



Ahmad Yahya Mohamad

Imame zwischen Tradition und Moderne

Historie, Ausbildung und Herausforderungen für die Zukunft

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag untersucht die Rolle der Imame vor dem Hintergrund religiöser Traditionen und moderner gesellschaftlicher Anforderungen. Ausgehend von einer historisch-systematischen Analyse wird zunächst die Entwicklung des Imamats in der islamischen Geschichte nachgezeichnet, wobei sowohl seine religiösen Kernfunktionen als auch seine sozialen und bildungsbezogenen Dimensionen herausgearbeitet werden. Anschließend richtet der Artikel den Blick auf gegenwärtige Ausbildungsmodelle von Imamen, insbesondere im europäischen Kontext, und analysiert die damit verbundenen institutionellen, theologischen und praktischen Herausforderungen. Dabei werden Fragen religiöser Autorität, theologischer Qualifikation, sprachlicher und kultureller Kompetenz sowie seelsorgerischer Verantwortung in pluralistischen Gesellschaften thematisiert. Abschließend werden Perspektiven für eine zukunftsfähige Imam-Ausbildung skizziert, die sowohl den normativen Grundlagen der islamischen Tradition als auch den Anforderungen moderner Gesellschaften Rechnung trägt. Der Beitrag versteht sich als Beitrag zur aktuellen Debatte über die Rolle religiöser Autoritäten, Integrationsprozesse und die institutionelle Verankerung islamischer Theologie in westlichen Kontexten.

Summary

This article examines the role of imams against the backdrop of religious traditions and the demands of modern societies. Starting from a historical-systematic analysis, it first traces the development of the imamate in Islamic history, highlighting both its core religious functions and its social and educational dimensions. The article then turns to contemporary models of imam training, particularly in the European context, and analyzes the associated institutional, theological, and practical challenges. In doing so, it addresses questions of religious authority, theological qualification, linguistic and cultural competence, and pastoral responsibility in pluralistic societies. Finally, the article outlines perspectives for a future-oriented model of imam training that takes into account both the normative foundations of Islamic tradition and the requirements of modern

societies. The contribution positions itself as part of the current debate on the role of religious authorities, processes of integration, and the institutional anchoring of Islamic theology in Western contexts.

Zur Person

Ahmad Yahya Mohamad promovierte 2022 am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen und ist seit 2020 Referent für gottesdienstliche Praktiken nach den vier Fiqh-Schulen am Islamkolleg Deutschland. Nach seinem Masterstudium in Fiqh und Uṣūl al-Fiqh an der Universität Damaskus widmet er sich in Forschung und Lehre insbesondere der islamischen Jurisprudenz, der Methodik der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiqh*), dem islamischen Familienrecht sowie Fragen der Glaubenspraxis und Normenlehre im europäischen Kontext.

Vorwort

In den letzten Jahren hat sich die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion über die Rolle der Imame in Europa – insbesondere in Deutschland – deutlich intensiviert. Imame stehen im Mittelpunkt zahlreicher gesellschaftlicher, politischer und medialer Debatten: Einerseits werden sie als religiöse Autoritäten und Brückenbauer zwischen islamischer Tradition und westlicher Moderne wahrgenommen, andererseits sieht man in ihnen auch Akteure, die kritisch hinterfragt oder gar mit bestimmten Herausforderungen der Integration in Verbindung gebracht werden.

In diesem Spannungsfeld zwischen Erwartung und Kritik hat das Amt des Imams eine besondere Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion um den Islam und die Muslime in Europa erlangt. Von Imamen wird heute weit mehr erwartet als die reine Leitung des Gebets: Sie sind religiöse Lehrer, Seelsorger, Sozialarbeiter und Repräsentanten des Islams im öffentlichen Raum. Damit tragen sie maßgeblich zur Gestaltung des muslimischen Lebens in europäischen Gesellschaften bei.

Diese vielfältigen Erwartungen machen deutlich, dass die Funktion des Imams neu gedacht und verstanden werden muss. Dies erfordert eine Auseinandersetzung mit ihrer historischen Entwicklung, ihren theologischen Grundlagen und den institutionellen Bedingungen ihres Wirkens – sowohl in der islamischen Geschichte als auch im modernen europäischen Kontext.

Der vorliegende Beitrag beleuchtet die Entstehung und Entwicklung des Imam-Konzepts, die institutionellen Strukturen der Imam-Anstellung, die Frage der weiblichen Imame sowie die Ausbildung und Herausforderungen moderner Imame in Deutschland und Europa. Ziel ist es, die komplexe Rolle des Imams zwischen religiöser Tradition und gesellschaftlicher Gegenwart zu analysieren und einen Beitrag zur Weiterentwicklung des Verständnisses dieser zentralen religiösen Funktion zu leisten.

1. Die Imame in der islamischen Tradition: Begriff, Entwicklung und theologische Dimension

1.1 Etymologie und Bedeutung des Begriffs ›Imam‹

Die Etymologie des Begriffs ›Imam‹ lässt sich auf das arabische Verb *amma* zurückführen, das mit den Bedeutungen ›vorangehen‹, ›führen‹ oder ›zielen‹ assoziiert ist. Die Grundbedeutung des Begriffs ›Imam‹ ist demnach ›jemand, dem gefolgt wird‹ (vgl. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Bd. 12, 22–26).

Der Begriff ›Imam‹ findet häufig Verwendung, um Personen zu bezeichnen, die eine Führungsposition in religiösen, moralischen oder sozialen Belangen innehaben, sowohl in positiver als auch negativer Hinsicht, wie beispielsweise in Sure 2:124 dargelegt: »Und als Abraham von seinem Herrn mit Worten geprüft wurde und er diese erfüllte, da sprach Er: ›Ich werde dich zu einem Imam für die Menschen machen.«

In diesem Kontext wird ›Imam‹ für eine religiöse und moralische vorbildliche Person verwendet, wobei Abraham von Allah als Vorbild für die Menschen auserwählt wird (vgl. al-Qurṭubī 1964, Bd. 2, 107).

Ein Beispiel, das eine negative Bedeutung von ›Imam‹ aufzeigt, findet sich in Sure 28:41: »Und Wir machten sie zu Imamen, die zur Hölle einladen, und am Tag der Auferstehung werden sie keine Hilfe finden.« In diesem Vers wird Bezug auf den Pharao und seine Anhänger genommen, die gemäß dem Koran für ihre Unterdrückung und Ablehnung der göttlichen Botschaft mit Bestrafung belegt wurden (vgl. aṭ-Ṭabarī 2001, Bd. 19, 583).

Des Weiteren kann sich der Begriff ›Imam‹ auf Schriften oder Bücher beziehen, die als Leitfaden oder Quelle der Rechtleitung dienen. Ein Beispiel ist Vers 11:17, in dem es heißt: »Ist denn jemand, der einen klaren Beweis von seinem Herrn hat und dem ein Zeuge von Ihm folgt, und dem zuvor das Buch Moses als Imam und Barmherzigkeit vorausging ...?« Die Thora etwa wird als ›Imam‹ bezeichnet, weil sie den Menschen als Leitfaden dient. Sie enthält die Gebote, Gesetze und moralischen Prinzipien, die den Gläubigen den Weg zu Gott zeigen. In diesem Sinne ist die Thora ein Vorbild, dem die Gläubigen folgen sollen (vgl. ar-Rāzī 1999, Bd. 28, 12).

1.2 Die Entwicklung des Konzepts ›Imam‹ im Laufe der Geschichte

Das Konzept des Imams hat sich im Laufe der islamischen Geschichte stark weiterentwickelt und unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen angenommen. Diese Entwicklung lässt sich in mehrere Phasen unterteilen, die von der frühen islamischen Gemeinschaft bis zur modernen Zeit reichen. Nachfolgen wird ein Überblick über die wichtigsten Entwicklungsstufen gegeben.

1.2.1 Der Prophet Muḥammad als Imam

Propheten wurden im Koran als ›Imame‹ (*aʿimma*) bezeichnet. Dies verdeutlicht ihre Rolle als Leiter der Menschen in spiritueller und rechtlicher Hinsicht. Ein zentraler Vers hierzu ist Sure 21:73:

»Und Wir machten sie zu Imamen, die nach Unserem Befehl rechtleiten. Und Wir gaben ihnen ein: gute Werke zu tun, das Gebet zu verrichten und die Zakat zu entrichten. Und sie waren Uns Anbetende.«

Dieser Vers bezieht sich auf Abraham, Isaak und Jakob. Sie werden als Imame bezeichnet, da sie die Aufgabe hatten, die Menschen zu leiten (vgl. aṭ-Ṭabarī 2001, Bd. 18, 472; ferner ar-Rāzī 1999, Bd. 4, 36). In diesem Sinne fungierte der Prophet Muḥammad selbst als Imam für die muslimische Gemeinschaft. Er leitete das gemeinsame Gebet, die Festgebete und die Totengebete. Die Rolle des Propheten Muhammad erstreckte sich demnach nicht ausschließlich auf das Leiten des Gebets, sondern umfasste die Anleitung der Menschen in sämtlichen Aspekten des Lebens, wie beispielsweise in religiösen, sozialen, politischen und rechtlichen Belangen (vgl. al-Qāḍī ‘Iyāḍ Ibn Mūsā 1998, Bd. 2, 653) und eng mit der Person des Propheten verbunden, der als Vorbild (*uswa ḥasana*, Vers 21:58) und Leitfigur der Gläubigen galt. Anas berichtete:

»Nachdem der Gesandte Allahs uns eines Tages im Gebet geleitet hatte, kam er anschließend auf uns zu und sagte: ›Ihr Menschen, ich bin euer Imam, daher eilt mir beim Verbeugen, beim Niederwerfen, beim Aufstehen und beim Weggehen nicht voraus.« (Muslim Ibn al-Ḥaǧǧāǧ 1955, Bd. 1, 320)

1.2.2 Kalifen und Sultane als Imame

Der Begriff ›Imam‹ bezieht sich auf das große Imamamt (*imama kubrā*), und nach dem Tod des Propheten Muḥammad erweiterte sich das Konzept auf die Nachfolger des Propheten (Kalifen). Der Kalif hatte, neben seiner Funktion als oberster politischer Führer, die Aufgabe, das gemeinschaftliche Gebet zu leiten, insbesondere das Freitagsgebet. Dies war ein wichtiges Symbol seiner religiösen Autorität und seiner Rolle als Nachfolger des Propheten Muhammad (vgl. Ibn Ḥaldūn 1981, Bd. 1, 273 und 293). In diesem Zusammenhang gilt jeder Führer der muslimischen Gemeinschaft (Umma) als Imam. ‘Abdallāh Ibn ‘Umar, berichtete, dass der Gesandte Allahs, sagte:

»Wahrlich, ihr seid alle Hirten, und jeder von euch ist verantwortlich für seine Herde: der höchste Imam, der über alle Menschen eingesetzt worden ist, ist ein Hirte, und er ist verantwortlich für seine Herde.« (al-Buḥārī 1993, Bd. 2, 848)

Die vier rechtsgeleiteten Kalifen – die Umayyaden-Kalifen und die Abbasiden-Kalifen – bis zur Regierungszeit des Kalifen ar-Rāḍī bi-llāh (gest. 329/940) leiteten selbst die Gemeinschaftsgebete, die Freitagsgebete und die Festgebete in den großen Moscheen (vgl. Ibn al-‘Arabī 2003, Bd. 4, 62; ferner Ibn al-ǧawzī 1992, Bd. 13, 337; Ibn Ḥaldūn 1981, Bd. 1, 273 f.).

1.2.3 Der Imam als Gebetsleiter

Die Gebetsleitung (*al-mama aṣ-ṣuǧrā*) wird unter *al-imāma al-kubra* subsumiert. Jede Moschee hat ihren eigenen Imam, der die Gemeinschaftsgebete, Freitagsgebete und weitere Gebete leitet. Häufig werden der Vorbeter (Imam) und der Freitagsprediger (*ḥaṭīb*) mit dem christlichen Priester gleichgesetzt (vgl. Interkultureller Rat in Deutschland 2007).

1.2.4 Die großen Gelehrten als Imame

Im Laufe der Zeit erweiterte sich das Rollenbild und der Imam wurde auch zu einer Person, die über tiefes Wissen in den islamischen Wissenschaften verfügte, wie z. B. im Falle der Gründer der vier Rechtsschulen und der großen Gelehrten wie al-Imam al-Ġazālī und al-Imām an-Nawawī.

1.3 Rolle des Imams: Aufgaben und Verantwortlichkeiten

Die Rolle des Imams als Beruf war historisch und ist bis heute von großer Bedeutung, weswegen der Prophet selbst während seiner Lebenszeit bestimmte, wer das Gebet leiten durfte. Während der letzten Tage des Propheten, als seine Gesundheit sich verschlechterte, bat er darum, dass Abū Bakr das Gebet an seiner Stelle leiten solle.

»Als sich der Krankheitszustand des Gesandten Allahs verschlechterte, kam Bilāl, um ihn zum Gebet zu rufen. Er sagte: ›Beauftragt Abū Bakr, er solle die Menschen im Gebet leiten.« ‘Ā’iṣa sagte: ›Ich sagte zu ihm: O Gesandter Allahs, Abū Bakr ist ein sanftmütiger Mann. Wenn er an deiner Stelle steht, werden die Leute (durch sein Weinen seine Koranrezitation) nicht hören. Wenn du doch ‘Umar dazu anweisen würdest.« Er sagte: ›Beauftragt Abū Bakr damit, die Menschen im Gebet zu leiten!« (al-Buḥārī 1993, Bd. 1, S. 240; Muslim 1955, Bd. 2; 22)

Diese Überlieferung verweist auf die Relevanz der Funktion des Imams, wobei der Prophet wiederholt betonte, dass Abū Bakr die Leitung des Gebets übernehmen sollte. Als dieser gehorchte, sah die Gemeinschaft ihn als den spirituellen Stellvertreter des Propheten. Diese symbolische Anerkennung sollte später auch seine Wahl als erster Kalif nach dem Ableben des Propheten begleiten (al-Ġuwaynī 1980, 42; ferner al-Ġazālī [o. J.], *Iḥyā’ ‘ulūm ad-Dīn*, Bd. 1, 174; Ibn Ḥaldūn 1981, Bd. 1, 273).

Aufgrund der zentralen Rolle des Imams als geistliche Autorität und Vorbild in religiösen sowie gesellschaftlichen Angelegenheiten wurde er – wie bereits erwähnt – direkt vom Kalifen oder Sultan ernannt. Seine Aufgaben beschränken sich durch die Zeit hinweg nicht nur auf die Leitung der Gemeinschafts-, Fest- und Totengebete oder besondere Anlässe wie die gemeinschaftlichen Nachtgebete im Ramadan, Freitagspredigten und Festpredigten. Vielmehr übernimmt der Imam auch weitergehende religiöse und seelsorgerische Funktionen.

Als *Mufti* (Rechtsgutachter) beantwortet er die religiösen Fragen der Moscheebesucher und agiert zugleich als Lehrer, indem er regelmäßige Lehrveranstaltungen für Erwachsene sowie Korankurse für Kinder anbietet. Darüber hinaus gehört es zu seinen Aufgaben, religiöse Eheschließungen durchzuführen und Hochzeitspredigten zu halten.

Der Imam ist zudem nicht nur eine religiöse Instanz, sondern auch eine *Vertrauensperson und Vermittler* bei Streitfällen, insbesondere im familiären und sozialen Umfeld. In nicht-muslimischen Ländern kommen weitere umfangreiche Aufgaben hinzu: Er begleitet Muslime bei der Pilgerfahrt (Haddsch und *‘umra*), engagiert sich im interkulturellen und interreligiösen Dialog und bietet seelsorgerische Unterstützung – sei es bei Krankheits- oder Todesfällen oder bei psychischen Belastungen. Zudem übernimmt er die religiöse Betreuung von Inhaftierten in Justizvollzugsanstalten (vgl. Aydin et al. 2017, 66 und 68).

1.4 Die Einstellung von Imamen

Nach dem Ableben des Propheten oblag die Ernennung der Imame, insbesondere in den Hauptmoscheen, dem Kalifen oder dem von ihm eingesetzten Gouverneur (*wālī*; vgl. aš-Šāfi'ī 1983, Bd. 1, 183). Al-Māwardī bezeichnete diese Hauptmoscheen daher als ›Sultan-Moscheen‹ (*masāğid sulṭānīya*), in denen das Freitagsgebet, die Ramadan- und Festgebete verrichtet werden. In kleineren Orten wurde der Imam von den Dorfgemeinschaften bestimmt (vgl. al-Māwardī [o. J.], *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, 160; ferner Ibn Ḥaldūn 1981, Bd. 1, 273 f.).

Im Osmanischen Reich war die Einstellung eines Imams ein strukturierter Prozess, der eng mit der religiösen, administrativen und politischen Ordnung des Staates verbunden war. Der Sultan als oberster Herrscher delegierte diese Aufgabe an religiöse Institutionen wie das Amt des Şeyhülislam (*şayḥ al-Islām*) und die Waqf-Verwaltungen (religiöse Stiftungen). Darüber hinaus war oft der Richter einer Region für die Auswahl der Imame in kleineren Moscheen verantwortlich (Ḥassūn 1994, 405; ferner Kīdū 1992, 78).

Die Institution des Şayḥ al-Islām spielte eine zentrale Rolle bei der Ernennung von Imamen, insbesondere in den großen Moscheen (*masāğid sulṭānīya*). Das Amt des Şeyhülislam scheint als religiöse Autorität und mit der Erstellung von Rechtsgutachten beispielsweise für politische Entscheidungen der Sultane entscheidend gewesen zu sein. Mit der Gründung der Türkischen Republik 1923 wurden Modernisierungs- und Säkularisierungsmaßnahmen eingeleitet, um staatliche Strukturen von religiösen Angelegenheiten zu trennen. Bereits 1920 wurde das Ministerium für Scharia und Stiftungswesen (Ser'iye ve Evkâf Vekâleti) geschaffen, das – im Gegensatz zum früheren Şeyhülislam – ausschließlich für religiöse Angelegenheiten zuständig war, aber noch Ministeriumsstatus hatte. 1924 wurde das Religionspräsidium Diyanet gegründet, wobei die Befugnisse des Şeyhülislam entzogen wurden. Diyanet agierte nicht mehr auf Ministeriumsebene, sondern wurde als staatlich untergeordnete Institution in das politische System eingebunden (vgl. Karakoç 2024, 94 f.; ferner Aydin et al. 2017, 58–61).

In muslimischen Ländern erfolgt die Einstellung von Imamen heutzutage in der Regel durch staatliche Religionsbehörden, in Ägypten, Marokko und Syrien etwa ist dies das Ministerium für religiöse Stiftungen (*awqāf*).

Während die Frage der Einstellung von Imamen primär institutionelle und verwaltungstechnische Dimensionen umfasst, richtet sich die anschließende Diskussion auf die theologische und gesellschaftliche Dimension des Imamats: die Frage nach der Rolle von Frauen in diesem religiösen Amt.

1.5 Frauen im Imamat: Theologische Debatten und Praxis

Die Frage, ob Frauen in einer Moscheegemeinde oder allgemein ein Gemeinschaftsgebet leiten dürfen, wurde von klassischen muslimischen Gelehrten (*fuqahā'*) bereits in früher Zeit intensiv diskutiert. Dabei lassen sich zwei zentrale Fragestellungen unterscheiden: erstens, ob eine Frau andere Frauen im Gebet leiten darf, und zweitens, ob eine Frau Männer im Gebet anleiten darf.

1.5.1 Die Gebetsleitung von Frauen für andere Frauen

Die Mehrheit der Gelehrten, insbesondere aus den Rechtsschulen der Šāfi'iten und Ḥanbaliten, vertritt die Auffassung, dass eine Frau als Imamin für andere Frauen fungieren darf (vgl. al-Haytamī 1983, Bd. 2, 288; ferner al-Buhūtī 1968, Bd. 1, 479). Diese Meinung stützt sich auf einen Hadith von Umm Waraqa, in dem der Gesandte Allahs ihr gestattete, ihre Familie im Gebet zu leiten (Abū Dāwūd 2009, Bd. 1, 443; al-Ḥākim 1990, Bd. 1, 320).

Die Ḥanafiten hingegen bewerten diese Praxis als verpönt (*makrūh taḥrīman*), was einer Annäherung an ein Verbot gleichkommt (vgl. Ibn 'Ābidīn 1966, Bd. 1, 565). Die Mālikiten sind der Auffassung, dass Frauen keine anderen Frauen im Gebet leiten dürfen (vgl. al-Mawwāq 1994, Bd. 2, 412). Sie berufen sich auf eine Überlieferung von Abū Hurayra, in der der Prophet sagte: »Die beste Gebetsreihe der Frauen ist die hinterste, und die schlechteste ist die vorderste.« (Ibn Māǧa 2009, Bd. 2, 134; an-Nasā'ī 2018, Bd. 2, 156). Nach Ansicht der Mālikiten impliziert diese Aussage, dass Frauen hinter den Männern stehen sollen und folglich nicht als Vorbeterinnen fungieren dürfen (vgl. 'Abd al-Wahhāb 1999, Bd. 1, 296).

1.5.2 Die Gebetsleitung von Frauen für Männer

Die Mehrheit der *fuqahā'*, darunter die Ḥanafiten, Mālikiten, Šāfi'iten und Ḥanbaliten, vertritt die Ansicht, dass Frauen das Gebet von Männern nicht leiten dürfen (vgl. Ibn 'Ābidīn [o. J.], *Ḥašīyat Ibn 'Ābidīn*, Bd. 1, 565; ferner al-Mawwāq 1994, Bd. 2, 412; al-Haytamī 1983, Bd. 2, 288; ferner al-Buhūtī 1968, Bd. 1, 479). Ihre Argumentation stützt sich auf verschiedene Belege:

Eine Überlieferung von Abū Mas'ūd ('Uqba Ibn 'Amr al-Badrī) al-Ansarī besagt, dass der Prophet sagte:

»Das Gebet der Männergemeinschaft (*qawm*) soll von demjenigen geführt werden, der am besten das Buch Allahs rezitieren kann. Sind sie in der Rezitation gleich gut, dann soll es derjenige tun, der das meiste Wissen über die Sunna besitzt.« (Muslim 1955, Bd. 1, 465)

Die Mehrheit der Gelehrten interpretiert das Wort *qawm* als ausschließlich auf Männer bezogen, was bedeutet, dass Frauen das Gebet der Männer nicht anleiten dürfen (vgl. al-Qāḍī 'Iyāḍ Ibn Mūsā 1998, Bd. 2, 652; ferner al-Qurṭubī 1996, Bd. 2, 298). Eine weitere Überlieferung von Ḡābir Ibn 'Abdallāh besagt, dass der Gesandte Allahs gesagt habe, eine Frau solle keinen Mann im Gebet leiten (Ibn Māǧa 2009, Bd. 1, 343). Allerdings wird dieser Hadith von vielen Hadith-Gelehrten als schwach eingestuft (vgl. aḍ-Ḍahabī 2001, Bd. 2, 1021).

Nach Auffassung von aš-Šawkānī existiert keine Überlieferung, die besagt, dass eine Frau die Männer im Gebet leiten dürfe. Zudem sei dies weder zur Zeit des Propheten noch während der Zeit seiner Gefährten oder deren Nachfolger praktiziert worden. Darüber hinaus habe der Prophet empfohlen, dass Frauen in den hinteren Gebetsreihen zu stehen haben, was als Indiz dafür gewertet wird, dass sie nicht als Vorbeterinnen für Männer fungieren sollten (vgl. aš-Šawkānī [o. J.], *as-Sayl al-ǧarrār*, 152).

1.5.3 Abweichende Meinungen und aktuelle Entwicklungen

Einige Ḥanbalī-Gelehrte sowie eine Meinung von Imam Aḥmad lassen unter bestimmten Umständen zu, dass eine Frau Männer im Gebet anleitet. Dies sei beispielsweise in der Ramadan-Nacht (*ṣalāt at-tarāwīḥ*) möglich. Diese Auffassung stützt sich auf den Hadith von Umm Waraqa (vgl. al-Maqdisī 1983, Bd. 2, 52; ferner al-Mardāwī 1995, Bd. 4, 384).

Gelehrte wie Abū Ṭawr, al-Muzanī, Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī und Ibn ʿArabī vertreten sogar die Auffassung, dass Frauen sowohl das Pflicht- als auch das freiwillige Gemeinschaftsgebet für Männer leiten dürfen (vgl. aš-Šāṣī 1980, Bd. 2, 170; ferner al-Māziri 2008, Bd. 1, 670, Ibn ʿArabī 1999, Bd. 2, 103 f.). Sie beziehen sich dabei auf den Hadith von Umm Waraqa, in dem der Prophet ihr erlaubte, die Menschen in ihrem Haus im Gebet zu leiten. Da sich in ihrem Haushalt auch Männer befanden, beispielsweise ihr Gebetsrufer (*muʿaḍḍin*), sei dies ein Beleg dafür, dass Frauen prinzipiell in der Lage seien, das Gebet für Männer zu leiten (vgl. aš-Šanʿānī 1997, Bd. 2, 382; ferner al-ʿAzīm Ābādī 1994, Bd. 2, 212). Ibn ʿArabī argumentiert zudem, dass keine authentische Überlieferung existiere, die explizit verbiete, dass Frauen eine Männergemeinschaft im Gebet anleiten (Ibn ʿArabī [o. J.], *al-Futūḥāt al-makkīya*, Bd. 2, 103 f.).

2. Imame in Europa: Ausbildung, Strukturen und gesellschaftliche Rolle

2.1 Moscheen und islamische Dachverbände: Strukturen und Einfluss

Die Moschee ist das Gebetshaus der Muslime; wörtlich die arabische Bezeichnung ›Ort der Niederwerfung‹. Neben dem Gebet dient sie oft auch als Bildungs- und Sozialzentrum. Die älteste Moschee auf deutschem Boden wurde 1779 im Schwetzingen Schlossgarten erbaut, jedoch nicht als Gebetshaus konzipiert. Die erste tatsächlich genutzte Moschee entstand 1915 in Wünsdorf, wurde aber später abgerissen, sodass die älteste noch bestehende Moschee die Wilmersdorfer Moschee in Berlin ist, erbaut 1924 (vgl. Interkultureller Rat in Deutschland, 3–5).

Nach dem Zweiten Weltkrieg gründeten muslimische Migranten in Deutschland eigenständig Moscheevereine, um den wachsenden Bedarf an Gebetsräumen zu decken. Diese entstanden oft als Bürgerinitiativen und entwickelten sich mit der Zeit zu Mitgliedsvereinen größerer islamischer Dachverbände. Heute sind die meisten Moscheegemeinden als eingetragene Vereine organisiert und finanzieren sich überwiegend durch Mitgliedsbeiträge und Spenden. Einige erhalten finanzielle Unterstützung aus islamischen Ländern (vgl. Ceylan 2023, 54; ferner interkultureller Rat in Deutschland).

In Deutschland haben sich überregionale islamische Gemeindeverbände gebildet, die die Vielfalt der Muslime widerspiegeln, aber oft nach Herkunft oder Glaubensrichtung geprägt sind. Der größte sunnitische Verband in Deutschland ist die DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion). Sie wurde 1984 in Köln von der türkischen Religionsbehörde Diyanet gegründet und umfasst rund 960 Moscheegemeinden. Damit ist sie die größte muslimische Dachorganisation des Landes und repräsentiert 31 % der Gemeinden (vgl. Aydin et al. 2017, 57; ferner vgl. Sauer et

al. 2022, 28). Hintergrund war die Unzufriedenheit vieler türkischer Migranten, die mit der Verwaltung ihrer religiösen Angelegenheiten durch die Diyanet in der Türkei vertraut waren, die dafür notwendige Infrastruktur jedoch in Deutschland nicht vorfanden. In den zuvor bestehenden türkisch-islamischen Vereinen gab es unterschiedliche religiöse Ausrichtungen, die viele Migranten gern unter der Aufsicht und Regelung der Diyanet gesehen hätten (vgl. Aydin et al. 2017, 62; ferner Beilschmidt 2015, 48). DITIB orientiert sich an der sunnitisch-hanafitischen Rechtsschule, die in der Türkei weit verbreitet ist, legt jedoch zugleich einen besonderen Schwerpunkt auf mystische (sufistische) Elemente.

Auch wenn keine detaillierten Statistiken zur Anzahl der aus dem Ausland stammenden Imame vorliegen, zeigen Forschungsberichte, dass in DITIB-Gemeinden laut Verbandsangaben insgesamt 1170 hauptamtliche Religionsbeauftragte in Vollzeit tätig sind (vgl. Karakoç 2024, 102 f.; ferner Beilschmidt 2015, 67). Davon wurden 120 Theologinnen und Theologen in Deutschland geboren. Die Zahl der Ehrenamtlichen wird bislang nicht statistisch erfasst, jedoch waren im Schuljahr 2018/2019 laut DITIB 1161 ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Wochenendkursen der Gemeinden aktiv. Für sie bietet DITIB eine Ausbildung zur ehrenamtlichen Gemeindepädagogik und religiösen Betreuung an. Angesichts der ehrenamtlichen Strukturen der Gemeinden sowie der Finanzierung der Religionsbediensteten durch das türkische Präsidium ist davon auszugehen, dass die Mehrheit der hauptamtlichen Religionsbeauftragten aus dem Ausland stammt und vom türkischen Staat finanziert wird. Besonders prägend sind dabei aus der Türkei entsandte Imame, die in einem Beamtenverhältnis stehen (vgl. Karakoç 2024, 102 f.; ferner Beilschmidt 2015, 67).

Die zweitgrößte muslimische Dachorganisation in Deutschland nach DITIB ist die IGMG (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş [o. J.], *Geschichte und Gegenwart der IGMG*, 7 f.). Da es keine exakte Entsprechung gibt, wird Millî Görüş häufig als »Nationale Sicht« übersetzt. Die Gründerväter verstanden den Begriff *millî* jedoch in einer älteren, türkischen Bedeutung – als etwas, das einer religiösen Gemeinschaft angehört – und nicht als Bezug auf das Konzept eines Nationalstaats (vgl. Heinisch et al. 2023, 15).

Die IGMG wurde 1967 gegründet, als muslimische Studenten in Braunschweig einen Gebetsraum an der Universität einrichteten. Obwohl der bekannte Vertreter Necmettin Erbakan nicht als Gründer der Organisation in Deutschland gilt, spielte er eine entscheidende Rolle bei ihrer Institutionalisierung. Besonders ab 1974 engagierte er sich als Regierungskoalitionspartner für die Anliegen türkischer Migranten, wodurch er große Anerkennung unter den in Deutschland lebenden Türkeistämmigen gewann. Heute betreibt die IGMG in Deutschland 323 Moscheen (vgl. Heinisch et al. 2023, 7; ferner Islamische Gemeinschaft Milli Görüş [o. J.], *Selbstdarstellung*, 7).

Eine weitere bedeutende Dachorganisation ist der Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ), der 1973 in Köln im Zuge der zunehmenden Arbeitsmigration gegründet wurde. Der VIKZ ist ein unabhängiger, überparteilicher und gemeinnütziger Verein, der 300 Moscheegemeinden vertritt (vgl. Bidav et al. 2017, 157; ferner Ceylan & Kiefer 2022, 51; VIKZ [o. J.], *Selbstdarstellung*). Ähnlich wie DITIB ist auch der VIKZ eine türkisch geprägte Organisation, allerdings entstand er zunächst unabhängig vom staatlich geprägten Islam der Türkei. Der Verband folgt der sunnitisch-hanafitischen Rechtsschule, die in der Türkei vorherrscht, zeichnet sich jedoch durch eine stark mystische Ausrichtung aus (vgl. Rohe 2016, 135).

Neben den drei größten türkisch-islamischen Dachverbänden – DITIB, IGMG und VIKZ – nimmt auch der Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. (ZMD) eine zentrale Rolle innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland ein. Als Dachverband umfasst ZMD derzeit neun Landesverbände, 14 muslimische Organisationen sowie rund 300 Gemeinden und islamische Vereine. Der ZMD repräsentiert die Vielfalt der Muslime in Deutschland – von deutschen Muslimen bis hin zu Gläubigen mit türkischem, arabischem und balkanischem Hintergrund, sowohl sunnitischer als auch schiitischer Prägung (vgl. Rohe 2016; ferner ZMD [o. J.], *Selbstdarstellung*). Etwa ein Drittel der Mitglieder in Vorstand und Gremien sind Frauen. Gegründet wurde der ZMD 1987 unter dem Namen Islamischer Arbeitskreis. Seine Finanzierung erfolgt hauptsächlich durch Spenden und Mitgliedsbeiträge (vgl. ZMD [o. J.], *Selbstdarstellung*).

In den frühen 1990er-Jahren führten die wachsende Zahl der Bosniaken in Deutschland sowie der Anstieg der Gemeinden auf über 60 zu einem erhöhten Bedarf an koordinierter Zusammenarbeit und einer zentralen Dachorganisation. Daher wurde 1995 der Dachverband unter dem Namen Vereinigung islamischer Gemeinden der Bosniaken in Deutschland e. V. (VIGB) gegründet. Im Jahr 2006 erfolgte die Umbenennung in Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland e. V. (IGBD). Heute vertritt die IGBD insgesamt 83 Gemeinden (vgl. Rahimi et al. 2017, 228; ferner Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland [o. J.], *Selbstdarstellung*).

Das Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland e. V. (BMG) ist ein bundesweiter Verband für Menschen in Deutschland mit einer Verbindung zur malikitischen Rechtsschule. Der Verband vertritt insgesamt 120 Gemeinden und Vereine und erreicht damit einen großen Teil der nordafrikanisch-muslimischen Community. Ziel des BMG ist es, insbesondere Mitglieder der marokkanisch-muslimischen Gemeinschaft dazu zu ermutigen, sich verstärkt als aktive Akteure der Zivilgesellschaft zu verstehen, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu fördern und sich entschieden gegen jede Form von Extremismus einzusetzen (vgl. Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland e. V. [o. J.], *Selbstdarstellung*).

Der Zentralrat der Marokkaner in Deutschland (ZMRD) gibt an, rund 100 Moscheegemeinden zu vertreten, von denen 47 offiziell als Mitglieder registriert sind. Die Auswahl der Imame erfolgt in Zusammenarbeit mit dem marokkanischen Ministerium für religiöse Angelegenheiten und Stiftungen, wobei diese in der Regel dauerhaft in Deutschland bleiben. Der Verband wurde 2008 gegründet und erhält Unterstützung vom marokkanischen Staat (vgl. Rohe 2016, 132; ferner Informationen und Ansprechpartner:innen Islamische Verbände in Deutschland, Stand September 2018).

Die oben genannten Dachorganisationen zählen zu den wichtigsten sunnitischen Verbänden in Deutschland. Darüber hinaus gibt es weitere bedeutende Gemeinschaften wie die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) und die Alevitische Gemeinde Deutschlands (AABF) (vgl. Rohe 2016, 143–145). Des Weiteren ist erwähnenswert, dass 11 % der Gemeinden in Deutschland nicht an einen Verband gebunden sind (vgl. Sauer et al. 2022, 51).

Laut einer 2022 vom Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) durchgeführten Studie verfügt die überwiegende Mehrheit der muslimischen, nicht-alevitischen Gemeinden (90 %) über einen eigenen Imam. Unter den alevitischen Gemeinden sind 85 % mit einem eigenen Dede (so die Bezeichnung für alevitische Geistliche sowie religiöse Autoritäten und allgemein spirituelle Lehrer) ausgestattet. Hochgerechnet auf die rund 2 600 Gemeinden der Netto-Kontaktliste ergibt

sich daraus eine Gesamtzahl von etwa 2 300 Imamen und Dedes in Deutschland (vgl. Sauer et al. 2022, 75).

Aufbauend auf diesen Zahlen stellt sich die Frage, nach welchen Verfahren und durch welche Institutionen Imame in Deutschland eingestellt werden. In den Moscheegemeinden erfolgt die Auswahl oder Anstellung der Imame auf unterschiedliche Weise, abhängig von der Organisationsstruktur und den Traditionen der jeweiligen Gemeinde. Die Imame, die in DITIB-Moscheen (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) tätig sind, werden von der Diyanet in der Türkei ausgebildet und finanziert (vgl. Aydin et al. 2017, 66 und 78). Die Entsendung von Imamen ins Ausland erfolgt durch das türkische Religionspräsidium (Diyanet) über die Generaldirektorate für Religionswesen und auswärtige Beziehungen. Bewerber müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllen, darunter ein Theologiestudium oder den Abschluss einer Imam-Hatip-Schule, ein Mindestalter sowie mehrjährige Berufserfahrung in der Türkei. Zudem müssen sie mehrere Prüfungen bestehen (vgl. Aydin et al. 2017, 66 und 78). Nach der Annahme werden Imame entweder als Kurzzeit- oder Langzeit-Bedienstete entsandt. Kurzzeit-Imame dienen für Zeiträume von einem Monat bis zu zwei Jahren, während Langzeit-Imame für vier Jahre mit möglicher Verlängerung um ein Jahr im Ausland tätig sind. Der Austausch erfolgt nach einem Rotationsprinzip (vgl. Karakoç 2024, 103).

Nur 34 % der Imame sind direkt bei ihrer Gemeinde angestellt, vor allem in gemeindefreien Moscheen sowie in IGMG- und VIKZ-Gemeinden. In 30 % der Fälle übernehmen der Herkunftsstaat oder dessen Organisationen die Anstellung. Besonders bei DITIB-Gemeinden ist dies häufig der Fall: 64 % der Imame werden direkt vom Herkunftsstaat bezahlt, weitere 34 % vom Dachverband (vgl. Sauer et al. 2022, 77 f.). Bei der IGMG sind es 16 %, während in AMJ-Gemeinden der Dachverband sogar 76 % der Imame beschäftigt (vgl. Sauer et al. 2022, 77 f.).

2.2 Kompetenzen und Eigenschaften sowie Einstellung eines Imams

Ein Imam ist nicht nur eine religiöse Autorität, sondern auch eine Vertrauensperson, die Menschen in unterschiedlichen Lebenslagen begleitet. Seine sozialen Kompetenzen sind daher essenziell, da er als geistlicher Begleiter, Ratgeber und Vermittler innerhalb der muslimischen Gemeinde fungiert. Neben seinen theologischen Aufgaben prägen vor allem seine zwischenmenschlichen Fähigkeiten den Zusammenhalt und das Vertrauen innerhalb der Gemeinschaft. Al-Ġazālī betonte, dass die wichtigste Voraussetzung für einen Imam seine soziale Kompetenz sei – insbesondere die Fähigkeit, eine vertrauensvolle Beziehung zu seiner Gemeinde aufzubauen (vgl. al-Ġazālī [o. J.], *Iḥyāʾ ʿulūm ad-Dīn*, Bd. 1, 173; Ḥassūn 1994, 405; ferner Kīdū 1992, 78 sowie Karakoç 2024, 94 f.; ferner Aydin et al. 2017, 58–61). Auch die islamische Überlieferung unterstreicht diese Bedeutung. So berichtete Ibn ʿAbbās, dass der Gesandte Allāhs sagt:

»Drei Menschen werden ihre Gebete nicht über ihre Köpfe hinaus erhoben sehen (d. h. ihre Gebete werden nicht angenommen): Ein Mann, der Menschen im Gebet leitet (Imam ist), während sie ihn hassen ...« (Ibn Māǧa 2009, Bd. 2, 115; vgl. auch aš-Šāfiʿī 1983, Bd. 1, 183).

Zu den sozialen Kompetenzen eines Imams gehört insbesondere Empathie, eine zentrale Eigenschaft, die es ihm ermöglicht, sich in die Sorgen und Bedürfnisse der Gemeindemitglieder hineinzuversetzen und mit Mitgefühl zu reagieren. Ebenso wichtig ist die Kommunikationsfähigkeit, da der Imam in der Lage sein sollte, klare, respektvolle und verständliche Gespräche zu führen. Ein

weiterer entscheidender Aspekt ist die Konfliktlösungskompetenz. Der Imam fungiert hier oft als Vermittler, um Spannungen zu entschärfen und den Zusammenhalt in der Gemeinde zu stärken. Dies erfordert zudem Geduld und Gelassenheit, insbesondere bei seelsorgerischen Aufgaben, die oft ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen verlangen.

In multikulturellen Gemeinden ist auch interkulturelle Kompetenz unerlässlich, um den unterschiedlichen Bedürfnissen der Gemeindemitglieder gerecht zu werden. Zudem ist eine gute Teamfähigkeit erforderlich, da der Imam häufig mit anderen Gemeindeleitern und -mitarbeitern zusammenarbeitet. Neben diesen Fähigkeiten muss der Imam Verantwortungsbewusstsein zeigen, um das Vertrauen der Gläubigen gewinnen und bewahren zu können. All diese sozialen Kompetenzen sind grundlegend für eine vertrauensvolle Beziehung zwischen dem Imam und seiner Gemeinde und tragen maßgeblich zur Schaffung einer positiven und harmonischen Atmosphäre in der Moschee bei.

Neben den sozialen Kompetenzen stellen die theologischen Grundlagen eine essenzielle Voraussetzung für das Amt des Imams dar. Ein Imam muss mit der Normenlehre (Fiqh) vertraut sein, da er in der Verantwortung steht, die Fragen der Gemeindemitglieder zu gottesdienstlichen Praktiken, Eheschließung und -scheidung, finanziellen Angelegenheiten und weiteren religiösen Belangen fundiert zu beantworten. Zudem ist es erforderlich, dass der Imam den Koran fehlerfrei rezitieren kann, mindestens einen Teil davon auswendig beherrscht und in der Lage ist, die Regeln der Koranrezitation (*tağwīd*) zu vermitteln.

Zusätzlich muss ein Imam über ausgeprägte rhetorische Fähigkeiten verfügen, um Predigten bei verschiedenen religiösen Anlässen – darunter die Freitagspredigt, die Festpredigt, Hochzeits- und Trauerreden sowie ermahnende Ansprachen (*maw'īza*) – wirkungsvoll zu gestalten. Dies erfordert nicht nur Eloquenz und Ausdrucksstärke, sondern auch die Anwendung grundlegender Prinzipien der Rhetorik und allgemeinen Kommunikationswissenschaft, um die Inhalte seiner Predigten klar, verständlich und überzeugend zu vermitteln.

Ein weiterer entscheidender Aspekt ist die Sprachkompetenz des Imams. Neben fundierten Arabischkenntnissen, die für das korrekte Verständnis und die authentische Interpretation der islamischen Primärquellen unerlässlich sind, muss er auch die Sprache der Gemeinde beherrschen, falls diese von der arabischen Sprache abweicht. Besonders wichtig ist zudem die Beherrschung der Amtssprache des Landes, in dem er tätig ist. Nur so kann der Imam effektiv mit der muslimischen Gemeinschaft kommunizieren, ihre Bedürfnisse verstehen und ihnen angemessen begegnen.

Dies gilt insbesondere für die jüngere Generation, die in der Gesellschaft geboren und sozialisiert wurde und häufig die Sprache der Eltern nur eingeschränkt oder gar nicht beherrscht. Damit der Imam auch diese jungen Gemeindemitglieder erreichen kann, muss er die Amtssprache fließend sprechen und in der Lage sein, religiöse Inhalte in einer für sie verständlichen Weise zu vermitteln. Nur so kann er eine Brücke zwischen der religiösen Tradition und der Lebensrealität der neuen Generation schlagen, ihre Identitätsfindung unterstützen und ihnen eine religiöse Orientierung bieten, die mit ihrem kulturellen Umfeld vereinbar ist. Zudem ermöglicht ihm die Kenntnis der Amtssprache eine aktive Teilnahme am interreligiösen und interkulturellen Dialog, wodurch er zur gesellschaftlichen Integration und Verständigung zwischen verschiedenen Gemeinschaften beitragen kann.

Insgesamt ist das Amt des Imams vielschichtig und anspruchsvoll, weshalb es eine fundierte theologische Ausbildung sowie ausgeprägte soziale und kommunikative Kompetenzen erfordert.

2.3 Die Imamausbildung in Deutschland: Herausforderungen und Perspektiven

Die Debatten um Integration, Parallelgesellschaften und die Rolle ausländischer Einflüsse in muslimischen Gemeinden spielten eine zentrale Rolle bei der Entscheidung, in Deutschland Institute für islamische Theologie an den Hochschulen einzurichten. Insbesondere die Entsendung von Imamen aus dem Ausland, häufig ohne Deutschkenntnisse oder Kenntnisse der gesellschaftlichen Gegebenheiten in Deutschland, wurde zunehmend kritisch betrachtet (vgl. Antes & Ceylan 2017, 151–156).

Ein wichtiger Aspekt der Diskussion ist der Einfluss des türkischen Staates auf muslimische Organisationen in Deutschland, insbesondere über DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion). DITIB ist der größte Moscheeverband in Deutschland und steht seit Jahren in der Kritik, weil seine Vorsitzenden offizielle Beamte der türkischen Regierung sind und somit als diplomatisches Personal agieren. Dies führte zu Befürchtungen über eine direkte Einflussnahme des türkischen Staates auf muslimische Gemeinden in Deutschland (vgl. Sauer et al. 2022, 25 f.).

Darüber hinaus wird die IGMG (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş), die größte Mitgliedsorganisation des Islamrats, seit Langem vom Verfassungsschutz beobachtet, da ihr ideologischer Hintergrund als potenziell problematisch angesehen wird (vgl. Trautner 2000, 58; ferner Ceylan & Kiefer 2022, 61).

Um diesen Herausforderungen zu begegnen, wurden Institute und Zentren für islamische Theologie an den Standorten Tübingen, Frankfurt, Münster/Osnabrück und Erlangen/Nürnberg, gegründet. Diese Zentren sollen seit dem Wintersemester 2012/2013 eine akademisch fundierte Ausbildung für islamische Theologen in Deutschland ermöglichen, unabhängig vom Ausland eine neue Generation von Imamen ausbilden, die sowohl sprachlich als auch kulturell mit der deutschen Gesellschaft vertraut sind, die strukturelle Integration des Islam in das deutsche Bildungssystem fördern und qualifizierte Lehrkräfte für den islamischen Religionsunterricht an Schulen bereitstellen (vgl. Antes & Ceylan 2017, 156).

Die Entscheidung zur Gründung dieser Institute basierte auf den Empfehlungen des Wissenschaftsrats von 2010, der die akademische Verankerung der islamischen Theologie als notwendig erachtete, um eine eigenständige muslimische wissenschaftliche Community in Deutschland zu etablieren (vgl. Antes & Ceylan 2017, 155; ferner Schenk 2017, 163).

Die rein theoretische Ausbildung an den Instituten und Zentren für islamische Theologie allein genügt nicht, um Absolventinnen und Absolventen umfassend auf die anspruchsvolle Aufgabe eines Imams vorzubereiten. Laut Esnaf Begić wurde das Ziel, künftige Absolventinnen und Absolventen für den Imam-Dienst in Moscheegemeinden zu qualifizieren, nur teilweise erreicht. Dies stellt die Institute vor eine zentrale Herausforderung: Während Universitäten als akademische Einrichtungen für die Vermittlung theoretischen Fachwissens zuständig sind, kann die praxisorientierte Ausbildung dort nicht adäquat abgedeckt werden (vgl. Beser et al. 2017, 328).

Ein essenzieller Bestandteil der praktischen Ausbildung umfasst unter anderem die Fähigkeit, Predigten für verschiedene religiöse Anlässe – darunter die Freitagspredigt, Festpredigten, Hochzeits- und Trauerreden sowie ermahnende Ansprachen (*maw‘īza*) – wirkungsvoll zu gestalten und vorzutragen. Ebenso wichtig ist die praktische Schulung in der Koranrezitation unter Berücksichtigung der Rezitationsregeln (*aḥkām at-tağwīd*) sowie die korrekte Durchführung islamrechtlicher Normen im Kontext des Gebets, einschließlich der täglichen Gemeinschaftsgebete, der Festgebete, des Totengebets, der rituellen Waschung Verstorbener und der Einhaltung ritueller Reinheitsvorschriften.

Darüber hinaus ist eine Ausbildung, die verschiedene islamische Rechtsschulen berücksichtigt, essenziell, da die Gemeindemitglieder in Deutschland unterschiedlichen Rechtsschulen folgen. Während die Mehrheit der türkischen und bosniakischen Muslime der ḥanafitischen Rechtsschule angehört, orientiert sich ein großer Teil der afrikanischen Muslime an der mālikītischen Rechtsschule. Zudem sind viele syrische Muslime, die nach den Türken die zweitgrößte muslimische Herkunftsgruppe in Deutschland bilden (etwa eine Million Menschen, ca. 13 % der Muslime in Deutschland; vgl. imy.de/Wqdgs; ferner Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland 2022, 27), der šāfi‘ītischen Rechtsschule zugehörig. Eine praxisnahe Ausbildung künftiger Imame muss daher dieser Vielfalt gerecht werden, um den unterschiedlichen Bedürfnissen der Gemeinden entsprechen zu können. In diesem Zusammenhang schrieb Ceylan treffend: »Der halb ausgebildete Imam nimmt den Menschen den Glauben, wie der halb ausgebildete Arzt den Menschen die Gesundheit raubt.« (Ceylan 2010, 9 f.).

Das Islamkolleg e. V. (IKD) wurde Ende 2019 in Osnabrück von muslimischen Gemeindeverbänden, Theologinnen, Wissenschaftlerinnen sowie muslimischen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gegründet. Die Institution versteht sich als eine Schnittstelle zwischen der universitären Islamischen Theologie und den islamischen Verbänden in Deutschland. Ihr zentrales Ziel besteht in der Qualifizierung von Theolog:innen als unabhängige Imame, die in Deutschland und in deutscher Sprache ausgebildet werden (Webseite Islamkolleg).

Die Finanzierung des Kollegs erfolgt durch das Bundesministerium des Innern sowie das Niedersächsische Ministerium für Wissenschaft und Kultur. Zu diesem Zweck bietet das Kolleg eine Vielzahl von Modulen in deutscher Sprache an. Diese umfassen unter anderem Kurse in Seelsorge, Gemeindepädagogik, sozialer Arbeit, politischer Bildung, Koranrezitation, Predigtlehre sowie gottesdienstlichen Praktiken gemäß den vier sunnitischen Rechtsschulen. Seit dem Beginn der Imamausbildung im Juni 2021 haben bis 2025 mehr als 80 Teilnehmende entweder eine grundständige Imamausbildung oder eine modulare Weiterbildung erfolgreich abgeschlossen.

Trotz der Relevanz des Programms bleibt das Interesse an der Imamausbildung überschaubar. Dies ist insbesondere auf die finanziell prekäre Situation der Imamstellen zurückzuführen, wodurch die Entscheidung für eine derartige Laufbahn als risikobehaftet wahrgenommen wird. Eine zentrale Herausforderung für das Projekt der Imamausbildung in Deutschland besteht daher in der langfristigen Finanzierung der Absolvent:innen, die in Moscheegemeinden tätig werden. Dies ist insbesondere bedeutsam, da das Islamkolleg als Pionierprojekt eine Alternative zur Entsendung von Imamen aus dem Ausland schaffen soll, um externe politische Einflussnahmen zu reduzieren und die Integration zu fördern.

Zur Bewältigung dieser Herausforderung schlägt Gründungsdirektor Bülent Uçar drei potenzielle Finanzierungsmodelle vor (vgl. Uçar 2021, 45 f.):

1. *Subventionierung analog zu christlichen und jüdischen Gemeinden:* Während der Staat keine direkte Besoldung für Pfarrer, Priester oder Rabbiner vorsieht, werden christliche und jüdische Gemeinden in erheblichem Umfang durch staatliche Mittel unterstützt. Dies geschieht beispielsweise über die Finanzierung von Sprach- und Integrationskursen, sozialer Arbeit und Wohlfahrtspflege, die über Staatsverträge subventioniert werden. Ein ähnliches Modell könnte für muslimische Gemeinden entwickelt werden.
2. *Aufbau einer muslimischen Wohlfahrtsorganisation:* Eine weitere Möglichkeit wäre die Etablierung einer eigenständigen muslimischen Wohlfahrtspflege, die nicht nur soziale Dienste bereitstellt, sondern auch eine finanzielle Entlastung der Moscheegemeinden ermöglicht.
3. *Teilzeitbeschäftigung als Islamlehrkräfte:* Eine dritte Option wäre die Anstellung von Imamen in Teilzeit als islamische Religionslehrkräfte an Schulen. Dadurch könnten sie eine gesicherte Einkommensquelle erhalten und zugleich die Verbindung zwischen schulischer Bildung und Moscheearbeit stärken (vgl. Schenk 2017, 168).

Ein weiteres Finanzierungsmodell ist die Einführung einer »Moscheesteuer«. Dabei wird argumentiert, dass muslimische Gemeinden nur dann finanzielle Sicherheit und Unabhängigkeit erlangen können, wenn sie – ähnlich wie die Kirchensteuer – eine verpflichtende Abgabe von ihren Mitgliedern erheben und diese durch den deutschen Staat verwalten lassen (vgl. Muckel & Krewerth 2023, 23–52, hier 25).

Zusätzlich wurde von Jens Spahn, CDU-Präsidiumsmitglied, die Einrichtung einer *Bundesstiftung zur Förderung deutscher Moscheegemeinden* als Alternative für die Auslandsfinanzierung von Moscheegemeinden, vorgeschlagen. Spahn sagte, »muslimische Gemeinden, die sich zu Predigten auf Deutsch bereit erklärten, von in Deutschland ausgebildeten Imamen geleitet würden und eine transparente Kinder- und Jugendarbeit« anbieten, »sollten über die Bundesstiftung finanzielle Unterstützung erhalten, auch über einen längeren Zeitraum, bis sie sich selbst tragen können« (*Neue Osnabrücker Zeitung* 4.1.2024).

Die Diskussion über eine nachhaltige Finanzierung in Deutschland ausgebildeter Imame bleibt ein zentrales Thema für die Weiterentwicklung der Imamausbildung. Besonders vor dem Hintergrund der im Jahr 2024 getroffenen Vereinbarung zwischen dem Bundesministerium des Innern, der türkischen Religionsbehörde Diyanet und der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (Ditib) gewinnt diese Debatte an Relevanz. Ziel der Vereinbarung ist es, die Entsendung von Imamen aus der Türkei nach Deutschland mittelfristig zu beenden (vgl. Bundesministerium des Innern und für Heimat [o. J.]).

Laut Angaben des Ministeriums sind derzeit etwa 1 000 Imame in Deutschland tätig, die von der Türkei entsandt wurden. Im Rahmen der Umstrukturierung soll die Zahl der in Deutschland ausgebildeten Imame sukzessive auf jährlich rund 100 erhöht werden, um die Abhängigkeit von ausländischen Geistlichen schrittweise zu reduzieren. Geplant ist, die Ausbildung sowohl im bestehenden Ditib-Ausbildungsprogramm in Dahlem (Nordrhein-Westfalen) als auch durch ein ergänzendes Programm zu gewährleisten. In diesem Zusammenhang wird eine Kooperation mit dem Islamkolleg Deutschland (IKD) in Osnabrück angestrebt (vgl. Bundesministerium des Innern und für Heimat [o. J.]), die ab April 2025 in Kraft treten soll.

Diese Maßnahmen markieren einen bedeutenden Schritt in der Neustrukturierung der Imamversorgung in Deutschland und werfen zugleich die zentrale Frage nach einer langfristigen finanziellen Absicherung für in Deutschland ausgebildete Imame auf.

3. Schlussfolgerung

Der Beitrag hat aufgezeigt, dass das Amt des Imams in Deutschland in einem komplexen Spannungsfeld zwischen religiöser Tradition und modernen gesellschaftlichen Erwartungen steht. Während die historische Betrachtung verdeutlicht, dass Imame ursprünglich vor allem spirituelle Autoritäten waren, hat sich ihr Aufgabenprofil in Deutschland erheblich erweitert: Heute treten sie zugleich als Seelsorger, pädagogische Begleiter, soziale Vermittler und öffentliche Repräsentanten muslimischer Gemeinden auf.

Im Beitrag wurden zentrale Fragen zur historischen Einordnung des Imamats, zu den gegenwärtigen Funktionsprofilen sowie zu den bestehenden Ausbildungsformaten und Finanzierungsstrukturen behandelt. Gleichzeitig bleiben wesentliche Zukunftsfragen offen – insbesondere nach einer langfristig tragfähigen und unabhängigen Finanzierung sowie nach der nachhaltigen Stärkung der gesellschaftlichen und innerislamischen Legitimität lokal ausgebildeter Imame.

Damit macht der Beitrag deutlich, dass vor der Imam-Ausbildung und der Zukunft der Imam-Tätigkeit in Deutschland strukturelle Herausforderungen stehen: die Professionalisierung der Ausbildung, der Ausbau sprachlich-kultureller Kompetenzen, die Anerkennung theologischer Pluralität sowie die Schaffung institutioneller Rahmenbedingungen, die lokale religiöse Autorität ermöglichen. Insgesamt unterstreicht der Beitrag, dass das Imamamat in Deutschland als fortlaufender Entwicklungsprozess verstanden werden muss – ein Prozess, der sowohl interne Dynamiken muslimischer Gemeinschaften als auch gesamtgesellschaftliche Transformationsprozesse berücksichtigt und aktiv gestaltet.

Literaturverzeichnis

- o. A. (2022): *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland*, o. O.: o. V.
- o. A. (o. J.): *Geschichte und Gegenwart der IGMG, ein Interview mit dem IGMG-Vorsitzenden Kemal Ergün*, S. 7 f., lmy.de/bDKZH (letzter Abruf 28.2.2025).
- Ābādī, Muḥammad Ašraf al-ʿAzīm (1994): *ʿAwn al-maʿbūd šarḥ sunan Abū Dāwūd*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya.
- Abū Dāwūd, Sulaymān Ibn al-Ašʿaṭ (2009): *Sunan Abū Dāwūd*, Damaskus: Dār ar-Risāla al-ʿĀlamīya.
- Antes, Peter & Rauf Ceylan (2017): *Muslime in Deutschland*, Wiesbaden: Springer.
- Antes Peter & Rauf Ceylan (2017): »Die Etablierung der islamischen Theologie«, in: *Muslime in Deutschland*, Wiesbaden: Springer, S. 151–162.

- Aydin, Mustafa, Gihad Marangoz et al. (2017): »Charakterisierung der Dachorganisation DITIB in Niedersachsen«, in: *Muslimische Gemeinden – Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 57–81.
- Beilschmidt, Theresa (2015): *Gelebter Islam, eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland*, Bielefeld: transcript.
- Bidav, Sümeyye, Bürsa Gök et al. (2017): »Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ)«, in: *Muslimische Gemeinden Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 157–166.
- al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl (1993): *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr.
- Bundesministerium des Innern und für Heimat (o. J.): *Selbstdarstellung*, imy.de/GRUXa (letzter Abruf 13.3.2025).
- Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland e. V. (o. J.): *Selbstdarstellung*, bmg-bv.de/about-1 (letzter Abruf 2.3.2025).
- Ceylan, Rauf (2010): *Die Prediger des Islam*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ceylan, Rauf (2010): »Imame in Deutschland – Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkisch-muslimischer Autoritäten«, in: *Islamverherrlichung – Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden: Springer VS, S. 295–313.
- Ceylan, Rauf (2023): »Die Frage der Professionalisierung von muslimischen Gemeinden in Deutschland – einige Überlegungen zum aktuellen Stand und zu den möglichen Neuregelungen mit besonderer Berücksichtigung des Drei-Säulen-Modells des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins« in: *Professionalisierung der Moscheegemeinden*, hrsg. von Rauf Ceylan und Samy Charchira, Wiesbaden: Springer VS, S. 53–69.
- Ceylan, Rauf & Michael Kiefer (2022): *Islampolitik in Deutschland – Geschichte, Debatten, Institutionen*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- aḏ-Ḍaḥabī, Muḥammad Ibn Aḥmad (2001): *al-Muḥaḍḍab fi iḥtiṣār as-sunan al-kabīr*, Riad: Dār al-Waṭan.
- DITIB (o. J.): *Selbstdarstellung*, www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de (letzter Abruf 28.2.2025).
- al-Ġawzī, ʿAbd ar-Raḥmān ʿAlī Ibn (1992): *al-Muntaẓam fi tāriḥ al-mulūk wa-l-umam*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya.
- al-Ġazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad (o. J.): *Iḥyāʾ ʿulūm ad-Dīn*, Beirut: Dār al-Maʿrifa.
- al-Ġuwaynī, ʿAbd al-Malik (1980): *Ġiyāṭ al-umam fi l-tiyāṭ az-ẓulam*, Kairo: Maktabat Imām al-Ḥaramayn.
- al-Ḥağğāğ, Muslim Ibn (1955): *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo: Maṭbaʿat ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- al-Ḥākim, Muḥammad Ibn ʿAbdallāh (1990): *al-Mustadrak ʿala ṣ-Ṣaḥīḥayn*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya.
- Ḥassūn, ʿAlī (1994): *Tāriḥ ad-dawla al-ʿuṣmāniya*, Beirut: al-Maktaba al-Islāmī.
- al-Haytamī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥağar (1983): *Tuḥfat al-muḥtāğ*, Kairo: al-Maktaba at-Tiğārīya al-Kubrā.
- Heinisch, Heiko, Jan-Markus Vömel et al. (2023): *Die islamische Gemeinschaft Millî Görüş: Geschichte, Ideologie, Organisation und gegenwärtige Situation*, Wien 2023.
- Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn (1996): *Ḥaṣīyat Ibn ʿĀbidīn*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-ʿArabī, Muḥammad Ibn ʿAbdallāh (2003): *Aḥkām al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya.
- Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn (1999): *al-Futūḥāt al-makkīya*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya.

Ibn Ḥaldūn, ‘Abd ar-Raḥmān (1981): *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Māğā, Muḥammad Ibn Yazīd (2009): *Sunan Ibn Māğā*, Damaskus: Dār ar-Risāla al-‘Ālamīya.

Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram (o. J.): *Lisān al-‘arab*, Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Mūsā, al-Qāḍī ‘Iyāḍ (1998): *Ikmāl al-mu‘lim bi-fawā‘id Muslim*, Kairo: Dār al-Wafā’.

*Informationen und Ansprechpartner*innen Islamische Verbände in Deutschland*, Stand September 2018 (aktualisiert im April 2021), lmy.de/CBaNq (letzter Abruf 5.3.2025).

Interkultureller Rat in Deutschland (2007): *Moscheen als Orte der Spiritualität und Integration*, Köln, <https://lmy.de/WzRhd> (letzter Abruf 27.2.2025).

Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland (o. J.): *Selbstdarstellung*, igbd.org/bs (letzter Abruf 2.3.2025).

Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (o. J.): *Selbstdarstellung*, www.igmg.org/selbstdarstellung/2 (letzter Abruf 28.2.2025).

Islamkolleg (o. J.): *Selbstdarstellung*, <https://www.islamkolleg.de/home/das-islamkolleg> (letzter Abruf 14.3.2025).

Karakoç, Betül (2024): *Imaminnen und Doing, kollektive Orientierungen im transnationalen Bildungsraum*, Islam in der Gesellschaft, Wiesbaden: Springer VS.

Kīdū, Akram (1992): *Mu‘assasat Ṣayḥ al-islām fi d-dawla al-Islāmīya*, übers. von Hāšim al-Ayyūbī, Tripolis: Jarrous Press.

Manṣūr, Ibn Yunus al-Buhūtī (1968): *Kaššāf al-qinā’*, Riad: Maktabat an-Naṣr al-Ḥadīṭa.

al-Maqdisī, Abu l-Farağ ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Qudāma (1983): *aṣ-Ṣarḥ al-kabīr ‘alā matn al-muqni’*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

al-Mardāwī, ‘Alī Ibn Sulaymān (o. J.): *al-Inṣāf fi ma‘rifat ar-rāğih min al-ḥilāf*, Kairo: Dār Hāğar.

al-Māwardī, ‘Alī Ibn Muḥammad (1995): *al-Aḥkām as-sulṭānīya*, Kairo: Dār al-Ḥadīṭ.

al-Mawwāq, Muḥammad Ibn Yūsuf (1994): *at-Tağ wa-l-iklīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.

al-Māzirī, Muḥammad Ibn ‘Alī (2008): *Ṣarḥ at-talqīn*, Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī.

Muckel, Stefan & Linda Krewerth (2023): »Finanzierung von Moscheegemeinden – Tatsächliche und rechtliche Voraussetzungen und Grenzen«, in: *Professionalisierung der Moscheegemeinden*, hrsg. von Rauf Ceylan und Samy Charchira, Wiesbaden: Springer, S. 23–52.

an-Nasā’ī, Aḥmad Ibn Šu‘ayb (2018): *Sunan an-Nasā’ī*, Damaskus: Dār ar-Risāla al-‘Ālamīya.

al-Qāḍī ‘Abd al-Wahhāb Abū Muḥammad Ibn ‘Alī (1999): Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

al-Qurṭubī, Aḥmad Ibn ‘Umar (1996): *al-Mufhim limā aṣkal min talḥiṣ kitāb Muslim*, Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr.

al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1964): *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriya.

Rahimi, Ajmal, Aykut Salih, et al. (2017): »Die Entstehung der bosnischen Moscheevereine in Deutschland«, in: *Muslimische Gemeinden Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 219–244.

ar-Rāzī, Muḥammad Ibn ‘Umar (1999): *Tafsīr ar-Rāzī*, Beirut: Dār lḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī.

Rohe, Mathias (2016): *Der Islam in Deutschland*, München: C. H. Beck.

aṣ-Šāfi‘ī, Muḥammad Ibn Idrīs (1983): *al-Umm*, Beirut: Dār al-Fikr.

aṣ-Ṣanʿānī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl (1997): *Subul as-salām šarḥ bulūğ al-marām*, Kairo: Dār al-Ḥadīṭ.

aṣ-Šāšī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1980): *Ḥilyat al-ʿulamāʾ fī maʿrifat maḏāhib al-fuqahāʾ*, Beirut: Muʿassasat ar-Risāla.

Sauer, Martina, Ünlü Yüksel et al. (2022): *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland*, Baden-Baden: Nomos.

aṣ-Šawkānī, aṣ-Muḥammad Ibn ʿAlī (o. J.): *as-Sayl al-Ğarrār al-mutadaffiq ʿalā ḥadāʾiq al-azhār*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Schenk, Arnfrid (2017): »Islam – Made in Germany«, in: *Muslimen in Deutschland*, Wiesbaden: Springer, S. 163–169.

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ġarīr (2001): *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, Kairo: Dār Ḥağar.

Bernhard Trautner (2000): »Türkische Muslime und islamische Organisationen als soziale Träger des transstaatlichen Raumes Deutschland–Türkei«, in: *Transstaatliche Räume, Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, hrsg. von Thomas Faist, Berlin: transcript, S. 57–86.

Tuba Beser, Diaa Hassanein et al. (2017): »Das Institut für islamische Theologie an der Universität Osnabrück«, in: *Muslimische Gemeinden Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 313–331.

Uçar, Bülent (2021): *Festschrift zur feierlichen Eröffnung des Islamkolleg Deutschland*, Osnabrück: Islamkolleg Deutschland e. V.

VIKZ – Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. (o. J.): *Selbstdarstellung*, www.vikz.de/de/gemeinden.html (letzter Abruf 3.1.2025).

Zentralrat der Muslime Deutschland (ZMD) (o. J.): *Selbstdarstellung*, zentralrat.de/2594.php (letzter Abruf 2.3.2025).

Zitationsvorschlag

Mohamad, Ahmad Yahya (2026): Imame zwischen Tradition und Moderne: Historie, Ausbildung und Herausforderungen für die Zukunft, in: *Campus der Theologien. Zeitschrift für Theologische Studien und Kritik* (CdTh) 3/2026: *Muslimisches Leben in Deutschland – Rechtliche Rahmenbedingungen, gesellschaftliche Diskurse und muslimische Vielfalt*, hrsg. von Abdelghafar Salim, Tülay Güner & Mouez Khalfaoui, online unter <URL> (Zugriff am [Datum]).



Campus der Theologien

Zeitschrift für Theologische
Studien und Kritik

3/2026: Muslimisches Leben in Deutschland

Abdelghafar Salim, Tülay Güner & Mouez Khalfaoui

Editorial: Muslimisches Leben in Deutschland

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4152>

TEIL I: RECHTLICHE RAHMENBEDINGUNGEN UND INSTITUTIONELLE PRAXIS

Mathias Rohe

Wird die Scharia in Deutschland angewendet?

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4153>

Christian F. Majer

Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung islamischen Rechts durch deutsche Gerichte und Behörden

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4156>

Tülay Güner

Islamisches Recht vor deutschen Gerichten Fälle aus dem Familien- und Arbeitsrecht

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4173>

TEIL II: RELIGIÖSE AUTORITÄT, IMAME UND RELIGIÖSE WISSENSVERMITTLUNG

Jonathan E. Brockopp

Teaching by Example Charismatic Figures in Islam's Past and Present

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4159>

Ahmad Yahya Mohamad

Imame zwischen Tradition und Moderne: Historie, Ausbildung und Herausforderungen für die Zukunft

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4160>

Abdelghafar Salim

»Ich bin hier ein Imam für alles« – Religiöse Autorität in der Praxis. Eine ethnografische Fallstudie mit Imamen in Deutschland

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4161>

TEIL III: DISKURSE, VIELFALT UND GESELLSCHAFTLICHE AUSHANDLUNGSPROZESSE

Jamal Malik

Vom Rand ins Zentrum Muslimische Handlungsfähigkeit und die Dynamik der Wechselintegration

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4162>

Mouez Khalfaoui & Leila Ben Abid

Der sunnitische Islam Möglichkeiten und Grenzen zum Umgang mit muslimischer religiöser Vielfalt im demokratisch säkularen Kontext

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4163>

Debora Müller

Liberaler Islam und liberale Muslim:innen in Deutschland – Situation, Herausforderungen und Perspektiven

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4164>

Monzer Haider

Politische Partizipation von (jungen) Muslim:innen

DOI: <https://doi.org/10.71956/cdth.v3i1.4165>