



Abdelghafar Salim

»Ich bin hier ein Imam für alles« – Religiöse Autorität in der Praxis

Eine ethnografische Fallstudie mit Imamen in Deutschland

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht auf der Grundlage ethnografischer Feldforschung die Rollen und Aufgaben von Imamen in verbandsunabhängigen Moscheegemeinden in Deutschland. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie Imame die ihnen zugeschriebenen Rollen und Erwartungen im alltäglichen Handeln aufgreifen und teilweise strategisch ausnutzen, um religiöse Autorität herzustellen, zu stabilisieren oder auszubauen. Besonderes Augenmerk gilt den strukturellen Rahmenbedingungen verbandsunabhängiger Moscheen, die durch geringe formale Regulierung und einen hohen Grad an Selbstorganisation gekennzeichnet sind. Diese Konstellation eröffnet Imamen erweiterte Handlungsspielräume, in denen religiöse Autorität situativ ausgehandelt und gefestigt wird. Der Beitrag leistet damit einen empirisch fundierten Beitrag zum Verständnis des Berufsfeldes Imam und der damit verbundenen Erwartungen und Herausforderungen im deutschen Kontext.

Summary

The article examines the roles and tasks of imams in mosque communities in Germany that operate independently of umbrella organizations on the basis of ethnographic fieldwork. At its core is the question of how imams take up the roles and expectations attributed to them in their everyday practice and at times use them strategically in order to establish, stabilize, or expand religious authority. Particular attention is paid to the structural conditions of independent mosques, which are characterized by low formal regulation and a high degree of self-organization. This constellation opens up expanded room for manoeuvre for imams, within which religious authority is negotiated and consolidated in situational ways. The article thus offers an empirically grounded contribution to understanding the professional field of the imam and the expectations and challenges associated with it in the German context.

Zur Person

Abdelghafar Salim ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Islamisches Recht am Zentrum für Islamische Theologie in Tübingen. Zuvor war er Forscher am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle/Saale. Er forscht an der Schnittstelle von Recht, Ethik und praktischer Theologie im Islam. Seit 2023 ist er Mitglied des Vorstands der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht (GAIR).

1. Einleitung

Die Frage nach religiöser Autorität im Islam stellt bis heute ein zentrales theoretisches und praktisches Problem dar. Dies hängt nicht zuletzt mit den tiefgreifenden historischen, sozialen und geografischen Wandlungsprozessen zusammen, die der Islam sowie muslimische Gelehrte in unterschiedlichen Gesellschaften und Epochen durchlaufen haben. Der Begriff religiöser Autorität ist dabei häufig implizit an ein christlich-klerikales Modell gebunden, das von einer institutionell verankerten Geistlichkeit ausgeht, die über eine letztverbindliche Deutungshoheit in religiösen Angelegenheiten verfügt. Ein solches Verständnis von Autorität wird im sunnitischen Islam jedoch grundsätzlich nicht anerkannt. Zahlreiche sunnitische Gelehrte lehnen die Vorstellung kategorisch ab, dass es im Islam eine religiöse Instanz gebe, die in Glaubens- und Rechtsfragen über ein exklusives, sakral legitimes Entscheidungsmonopol verfügt und im Namen des Islam oder der Muslim:innen spricht, wie dies im christlichen Klerusmodell der Fall ist (vgl. Abu Zahra 1969, 67–71).

Das bedeutet jedoch keineswegs, dass im Islam keine Formen religiöser Autorität existieren. Vielmehr manifestiert sich religiöse Autorität im Islam in vielfältigen, historisch gewachsenen und sozial eingebetteten Ausprägungen, die sich insbesondere in der lebensweltlichen Praxis von Muslim:innen entfalten. Im Verlauf der islamischen Geschichte haben sich unterschiedliche Modelle und Mechanismen religiöser Autoritätszuschreibung herausgebildet, etwa wissensbasierte und relationale Formen wie das *igāza*-System, das die Weitergabe religiösen Wissens und die Erteilung von Lehrbefugnissen regulierte (Schmidtke 2006, 95–127; siehe auch Khalfaoui/Ben Abid in diesem Band), aber auch juristisch-institutionelle Autoritätsformen wie das Richteramt (*qaḍāʾ*), das auf verbindliche Entscheidungsgewalt in Rechtsfragen zielte. An der Herausbildung und Ausgestaltung dieser unterschiedlichen Autoritätsformen waren zahlreiche Akteur:innen beteiligt, die religiöse Autorität fortwährend ausgehandelt, infrage gestellt und ihre Exklusivität bestritten haben (Roy 2004, 158–170). Religiöse Autorität erscheint somit weniger als fest umrissene Struktur denn als dynamisches, sozial produziertes Verhältnis, das sich je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext unterschiedlich konfiguriert.

In der Gegenwart existieren in einigen muslimisch geprägten Gesellschaften Fatwa-Ämter, Fiqh-Akademien sowie religiöse Bildungs- und Gelehrteninstitutionen wie die Azhar-Universität in Kairo, die institutionell verankerte Ansprüche auf religiöse Autorität erheben und für sich eine besondere Verantwortung in der Auslegung, Vermittlung und normativen Rahmung religiöser Inhalte beanspruchen (vgl. Bano 2018, 1–35). Für Muslim:innen in europäischen Gesellschaften stellt sich die Frage nach der Etablierung religiöser Autorität hingegen in grundlegend anderer Weise. Einerseits fehlen staatlich verankerte institutionelle Strukturen, die wie in einigen mehrheitlich muslimischen Gesellschaften eine übergreifende Deutungshoheit hinsichtlich der Vermittlung und normativen Bestimmung religiöser Inhalte für sich in Anspruch nehmen könnten. Zwar ist islamische

Theologie seit 2011 an mehreren Universitäten in Deutschland als akademisches Fach etabliert, aufgrund ihrer strukturellen und konzeptionellen Verortung innerhalb einer säkular geprägten Wissenschaftstradition kommt ihr jedoch keine normative Autorität im Sinne verbindlicher religiöser Deutung zu. Um wissenschaftlich anschlussfähig zu bleiben und zugleich der innerislamischen Vielfalt religiöser Positionen, Praktiken und Lebensweisen gerecht zu werden, gehört es nicht zu ihrem Selbstverständnis, normative Vorgaben zu formulieren oder religiöse Verbindlichkeiten festzulegen (vgl. Vimercati Sanseverino 2022; Agai/Omerika 2017). Andererseits führt gerade die ausgeprägte Vielfalt muslimischer Lebensformen, Organisationsstrukturen und theologischer Orientierungen in Europa und in Deutschland im Besonderen bei Muslim:innen dazu, dass sie sich mit der Frage nach repräsentativen Strukturen konfrontiert sehen. Dabei wenden sich politische Akteur:innen in Deutschland wiederholt an muslimische Organisationen und Einzelpersonen, um eine Instanz zu identifizieren, die als Ansprechpartner für ›den Islam‹ fungiert (vgl. Schneiders/Kaddor 2010, 16; Chbib 2021, 2–4).

Dies führte dazu, dass Imamen sowohl von Teilen der muslimischen Communities als auch von staatlichen Institutionen und deren Repräsentant:innen religiöse Autorität zugeschrieben wird. Dabei wird in Analogie zu christlichen Priestern an Imame die Erwartung herangetragen, Führungsverantwortung innerhalb der Gemeinden zu übernehmen, seelsorgerisch tätig zu sein und öffentlich präsent zu agieren (vgl. Uçar 2010, 37–43; Kiefer 2010, 188–190). Im Unterschied zu vielen mehrheitlich muslimisch geprägten Gesellschaften, in denen sich die Aufgaben von Imamen überwiegend auf die Leitung des Gebets und das Halten der Freitagspredigt beschränken, hat sich ihre Rolle im deutschen Kontext unter veränderten rechtlichen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen deutlich ausgeweitet. Die Tätigkeitsfelder von Imamen reichen damit vielfach über die traditionellen Aufgaben des Gebetsleiters und Freitagspredigers sowie über ihre formale Ausbildung hinaus.

Der vorliegende Beitrag setzt an dieser Stelle an und untersucht auf der Grundlage ethnografischer Feldforschung die vielfältigen Rollen und Aufgaben von Imamen in verbandsunabhängigen Moscheen in Deutschland. Im Zentrum steht die Frage, in welcher Weise die Imamen zugeschriebenen Rollen im alltäglichen Handeln aufgegriffen, ausgehandelt und teilweise auch strategisch genutzt werden, um religiöse Autorität herzustellen, zu stabilisieren oder auszubauen und damit zugleich das eigene religiöse Kapital zu erweitern. Ziel des Beitrags ist es, zu einem differenzierten Verständnis der gegenwärtigen Herausforderungen, Erwartungshorizonte und strukturellen Rahmenbedingungen des Berufsfeldes Imam in Deutschland beizutragen. Der Fokus auf verbandsunabhängige Moscheegemeinden ist darin begründet, dass diese häufig über weniger formal regulierte Organisationsstrukturen verfügen und einen vergleichsweise hohen Grad an Selbstorganisation aufweisen. Diese Konstellation eröffnet Imamen einen erweiterten Handlungsspielraum, innerhalb dessen religiöse Autorität situativ hergestellt, verhandelt und gefestigt werden kann.

Die Grundlage dieses Beitrags bildet eine zwischen 2019 und 2022 durchgeführte ethnografische Fallstudie mit Imamen und Moscheemitarbeitenden in Deutschland. Zum Einsatz kamen Methoden der ethnografischen Feldforschung, darunter teilnehmende Beobachtung, ethnografische Interviews sowie narrative Interviews. Die Feldforschung erstreckte sich auf mehrere Bundesländer, darunter Sachsen-Anhalt, Berlin, Rheinland-Pfalz, Hessen und Niedersachsen. Alle befragten Imame und Moscheemitarbeitenden waren zum Zeitpunkt der Feldforschung in verbandsunab-

hängigen Moscheen tätig, die keinem Dachverband angehören. Zudem stammen alle interviewten Personen aus arabischen Herkunftsländern.¹

2. Institutionelle Rahmenbedingungen von Moscheegemeinden in Deutschland

Trotz der wachsenden Zahl von Muslim:innen in Deutschland, die nach aktuellen Schätzungen für das Jahr 2021 zwischen 5,3 und 5,6 Millionen liegt (Pfündel et al. 2021), bestehen weiterhin erhebliche rechtliche und institutionelle Herausforderungen im Hinblick auf die Anerkennung und Ausgestaltung islamischer Religionspraxis. Diese betreffen nicht nur Fragen der Gleichstellung islamischer Religionsgemeinschaften im Religionsverfassungsrecht, sondern auch konkrete Bereiche religiöser Infrastruktur, etwa die institutionelle Absicherung von Moscheegemeinden, religiöser Bildung, Seelsorgeangeboten oder professioneller religiöser Dienstleistungen. Auf der Ebene individueller Religionspraxis wirken sich diese strukturellen Unsicherheiten ebenfalls aus. Die Gestaltung religiöser Alltagspraktiken vollzieht sich vielfach unter Bedingungen eines religions skeptischen, teilweise auch islamkritischen oder islamfeindlichen gesellschaftlichen Klimas (vgl. UEM 2023).² Dies erschwert für viele Muslim:innen die selbstverständliche Integration religiöser Überzeugungen, Praktiken und Zugehörigkeiten in den Alltag und verstärkt die Spannung zwischen religiöser Sichtbarkeit, gesellschaftlicher Anerkennung und sozialer Anpassung. Moscheegemeinden, insbesondere verbandsunabhängige, agieren somit in einem institutionellen Umfeld, das durch rechtliche Einschränkungen, knappe Ressourcen und widersprüchliche Erwartungshaltungen geprägt ist. Einerseits fungieren sie als zentrale religiöse, soziale und kulturelle Anlaufstellen für Muslim:innen und als Ansprechpartner für institutionelle Akteur:innen, andererseits fehlen ihnen häufig stabile Rahmenbedingungen, die eine nachhaltige Professionalisierung und gesellschaftliche Anerkennung ermöglichen würden. Diese Konstellation prägt Organisationsformen, Handlungslogiken und Rollenverteilungen innerhalb der Gemeinden maßgeblich und eröffnet Imamen zugleich Handlungsspielräume, innerhalb derer sie religiöse Autorität ausbauen und Führungsrollen sowohl innerhalb muslimischer Communities als auch in der Interaktion mit staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen übernehmen können. Auf der Basis der durchgeführten Feldforschung lassen sich drei zentrale Aspekte feststellen, die die Ausgestaltung muslimischer religiöser Autorität in der Praxis beeinflussen.

-
- 1 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass im Zusammenhang mit Verweisen auf Interviews und Feldbeobachtungen keine Angaben zu Bundesländern, Städten, Moscheen oder anderen Kontextinformationen gemacht werden, die Rückschlüsse auf die Identität einzelner Imame oder Moscheemitarbeitender ermöglichen könnten. Diese Entscheidung dient dem Schutz der beteiligten Personen, da Teile des erhobenen Materials sensible Informationen enthalten, deren Offenlegung potenziell nachteilige Konsequenzen für die Betroffenen haben könnte. Sämtliche im Rahmen der Feldforschung interviewten oder beobachteten Personen werden daher konsequent anonymisiert.
 - 2 Dies zeigt sich in besonderer Weise im östlichen Teil Deutschlands, wo muslimische Organisationsstrukturen und religiöse Infrastrukturen einschließlich religiöser Dienstleistungen wie islamischer Seelsorge oder islamischem Religionsunterricht bislang nur schwach ausgeprägt sind. Hinzu kommt eine historisch gewachsene Distanz großer Teile der ostdeutschen Bevölkerung gegenüber Religion insgesamt, die dazu beiträgt, dass Berührungspunkte mit religiösen Traditionen und Ausdrucksformen vergleichsweise selten sind (vgl. Salim 2025, 25 f.).

2.1 Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen

Das Grundgesetz garantiert in Artikel 4 Abs. 1 und 2 in Verbindung mit Artikel 140 GG die individuelle und kollektive Religionsfreiheit. Dieses Verfassungsverständnis wird in der deutschen Rechtswissenschaft als Modell eines religionsoffenen Säkularismus beschrieben (Rohe 2018, 188 ff.). Geschützt sind damit nicht nur das Recht, religiöse Überzeugungen zu haben und religiöse Riten individuell auszuüben, sondern auch die Freiheit, religiöse Gemeinschaften zu bilden, ihnen beizutreten und religiöse Praktiken kollektiv zu organisieren (vgl. BVerfGE 32, 98 [106]). Diese religionsfreundliche Haltung des Staates beschränkt sich nicht auf die ungestörte Religionsausübung, sondern schließt ausdrücklich die Einräumung von Entfaltungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum sowie Formen institutioneller Kooperation mit Religionsgemeinschaften ein. Religion darf demnach im öffentlichen Raum sichtbar sein (Rohe 2018, 188; vgl. BVerfG, NJW 1972, 329; BVerfG, NJW 1995, 2478; BVerfG, NJW 2003, 2816). Zugleich verpflichtet das Religionsverfassungsrecht den Staat zu weltanschaulicher Neutralität: Er fungiert ausschließlich als Kooperationspartner und hat den Religionsgemeinschaften gleichberechtigte Möglichkeiten der Religionsausübung zu eröffnen, ohne selbst in religiöse Inhalte einzugreifen, religiöse Lehren zu fördern oder eine Instanz zu bestimmen, die im Namen einer Religionsgemeinschaft spricht. Die Definition religiöser Inhalte, Autoritäten und Organisationsformen obliegt vielmehr den Religionsgemeinschaften selbst und/oder dem einzelnen Gläubigen (Rohe 2012, 11). Maßgeblich ist hierbei das Selbstverständnis derjenigen Person, die sich auf die Religionsfreiheit beruft (Droege 2023, 172; vgl. Morlok 1993; Isak 1994).³ Entsprechend liegt es nicht in der Zuständigkeit des Staates, eine Autorität oder einen Ansprechpartner zu bestimmen, die oder der im Namen »des Islam« und der Muslim:innen spricht. Die staatliche Aufgabe beschränkt sich auf den Schutz der Religionsfreiheit und auf deren Abwägung gegenüber anderen Rechten. Denn »das Grundrecht der Glaubensfreiheit gelte nicht schrankenlos. Eine Beschränkung der Glaubensfreiheit erscheine jedenfalls möglich, wenn ihre Ausübung in Konflikt mit einer anderen Grundentscheidung der Verfassung gerate« (BVerfGE 32, 98 [105]). Damit liegt es in der Entscheidungsbefugnis der Religionsgemeinschaft, eine Moscheegemeinde selbstständig zu verwalten und religiöses Personal wie Imame anzustellen oder auszubilden.

Diese rechtliche Konstellation und der damit verbundene offene religiöse Gestaltungsspielraum beruhen auf dem in Deutschland seit der Reformation historisch gewachsenen kirchlichen Organisationsmodell, das ein hohes Maß an Institutionalisierung und rechtlicher Einbindung religiöser Gemeinschaften vorsieht, über die muslimische Gemeinden in Deutschland allerdings weitestgehend nicht verfügen und denen solche kirchlich inspirierten Strukturen unbekannt sind (Rohe 2018, 191 ff.; ders. 2001, 75 ff.; Großbölting 2016, 258 ff.; Turner 2004, 165). Es findet weder eine direkte Entsprechung in der islamischen Geschichte noch ist es theologisch im Selbstverständnis des Islam verankert. Damit lässt sich erkennen, warum muslimische Organisationen und Verbände trotz wiederholter Bemühungen bislang nur in Ausnahmefällen den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangt haben. Zwar eröffnet Artikel 140 GG Religionsgemeinschaften grundsätzlich die Möglichkeit, diesen Status zu beantragen, sofern sie durch Mitgliederzahlen und Or-

3 Dieses Selbstverständnis ist jedoch nicht schrankenlos, sondern unterliegt einer Plausibilitätsprüfung durch die zuständigen rechtlichen Organe. Ausführlicher dazu siehe Droege 2023, 172 ff.; siehe auch BVerfGE 138, 296 [329], Rn. 86.

ganisationsstrukturen ihre Dauerhaftigkeit nachweisen können,⁴ mit Ausnahme der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ),⁵ die 2013 in Hessen und 2014 in Hamburg anerkannt wurde, und der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF), deren Anerkennung im Jahre 2020 erfolgte, ist dies allerdings bislang keiner weiteren muslimischen Gemeinschaft gelungen. Gleichwohl stellen Entwicklungen wie die Einführung islamischen Religionsunterrichts in einzelnen Bundesländern, Staatsverträge zwischen muslimischen Dachverbänden und staatlichen Institutionen sowie der Aufbau universitärer Zentren für Islamische Theologie wichtige Schritte institutioneller Anerkennung des Islam in Deutschland dar (Großbölting 2016, 259; siehe auch Sauer/Ünlü/Halm 2023, 21 ff.).

2.2 Organisationsstatus verbandsunabhängiger Moscheegemeinden

Ausgehend von den dargestellten rechtlichen Rahmenbedingungen setzt die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaft ein hohes Maß an organisatorischer Konsolidierung, institutioneller Stabilität und administrativer Unabhängigkeit voraus. Entsprechend wird von Religionsgemeinschaften und in der Praxis auch von Moscheegemeinden erwartet, strukturell vergleichbare Funktionen zu erfüllen wie die etablierten Kirchen oder jüdischen Gemeinden. Dazu zählen insbesondere klar definierte Mitgliedschaften, transparente und dauerhaft angelegte Verwaltungsstrukturen sowie eine zentrale Koordination religiöser Angelegenheiten. Moscheegemeinden, die an größere Dachverbände angebunden sind, verfügen in der Regel zumindest formal über solche organisatorischen Strukturen (vgl. Spielhaus/Herzog 2015, 337). Sie profitieren dabei von zentralisierten Verwaltungsmodellen, institutionalisierter religiöser Expertise sowie von überregionalen Entscheidungs- und Koordinationsprozessen, etwa im Bereich der Ausbildung und Anstellung von Imamen, der Bereitstellung pädagogischer Materialien oder der Planung und Umsetzung von Moscheebauprojekten (vgl. Akca 2020, 122). Diese organisatorische Einbindung kann einerseits zur Stabilisierung interner Abläufe beitragen, andererseits jedoch auch die Handlungsspielräume einzelner Gemeinden einschränken. Zugleich wird die religiöse Autorität der Imame in solchen Konstellationen teilweise durch den jeweiligen Dachverband institutionalisiert, der häufig an eine größere Institution oder an einen anderen Staat angebunden ist. Demgegenüber weisen verbandsunabhängige Moscheegemeinden in Deutschland häufig deutlich geringere Grade institutioneller Formalisierung auf (Chbib 2017, 205 f.). Sie sind meist als eingetragene Vereine organisiert, verfügen über begrenzte administrative Ressourcen und beruhen in hohem Maße auf ehrenamtlichem Engagement. Auf der Grundlage der im Rahmen dieser Studie erhobenen Daten zeigt sich, dass Mitgliedschaften in verbandsunabhängigen Moscheen oftmals informell geregelt sind, Entscheidungsstrukturen wenig standardisiert bleiben und Zuständigkeiten nicht klar definiert wer-

4 In einer Rechtsprechung vom 19. Dezember 2000 hat das Bundesverfassungsgericht die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen für die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts im Sinne von Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 WRV konkretisiert. Zu diesen Voraussetzungen zählen »Dauerhaftigkeit, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften, Rechtstreue, Achtung der dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter, Freiheitlichkeit des Religions- und Staatskirchenrechts«; siehe BVerfG, 2 BvR 1500/97, Rn. 1–109.

5 Die Ahmadiyya Muslim Jamaat war die erste islamische Religionsgemeinschaft in Deutschland, der in einzelnen Bundesländern der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen wurde (Hessen 2013; Hamburg 2014). Darüber hinaus bestehen in einzelnen Bundesländern kooperative Vereinbarungen zwischen staatlichen Institutionen und muslimischen Religionsgemeinschaften, etwa der Staatsvertrag zwischen Hamburg und einigen muslimischen Verbänden. Eine detaillierte Analyse dieser vertraglichen Regelungen bietet Haddad 2023, 149–171.

den. Religiöse, organisatorische und finanzielle Fragen werden häufig situativ und personenbezogen ausgehandelt, was zu einer erhöhten Abhängigkeit von einzelnen Akteur:innen innerhalb der Gemeinde führt. Erschwerend tritt hinzu, dass viele verbandsunabhängige Moscheegemeinden durch große nationale, sprachliche oder konfessionelle Vielfalt geprägt sind. Dabei fungieren diese Moscheegemeinden häufig als eigenständige soziale Räume, innerhalb derer religiöse, kulturelle und politische Orientierungen variieren und teilweise konkurrieren. Diese Binnenpluralität erschwert nicht nur eine übergreifende organisatorische Koordination, sondern kann auch innergemeindliche Aushandlungsprozesse belasten und Konflikte um Deutungshoheit, Gemeindeleitung und religiöse Autorität begünstigen. Insbesondere in verbandsunabhängigen Moscheegemeinden, in denen formalisierte Entscheidungsstrukturen fehlen, gewinnen solche Differenzen an Bedeutung und wirken sich unmittelbar auf die Positionierung und Autorität von Imamen aus.

Diese vergleichsweise geringe institutionelle Verdichtung ist jedoch nicht ausschließlich als Defizit zu verstehen. Sie steht vielmehr auch im Zusammenhang mit biografischen, kulturellen und religiösen Prägungen vieler Muslim:innen in Deutschland, die aus Herkunftskontexten stammen, in denen die organisatorische Gestaltung von Moscheegemeinden sowie die Ausbildung und Anstellung von Imamen in der Regel durch staatliche oder staatlich eingebettete Institutionen erfolgt. Im deutschen Kontext müssen diese Strukturen hingegen lokal neu ausgehandelt und organisiert werden, was sowohl Herausforderungen als auch spezifische Handlungsspielräume eröffnet, in denen religiöse Praxis, Gemeindeleitung und Autoritätsverhältnisse flexibler gestaltet und ausgehandelt werden können. In diesem Kontext kommt insbesondere den Imamen eine zentrale Rolle zu, da sie häufig nicht nur religiöse Funktionen übernehmen, sondern zugleich als organisatorische, soziale und symbolische Bezugspersonen fungieren (vgl. Sauer/Ünlü/Halm 2023, 157). Autorität wird hier weniger institutionell abgesichert als vielmehr durch persönliche Kompetenzen, soziale Anerkennung, religiöses Wissen und situatives Handeln hergestellt. Diese Organisationsform bildet somit einen zentralen empirischen Zugang, um die Dynamiken religiöser Autoritätsproduktion in verbandsunabhängigen Moscheegemeinden in Deutschland näher zu untersuchen.

In den von mir geführten Gesprächen mit engagierten Gemeindemitgliedern in Moscheegemeinden in Sachsen und Sachsen-Anhalt wurde die Frage religiöser Autorität wiederholt als eine der zentralen Herausforderungen benannt. Die ehrenamtlich tätigen Gesprächsteilnehmenden sahen sich dabei nicht nur mit der Aufgabe konfrontiert, finanzielle Ressourcen zu sichern und sich mit den Anforderungen des deutschen Vereins- und Steuerrechts vertraut zu machen. Vielmehr stellten die konfliktbeladenen Aushandlungsprozesse um Deutungs- und Entscheidungshoheit innerhalb der Moscheegemeinden eine zusätzliche Belastung dar. Mein Gesprächspartner Omran, ein muslimischer Geflüchteter aus Syrien, der gemeinsam mit anderen einen kleinen Moscheeraum in Merseburg gründete und dort ehrenamtlich Koranunterricht für Kinder anbot, berichtete von wiederkehrenden Konflikten um Führung und religiöse Zuständigkeit innerhalb der Gemeinde.⁶ Seinen Schilderungen zufolge erhoben mehrere Personen Anspruch auf die Rolle des Scheichs, ohne über die hierfür erforderlichen religiösen Qualifikationen oder Kenntnisse zu verfügen.

Eine zentrale Veränderung in den organisatorischen Prozessen verbandsunabhängiger Moscheegemeinden ist im Zuge der Aufnahme einer großen Zahl muslimischer Geflüchteter nach Deutsch-

6 Das Gespräch mit Omran fand am 10. Mai 2020 via Zoom statt.

land seit 2015 zu beobachten. Viele Gemeinden, insbesondere in den neuen Bundesländern, sahen sich vor die Aufgabe gestellt, Geflüchtete bei der Bewältigung ihres Alltags in Deutschland zu unterstützen. Zugleich wandten sich zahlreiche staatliche und kommunale Institutionen an Moscheegemeinden, um Unterstützung bei integrationsbezogenen Fragestellungen zu erhalten. Diese Entwicklungen führten zu einer deutlichen Ausweitung des Aufgabenprofils der Moscheegemeinden und stellten für viele eine zusätzliche Belastung dar, zumal ein Großteil von ihnen unter einem Mangel an personellen Ressourcen leidet und die Mitarbeit überwiegend ehrenamtlich erfolgt. Darüber hinaus kam es in einigen Moscheegemeinden zu Transformationsprozessen im Hinblick auf ihre innere Vielfalt und Pluralität. Nationale, kulturelle und sprachliche Diversität ging in bestimmten Fällen in eine Form relativer Homogenisierung über, etwa wenn sich innerhalb der Gemeinde eine Mehrheit herausbildete, die eine bestimmte religiöse oder kulturelle Ausrichtung unterstützte. Teilweise führte dies dazu, dass Moscheegemeinden ihre inhaltliche oder organisatorische Ausrichtung zumindest vorübergehend anpassten.

Imam Hassan berichtete in diesem Zusammenhang, dass die Moschee, in der er tätig ist, nach der von ihm so bezeichneten »Welle syrischer Geflüchteter« eine tiefgreifende Veränderung erfahren habe, da fortan die Mehrheit der Moscheebesucher:innen aus Syrien stammte.⁷ Nach seiner Einschätzung wirkte sich dies in zweifacher Hinsicht aus: Zum einen entstanden Konflikte um Führung und Kontrolle der Moschee, verbunden mit der Ablehnung eines nicht-syrischen Imams durch Teile der Gemeinde, zum anderen zogen sich langjährige Gemeindemitglieder zunehmend aus der finanziellen und ideellen Unterstützung zurück, was sie mit den anhaltenden Auseinandersetzungen um das Imam-Amt begründeten. Zugleich betonten andere interviewte Moscheemitarbeitende, dass der zahlenmäßige Zuwachs von Muslim:innen infolge der Aufnahme Geflüchteter aus arabisch geprägten Ländern auch als Bereicherung wahrgenommen wurde, etwa durch den teilweisen Ausgleich bestehender Defizite im Arabischunterricht oder in der religiösen Bildung für Kinder und Frauen.⁸

2.3 Fehlende Ressourcen und Kompetenzen

Ein zentrales strukturelles Problem vieler Moscheegemeinden in Deutschland besteht im Mangel an finanziellen,⁹ personellen und fachlichen Ressourcen. Dieses Ressourcendefizit wirkt sich nicht nur unmittelbar auf Organisationsstrukturen, Entscheidungsprozesse sowie die Wahrnehmung religiöser und administrativer Aufgaben aus, sondern prägt zugleich die Aushandlung religiöser Autorität innerhalb der Gemeinden, etwa im Hinblick auf Zuständigkeiten, Deutungshoheiten und die Grenzziehung zwischen religiöser Expertise und organisatorischer Verantwortung. Im Vergleich zu christlichen und jüdischen Gemeinden fehlt es zahlreichen Moscheen an administrativer Erfahrung, rechtlicher Expertise sowie an professionell etablierten Managementstrukturen (vgl. Spiel-

7 Das Gespräch mit Imam Hassan fand am 10. Oktober 2019 in der Moschee, in der er tätig ist, statt.

8 Hierzu siehe ZDF, »Forum am Freitag: 10 Jahre danach – Hat sich der Islam in Deutschland verändert?«, in: *ZDFinfo* (20.2.2026), Interview mit Abdelghafar Salim, www.zdf.de/video/reportagen/forum-am-freitag-154/forum-am-freitag-vom-20-februar-2026-100 (letzter Abruf 3.2.2026).

9 Während der Feldforschung führte ich mehrere Gespräche mit einer Gruppe von Imamen sowie mit Mitgliedern von Moscheevorständen. Für die Mehrheit der Befragten stellte die Bereitstellung finanzieller Ressourcen die größte Herausforderung dar, insbesondere in verbandsunabhängigen Moscheegemeinden.

haus 2020, 7). Leitungs- und Verwaltungsfunktionen werden häufig ehrenamtlich übernommen, nicht selten von Personen ohne spezifische Ausbildung in Organisationsführung, Verwaltung oder im Umgang mit rechtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen religiöser Arbeit.¹⁰ Mehrere Vorstandsmitglieder verbandsunabhängiger Moscheen, die nicht im islamischen Recht ausgebildet sind, sahen sich mit einer Vielzahl von Fragen zum Islam und muslimischen Praktiken konfrontiert. Obwohl einige von ihnen für den Umgang mit entsprechenden Anfragen geschult waren, gingen zahlreiche Fragen über ihr fachliches Wissen hinaus.

Der hier geschilderte strukturelle Ressourcenmangel wirkt sich in der Praxis unmittelbar auf die Entscheidungsprozesse der Moscheeverwaltungen aus, insbesondere im Hinblick auf die Anstellung von Imamen und weiterem religiösem Personal. Da die Mehrheit der leitenden Akteur:innen ihre Tätigkeit in Moscheen ehrenamtlich und zusätzlich zu ihrer regulären Erwerbsarbeit ausübt, während die Gemeindegarbeit faktisch eine nahezu kontinuierliche Präsenz erfordert, sind Moscheevorstände häufig bestrebt, Imame zu berufen, die dauerhaft in der Moschee präsent sind oder in unmittelbarer Nähe wohnen.¹¹ Von diesen wird erwartet, dass sie nicht nur das rituelle Gebet und die Freitagspredigt übernehmen, sondern zugleich seelsorgerische Aufgaben erfüllen und eine umfassende religiöse wie organisatorische Verantwortung für die Moschee tragen. Vor dem Hintergrund begrenzter finanzieller Spielräume, die sich in vielen Moscheegemeinden aus einer primär spendenbasierten Finanzierung und kleineren moscheegegebenen Einnahmen ergeben, erfolgt die Vergütung von Imamen häufig auf einem vergleichsweise niedrigen Niveau. In Verbindung mit den hohen zeitlichen und funktionalen Erwartungen an das Amt des Imams führt dies dazu, dass Moscheeverwaltungen mitunter gezwungen sind, Personen anzustellen, deren religiöse Qualifikation nur eingeschränkt überprüft werden kann oder die nicht über die erwartete fachliche Kompetenz verfügen. In diesem Zusammenhang kommt es vereinzelt vor, dass Imame ihre religiöse Ausbildung oder ihre Autorisierung durch Verweise auf Studien im islamischen Ausland oder auf angebliche Lehrerlaubnisse (*iğāzāt*) renommierter zeitgenössischer Gelehrter legitimieren, ohne dass diese Angaben für die Moscheeverwaltungen verlässlich nachvollziehbar sind.

Unter diesen Bedingungen berichtete Adel, der ehrenamtlich als Vorstandsmitglied einer Moschee tätig ist, von Fehlentscheidungen der Moscheeverwaltung bei der Berufung eines fachlich inkompetenten Imams.¹² In einer Situation akuter personeller und organisatorischer Not habe man die Anstellung eines Imams akzeptiert, der angab, in Syrien islamisches Recht studiert zu haben und kurzfristig bereit war, Gebet, Predigt und seelsorgerische Aufgaben zu übernehmen. Erst im Nachhinein sei deutlich geworden, dass diese Angaben unzutreffend waren und dass die von ihm ver-

10 Nicht selten stellt die räumliche Nähe des Wohnsitzes zur Moschee ein zentrales Kriterium für die Mitarbeit in der Moscheeverwaltung dar, da sie einen schnellen Zugriff auf die verantwortlichen Personen ermöglicht, etwa in Situationen, die ihre kurzfristige Anwesenheit erfordern. So berichtete mir Imam Hassan beispielsweise, dass der Vorstandsvorsitzende der Moschee, in der er tätig ist, primär aufgrund seines unmittelbar in der Nähe zur Moschee gelegenen Wohnortes ausgewählt wurde und nicht aufgrund spezifischer Verwaltungskompetenzen oder religiösen Wissens. (Das Gespräch fand am 10. Oktober 2019 in der Moschee, in der Imam Hassan tätig ist, statt.)

11 In einigen Moscheegemeinden werden die eingehenden Spenden nahezu vollständig für laufende Betriebskosten wie Strom-, Wasser- und Heizungsrechnungen verwendet, sodass kaum oder keine finanziellen Mittel für die Vergütung von Imamen und weiteren Moscheemitarbeitenden verbleiben, was die strukturelle Prekarität der personellen Ausstattung zusätzlich verdeutlicht.

12 Das Gespräch mit Adel fand am 15. November 2019 in der Moschee statt, in der Adel als Vorstandsmitglied tätig war.

treten religiöse Rhetorik, die Adel als extremistisch beschrieb, nicht mit der theologischen Ausrichtung der Moscheeleitung übereinstimmte.

In anderen Fällen sehen sich Moscheeverwaltungen veranlasst, Personen anzustellen, die bereits in muslimisch geprägten Herkunftsländern als Imame tätig waren und eine Ausbildung an renommierten religiösen Ausbildungsstätten wie der al-Azhar Universität in Ägypten vorweisen. Diese Imame bringen häufig keine oder nur geringe Deutschkenntnisse mit und sind mit den spezifischen sozialen, rechtlichen und religiösen Rahmenbedingungen muslimischen Lebens in Europa zunächst nur eingeschränkt vertraut. Dies erschwert insbesondere den Umgang mit der migrationsbedingten neuen Konstellation sowie mit der in Deutschland vorfindbaren innerislamischen und interreligiösen Vielfalt (vgl. Malik/Rehman 2015, 226). Wie andere neu Zugewanderte benötigen auch sie Zeit, um sprachliche Kompetenzen zu erwerben und ein vertieftes Verständnis für den kulturellen, rechtlichen und religiösen Pluralismus in Deutschland zu entwickeln.¹³

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen lässt sich festhalten, dass der rechtliche Status des Islam in Deutschland, das Fehlen flächendeckend etablierter institutioneller Strukturen zur Regelung organisatorischer und religiöser Angelegenheiten sowie der anhaltende Mangel an finanziellen, personellen und fachlichen Ressourcen in Moscheegemeinden erhebliche Auswirkungen auf die Gestaltung muslimischen Lebens in Deutschland haben. Diese Rahmenbedingungen prägen sowohl individuelle religiöse Orientierungsprozesse als auch kollektive Formen religiöser Repräsentation im öffentlichen und gemeindlichen Raum. In Bezug auf individuelle religiöse Orientierungsprozesse sehen sich muslimische Akteur:innen in besonderem Maße dazu veranlasst, religiöse Orientierung eigenständig herzustellen. Dies begünstigt subjektive Zugänge zur Aneignung religiösen Wissens und führt zu pluralen, teils konkurrierenden Verständnissen islamischer Normativität. Zum anderen wirken sich diese Konstellationen auf die Frage religiöser Autorität innerhalb von Moscheen und Moscheegemeinden aus. Religiöse Autorität ist dabei weder einheitlich noch institutionell eindeutig abgesichert, sondern variiert je nach lokalem Kontext, organisationalen Strukturen und Konkurrenzverhältnissen in der jeweiligen Moscheegemeinde. Ihre Durchsetzung hängt maßgeblich von individuellen Fähigkeiten ab, darunter persönliches Charisma, kommunikative Fähigkeiten und Überzeugungskraft, formale religiöse Bildungswege an angesehenen Ausbildungsstätten wie der al-Azhar-Universität, der Besitz religiöser Autorisierungen (*igāza*), das Auswendiglernen sowie die rezitatorische Kompetenz im Umgang mit dem Heiligen Koran und nicht zuletzt die sprachliche Kompetenz, die eine angemessene Positionierung im deutschen Sprach- und Predigtkontext ermöglicht.

13 Diese Situation schilderte mir Imam Omar, der trotz seiner Deutschkenntnisse längere Zeit benötigte, um die gesellschaftlichen Bedingungen seines Lebens in Deutschland sowie die Dynamiken seines unmittelbaren Umfelds zu erfassen, wie er rückblickend formulierte: »Als ich zum ersten Mal nach Deutschland kam, kann ich nicht leugnen, dass ich einen großen Druck verspürte. Ich versuchte, die kulturelle und religiöse Vielfalt in Deutschland zu lesen und zu verstehen. Zu den prägenden Akteuren der Moschee, in der ich arbeite, gehören Salafisten, Wahhabiten, Dschihadisten, IS-Anhänger, Mitglieder der Muslimbruderschaft und Säkularisten. Diese Vielfalt stellte für mich einen erheblichen Druck dar.« (Das Gespräch mit Imam Omar fand am 11. Juni 2020 via Zoom statt.)

3. Religiöse Autorität als symbolische Autorität

Die bisherigen Ausführungen zu den institutionellen und strukturellen Rahmenbedingungen von Moscheegemeinden in Deutschland haben gezeigt, dass religiöse Autorität von Muslim:innen in Deutschland weniger institutionell festgelegt ist als vielmehr relational und situativ ausgehandelt wird. Um diese Dynamiken analytisch zu erfassen, bedarf es einer begrifflichen Klärung von Autorität sowie einer theoretischen Einordnung religiöser Autoritätskonzepte.

In klassischer soziologischer Perspektive versteht Max Weber Autorität als »die Chance für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden« (Weber 1980, 28). Entscheidend ist dabei nicht der Einsatz von Zwang oder Gewalt, sondern die Anerkennung der Legitimität durch diejenigen, über die Autorität ausgeübt wird (Krämer/Schmidtke 2006, 1 f.). Autorität beruht somit auf der Fähigkeit von Personen, Institutionen oder symbolischen Ordnungen, das Denken, Handeln und Verhalten von Menschen zu beeinflussen, ohne dass dies als äußerer Zwang wahrgenommen wird. In diesem Sinne unterscheidet sich Autorität grundlegend von Macht. Während Macht auch gegen Widerstand durchgesetzt werden kann, setzt Autorität die freiwillige Anerkennung ihrer Träger voraus. Bezogen auf religiöse Kontexte präzisieren Gudrun Krämer und Sabine Schmidtke, dass religiöse Autorität in schriftbasierten monotheistischen Religionen darüber hinaus die Fähigkeit umfasst, das Verständnis heiliger Texte, deren normative Geltung sowie die legitimen Methoden ihrer Interpretation zu definieren (ebd.). Religiöse Autorität schließt damit nicht nur personale Anerkennung ein, sondern auch Deutungshoheit über religiöses Wissen und normative Maßstäbe. Gerade dieses Verständnis religiöser Autorität ist im gegenwärtigen islamischen Kontext jedoch nur eingeschränkt aufrechtzuerhalten. Religiöse Autorität unterliegt vielmehr einem tiefgreifenden Wandlungsprozess, der durch die Pluralisierung religiöser Akteur:innen, die Vervielfältigung von Wissens- und Vermittlungswegen sowie die Beteiligung unterschiedlichster Personen und Institutionen an religiösen Deutungsprozessen gekennzeichnet ist. Gelehrtenräte, Verbände, Scheichs, Prediger, Imame, religiöse Aktivist:innen und nicht zuletzt engagierte Muslim:innen tragen gleichermaßen zur Herstellung, Aushandlung und Infragestellung religiöser Autorität bei. Diese Prozesse werden zusätzlich durch intensive Interaktionen und nicht selten auch Konflikte zwischen denjenigen verstärkt, die religiöse Autorität beanspruchen, und jenen, die sich zu ihr verhalten.

Religiöse Autorität erscheint vor diesem Hintergrund weniger als stabile, hierarchisch fixierte Ordnung denn als relationales Gefüge, das sich im Spannungsfeld von Anerkennung, Legitimation, Konkurrenz und sozialer Praxis fortlaufend neu konstituiert. Im Rahmen dieser Studie wird religiöse Autorität daher weder als Ausdruck absoluter Souveränität noch als Ergebnis von Zwang oder hierarchischer Durchsetzung verstanden. Vielmehr wird sie in Anlehnung an Pierre Bourdieu als Form symbolischer Autorität konzeptualisiert, die wesentlich auf Akzeptanz, Anerkennung und Zustimmung beruht (Bourdieu 1991, 170). Symbolische Autorität bezeichnet damit eine Macht, die nur insofern wirksam wird, als sie von denjenigen anerkannt wird, über die sie ausgeübt wird (ebd.). Religiöse Autorität beruht dabei auf einem Netzwerk sozialer Beziehungen und ist abhängig vom jeweiligen sozialen, politischen und historischen Kontext sowie von der fortlaufenden Anerkennung der Legitimität derjenigen, die religiöse Autorität beanspruchen oder ausüben (vgl. Zaman 2012, 32; Swain 2003, 188). Dieser Anerkennungsprozess ist weder stabil noch selbstverständlich, sondern situativ, wandelbar und kontinuierlich neu zu verhandeln (Poder 2011, 348). Umfang und

Stabilität religiöser Autorität bestimmen sich danach, in welchem Maße ihre Träger Vertrauen generieren, normative Erwartungen erfüllen und ihre religiösen Deutungsangebote im jeweiligen sozialen Kontext überzeugend legitimieren können. Wird religiöse Autorität anerkannt, kann ihre Wirkung in der Praxis nachhaltiger sein als eine autoritäre Durchsetzung durch Zwang, da sie nicht auf äußere Kontrolle abzielt, sondern auf innere Zustimmung und die aktive Aneignung religiöser Normen und Praktiken (Bourdieu 1991, 170).

Auf der Basis der Feldforschung lassen sich verschiedene Quellen und Faktoren identifizieren, die zur Herausbildung religiöser Autorität beitragen und die Legitimität derjenigen begründen, die sie ausüben. Diese umfassen unterschiedliche Dimensionen, darunter wissensbezogene, verhaltensbezogene sowie relationale Aspekte. Im Rahmen dieser Studie werden diese Quellen und Faktoren als symbolisches religiöses Kapital verstanden,¹⁴ das religiösen Akteur:innen ein hohes Maß an Legitimität verleihen kann, sofern es sichtbar gemacht wird und soziale Anerkennung erfährt.¹⁵ Das Konzept des religiösen Kapitals ist an die Kapitaltheorie von Pierre Bourdieu angelehnt und wird hier als eine feldspezifische Ausprägung symbolischen Kapitals im religiösen Kontext verstanden (Bourdieu 1986; vgl. Seibert 2010, 101). Im Kontext verbandsunabhängiger Moscheegemeinden in Deutschland bezieht sich religiöses Kapital insbesondere auf persönliche Eigenschaften, Kompetenzen, Fähigkeiten und Formen religiösen Wissens, die Imame unter anderem durch ihre Ausbildung oder institutionelle Anbindung an renommierte islamische Bildungsstätten wie die al-Azhar Universität in Ägypten, die al-Qarawīyin Universität in Marokko oder die Zaytuna Universität in Tunesien erworben haben und in ihrem religiösen Handeln und Auftreten performativ zur Geltung bringen (vgl. Finke/Dougherty 2002, 107). Zu diesen Fähigkeiten und Kompetenzen zählen zudem das Auswendiglernen des Korans, die kompetente Beherrschung seiner Rezitation sowie weitere Qualifikationen wie der Erwerb von Lehrerlaubnissen (Sg. *iğāza*) im islamischen Recht und/oder in den Hadith-Wissenschaften bei anerkannten zeitgenössischen Gelehrten (vgl. Akca 2022, 23). Diese wissens- und qualifikationsbezogenen Dimensionen religiösen Kapitals entfalten ihre autoritätsstiftende Wirkung jedoch nicht unabhängig von ihrer praktischen und performativen Umsetzung (vgl. Finke/Dougherty 2002). Dazu zählen etwa Bekleidung, persönliches Auftreten, die performative Erbringung religiöser Dienstleistungen wie Eheschließungen, Seelsorge oder Konfliktregulierung sowie Kommunikationsstil im Umgang mit Gemeindemitgliedern, die im Gemeindekontext als Ausdruck religiöser Praxis, Frömmigkeit und Professionalität wahrgenommen werden. Im deutschen Kontext stellen zudem die Beherrschung der deutschen Sprache sowie die Fähigkeit, innerhalb der jeweiligen muslimischen Community handlungswirksam zu agieren und nach außen gegenüber deutschen Behörden und Institutionen als Ansprechpartner aufzutreten, eine zusätzliche und zunehmend bedeutsame Ressource religiösen Kapitals dar. Die Verfügbarkeit einzelner oder mehrerer Komponenten religiösen Kapitals führt nicht automatisch zur Herausbildung religiöser Autorität. Entscheidend ist dabei die fortlaufende Fähigkeit religiöser Akteur:innen, ihre Deutungsangebote plausibel zu vermitteln und das Vertrauen ihrer Adressat:innen im jeweiligen sozialen Kontext dauerhaft zu sichern.

14 Für eine ausführliche Besprechung des Begriffs ›religiöses Kapital‹ siehe Akca 2020, 107–113.

15 Hālid Kāzīm Abū Dūh weist darauf hin, dass Religion als eine Form von Kapital verstanden werden kann, insofern sie auf natürlichen Ressourcen und Quellen beruht, die fortlaufend reproduziert werden. Ihm zufolge trägt Religion zur Befriedigung des menschlichen und gesellschaftlichen Sicherheitsbedürfnisses bei und kann zugleich als Instrument zur Verfolgung sozialer oder ökonomischer Ziele auf individueller wie kollektiver Ebene genutzt werden (siehe Abū Dūh 2014, 140 f.).

Ausgehend von den Konzepten symbolischer religiöser Autorität und religiösen Kapitals analysiert dieser Beitrag Ausprägungen religiöser Autorität von Muslim:innen im deutschen Kontext. Im Fokus stehen Imame ausgewählter verbandsunabhängiger Moscheegemeinden, anhand derer untersucht wird, unter welchen Bedingungen sie innerhalb des jeweiligen sozialen Feldes religiöse Legitimität und Anerkennung erwerben, stabilisieren oder verlieren. Zugleich wird analysiert, inwiefern die ihnen im deutschen Kontext zugeschriebenen Rollen, Aufgaben und Erwartungshorizonte zur Stärkung oder Begrenzung religiöser Autorität beitragen.

4. Herstellung und Aushandlung religiöser Autorität in der Praxis

Die religiöse Autorität von Muslim:innen in Deutschland erscheint für viele Beteiligte als ein offenes und zugleich umkämpftes Feld. Dies ist zum einen darauf zurückzuführen, dass der Islam keine zentralisierte oder einheitlich institutionalisierte Autoritätsstruktur vorgibt. Zum anderen ist der deutsche Staat aufgrund des verfassungsrechtlich verankerten Neutralitätsgebots nicht befugt, in innerreligiöse Angelegenheiten einzugreifen oder hierarchische Strukturen innerhalb von Religionsgemeinschaften festzulegen (Wittreck 2010). Das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist vielmehr kooperativ ausgestaltet und zielt auf die Gewährleistung der Religionsfreiheit sowie der freien religiösen Praxis. Auf Grundlage des verfassungsrechtlich garantierten Selbstbestimmungsrechts obliegt es religiösen Gemeinschaften und Individuen, ihre inneren Angelegenheiten eigenständig zu regeln. Diese Konstellation hat weitreichende Folgen für die organisatorische Gestaltung muslimischen Religionslebens in Deutschland. Sie betrifft insbesondere die Struktur und Leitung von Moscheegemeinden, die Anstellung und Profilierung von Imamen sowie die Frage, wie religiöse Autorität innerhalb der Gemeinden hergestellt, anerkannt und begrenzt wird.

In diesem institutionell offenen Rahmen entsteht religiöse Autorität nicht automatisch aus einem Amt oder einer formalen Position. Auch die Übernahme des Imam-Amts in einer Moscheegemeinde begründet für sich genommen keine religiöse Autorität. Diese muss vielmehr sozial legitimiert, kommunikativ vermittelt und im jeweiligen Gemeindekontext kontinuierlich stabilisiert werden. Ihre Gestalt und Reichweite sind dabei nicht nur von personalen Faktoren wie religiöser Bildung und fachlicher Kompetenz abhängig, sondern auch von strukturellen Bedingungen der Moscheeverwaltung, der Zusammensetzung der Gemeinde sowie der Einbindung in lokale institutionelle und gesellschaftliche Netzwerke. Wie sich diese Faktoren auf die religiöse Autorität von Imamen in Deutschland auswirken, wird im Folgenden auf der Grundlage ethnografischer Feldforschungsdaten dargestellt.

4.1 Institutionelle Rahmung des Imam-Amts

Die Rolle, die Funktion und das Aufgabenprofil eines Imams sind stark kontextabhängig und können entsprechend erheblich variieren. In vielen mehrheitlich muslimischen Ländern ist der Imam einer Moschee in der Regel bei einer staatlichen Einrichtung angestellt, etwa bei einem Ministe-

rium für religiöse Stiftungen oder religiöse Angelegenheiten, wie beispielsweise in Marokko oder Ägypten. In solchen Kontexten erfolgt die Leitung der Moschee durch den Imam innerhalb eines institutionell geregelten Rahmens, der durch staatliche Vorgaben definiert ist. Im Kontext von Moscheegemeinden in Deutschland existiert eine solche zentrale staatliche Instanz für Imame jedoch nicht. Zugespitzt formuliert kann jede verbandslose Moscheegemeinde gewissermaßen ihr eigenes ›Waqf-Ministerium‹ sein. Entsprechend unterscheiden sich sowohl das Verständnis des Imam-Amtes als auch seine Rolle deutlich von den Konstellationen in mehrheitlich muslimischen Ländern. Dies reicht von den erwarteten religiösen Kompetenzen und Fähigkeiten an den Imam über die Anstellung und Beaufsichtigung bis hin zu den Aufgaben und Rollen, die ihm übertragen oder zugeschrieben werden.

Da Moscheegemeinden in Deutschland rechtlich zumeist als religiöse oder kulturelle Vereine organisiert sind, wird ihre Leitung in der Regel von einem aus den Vereinsmitgliedern gewählten Vorstand wahrgenommen. Daraus ergibt sich ein hohes Maß an Pluralität hinsichtlich der religiösen und teilweise auch politischen Ausrichtung der Gemeinden, die maßgeblich von der jeweiligen Leitung geprägt wird. Dies wirkt sich unmittelbar auf die Auswahl der Imame sowie auf die Kriterien aus, nach denen sie berufen werden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich in der Praxis erhebliche Unterschiede zwischen Imamen hinsichtlich ihrer Kompetenzen und Qualifikationen, ihrer religiösen Orientierung sowie der Aufgaben und Rollen zeigen, die sie übernehmen. Rauf Ceylan weist in seiner Studie zu Moscheen in Niedersachsen darauf hin, dass diese Unterschiede nicht nur auf die ethnischen, kulturellen und wissenschaftlichen Hintergründe der Imame zurückzuführen sind, sondern ebenso auf die erheblichen Unterschiede in den materiellen Ressourcen der Moscheegemeinden sowie auf deren jeweilige institutionelle und strukturelle Entwicklungsgeschichte (Ceylan 2019, 10). Darin liegt ein zentraler Grund für die Heterogenität der Imame in Deutschland. Entsprechend haben sich unterschiedliche Modelle der Imam-Anstellung herausgebildet: vom ausschließlich für den Ramadan engagierten Imam über ehrenamtlich tätige Imame bis hin zu befristet, unbefristet, in Teilzeit oder in Vollzeit beschäftigten Imamen (ebd.).¹⁶

Auch das Aufgabenprofil von Imamen unterscheidet sich im deutschen Kontext deutlich von dem in vielen mehrheitlich muslimischen Ländern. In zahlreichen Moscheegemeinden in Deutschland wohnt der Imam in einem Raum innerhalb der Moschee oder – sofern er mit seiner Familie lebt – in einer moscheenahen Wohnung. Dadurch ist er dauerhaft präsent und für Anliegen der Gemeindeglieder (z. B. religionsrechtliche Anfragen, Durchführung religiöser Eheschließungen, seelsorgerische Begleitung, Religionsunterricht für Kinder) ebenso wie für externe Anfragen staatlicher und zivilgesellschaftlicher Institutionen nahezu jederzeit ansprechbar. Dies führt zu einer deutlichen Erweiterung und Ausdifferenzierung seines Aufgabenprofils und kann als Ressource genutzt werden, religiöse Autorität innerhalb der Gemeinde, aber auch im Verhältnis zu lokalen Institutionen, auszubauen. Um diese Rollen und Aufgaben sowie ihre Implikationen für die Herausbildung religiöser Autorität zu verstehen, ist es sinnvoll, die Position von Imamen im Verhältnis zu drei zentralen Akteursgruppen zu analysieren: zur jeweiligen muslimischen Gemeinde, zur Moscheeverwaltung und zu Behörden und Institutionen, die einen religiösen Ansprechpartner oder

16 Viele der im Rahmen der Feldforschung befragten Imame kamen zunächst nach Deutschland, um während des Ramadans in Moscheegemeinden die fünf täglichen Gebete, das Tarāwīḥ-Gebet, die Freitagspredigt sowie den Religionsunterricht zu übernehmen. In der Folge erhielten sie entweder Verträge in denselben Moscheen oder Anstellungen in anderen Gemeinden.

Sprecher für muslimische Belange suchen, sei es in religiösen, kulturellen oder anderen Angelegenheiten von Muslim:innen.

4.1.1 Religiöse Autorität im Verhältnis zur Gemeinde

Im Verhältnis zur muslimischen Gemeinde, insbesondere zu den Moscheebesuchern, fungiert der Imam häufig als Erstansprechperson für ein breites Spektrum von Anliegen. An ihn werden nicht nur religiöse Fragen herangetragen, sondern ebenso soziale Problemlagen sowie alltagspraktische Herausforderungen im Kontext von Arbeit, Aufenthalt, Schule, Erziehung und Lebensführung in Deutschland. Diese Gespräche finden zumeist in einem dem Imam zugewiesenen Raum innerhalb der Moschee statt. Mehrere interviewte Imame betonten, dass Imame im deutschen Kontext als ›Problemlöser‹ wahrgenommen werden und Erwartungen bündeln, die in mehrheitlich muslimischen Kontexten seltener in dieser Breite an eine einzelne Person gerichtet sind. Imam Omar beschreibt die Rolle des Imams pointiert als eine Figur, die ›für alles‹ zuständig sein soll:

»Die Leute sehen den Imam hier als Löser aller Probleme. Wenn es einen Diebstahl gibt, rufen sie den Scheich. Wenn es eine rechtliche Angelegenheit gibt, rufen sie den Scheich. Wenn es ein Festessen gibt, rufen sie den Scheich. Der Scheich ist wie ein Zauberer. Das gibt es in islamischen Ländern nicht. Die Idee, den Imam oder Prediger zu verehren, kennen wir eigentlich nicht, aber hier ist sie verbreitet, besonders bei Marokkanern in Deutschland. Sie idealisieren den Scheich und machen ihn zum Heilmittel für jedes Problem. Das ist eine Belastung für den Scheich und für den Beruf des Imams.«¹⁷

Die hohe Erwartungsdichte erweist sich für viele Imame als dauerhaft belastend und führt, wie mehrere Feldforschungsgespräche zeigen, bei einigen zu wiederkehrenden Überlegungen, die Tätigkeit aufzugeben.¹⁸ In den durchgeführten Interviews wurde wiederholt betont, dass kaum Zeit für Erholung oder Familienleben verbleibt. Feldbeobachtungen, etwa im Rahmen einer ganztägigen Begleitung von Imam Khaled in Berlin, verdeutlichen, wie kontinuierlich der Alltag durch Beratungsanfragen strukturiert ist. Während der Begleitung von Imam Khaled wurde er im öffentlichen Raum wiederholt von Gemeindemitgliedern angesprochen und parallel über Telefon sowie digitale Kanäle konsultiert. Inhaltlich dominieren familiäre Konfliktlagen und islamrechtlich gerahmte Orientierungsfragen, die von finanziellen Spannungen und Versöhnung zwischen Familien über Trennungs- und Scheidungsproblematiken bis hin zu Intimitäts- und Sexualitätskonflikten reichen. Darüber hinaus wird der Imam insbesondere von jüngeren Gemeindemitgliedern und Neuankömmlingen nicht selten als Ehevermittler adressiert, von dem die Vermittlung eines geeigneten Heiratskontakts erwartet wird. Damit verschiebt sich das Aufgabenprofil weit über die Leitung des Gebets und die Predigt hinaus und umfasst Tätigkeiten, die ansonsten eigenständige professionelle Felder bilden. Für viele fungiert der Imam daher nicht nur als Gebetsleiter oder Prediger, sondern zugleich als seelsorgerischer und psychologischer Ansprechpartner, als Mediator und Schiedsrichter, als islamrechtlicher Ratgeber (*mufti*) sowie als Ehevermittler. Hinzu treten pädagogische Aufgaben wie die

17 Mit Imam Omar wurden während der Corona-bedingten Einschränkungen zahlreiche fernmündliche Gespräche geführt. Zum Zeitpunkt des Gesprächs war er als Imam in einer Moschee in Rheinland-Pfalz tätig. Das hier zugrunde liegende Gespräch fand am 11. Juni 2020 via Zoom statt.

18 Den Feldforschungsgesprächen zufolge erwägen insbesondere jene einen Ausstieg aus dem Imam-Beruf, die über berufliche Alternativen verfügen, die finanziell attraktiver sind und zugleich mehr zeitliche Freiräume bieten.

Leitung des Religionsunterrichts für Kinder und Jugendliche und erzieherische Beratungen für Eltern und Schulen sowie die Mitwirkung an religiösen Eheschließungen und Scheidungen im Sinne eines *ma`dūn šar`ī*, der in arabischen Ländern als religiöser Standesbeamter in einem Justizministerium tätig ist. Imam Omar brachte diese Mehrfachzuständigkeit auf den Punkt: »Ich bin hier ein Imam für alles«, in Anlehnung an die Redewendung »Ein Mädchen für alles«, die eine Person bezeichnet, der nahezu alle anfallenden Aufgaben übertragen werden.¹⁹

Besonders deutlich wird diese Mehrfachbelastung dort, wo Imame mit Problemlagen konfrontiert sind, die weit über klassische religiöse Aufgaben hinausreichen (vgl. Malik/Rehman 2015, 226; Cesari 2005; Haenni 2000).²⁰ Nach Aussage von Imam Saber unterscheiden sich die Erwartungen und Bedürfnisse der Menschen in Deutschland deutlich von denen in mehrheitlich muslimischen Kontexten. Er formuliert dies rückblickend wie folgt:

»Die Bedürfnisse der Menschen in Deutschland sind größer als in islamischen Ländern, wie in Ägypten zum Beispiel. Hier sind die Bedürfnisse vor allem psychisch. Die Menschen hier haben finanzielle, ethisch-moralische und psychische Probleme und brauchen daher mehr Aufmerksamkeit. Die Probleme hier sind tiefer, besonders nach der Ankunft der Geflüchteten. Dies stellt eine große Schwierigkeit für den Imam dar.«²¹

Manche dieser Bedürfnisse weisen eine erzieherisch-pädagogische Dimension auf. Dazu gehören insbesondere Konflikte zwischen Eltern und Kindern, beispielsweise in Situationen, in denen Eltern den Eindruck haben, die Kontrolle über ihre Kinder zu verlieren. In solchen Konstellationen fungiert der Imam nicht selten als Ansprechpartner und bietet auf der Basis seines religiösen Wissens und seines biografisch erworbenen Erfahrungsschatzes Erziehungsberatung an. Darin wird jedoch eine strukturelle Spannung sichtbar, insofern oft unklar bleibt, über welche fachlichen Kompetenzen Imame in solchen Fragen verfügen und ob sie den jeweiligen Anliegen angemessen begegnen können.²² Besonders ausgeprägt ist diese Spannung bei Imamen, die selbst erst seit kurzer Zeit in Deutschland leben und sich die gesellschaftlichen, rechtlichen und pädagogischen Rahmenbedingungen des hiesigen Kontextes erst aneignen müssen, zugleich jedoch mit Problemlagen befasst werden, deren Bearbeitung eben diese Kenntnisse voraussetzt (vgl. Malik/Rehman 2015, 226).

Auf Grundlage der Feldbeobachtungen zeigt sich, dass nur ein kleinerer Teil der Imame ein ausdrückliches Bewusstsein für die eigenen Kompetenzgrenzen erkennen lässt und deshalb nicht in sämtlichen Bereichen Fatwas erteilt oder Beratung anbietet. Darin liegt ein praktisches Dilemma,

19 Das Gespräch fand am 11. Juni 2020 via Zoom statt.

20 Imam Taha wies im Vergleich zwischen seiner Tätigkeit in Deutschland und in seinem Herkunftsland darauf hin, dass das Aufgabenprofil eines Imams dort deutlich begrenzter sei. Während in seinem Herkunftsland andere Personen für die rituelle Waschung Verstorbener und die Bestattung zuständig seien, müsse der Imam in Deutschland auch diese Prozesse begleiten oder beaufsichtigen. Für ihn stellen diese Tätigkeiten zusätzliche Aufgaben dar, die in seinem Herkunftskontext nicht Teil des Rollenprofils des Imams waren. Diese Ausweitung der Imamrolle in Deutschland lässt sich auch mit der weiterhin im Aufbau befindlichen infrastrukturellen und organisatorischen Ausgestaltung muslimischen Lebens seit den Einwanderungsbewegungen der 1960er und 1970er Jahre erklären. (Das Gespräch mit Imam Taha fand am 20. Mai 2020 statt.)

21 Imam Saber war zum Zeitpunkt des Gesprächs als Imam in einer Moschee in Niedersachsen tätig. Der Kontakt zu ihm entstand im Rahmen einer Feldbeobachtung in der von ihm geleiteten Moschee. Das zugrunde liegende Gespräch wurde am 26. April 2020 telefonisch geführt.

22 So berichtete mir Imam Taha, dass die an ihn gerichteten Anfragen bisweilen hochgradig intime Themen umfassten, die gewöhnlich eher in den Zuständigkeitsbereich medizinischer Fachpersonen fallen. Als Beispiel nannte er den Fall eines seit sieben Monaten verheirateten Ehepaares, zwischen dem bislang keine intime Beziehung zustande gekommen sei.

denn die Übernahme vielfältiger Rollen ist nicht nur potenziell überfordernd, sondern zugleich eine zentrale Ressource religiöser Autoritätsbildung. Im bourdieuschen Sinne speist sich diese Autorität nicht allein aus Kernaufgaben wie der Leitung des Gebets oder der Freitagspredigt, sondern ebenso aus alltagsnahen Dienstleistungen, die in die Lebensführung der Gemeindemitglieder eingreifen und praktische Wirksamkeit entfalten (vgl. Bourdieu 1983, 191; ders. 1986, 22 f.; Poder 2011, 348). Viele Imame sehen sich daher veranlasst, Antworten zu formulieren oder Dienstleistungen anzubieten, die von Ratsuchenden als beruhigend oder plausibel wahrgenommen werden, auch wenn in der betreffenden Angelegenheit keine gesicherte Expertise vorliegt. So führte etwa die Weigerung von Imam Samir, Imam-Ehen durchzuführen, die aus seiner Überzeugung Rechte und Pflichten nicht hinreichend schützen, zu erheblicher Enttäuschung unter seinen Gemeindemitgliedern. Dass er eine erwartete Dienstleistung verweigerte und zugleich religiöse Positionen vertrat, die von verbreiteten normativen Erwartungen abwichen, schwächte seine Autorität innerhalb der Gemeinde. Mit Bourdieu lässt sich dies als Minderung symbolischer Anerkennung deuten, insofern kulturelles beziehungsweise religiöses Kapital nur dann als legitime Autorität wirksam wird, wenn es im jeweiligen sozialen Kontext anerkannt und durch fortlaufende Beziehungsarbeit gestützt wird (vgl. Bourdieu 1983, 191–194; Poder 2011, 348). Religiöse Autorität beruht demnach nicht allein auf Wissen oder formaler Qualifikation, sondern ebenso auf der sozial getragenen Erwartung, in religiös relevanten Angelegenheiten handlungspraktische Angebote machen zu können. Aus Sicht der befragten Imame ist gerade diese Fähigkeit eng mit ihrer Akzeptanz verbunden und bildet einen zentralen Aspekt ihrer religiösen Autorität.

Solche Erwartungen seitens der muslimischen Gemeinde können, sofern der Imam ihnen entspricht, religiöses Kapital erzeugen und auf diese Weise seine Autorität innerhalb der Gemeinde und im lokalen Umfeld stärken. Die bisherigen Beobachtungen legen nahe, dass religiöse Autorität weder selbstverständlich gegeben noch unabhängig vom jeweiligen sozialen Kontext stabil ist (vgl. Akca 2022, 23; Swain 2003, 188; Poder 2011, 348). Ihre Aufrechterhaltung bleibt vielmehr an Bedingungen gebunden, die sich aus den Erwartungen der Adressat:innen und den konkreten Handlungskontexten ergeben. Imam Omar verweist darauf, dass diese Bedingungen im deutschen Kontext in besonderer Weise ausgeprägt sind:

»Der Imam gewinnt hier Autorität und Ansehen eher im Verhältnis zur nichtmuslimischen Gesellschaft als allein innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, jedoch nur unter bestimmten Voraussetzungen. Ein Imam mit schwacher Ausbildung, ohne Deutschkenntnisse und mit geringer persönlicher Ausstrahlung kann hier keine Autorität erlangen; allenfalls bleibt ihm eine Rolle, die eher der eines Hausmeisters entspricht. Die Autorität, von der hier die Rede ist, setzt vielmehr eine fundierte Ausbildung, eine starke Persönlichkeit, Dialogfähigkeit, gesellschaftliche Interaktionskompetenz sowie die Fähigkeit voraus, eine eigene Position zu vertreten, und zwar unabhängig davon, ob die Ausbildung eher streng oder eher moderat ausgerichtet ist.«²³

In nahezu allen Gesprächen wurde die Bedeutung deutscher Sprachkompetenz als zentrale Ressource imamischer Handlungsfähigkeit hervorgehoben. Deutschkenntnisse erhöhen nicht nur die Anerkennung innerhalb der Gemeinde, insbesondere bei deutschen Konvertit:innen und in Deutschland sozialisierten Muslim:innen, sondern erweitern zugleich den Kreis potenzieller Ansprechpartner:innen im städtischen Umfeld und darüber hinaus. Die damit verbundene sprachliche und institutionelle Anschlussfähigkeit steigert die Sichtbarkeit des Imams und stärkt seine In-

23 Das Gespräch fand am 11. Juni 2020 via Zoom statt.

teraktionsfähigkeit innerhalb wie außerhalb der Gemeinde. Mit der wachsenden Akzeptanz und Anerkennung gehen jedoch häufig auch erweiterte Zuständigkeiten und gesteigerte Erwartungen einher, die die Belastung des Imams erheblich erhöhen können.

Insgesamt zeigt sich, dass die Beziehung zur muslimischen Gemeinde das zentrale Feld ist, in dem religiöse Autorität von Imamen hergestellt und bewertet wird. Im bourdieuschen Sinne entsteht diese Autorität als symbolische Macht nur dort, wo sie sozial anerkannt wird; sie speist sich aus der Akkumulation und Konvertierung von religiösem Kapital (Wissens-, Frömmigkeits- und Deutungskompetenzen) in symbolisches Kapital (Ansehen, Vertrauen, Legitimität) (Bourdieu 1983; 1991). Gerade die Erwartung, vielfältige alltagspraktische Leistungen zu erbringen, wirkt dabei als Mechanismus der Kapitalbildung: Sie erhöht Sichtbarkeit und Anerkennung, bindet Autorität jedoch zugleich an Performanz, Verfügbarkeit und die fortlaufende Bestätigung durch die Adressat:innen. Religiöse Autorität erweist sich damit als relational und instabil (Poder 2011, 348). Sie kann durch verweigernde Dienstleistungen oder abweichende Erwartungen der Gemeindemitglieder und der Moscheeverwaltung schnell an symbolischer Anerkennung verlieren.

4.1.2 Religiöse Autorität im Verhältnis zur Moscheeverwaltung

Im deutschen Kontext fungiert die Moscheeverwaltung (Vorstand) faktisch als zentrale Arbeitgeber- und Steuerungsinstanz des Imams. Sie entscheidet über Anstellung und Vergütung, definiert Aufgabenprofile, bewertet Leistung und verfügt je nach interner Organisationskultur über Sanktionsmöglichkeiten. Die Feldforschungsdaten zeigen, dass das Verhältnis zwischen Imam und Moscheeverwaltung häufig von Spannungen, Aushandlungen und wiederkehrenden Konflikten geprägt ist. Solche Konflikte treten insbesondere dann zutage, wenn die Tätigkeit des Imams nicht den Erwartungen oder der religiösen Ausrichtung der Moscheeverwaltung entspricht. In den geführten Gesprächen mit Imamen und Verwaltungsmitgliedern zeigte sich, dass Unzufriedenheit auf beiden Seiten strukturell angelegt ist. Imame kritisieren die Bedingungen ihrer Tätigkeit sowie die Kontrolle über ihre Arbeit seitens des Vorstands, während interviewte Vorstandsmitglieder zahlreicher Moscheen die inhaltliche Ausrichtung, die Performanz oder das Auftreten des Imams als unzureichend oder nicht mit den eigenen Erwartungen vereinbar bewerten. In zahlreichen Gesprächen schilderte Imam Hassan fortlaufende Auseinandersetzungen mit einzelnen Vorstandsmitgliedern, die aufgrund von Beschwerden aus der Gemeinde oder wegen Vorbehalten gegenüber den Inhalten seiner Predigten Druck auf ihn ausgeübt hätten. Die Zuständigkeit des Vorstands, ihn inhaltlich zu korrigieren oder zu kontrollieren, erkannte Imam Hassan nicht an. Vielmehr verstand er sich selbst als die »erste« Instanz innerhalb der Moscheegemeinde, die nicht nur für religiöse Fragen, sondern auch für administrative Belange zuständig sei. Seinen Angaben zufolge sei er zudem derjenige gewesen, der finanzielle und administrative Missstände in der Moscheegemeinde aufgedeckt habe.

Die Feldforschungsdaten legen zudem nahe, dass die Handlungsmacht des Imams gegenüber der Moscheeverwaltung stark von seinen Ressourcen, Fähigkeiten und seinem Charisma abhängt. Ein Großteil der Imame in Deutschland, insbesondere jene, die aus dem Ausland entsandt werden, verfügt lediglich über geringe Deutschkenntnisse und teils nur begrenzte Kenntnisse der gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen. Ihr Tätigkeitsbereich konzentriert sich dann häufig auf Gebet, Predigt und Unterricht in der jeweiligen Herkunftssprache.

Dadurch sind sie in vielen Gemeinden von Entscheidungsprozessen ausgeschlossen oder an den Rand gedrängt, sobald es um Themen geht, die Außenkommunikation oder institutionelle Kooperation betreffen. Dies kann ihre Position nicht nur gegenüber der Verwaltung schwächen, sondern auch ihre Anerkennung in der Gemeinde und gegenüber externen Akteur:innen beeinflussen. Imam Omar beschrieb solche Konstellationen, gestützt auf eigene Beobachtungen und Erzählungen anderer Imame, als strukturell konfliktanfällig. Er formulierte dies zugespitzt:

»Die Verwaltung hat fast immer Probleme mit dem Imam. In 99 Prozent der Fälle sind sie sich über nichts einig. Selbst wenn der Imam ein Zauberer wäre, würde er ihnen nicht gefallen. Sie streiten mit ihm über Geld und über Politik. Es gibt ständig Reibereien. Wenn ein Imam sehr gut ist, bleibt er höchstens fünf Jahre. Ich habe noch nie gehört, dass ein Imam wegen der Gemeindemitglieder gegangen ist. Es ist immer wegen der Verwaltung. Die Verwaltung denkt, der Imam will nur Geld verdienen. Dabei bekommt er weniger als ein durchschnittlicher Arbeiter. Für sie ist der Scheich eher wie ein Hausmeister. Er soll die Moschee öffnen und schließen, den Müll rausbringen und Ordnung halten. Diese Sichtweise entwertet den Imam.«²⁴

Die von Imam Omar beschriebene Wahrnehmung verweist damit auf ein institutionelles Spannungsverhältnis, in dem die religiöse Autorität des Imams durch administrative Erwartungen und eher funktional geprägte Rollenvorstellungen begrenzt werden kann. Die Bezeichnung »Hausmeister« bringt diese Verschiebung besonders prägnant zum Ausdruck. Sie deutet auf eine Sichtweise hin, in der der Imam nicht in erster Linie als eigenständige religiöse Autorität erscheint, sondern stärker unter dem Gesichtspunkt praktischer Zuständigkeiten und organisatorischer Verfügbarkeit wahrgenommen wird. Sichtbar wird darin ein Konflikt zwischen religiösem Führungsanspruch und vereinsförmig organisierter Steuerungsmacht, in dem der Imam zwar religiöse Verantwortung trägt, institutionell jedoch in eine nachgeordnete und kontrollierbare Position gedrängt werden kann.

Konflikte zwischen Moscheeverwaltung und Vorstand treten auch dort auf, wo die Moscheeleitung gezielt versucht, die Handlungsräume des Imams zu begrenzen oder ihn in eine bestimmte religiös-politische Richtung zu drängen. In solchen Situationen reagieren Imame unterschiedlich, abhängig davon, ob sie Alternativen haben. Einige verlassen die Moschee, sobald sich Möglichkeiten in anderen Gemeinden ergeben, andere versuchen, ökonomische Ausweichstrategien zu entwickeln (z. B. Dienstleistungsangebote im Bestattungsbereich oder Reiseangebote für *ḥaǧǧ* und *ʿumra*). In manchen Fällen wird auch die Gründung einer eigenen Moschee als ökonomische Ausweichstrategie wahrgenommen. Dies erlaubt dem Imam, administrative und religiöse Zuständigkeiten zusammenzuführen und sich von der Kontrolle und den Einschränkungen der jeweiligen Moscheeverwaltung zu lösen. So berichtete Imam Khaled von Konflikten mit der Moscheeverwaltung, die seine Gründung eines Unternehmens für muslimische Bestattungen parallel zu seiner Tätigkeit als Imam kritisch beurteilte. Selbst seine Teilnahme an Workshops mit einer deutschen Justizinstitution im Rahmen der Vorbereitung einer Fortbildung zur außergerichtlichen Konfliktregulierung wurde von der Moscheeverwaltung skeptisch betrachtet und als »Arbeit im Sinne des Staates« interpretiert, die angeblich nicht den Interessen der muslimischen Gemeinde diene.²⁵

Nicht alle Imame verfügen über Ausweichmöglichkeiten. Insbesondere dort, wo Aufenthalts- und Erwerbssituation eng an die Moscheearbeit gebunden sind, entsteht eine erhebliche Abhängigkeit

24 Das Gespräch fand am 11. Juni 2020 via Zoom statt.

25 Das Gespräch fand am 30. September 2021 während der Begleitung von Imam Khaled in Berlin statt.

vom Vorstand. In mehreren Gesprächen wurde betont, dass Imame unter diesen Bedingungen Konflikte eher vermeiden oder inhaltliche Anpassungen vornehmen, um die Beendigung des Beschäftigungsverhältnisses abzuwenden. Imam Omar verwies auf Fälle, in denen Imame *fatwā*-bezogene Einschätzungen oder praktische Entscheidungen im Sinne der Verwaltungslogik mittrugen, obwohl sie selbst nicht von ihnen überzeugt waren. Einige interviewte Imame beschrieben den Umgang der Moscheeverwaltung mit ihnen als autoritär, was sich bisweilen in kurzfristigen Entlassungen von Imamen niederschlug. Dies geschieht häufig ohne übergeordnete Instanz oder einen Dachverband, der solche Entscheidungen institutionell überprüfen könnte. Vor diesem Hintergrund berichtete Imam Omar, dass er den Vorsitzenden seiner Moscheegemeinde auf administrative und finanzielle Unregelmäßigkeiten hingewiesen habe und infolgedessen bereits am folgenden Tag entlassen worden sei. Diese Entscheidung habe sich jedoch nicht ohne Weiteres durchsetzen lassen. Nach seinen Angaben hätten sich Gemeindemitglieder gegen seine Entlassung gestellt und das Kuratorium aufgefordert, ihn im Amt zu belassen. In einer außerordentlichen Versammlung sei daraufhin der bisherige Vorstand abgelöst, ein neuer gewählt und Imam Omar in seiner Position bestätigt worden. Ausschlaggebend hierfür war offenbar die hohe Anerkennung, die Imam Omar innerhalb der Gemeinde genoss. Diese gründete unter anderem auf seiner islamrechtlichen Ausbildung an der al-Azhar-Universität in Kairo, seiner Kompetenz in der Koranrezitation, seinen exzellenten Deutschkenntnissen, seiner Dialogfähigkeit, etwa im interreligiösen Dialog, und in der Integrationsberatung. Nach seinen Angaben habe er während seiner Tätigkeit zudem dazu beigetragen, das öffentliche Ansehen der Gemeinde zu verbessern. Dies gelte insbesondere vor dem Hintergrund, dass die Gemeinde vor seiner Anstellung vom Verfassungsschutz beobachtet und diese Beobachtung nach einiger Zeit seiner Tätigkeit aufgehoben worden sei.

Der Fall verdeutlicht exemplarisch die Bedeutung symbolischer Autorität im bourdieuschen Sinne. Imam Omars Stellung beruhte nicht allein auf seiner formalen Funktion, sondern wesentlich auf der sozialen Anerkennung, die ihm innerhalb der Gemeinde entgegengebracht wurde. Die Unterstützung durch Gemeindemitglieder und Kuratorium verlieh seiner Position eine Wirksamkeit, die in der konkreten Konfliktsituation die administrative Autorität des Vorsitzenden der Moscheegemeinde überlagerte. Dies verweist auf eine Vielzahl symbolisch wirksamer Ressourcen, die sich im bourdieuschen Sinne als religiöses Kapital fassen lassen: seine Ausbildung an einer renommierten islamischen Ausbildungsstätte, die erworbenen Lehrerlaubnisse, seine Koranmemorierung und Rezitationskompetenz, seine rhetorischen Fähigkeiten, seine Deutsch- und Arabischkenntnisse, seine Aktivitäten innerhalb und außerhalb der Moscheegemeinde sowie seine persönliche Überzeugungskraft. Auf dieser Grundlage konnte sich seine religiöse Autorität innerhalb der Gemeinde in einer Weise entfalten, die auch im Konflikt mit dem Moscheevorsitzenden handlungswirksam wurde.

4.1.3 Religiöse Autorität im Verhältnis zu staatlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen

Die mit der Tätigkeit des Imams verbundenen Aufgaben beschränken sich im deutschen Kontext nicht auf die Binnenbeziehungen zur muslimischen Gemeinde oder auf das Verhältnis zur Moscheeverwaltung. Vielmehr erweitert sich das Tätigkeitsfeld vieler Imame auf öffentliche Kommunikation, Kooperation und Interaktion mit deutschen Institutionen und Organisationen wie Kirchen

und Synagogen, Schulen, Krankenhäuser, Polizei, kommunale Integrationsstellen sowie zivilgesellschaftliche Institutionen. In solchen Konstellationen werden Imame als repräsentative Ansprechpartner wahrgenommen, die in Analogie zu Priestern oder Rabbinern »für die Muslim:innen« sprechen und als vermittelnde Instanz fungieren sollen.²⁶ In der Feldforschung beobachtete ich ein wachsendes Interesse staatlicher Institutionen wie Polizei, Krankenhäusern, Schulen und Integrationsbüros, mit Moscheegemeinden und Imamen in Austausch zu treten, Kooperationen aufzubauen und bei konkreten Fragen im Umgang mit Menschen muslimischen und/oder arabischen Hintergrunds Beratung einzuholen. Wiederholt kam es zu Besuchen von Mitarbeitenden dieser Einrichtungen, die sich über den Islam und muslimisches Alltagsleben informieren wollten und zugleich nach einer verlässlichen Ansprechperson für Fragen suchten, die muslimische Bürger:innen betreffen, etwa im schulischen Kontext, im Krankenhaus oder im Justizvollzug. In solchen Begegnungen beschränkten sich die Anfragen nicht auf genuin religiöse Themen, sondern umfassten häufig auch kulturelle, soziale und alltagspraktische Fragen, in denen Imame als Deutungs- und Vermittlungsinstanzen für muslimische Lebenswelten adressiert wurden.²⁷

So berichtete Imam Hassan, dass er von einer Schule in seiner Umgebung zu einem Gespräch eingeladen worden sei, weil dort Beratungsbedarf im Umgang mit muslimischen beziehungsweise arabischsprachigen Schüler:innen bestand.²⁸ Nach Darstellung von Imam Hassan bezogen sich die angesprochenen Probleme weniger auf Religion als auf kulturell gerahmte Erziehungs- und Kommunikationskonflikte. Diese hätten, so Imam Hassan, unter anderem Lernverweigerung, Regelverstöße, als respektlos wahrgenommene Interaktionen mit Lehrkräften sowie das wiederholte Scheitern umfasst, tragfähige Kommunikationskanäle zu den Eltern aufzubauen. Die Schule habe über längere Zeit nach einer Ansprechperson gesucht, die zwischen Schule, Kindern und Eltern vermitteln könne. Imam Hassan schien hierfür ein geeigneter Ansprechpartner zu sein. Als er die Schule besucht habe, hätten ihn die muslimischen Kinder freudig begrüßt. Viele von ihnen hätten ihn aus dem Arabisch- und Religionsunterricht in der Moschee gekannt. Die Schulleitung sei über die große Freude der Kinder und ihre Wertschätzung gegenüber dem Imam überrascht gewesen. Diese Anerkennung habe sie, so Imam Hassan, als Hinweis auf seine besondere Wirkungsmacht interpretiert und daraufhin eine formalisierte Kooperation zwischen Schule und Moschee initiiert.²⁹

Dieses Beispiel verdeutlicht den Umfang externer Rollen und Aufgaben, die Moscheegemeinden und insbesondere Imamen zugeschrieben werden. Obwohl die von der Schulleitung thematisierten Problemlagen überwiegend kulturelle und erzieherische Aspekte betrafen und damit weitge-

26 Es ist darauf hinzuweisen, dass sich dies je nach Moschee unterschiedlich gestaltet und insbesondere von der Bereitschaft des Imams oder der Moscheegemeinde abhängt, mit deutschen Behörden und Institutionen zusammenzuarbeiten. Einige Moscheen und Imame lehnen eine solche Kooperation sowie den Aufbau von Kommunikationskanälen zu deutschen Einrichtungen ausdrücklich ab. Diese Beobachtung beruht auch auf eigenen Erfahrungen aus einer ehrenamtlichen Tätigkeit für eine deutsche Institution, die sich unter anderem mit Integrationsfragen befasst.

27 Die Klärung solcher Fragen, die über das übliche Tätigkeitsfeld von Imamen hinausgehen, stellte die meisten Imame vor erhebliche Herausforderungen. Dies galt insbesondere für Imame mit geringen Deutschkenntnissen und begrenzter Vertrautheit mit den institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen in Deutschland, deren Handlungsmöglichkeiten in solchen Situationen entsprechend eingeschränkt waren.

28 Das Gespräch fand am 12. Dezember 2019 in der Moscheegemeinde, in der Imam Hassan tätig ist, statt.

29 Einer entsprechenden Beratungssitzung sowie der Unterzeichnung einer Kooperationsvereinbarung konnte ich während der Feldforschung in einem der Moscheeräume nach dem Freitagsgebet in Anwesenheit des Imams und einiger Vorstandsmitglieder beiwohnen. Ziel der Vereinbarung war nach Aussage der Schulleitung, durch eine engere Abstimmung schulischen und familialen Konflikten besser begegnen zu können.

hend außerhalb klassischer religiöser Zuständigkeiten lagen, wurde in der Sitzung von keiner Seite infrage gestellt, dass der Imam und die Moscheegemeinde zur Bearbeitung dieser Problemlagen beitragen könnten.³⁰ Solche externen Aufgaben und Rollenerwartungen werden nicht nur »von außen« an Moscheegemeinden und Imame herangetragen, sondern im Laufe der Zeit von vielen Gemeinden und Imamen auch angeeignet und zu einem zentralen Bestandteil ihrer Selbstbeschreibung gemacht. In Gesprächen mit Moscheemitarbeitenden wurde daher häufig eine doppelte Ausrichtung der Gemeindegarbeit beschrieben: nach innen als religiöse und soziale Dienstleistung für Muslim:innen, nach außen als Brückeninstanz zwischen der jeweiligen muslimischen Gemeinde, Öffentlichkeit und lokalen Institutionen. Wie diese außenorientierte Brücken- und Vermittlungsfunktion von den Akteur:innen selbst beschrieben wird, zeigt die folgende Aussage von Adel, einem Mitglied eines Moscheevorstands:

»Wir tragen eine Last für den deutschen Staat, indem wir Muslim:innen das Wissen und ein korrektes Bild über das Zusammenleben vermitteln. Für uns ist Integration wichtig, aber eine gesunde Integration, nicht Assimilation.«³¹

Das Außenverhältnis von Moscheegemeinden und Imamen geht somit über kulturell-pädagogische Aufgaben und religiöse Dienstleistungen hinaus und umfasst zugleich eine politische Dimension, in der Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Integration virulent werden. Wie interviewte Moscheemitarbeitende berichteten, suchten viele deutsche Institutionen – sei es auf kommunaler Ebene, auf Landesebene oder bundesweit – fortlaufend nach verlässlichen Ansprechpartner:innen oder explizit nach einer Form politischer Repräsentation von Muslim:innen. Insbesondere Imame werden dabei in vielen Städten zu Gesprächen eingeladen, in denen organisatorische Fragen muslimischen Lebens thematisiert und Kooperationsvereinbarungen zwischen städtischen Akteur:innen und Moscheegemeinden ausgehandelt werden. Die im Außenverhältnis wirksame symbolische Autorität von Imamen, die sich sowohl aus ihrer Anerkennung und Wirkungsmacht innerhalb der muslimischen Gemeinde als auch aus ihren offenen und kompetenten Interaktionsfähigkeiten speist, spielt eine zentrale Rolle für ihre Akzeptanz durch nichtmuslimische Institutionen.

Mit Blick auf die Frage politischer Repräsentation verwies Imam Omar auf die kontinuierliche Zusammenarbeit seiner Moscheegemeinde, in der er selbst als Vertreter fungierte, mit Akteur:innen der Stadtverwaltung, der Polizei und des Integrationsbüros. Im Rahmen dieser Zusammenarbeit sei eine Integrationsvereinbarung zwischen mehreren Moscheegemeinden und Vertreter:innen der Stadt zustande gekommen. Nach Darstellung von Imam Omar habe für die städtischen Akteur:innen insbesondere die Frage politischer Repräsentation im Vordergrund gestanden, da sie darum bemüht gewesen seien, eine möglichst einheitliche Position zu muslimischen Angelegenheiten zu erhalten. Die damit verbundenen Erwartungen städtischer Akteur:innen an eine politische Repräsentation von Muslim:innen reflektierte Imam Omar folgendermaßen:

»Sie suchen einen politischen Vertreter der Moscheegemeinden oder des Islam in der Stadt, aber wie soll das gehen? Auch wenn ich das grundsätzlich positiv finde und es gute Folgen haben kann: Das wird nicht

30 Eines der Vorstandsmitglieder teilte mit, dass es sein Engagement mit deutschen Institutionen wie Schulen als Gelegenheit nutzte, um die Rolle der Moschee sichtbar zu machen und ihr Ansehen nach außen zu verbessern. (Das Gespräch fand am 13. Dezember 2019 in der Moschee statt.)

31 Das Gespräch fand am 15. November 2019 in der Moscheegemeinde, in der Adel als Vorstandsmitglied tätig war, statt.

passieren. Das ist eine Illusion. Ich habe sie gefragt, warum sie einen Vertreter für Muslim:innen wollen. Das ist keine religiöse Frage, sondern eine politische. Sie wollen Konsens bei Entscheidungen, die Muslime betreffen, zum Beispiel eine Vereinheitlichung der Feiertage. Ich war vor Ramadan in einer Sitzung mit ihnen und sie wollten von mir eine genaue Festlegung, wann Ramadan beginnt und wann Muslim:innen das Fastenbrechenfest feiern. Auf dieser Grundlage wollten sie den Kindern schulfrei geben, statt dass Eltern Atteste besorgen oder die Schulen anlügen, um das Fest zu feiern. Ich habe ihnen gesagt: Ich kann Eid nur für mich selbst festlegen.«³²

Das Zitat verweist auf ein grundlegendes Spannungsverhältnis im Außenverhältnis von Imamen. Während städtische Akteur:innen auf verlässliche politische Repräsentation von Muslim:innen angewiesen sind, ist das islamische Feld durch Pluralität und konkurrierende Autoritätsansprüche geprägt. Imam Omars Zurückweisung, den Beginn des Ramadan oder das Fest für andere verbindlich festlegen zu können, ist daher nicht nur als individueller Vorbehalt zu lesen, sondern als Hinweis auf die strukturellen Grenzen muslimischer Repräsentation unter Bedingungen innerislamischer Vielfalt. Darin wird sichtbar, dass die symbolische Autorität des Imams im Außenverhältnis zwar Anschlussfähigkeit an staatliche und kommunale Institutionen erzeugen kann, sich jedoch nicht bruchlos in politische Vertretungsmacht überführen lässt.

Auf Grundlage der Feldforschung lässt sich abschließend festhalten, dass die Beteiligung an externer Zusammenarbeit und das Interesse deutscher Institutionen für Imame selbst zu einer bedeutsamen Ressource werden können. Solche Kontakte erzeugen nicht nur ein Gefühl sozialer Wirksamkeit und öffentlicher Relevanz, sondern erweitern auch Netzwerke und können als symbolisches religiöses Kapital wirksam werden, etwa wenn Imame in Verhandlungs- und Kooperationsformaten mit staatlichen oder zivilgesellschaftlichen Akteur:innen eingebunden sind (vgl. Bourdieu 1983, 191–194; Poder 2011, 348). Einige Imame nutzen solche Kooperationen gezielt zur Profilierung ihrer Moscheegemeinde und zur Verbesserung ihres öffentlichen Ansehens. Andere setzen ihr symbolisches religiöses Kapital ein, um über Vorträge, Beratungsformate oder Trainingsprogramme zusätzliche Einnahmen zu erzielen, etwa im Rahmen von Fortbildungen zur Gewaltprävention (vgl. Poder 2011, 347 f.). Zugleich zeigen die Feldforschungsbeobachtungen jedoch, dass religiöses Wissen allein für eine wirksame Positionierung im Außenverhältnis nicht ausreicht. Entscheidend sind vielmehr kommunikative Kompetenzen, Deutschkenntnisse sowie ein Verständnis der gesellschaftlichen, religiösen und rechtlichen Kontexte, in denen solche Kooperationen stattfinden. Fehlen diese Ressourcen, sinken die Möglichkeiten, im Außenverhältnis Anerkennung zu gewinnen und symbolische Autorität über die Gemeinde hinaus wirksam werden zu lassen.

4.2 Ambivalenzen religiöser Autorität in der Praxis

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass religiöse Autorität von Imamen im deutschen Kontext nicht als selbstverständlich gegebene Eigenschaft verstanden werden kann. Im Anschluss an Bourdieu ist sie vielmehr als eine Form symbolischer Macht zu begreifen, deren Wirksamkeit an soziale Anerkennung, Akzeptanz und fortlaufende Bestätigung gebunden bleibt (Bour-

32 Das Gespräch fand am 11. Juni 2020 via Zoom statt.

diu 1991, 170; vgl. Poder 2011, 348). Sie beruht nicht allein auf formalen Positionen oder religiöser Gelehrsamkeit, sondern auf unterschiedlichen Ressourcen, die im sozialen Raum der Moscheegemeinde und darüber hinaus als legitimes religiöses Kapital anerkannt und wirksam werden. Religiöse Autorität ist insofern kein statischer Zustand, sondern das Ergebnis sozialer Zuschreibungs-, Anerkennungs- und Aushandlungsprozesse.

Dies zeigt sich insbesondere in jenen Praxisfeldern, in denen Imame in konfliktvermittelnde, beratende oder quasi-juristische Rollen eintreten. Imame, die innerhalb der muslimischen Gemeinde über ein gewisses Maß an Anerkennung und Akzeptanz verfügen, werden häufig bei der Regulierung von Konflikten konsultiert, etwa bei Auseinandersetzungen um finanzielle Angelegenheiten oder im Kontext von Scheidung und *ḥulʿ* (vgl. Rohe/Jaraba 2015; Jaraba 2019; Elliesie/Foblets et al. 2019; Elliesie 2018). Vielen Imamen ist dabei bewusst, dass sie über keine richterliche Entscheidungsgewalt verfügen, die ihre Urteile für die Konfliktparteien verbindlich machen würde (Kaidouha 2025, 246 f.; Jaraba 2019, 35). Dies veranlasst manche von ihnen dazu, die fehlende rechtliche Durchsetzungsmacht durch symbolische Ressourcen und Anerkennungsmechanismen zu kompensieren, die auf die Wahrnehmungs- und Deutungsschemata der Adressat:innen einwirken und darauf zielen, Akzeptanz für die von ihnen vertretenen religiösen Urteile und normativen Maßstäbe zu erzeugen. Exemplarisch zeigt sich dies im Fall von Imam Khaled, der seine Tätigkeit als Konfliktvermittler durch ein hohes Maß an formaler und symbolischer Inszenierung strukturierte.³³ Er schilderte ausführlich seine Tätigkeit als Vermittler und Schlichter in Konflikten zwischen arabischen Familien sowie die Schwierigkeiten, beide Seiten von einer Einigung zu überzeugen. Dabei reflektierte er offen, dass seine Autorität als Imam oder informeller Schlichter nicht mit der Durchsetzungsgewalt richterlicher Entscheidungen vergleichbar sei. Aus diesem Grund greife er, so seine Darstellung, auf bestimmte Strategien und Mechanismen zurück, um seine symbolische Autorität zu stabilisieren, die Beteiligten zur Akzeptanz seiner Entscheidungen zu bewegen und zugleich aus der Schlichtungsarbeit Einnahmen zu erzielen. Diese Strategien betreffen sowohl die äußere Form als auch die inhaltliche Gestaltung seiner Schlichtung.

Auf der formalen Ebene achtet Imam Khaled darauf, dass Schlichtungssitzungen in einem eigens dafür angemieteten Büro stattfinden, das er speziell für Konfliktbearbeitung sowie für die Durchführung »islamischer Eheschließungen« und Scheidungen eingerichtet hat. Zugleich hält er an einer traditionellen imamtypischen Kleidung fest, etwa durch das Tragen von langem Gewand (*ḡallābīya*), Überkleid (*ʿabāʿa*) und Turban. Nach seiner Auffassung verleihen diese äußeren Elemente seiner Arbeit einen offiziellen Charakter, erzeugen Ernsthaftigkeit und stärken bei den Beteiligten den Eindruck institutioneller Verbindlichkeit, auch wenn diese fiktiv ist. Hinzu kommt die systematische Verschriftlichung und Archivierung aller Vorgänge, insbesondere im Zusammenhang mit Ehe-, Scheidungs- und Schlichtungsfällen.³⁴ Hinsichtlich der inhaltlichen Gestaltung schildert er ausführlich seine Vorgehensweise bei der Regulierung von Konflikten wie folgt:

»Wir erzeugen für uns selbst eine Form von Autorität, obwohl wir eigentlich über keine reale Autorität verfügen. Das tun wir, damit die Menschen unseren Worten folgen und sich an unsere Entscheidungen halten. In

33 Die nachfolgenden Ausführungen beruhen auf einer eintägigen Feldforschungsbegleitung und Gesprächen mit Imam Khaled am 30. September 2021 in Berlin.

34 In der Praxis lässt sich in vielen Moscheen eine nur unzureichend geregelte Archivierung und Aufbewahrung von Daten und Dokumenten beobachten. Nur wenige Imame und Moscheegemeinden bemühen sich um eine systematische Sicherung und Bewahrung entsprechender Unterlagen (vgl. Jonker/Müssig 2022; Jaraba 2022; Salim 2025, 188).

unserer Arbeit achten wir darauf, alles zu dokumentieren. Zunächst hören wir beide Seiten an und fertigen Notizen zum Fall an. Dann konfrontieren wir die Streitparteien miteinander und ziehen, wenn erforderlich, Expert:innen hinzu, seien es Gelehrte, pädagogische Fachkräfte oder Rechtsexpert:innen. Am Ende formulieren wir den Fall in arabischer Hochsprache und halten fest, was jede Partei vorgebracht hat und zu welchem Ergebnis wir gekommen sind. Danach legen wir dar, wie wir unsere Entscheidung auf der Grundlage der Bestimmungen der Scharia hergeleitet haben. Anschließend folgt die eigentliche Entscheidung samt einiger Empfehlungen, wobei diese Empfehlungen nicht bindend sind. Bevor wir überhaupt zu einer Entscheidung kommen, erhalten beide Parteien die Bedingungen der Schlichtung oder des Schiedsverfahrens zur Lektüre und unterschreiben sie, sofern sie damit einverstanden sind. Beide Seiten unterzeichnen außerdem eine Erklärung, wonach unsere Entscheidung für sie verbindlich ist. Das Wichtigste in unserer Arbeit ist für uns die psychische Situation beider Parteien. Wir versuchen, ein Vertrauensverhältnis zu ihnen aufzubauen und jeder Seite das Gefühl zu vermitteln, dass unsere Entscheidung in ihrem Interesse liegt und sie letztlich als Gewinner daraus hervorgeht.«

Diese Schilderung macht in besonderer Weise deutlich, dass religiöse Autorität hier nicht als bereits vorhandene oder institutionell garantierte Größe erscheint, sondern in konkreten sozialen Situationen aktiv hervorgebracht, stabilisiert und fortlaufend reproduziert werden muss. Jamal Malik und Misbahur Rehman bezeichnen solche religiösen Führungspersonen in Diasporakontexten als *self-made scholars*, deren Autorität nicht primär auf formalisierten Ausbildungs- und Autorisierungswegen beruht, sondern maßgeblich durch gemeinschaftsinterne Anerkennung sowie durch sozioökonomisches und nur vereinzelt auch religiös-kulturelles Kapital getragen wird (Malik/Rehman 2015, 226). Religiöse Autorität ist damit in besonderer Weise an Praktiken der Darstellung, Inszenierung und sozialen Anerkennung gebunden. Die von Imam Khaled beschriebenen Verfahren erzeugen einen formalisierten, quasi-institutionellen Rahmen, der den von ihm angebotenen Dienstleistungen einen offiziellen und verbindlichen Charakter verleiht (vgl. Jaraba 2022). Auf diese Weise wird nicht nur die Zustimmung der Beteiligten wahrscheinlicher, sondern zugleich auch seine symbolische Autorität weiter gestärkt. Zusätzliche Wirksamkeit gewinnt diese Autorität durch den Rückgriff auf religiöse Referenzen, die er in seiner Dokumentation sprachlich hervorhebt. Zur Begründung seiner Entscheidungen zieht Imam Khaled Koranverse, Überlieferungen des Propheten und Aussagen klassischer Rechtsgelehrter heran. Dabei verwendet er gezielt Formulierungen wie »nach Auffassung der Fuqahā'«, »die Scharia gebietet« oder »zu den edlen Charaktereigenschaften, die uns der Prophet gelehrt hat«, die seinen Aussagen eine religiös aufgeladene Normativität verleihen. Ihre Wirksamkeit entfaltet sich vor allem dadurch, dass sie an bereits vorhandene religiöse Dispositionen der Adressat:innen, an das Vertrauen in den Imam und an die Autorität religiöser Sprache anschließen (vgl. Akca 2020, 74).

Die Feldforschungsdaten zeigen zugleich, dass Imame keineswegs über ein einheitliches Maß an Wissen, Erfahrung, Professionalität oder Reflexionsfähigkeit verfügen (vgl. Kaidouha 2025, 244–246). Diese Unterschiede wirken sich unmittelbar auf die Art und Weise aus, wie sie Konflikte bearbeiten. In der Praxis führt dies mitunter zu einer erheblichen Uneinheitlichkeit, teilweise auch zu problematischen oder widersprüchlichen Entscheidungen. Besonders sichtbar wird dies in Streitfällen um Scheidung und *ḥul'* (Selbstloskauf der Frau aus der Ehe), in denen einzelne Imame ihre symbolische Autorität überschreiten und Funktionen übernehmen, die faktisch richterlichen Entscheidungen nahekommen. Dies zeigt sich exemplarisch im Fall von Imam Hassan, der von einer deutschen Frau berichtete, die mit einem algerischen Muslim in einer informellen ›islamischen Ehe‹ gelebt und in Abwesenheit ihres Mannes die Auflösung dieser Ehe durch *ḥul'* angestrebt habe. Imam Hassan zufolge begründete sie ihr Anliegen damit, dass sie das Zusammenle-

ben mit ihm nicht länger ertrage, zumal er Drogen konsumiere. Zudem habe sie erklärt, dass ihr Mann sich derzeit im Gefängnis befinde und von Abschiebung bedroht sei. Da dem Imam keinerlei eigene Informationen über den Ehemann vorlagen, war er vollständig auf die Angaben der Frau angewiesen. Er bat sie zunächst um einen Nachweis über die Inhaftierung ihres Mannes, räumte ihr eine Woche Bedenkzeit ein und forderte sie auf, für den Fall eines fortbestehenden *ḥul'*-Wunsches die Heiratsurkunde vorzulegen. Die Frau erschien eine Woche später, legte lediglich die Heiratsurkunde vor und beharrte auf ihrem Anliegen. Aus der vorgelegten Eheurkunde ergab sich jedoch, dass die Brautgabe in einem Goldring bestand. Auf Nachfrage erklärte sie, dass sie diesen Ring selbst gekauft und weder ihn noch seinen Gegenwert jemals von ihrem Ehemann erhalten habe. Imam Hassan schenkte dieser Darstellung Glauben und löste den Ehevertrag mittels *ḥul'* auf. Als er erfuhr, dass aus der Beziehung ein gemeinsames Kind hervorgegangen sei, ergänzte er, dass der Ehemann nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis das Recht habe, an der Erziehung seines Sohnes mitzuwirken. Der Imam selbst hatte ein finanzielles Interesse an der Auflösung des Ehevertrags: Für die Auflösung des Ehevertrags verlangte er 100 Euro von der Ehefrau, ein Betrag, den er beliebig nach Härte des Falles festlegt. Sein Vorgehen rechtfertigte er mit dem Hinweis, dass *ḥul'* ein legitimes Recht der Frau sei, sofern sie die im Vertrag genannte Brautgabe zurückgegeben habe.

In der mir vorgelegten *ḥul'*-Urkunde fand sich jedoch die Formulierung:

»Das islamische Zentrum bestätigt, dass die betreffende Frau sich von ihrem Mann gelöst hat, weil ein Zusammenleben mit ihm unmöglich ist und sie ihn ablehnt, unter der Bedingung, dass sie auf alle finanziellen Ansprüche gegen ihn verzichtet.«

Einen Nachweis über einen solchen Verzicht hatte die Frau jedoch nicht erbracht, was die islamrechtliche Wirksamkeit der *ḥul'* fraglich macht. Ebenso enthielt das Dokument Angaben zum Ehemann und ein leeres Feld für seine Unterschrift, obwohl dieser weder anwesend war noch Kenntnis vom Vorgang hatte. Entsprechend war das Dokument nur von der Ehefrau unterschrieben. Trotz dieser erheblichen Unstimmigkeiten vollzog der Imam den *ḥul'* ohne Wissen des Mannes und nahm damit faktisch eine richterähnliche Rolle ein.

Der Fall ist ein besonders aufschlussreiches Beispiel für das Spannungsverhältnis religiöser Autorität von Imamen im deutschen Kontext. Einerseits zeigt sich hier, dass Imame für Ratsuchende gerade in konfliktbelasteten Situationen als vertrauensvolle und handlungsfähige Instanzen erscheinen, die dort Entscheidungen ermöglichen, wo staatliche oder formale Verfahren aus Sicht der Beteiligten nicht erreichbar, zu langsam oder nicht anschlussfähig erscheinen. Zugleich offenbart der Fall die strukturelle Problematik solcher nicht institutionell geregelten Interventionen (vgl. Salim 2025, 182–188). Die Entscheidung des Imams in dem beschriebenen Fall ist weder durch ein schariarechtlich belastbares Vorgehen noch durch eine staatlich-rechtlich legitimierte Prüf- und Entscheidungskompetenz abgesichert, sondern beruht im Wesentlichen auf einseitigen, nur begrenzt überprüfbaren Angaben der beteiligten Personen. Hinzu kommt, dass ökonomische Interessen des Imams mit dem Entscheidungsprozess verflochten sind. Die Erhebung einer Gebühr für die Auflösung des Ehevertrags – was in der Moschee nicht vorgesehen war – lässt zumindest die Frage aufkommen, inwieweit finanzielle Anreize die Entscheidungspraxis mitprägen können (vgl. ebd., 185–187). Der Imam beschränkt sich nicht auf normative Deutungsangebote, sondern trifft faktisch eine Entscheidung mit weitreichenden Konsequenzen für den ehelichen Status, mögliche vermögensrechtliche Ansprüche und die familiäre Ordnung.

Mathias Rohe weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Vertreter:innen religiöser Organisationen wie Imame häufig weder über hinreichendes Wissen zu den Grenzen alternativer Streitbeilegung noch über vertiefte Kenntnisse des islamischen Rechts verfügen (Rohe 2018, 106). Vor diesem Hintergrund wird eine Form symbolischer Autorität wirksam, die ihre Geltung nicht aus einem rechtlich und institutionell anerkannten Amt bezieht, sondern aus sozialer Anerkennung, religiösem Vertrauen und der situativen Akzeptanz durch die Ratsuchenden. So entstehen Entscheidungspraktiken, die sich weder eindeutig dem staatlichen Recht noch ausschließlich der normativen Matrix der Scharia zuordnen lassen. Je stärker Imame in konflikthaftern Lebenslagen als entscheidungsfähige Instanzen anerkannt werden, desto deutlicher treten die Unsicherheiten, Grenzüberschreitungen und fehlenden institutionellen Absicherungen ihrer Autorität hervor. Sichtbar wird dies vor allem im Konfliktfall, wenn Imame ihre Entscheidungen aufgrund fehlender Einflussmöglichkeiten nicht durchsetzen können und dadurch Rechte und Pflichten der Konfliktparteien nicht gesichert werden (Salim 2025, 182–188). Das zeigt sich insbesondere in Scheidungsfällen, in denen sich der Mann nach der Scheidung weigert, die vereinbarte Rückabwicklung der Brautgabe (*mahr* *‘āḡil*) vorzunehmen. Die mangelnde Handlungs- und Einflussmöglichkeit mancher Imame kann bei den Beteiligten zu einem Vertrauensverlust sowohl in Imame als auch in die Wirksamkeit von Imam-Ehen in Deutschland führen (ebd.).

5. Schlussbetrachtung

Die vorliegende feldforschungs-basierte Untersuchung zeigt, dass religiöse Autorität von Imamen im deutschen Kontext weder als institutionell gesicherte noch als allein aus theologischer Gelehrsamkeit hervorgehende Autoritätsform begriffen werden kann. Vielmehr erweist sie sich insbesondere in verbandsunabhängigen Moscheegemeinden als relationale, situativ hervorgebrachte und von sozialer Anerkennung getragene Form symbolischer Autorität, die unter spezifischen rechtlichen, organisatorischen und gesellschaftlichen Bedingungen entsteht, stabilisiert, bestritten und auch wieder entzogen werden kann.

Ausgehend von den institutionellen Rahmenbedingungen muslimischen Lebens in Deutschland wurde deutlich, dass die Offenheit des religiös-rechtlichen Feldes einerseits Handlungsspielräume eröffnet, andererseits aber auch strukturelle Unsicherheiten erzeugt. Aufgrund des staatlichen Neutralitätsgebots existiert keine Instanz, die befugt wäre, innerreligiöse Autoritätsstrukturen verbindlich festzulegen. Zugleich fehlen in weiten Teilen des muslimischen Gemeindelebens institutionell anerkannte Strukturen zur verbindlichen Regelung religiöser Zuständigkeiten. Gerade verbandsunabhängige Moscheegemeinden erscheinen daher als soziale Räume, in denen religiöse Autorität in hohem Maße lokal, personenbezogen und kontextabhängig ausgehandelt wird. In diesen Konstellationen kommt Imamen eine zentrale Rolle zu. Ihre Autorität speist sich nicht allein aus ihrer Funktion als Gebetsleiter oder Prediger, sondern aus einem im deutschen Kontext deutlich erweiterten Aufgabenprofil. Sie geben religiöse Orientierung, begleiten seelsorgerisch, bearbeiten familiäre und soziale Konflikte, übernehmen pädagogische Aufgaben und treten nach außen als Ansprechpartner muslimischer Belange auf. Diese alltagspraktische Wirksamkeit erhöht ihre Sichtbarkeit und kann ihre Stellung innerhalb der Gemeinde wie auch im Außenverhältnis

stärken. Zugleich bindet sie ihre Autorität in besonderem Maße an Erwartungserfüllung, Verfügbarkeit und performative Leistung.

Die von Imamen mitgebrachten oder im Laufe ihrer Tätigkeit erworbenen Kompetenzen, Wissensbestände und Erfahrungen lassen sich als religiöses beziehungsweise symbolisches ›Kapital‹ verstehen, das ihre Stellung innerhalb muslimischer Gemeinschaften legitimieren kann. Wirksam wird dieses Kapital jedoch nur, sofern es sozial anerkannt wird. Unter bestimmten Bedingungen kann es zudem in ökonomisches Kapital überführt werden, insbesondere dort, wo es Imamen gelingt, stabile Vertrauensverhältnisse aufzubauen und ihre Autorität in alltagspraktisch relevanten Handlungsfeldern wirksam werden zu lassen.

Besonders deutlich zeigt sich dies im Bereich der außergerichtlichen Konfliktregulierung. Wo Imame bei familialen Auseinandersetzungen als Mediatoren oder Schiedsrichter auftreten, nehmen sie mitunter Rollen ein, die quasi-richterliche Züge annehmen. Da ihnen jedoch weder staatlich anerkannte Entscheidungskompetenzen noch exekutive Durchsetzungsmittel zur Verfügung stehen, sind sie darauf angewiesen, Konfliktparteien durch religiöse Sprache, performative Inszenierung und emotional wirksame Kommunikation von ihren Empfehlungen und Entscheidungen zu überzeugen. Auf diese Weise kann symbolische Autorität situativ erzeugt und aufrechterhalten werden. In diesen Feldern treten jedoch auch ihre Ambivalenzen und Grenzen deutlich hervor.

Die Untersuchung zeigt, dass Imame keineswegs durchgängig über ein einheitliches Maß an religionsrechtlicher Kompetenz, rechtlicher Kontextkenntnis oder gesellschaftlicher Reflexionsfähigkeit verfügen. Wo vertiefte Kenntnisse des islamischen Rechts und der gesellschaftlich-rechtlichen Rahmenbedingungen in Deutschland fehlen, steigt die Wahrscheinlichkeit problematischer Grenzüberschreitungen und Fehlentscheidungen. Hinzu kommt, dass ökonomische Interessen in einzelnen Fällen normativ religiöse Maßstäbe relativieren können. Begünstigt werden solche Konstellationen durch das weitgehende Fehlen institutionalisierter Ausbildungs-, Fortbildungs- und Kontrollstrukturen sowie durch ein begrenztes religiöses und rechtliches Wissen auf Seiten der Ratsuchenden.

Vor diesem Hintergrund erscheint es erforderlich, die Rahmenbedingungen muslimischen Lebens in Deutschland insbesondere im Bereich religiöser Dienstleistungen stärker zu institutionalisieren und weiterzuentwickeln. Eine stärkere Institutionalisierung muslimischer Religionsgemeinschaften könnte dazu beitragen, die Stellung von Moscheegemeinden und ihres religiösen Personals klarer zu bestimmen sowie Aufgaben, Qualifikationen und Verantwortlichkeiten präziser zu definieren. Zugleich würden dadurch die Voraussetzungen für eine systematische, kontextbezogene Imam-Ausbildung verbessert, die islamisch-theologische, gesellschaftliche, sprachliche und rechtliche Kompetenzen verbindet.

Eine wichtige Rolle könnte dabei auch den Standorten islamischer Theologie in Deutschland zukommen. Sie verfügen grundsätzlich über das Potenzial, sich wissenschaftlich fundiert an der Ausbildung muslimischer Theolog:innen und religiöser Akteur:innen zu beteiligen und Reflexionsräume zu eröffnen, in denen islamische Normativität unter den Bedingungen eines säkularen, rechtlich verfassten und wertpluralen Gemeinwesens bearbeitet werden kann. Dies setzt jedoch eine enge und vertrauensvolle Kooperation mit muslimischen Gemeinden und Verbänden voraus, um konkrete Bedarfe zu erfassen, Synergieeffekte zwischen universitärer Theologie und gemeind-

licher Praxis zu nutzen und tragfähige Ausbildungs- und Reflexionsformate zu entwickeln, die nicht an den Lebenswelten muslimischer Gemeinschaften vorbeigehen.

Literaturverzeichnis

- Abū Dūh, Ḥālid Kāẓim (2014): »Mafhūm ra's al-māl al-dīnī: Muqāraba naẓarīya«, in: *Mağallat Kullīyat al-Ādāb* 41.3, S. 139–146.
- Abū Zahra, Muḥammad (1969): *al-'Aqīda al-islāmīya kamā ḡā'a bihā al-Qur'ān al-karīm*, al-Qāhira: Mağma' al-Buḥūṭ al-Islāmīya.
- Agai, Bekim/Armina Omerika (2017): »Islamic Theological Studies in Germany: A Discipline in the Making«, in: *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, hrsg. von Michael Kemper und Ralf Elger, Leiden: Brill, S. 330–357.
- Akca, Ayşe Almıla (2022): »Verstehen und Reflektieren versus Memorieren und Rezitieren. Eine ethnographische Analyse zu verschiedenen Praxen der Religiosität in Moscheen in Deutschland«, in: *Moschee 2.0 – Internationale und interdisziplinäre Perspektiven*, hrsg. von Betül Karakoç und Harry Harun Behr, Münster: Waxmann, S. 11–28.
- Akca, Ayşe Almıla (2020): *Moscheeleben in Deutschland: Eine Ethnographie zu islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*, Bielefeld: transcript.
- Bano, Masooda (2018): »Introduction«, in: *Modern Islamic Authority and Social Change*, Bd. 2: *Evolving Debates in the West*, hrsg. von Masooda Bano, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 1–35.
- Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1986): »The Forms of Capital«, in: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, hrsg. von J. Richardson, Westport, CT: Greenwood, S. 241–258.
- Bourdieu, Pierre (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: *Soziale Ungleichheiten*, hrsg. von Reinhard Kreckel, Göttingen: Otto Schwartz, S. 183–198.
- Bundesverfassungsgericht (1972), in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 329.
- Bundesverfassungsgericht (1995), in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 2478.
- Bundesverfassungsgericht (2003), in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 2816.
- BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 19. Dezember 2000 – 2 BvR 1500/97.
- BVerfGE, 32, 98 [105], www.servat.unibe.ch/tools/DfrrInfo?Command=ShowPrintVersion&Name=bv032098 (letzter Abruf 7.4.2026).
- BVerfGE 138, 296 (329), Rn. 86, www.servat.unibe.ch/tools/DfrrInfo?Command=ShowPrintVersion&Name=bv138296 (letzter Abruf 7.4.2026).
- Cesari, Jocelyne (2005): »The Status of Imams in Europe«, in: *European Policy Centre*, S. 11–19.
- Ceylan, Rauf (2019): *Imamausbildung in Deutschland: Perspektiven aus Gemeinden und Theologie*, AIWG-Expertise, Frankfurt a. M.: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG).

- Chbib, Raida (2021): »Institutionalisierungsformen und -dynamiken des Islams in Deutschland als Produkt selektiver Sinngebungsprozesse mit Bezug auf Gesellschaft«, in: *Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung*, hrsg. von Judith Könemann und Michael Seewald, Freiburg i. Br.: Herder, S. 228–256.
- Chbib, Raida (2017): *Organisation des Islams in Deutschland: Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime*, Baden-Baden: Ergon.
- Droege, Michael (2023): »Die Begegnung mit ›dem Anderen‹ und die Reaktionen im religionsverfassungsrechtlichen System des Grundgesetzes«, in: *Normativität – Religion – Mobilität*, hrsg. von Bernhard Sven Anuth, Michael Droege und Stephan Dusil, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 163–188.
- Elliesie, Hatem/Marie-Claire Foblets/Mahabat Sadyrbek/Mahmoud Jaraba (2019): *Konfliktregulierung in Deutschlands pluraler Gesellschaft: »Paralleljustiz«? – Konzeptioneller Rahmen eines Forschungsprojekts*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 199, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 1–25.
- Elliesie, Hatem (2018): »Parallele Rechtsstrukturen: Gerichtliche und außergerichtliche Konfliktregulierung in einer sich wandelnden Gesellschaft«, in: *Rotary Magazin* 11, S. 52–55.
- Finke, Roger/Kevin D. Dougherty (2002): »The Effects of Professional Training: The Social and Religious Capital Acquired in Seminaries«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41.1, S. 103–120.
- Großbölting, Thomas (2016): »Warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so schwer tut – Eine (zeit-)historische Erkundung«, in: *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 245–270.
- Haddad, Laura (2023): »House Roles for Islam in Hamburg. The State Contract between the City of Hamburg and Three Islamic Communities«, in: *Redesigning Justice for Plural Societies: Case Studies of Minority Accommodation from around the Globe*, hrsg. von Marie-Claire Foblets, Katayoun Alidadi und Dominik Müller, London/New York: Routledge, S. 149–171.
- Haenni, Patrick (2000): »Divergent Trajectories: Islam and Ethnicity in Switzerland«, in: *ISIM Review* 6, S. 31.
- Halm, Dirk/Martina Sauer/Yüksel Ünlü (2023): *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland 2022*, Baden-Baden: Nomos.
- Isak, Axel (1994): *Das Selbstverständnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften und seine Bedeutung für die Auslegung staatlichen Rechts*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Jaraba, Mahmoud (2022): »Problems Relating to Archiving Nikah Documents in Germany's Arab Mosques«, in: *Journal of Muslims in Europe* 11.3, S. 315–332.
- Jaraba, Mahmoud (2019): »Private Dispute Mediation and Arbitration in Sunni-Muslim Communities in Germany – Family Conflicts and Divorce«, in: *Marital Captivity. Divorce, Religion and Human Rights*, hrsg. von Susanne Rutten, Benedicta Deogratias und Pauline Kruiniger, The Hague: Eleven International Publishing.
- Kaidouha, Kutaiba (2025): *Syrian Families in Germany. The Multi-Faceted Reality of Adaptation to a New Surrounding*, Baden-Baden: Nomos.
- Jonker, Gerdien/Stephanie Müssig (Hgg.) (2022): *Journal of Muslims in Europe* 11.3 – Special Issue: Mosque Archives in Germany.
- Kiefer, Michael (2010): »Zielsetzungen einer Imamausbildung in Deutschland – Vom einfachen Vorbeter zum multifunktionalen Akteur?«, in: *Imamausbildung in Deutschland – Islamische Theologie im europäischen Kontext*, hrsg. von Bülent Uçar, Göttingen: V&R unipress, S. 185–192.

- Krämer, Gudrun/Sabine Schmidtke (2006): »Introduction: Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview«, in: *Speaking for Islam – Religious Authorities in Muslim Societies*, hrsg. von dens., Leiden/Boston: Brill, S. 1–14.
- Malik, Jamal/Misbahur Rehman (2015): »Islamic Law and Mediation«, in: *Rechtskulturen im Übergang/Legal Cultures in Transition*, hrsg. von Werner Gephart, Jenny Hellmann und Raja Sakrani, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 201–230.
- Morlok, Martin (1993): *Selbstverständnis als Rechtskriterium*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pfündel, Katrin et al. (2021): *Muslimisches Leben in Deutschland 2020, Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des Bundesamtes*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Poder, Thomas G. (2011): »What is Really Social Capital? A Critical Review«, in: *The American Sociologist* 42.4, S. 341–367.
- Rohe, Mathias (2018): *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München: C. H. Beck.
- Rohe, Mathias (2018): »Alternative Dispute Resolution among Muslims in Germany and the Debate on »Parallel Justice««, in: *Exploring the Multitude of Muslims in Europe*, hrsg. von Niels Valdemar Vinding, Egdūnas Račius und Jörn Thielmann, Leiden: Brill.
- Rohe, Mathias (2012): *Der Islam im demokratischen Rechtsstaat*, Erlanger Universitätsreden.
- Rohe, Mathias (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen: Rechtliche Perspektiven*, Freiburg/Breisgau: Herder.
- Rohe, Mathias/Mahmoud Jaraba (2015): *Paralleljustiz. Eine Studie im Auftrag des Landes Berlin, vertreten durch die Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz*, Berlin: Senatsverwaltung für Justiz und Verbraucherschutz.
- Roy, Olivier (2004): *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press.
- Salim, Abdelghafar (2025): *Lebensweltliche Alltagspragmatik und islamische Normativität – Muslimische Geflüchtete in Deutschland*, Baden-Baden: Ergon.
- Schmidtke, Sabine (2006): »Forms and Functions of »Licences to Transmit« (Ijāzas) in 18th-Century Iran«, in: *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, hrsg. von Gudrun Krämer und Sabine Schmidtke, Leiden/Boston: Brill, S. 95–127.
- Schneiders, Thorsten G./Lamya Kaddor (2010): »Einleitung: Europäische Muslime zwischen Glaube und Verfassungstreue«, in: *Muslimen im Rechtsstaat. Veröffentlichungen des Centrums für religiöse Studien Münster*, Bd. 3, hrsg. von Thorsten G. Schneiders und Lamya Kaddor, Münster: Lit, S. 7–24.
- Seibert, Leif H. (2010): »Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen: Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 20, S. 89–117.
- Spielhaus, Riem (2020): *10 Jahre nach »Der Islam gehört zu Deutschland«. Wie steht es um die rechtliche Anerkennung des Islams? Eine Expertise für den Mediendienst Integration*, Berlin: Mediendienst Integration.
- Spielhaus, Riem/Martin Herzog (2015): *Die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland – Ein Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Swain, Nigel (2003): »Social Capital and its Uses«, in: *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie* 44.2, S. 185–212.

Turner, Bertram (2004): »Rechtspluralismus in Deutschland: das Dilemma von »öffentlicher Wahrnehmung« und rechtsethnologischer Analyse alltäglicher Rechtspraxis«, in: *Aus der Ferne in die Nähe: neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, hrsg. von Ursula Bertels et al., Münster: Waxmann, S. 155–184.

Uçar, Bülent (2010): »Einführungsrede: Imamausbildung in Deutschland«, in: *Imamausbildung in Deutschland: Islamische Theologie im europäischen Kontext*, hrsg. von Bülent Uçar, Göttingen: V&R unipress, S. 37–46.

Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (UEM) (2023): *Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz. Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit*, Berlin: Bundesministerium des Innern und für Heimat.

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2022): »Théologie musulmane«, in: *Les théologies à l'université. Statut scientifique, ancrages institutionnels*, hrsg. von Francis Messner, Strasbourg, books.openedition.org/pus/30384 (letzter Abruf 3.1.2026).

Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen: Mohr Siebeck.

Wittreck, Fabian (2010): »Bonn ist doch Weimar. Die Religionsfreiheit im Grundgesetz als Resultat von Konflikt und Kontroverse«, in: *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, hrsg. von Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 66–92.

Zaman, Muhammad Qasim (2012): *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

ZDFinfo (2026): »Forum am Freitag – 10 Jahre danach – Hat sich der Islam in Deutschland verändert?«, in: *ZDF Info* (20.2.2026), Interview mit Abdelghafar Salim, www.zdf.de/video/reportagen/forum-am-freitag-154/forum-am-freitag-vom-20-februar-2026-100 (letzter Abruf 7.3.2026).

Zitationsvorschlag

Salim, Abdelghafar (2026): »Ich bin hier ein Imam für alles« – Religiöse Autorität in der Praxis. Eine ethnografische Fallstudie mit Imamen in Deutschland, 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>