

Teil I: Rechtliche Rahmenbedingungen und institutionelle Praxis

Wird die Scharia in Deutschland angewendet?

Mathias Rohe

Der Beitrag skizziert zunächst die in Deutschland rechtlich festgelegten Grundlagen eines religionsoffenen säkularen Rechtsstaats. Im Anschluss werden die Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung religiöser Normen der islamischen Scharia entfaltet, welche der allgemein geltenden Religionsfreiheit unterfallen. Sodann wird der in Deutschland vorgeschriebene oder ermöglichte rechtliche Rahmen für die Anwendung rechtlicher Normen der Scharia auf verschiedenen Ebenen des Privatrechts aufgezeigt. Der Beitrag schließt mit Bemerkungen zu Herausforderungen der Wissenschaft.

The article first outlines the legally defined foundations of a religion-open secular constitutional state in Germany. It then examines the possibilities and limits of applying religious norms of Islamic Sharia that fall under the generally applicable freedom of religion. This is followed by an account of the legal framework – either mandated or permitted in Germany – for applying Sharia-based legal norms at various levels of private law. The article concludes with remarks on the challenges this poses for academic scholarship.

1. Einführung: Rahmenbedingungen des säkularen Rechtsstaats

Kann die Scharia, die Normenordnung des Islam, in Deutschland rechtmäßig Anwendung finden? Diese Frage ist allein aus der Sicht der deutschen Rechtsordnung zu beantworten. Diese entscheidet darüber, ob und in welchem Umfang welche Normen der Scharia angewandt werden können. Für die religiösen Normen der Scharia ist insoweit die Religionsfreiheit nach den Maßstäben der hiesigen Rechtsordnung maßgeblich. Säkulare Rechtsstaaten gewähren Religionsfreiheit unter Wahrung staatlicher Neutralität und nach dem Grundsatz der Gleichbehandlung von Religionen und Weltanschauungen. Davon betroffen sind auch die dominierenden religiösen Anteile der Scharia, der islamischen Normenlehre.¹

¹ Dieser Beitrag folgt einem Vortrag, den der Verfasser am 3. Dezember 2024 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen gehalten hat. Die Vortragsform wurde beibehalten. Der Text be-

Der säkulare Staat und seine freiheitliche Rechtsordnung lassen sehr breiten Raum für religiöses Leben. Die deutsche Religionsverfassung bietet dafür besonders günstige Bedingungen. Sie unterscheidet sich von der strikten Laizität Frankreichs (außerhalb der Departments Alsace und Moselle), die mit den restriktiven Gesetzen von 1901 und 1905 vor allem den starken Einfluss der katholischen Kirche zurückdrängen wollte. Vielmehr folgt sie einem Modell religionsoffener Säkularität, wie es z. B. Artikel 4 und 7 Absatz 3 und 140 Grundgesetz sowie auch dem Religionsverfassungsrecht insgesamt zu entnehmen ist (das sollte auch einem Bundeskanzler bekannt sein). Religion ist zwar Privatsache in dem Sinne, dass es keine Staatsreligion geben darf. Sie ist jedoch keineswegs aus dem öffentlichen Raum verbannt, sondern darf dort sichtbar werden, sich in die Debatte einmischen, ist auch wichtiger Bestandteil universitärer Forschung und Lehre und findet Raum im bekenntnisorientierten Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen vieler deutscher Länder oder in vielfältigen anderen Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Religion wird hier nicht grundsätzlich als potentielle Bedrohung des staatlichen Machtanspruchs wahrgenommen, sondern als mögliche positive Ressource für das Zusammenleben und gemeinnützige Sinnstiftung. Sowohl Individuen als auch religiöse Organisationen haben ein Recht auf Teilhabe im öffentlichen Raum. Säkularität nach dem Verständnis der deutschen Rechtsordnung heißt Neutralität, nicht Animosität gegenüber Religionen. Somit unterliegen auch muslimische Anliegen – von der Errichtung einer religiösen Infrastruktur über den Umgang mit Feiertagen, religiöser Kleidung, Speiseregeln bis hin zur Kooperation mit staatlichen Instanzen etwa bei Seelsorge oder im Bildungswesen – den allgemeinen gesetzlichen Regeln.

In diesem Rahmen kann sich auch eine muslimische Theologie öffentlich wahrnehmbar und entsprechend den Rahmenbedingungen für andere Religionen entwickeln. Hiervon profitiert nicht zuletzt das Alevitentum, das erstmals in seiner Geschichte ohne Repression gelehrt und praktiziert werden kann. Der erste alevitische Religionsunterricht in öffentlichen Schulen fand in Deutschland statt, nicht im nach eigenem Anspruch laizistischen Herkunftsland der meisten Aleviten. Aber auch anderen Richtungen des Islams von Sunna über Schia bis hin zur Ahmadiyya stehen entsprechende Entfaltungsmöglichkeiten offen.

Trotz aller Kooperation im öffentlichen Leben ist es jedoch erforderlich, die Sphärentrennung zwischen Staat und Religionen zu respektieren. Auch die religionsfreundliche deutsche Religionsverfassung folgt den Grundbedingungen des säkularen Rechtsstaats: In Angelegenheiten weltlichen, mit staatlichen Mitteln durchzusetzenden Interessenausgleichs, insbesondere der Wahrung der Menschenrechte und des Systems politischer Willensbildung und -umsetzung, hat die staat-

ruht in Teilen auf dem Beitrag des Verfassers (Rohe u. a. 2015) sowie auf seinem Buch *Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme* (2018).

liche Rechtsordnung das Letztentscheidungsrecht. Auch dem Christentum wurde dies keineswegs in die Wiege gelegt. Wichtige Elemente des demokratischen Rechtsstaats hat die römischkatholische Kirche erst im II. Vatikanum 1965 anerkannt, und auch der Protestantismus in Deutschland pflegte über lange Zeit bis in die jüngere Vergangenheit hinein Distanz zu dieser Staatsform. Der Islam in Deutschland steht also nicht vor singulären, nur ihn betreffenden Herausforderungen.

Nach alledem hat sich die gleichberechtigte Teilhabe von Musliminnen und Muslimen in den säkularen Rechtsstaaten Europas zum Lackmustest dafür entwickelt, ob diese Staaten bereit sind, die Grundlagen ihrer Rechtsordnungen auch zugunsten von Musliminnen und Muslimen in einem verbreitet islamскеptischen Grundklima durchzusetzen, das bis hin zur Übernahme von Regierungsverantwortung durch islamfeindliche Parteien geführt hat. Würde das nicht geschehen, untergraben diese Staaten selbst die Fundamente, auf denen sie gebaut sind.

2. Was ist die Scharia?

An der islamischen Scharia – oft mit ›islamisches Recht‹ gleichgesetzt – scheiden sich die Geister. Für viele ist sie ein Schreckensbegriff, der für Menschenrechtsverstöße durch archaische Strafpraktiken und Ungleichbehandlung von Geschlechtern und Religionen steht. Grundgesetz oder Scharia – dieser Gegensatz wird in der politischen Debatte Deutschlands immer wieder formuliert. Auf der anderen Seite ist die Scharia für viele – nicht alle – Muslime eine wichtige Bezugsquelle ihres kulturellen Selbstverständnisses. Die islamische Kultur wurde und wird von ihr in erheblichem Umfang geprägt. Tun sich hier strukturelle, unüberbrückbare Gegensätze auf?

Zunächst ist zu klären, worüber wir überhaupt sprechen. Oft wird die Scharia mit ›islamisches Recht‹ gleichgesetzt. Die Scharia ist jedoch alles andere als ein Gesetzbuch. Wörtlich übersetzt bedeutet der Begriff so viel wie ›der (von Gott) gebahnte Weg‹, ›Weg zur Tränke‹ oder ›Weg zur Quelle‹. Zur Scharia gehören Bestimmungen über grundlegende Glaubensinhalte und die Religionspraxis, zum Beispiel Gebetsrituale, Speise- und Kleidungsvorschriften. Die Scharia regelt, wie man betet, wann welche Feste wie gefeiert werden und wie Muslime bestattet werden sollen. Sie umfasst neben rechtlichen Regelungen zudem vielerlei Aspekte der Religionsethik, zum Beispiel zum Umgang mit Bedürftigen, anderen Menschen allgemein und der Schöpfung. Mit dem Fachbegriff ›Scharia‹ wird daher die gesamte islamische Normenlehre bezeichnet. Sie stellt ein höchst komplexes System von Normen und Regeln dar, auch solchen, welche die Auffindung und Interpretation der relevanten Normen erst möglich machen. Dieser letztgenannte Bereich,

die *uṣūl al-fiqh* (›Wurzeln der Normenlehre‹), ist der Schlüssel zu ihrem Verständnis.

Auch im Islam wird zwischen den Regeln der Religionspraxis, welche die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott bestimmen (sog. *ʿibādāt*), und dem Recht, das die Beziehungen zwischen den Menschen im Diesseits regelt (sog. *muʿāmalāt*), unterschieden. Den Begriff mit ›islamisches Recht‹ zu übersetzen greift daher zu kurz. Bei alledem handelt es sich nicht um eine rein terminologische Klärung, sondern um eine Schlüsselfrage für die Wandlungsfähigkeit des islamischen Rechts. Während die Religionsregeln als grundsätzlich unveränderlich gelten, sind nach weitestgehender Übereinstimmung der Gelehrten die Regeln des Rechts den Umständen von Zeit und Ort unterworfen. Im ersten neuzeitlichen Rechtskodex der islamischen Welt, der osmanischen *Mecelle* von 1876, wird dieser Grundsatz in Artikel 39 festgehalten: »Dass sich die Bestimmungen durch den Wandel der Zeiten ändern, kann nicht geleugnet werden.«

Insbesondere die Antwort auf die Frage, ob man Normen streng nach ihrem Wortlaut anzuwenden hat, oder ob deren *ratio legis* maßgeblich ist, die dann bei veränderten Umständen neue Auslegungen gebietet, wird maßgeblich für die Anpassungsfähigkeit an sich wandelnde Bedürfnisse. Dabei finden sich erhebliche Unterschiede zwischen sunnitischen und schiitischen Schulen, die zudem ein großes Maß an innerem Meinungspluralismus kennen – und damit auch Ergebnisvielfalt. Das eine, festgelegte islamische Recht, die eine islamische Normenlehre gibt es nicht, und so hat sich insgesamt eine Fülle von sehr unterschiedlichen Auslegungen entwickelt. Zugespitzt formuliert: Auf der Grundlage von Scharia-Interpretationen lassen sich Menschenrechtsschutz wie auch Menschenrechtsverletzungen begründen. Es kommt auf die Interpreten und ihre Zugänge an.

Der Schlüsselbegriff für die sinngeladene Interpretation der Scharia heißt *Idschtihad*. Er bezeichnet selbstständiges Überlegen und Argumentieren. Auf dieser Grundlage muss beispielsweise geklärt werden, welche von zwei Regelungen für die Interpretation inhaltlich konkurrierender (unterschiedlicher) Normen anwendbar ist: Sind die Normen gleichrangig, dann verdrängt die spätere die frühere. Gilt die frühere Norm jedoch allgemein und die spätere nur speziell, dann beschränkt sich der Verdrängungseffekt auf die spezielle Situation, während die allgemeine Regel weiterhin gültig bleibt. So kann etwa der auf friedlichen Ausgleich zwischen den Religionen hin ausgerichtete Vers 61 in Sure 8 (›Wenn sie zum Friedensschluss neigen, so tue das auch du!‹) entgegen traditionellen Auffassungen nicht durch die kampforientierten Verse in Sure 9:5 (›Schwertvers‹) und 9:29 ff. als aufgehoben angesehen werden. Letztere werden nur als spezielle Regelung für eine bestimmte historische Verteidigungssituation gedeutet, welche die allgemeine Regelung nicht aufheben könne, sondern umgekehrt selbst durch sie eingeschränkt werde. Parallel hierzu wurde die alte, im islamischen wie im christlich geprägten Kulturkreis etablierte Vorstellung von international gegensätzlichen Lagern fast

völlig aufgegeben. Viele sehen sich heute in ›einem einzigen Haus‹ der Erde wohnen, das durch friedliche Beziehungen untereinander gestaltet wird oder doch werden sollte.

Damit verliert letztlich auch die Aussage, Gott allein sei der Normengeber, weitgehend an innerem Gehalt: Es sind stets – fehlbare – Menschen, welche die Normen auffinden, gewichten und interpretieren, und das Ergebnis ist ein menschliches Konstrukt, das steter Veränderung unterliegt. Diese Vielfalt und Komplexität muss berücksichtigt werden, wenn es um Normen der Scharia im deutschen Rechtskontext geht. Dabei ist schlicht das deutsche Recht im jeweils konkreten Zusammenhang anzuwenden. Zudem werden nicht Normentexte geprüft, sondern allein die Interpretation und Umsetzung durch die Menschen im Land.

3. Rechtliche Ebenen

Religiöse und rechtliche Normen müssen bei der Anwendung von Normen in Deutschland unterschieden werden. Religiöse Normen, auch solche der Scharia (z. B. im Blick auf die islamische Ritualpraxis wie Beten, Fasten etc.), genießen den Schutz der Religionsfreiheit. Abgesehen von historisch begründeten und weiterhin rechtsverbindlichen Sonderregelungen gelten für alle Religionen und Weltanschauungen dieselben Rechte und Pflichten. Träger solcher Rechte und Pflichten sind Individuen (individuelle Religionsfreiheit) oder religiöse Organisationen (kollektive Religionsfreiheit), nicht ›der Islam‹ oder ›das Christentum‹. Unser Verfassungssystem kennt keinen ›christlichen Religionsvorbehalt‹, auch wenn die Kultur des Christentums sicherlich in besonderer Weise kulturprägend war und ist und in dieser Funktion auch besondere Rechtsrelevanz gewinnen kann, z. B. im Hinblick auf Lehrplaninhalte. Mit anderen Worten: Was der Mehrheit zusteht, steht auch den Angehörigen kleinerer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu. Aus solcher Sicht ist es eine schlichte Normalität, dass eine auf Dauer im Lande lebende Bevölkerungsgruppe, zusehends auch als deutsche Staatsangehörige, eine religiöse Infrastruktur aufbaut.

Inhaltlich besteht ein mögliches Konfliktpotential zwischen (manchen) traditionellen Interpretationen der Scharia insbesondere im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis und den Umgang mit Nicht-Muslimen einschließlich des Abfalls vom Islam. Auch das Verhältnis zur demokratischen rechtsstaatlichen Ordnung kann im Einzelfall klärungsbedürftig werden. Dass der Islam sich als für Muslime verbindliche Richtschnur versteht, die alle Aspekte des Lebens anspricht, ist allerdings nicht überraschend und unterscheidet ihn nicht von anderen Weltreligionen wie dem Christentum oder dem Judentum.

Im Bereich rechtlicher Normen (Regelungen menschlicher Rechtsbeziehungen im Diesseits) herrscht weitgehend das Territorialprinzip: Jeder Staat wendet die ihm eigenen Sachnormen an. Das gilt praktisch uneingeschränkt für das Strafrecht und das gesamte öffentliche Recht, die das Handeln in staatlicher Souveränität und die Aufrechterhaltung unerlässlicher gemeinsamer Verhaltensstandards zum Gegenstand haben. Im Privatrecht jedoch gelten Besonderheiten dort, wo das Wohl einzelner Privatpersonen bei der Ordnung ihrer Verhältnisse im Vordergrund steht.

Auch der Islam trennt schon seit seiner Frühzeit Diesseits und Jenseits, religiöse und rechtliche Normen, auch wenn es mancherlei Verbindungen gibt. Nach einer schon vor Jahrhunderten entwickelten Lehre sind Gläubige in einer nicht-muslimischen Umwelt nur an die religiösen Normen gebunden, während sie bei gesichertem Aufenthalt die örtlich geltenden Gesetze auch aus der Sicht ihrer Religion respektieren müssen. In der Gegenwart setzt sich zudem ein Selbstverständnis als Bürgerinnen und Bürger des Landes durch, dessen Gesetze sie als ihre eigenen ansehen. Dem steht in Deutschland eine nur sehr kleine, wenngleich gefährliche Zahl von verfassungsfeindlichen Extremisten gegenüber, die keineswegs prägend für die muslimische(n) Gemeinschaft(en) sind. Die essentialistische Behauptung, der Islam könne überhaupt nicht zwischen Religion und Recht trennen und stehe in einem strukturellen Gegensatz zum demokratischen Rechtsstaat, ignoriert die Entwicklungen der letzten 150 Jahre.

4. Anwendung religiöser Normen

4.1 Öffentliches Recht

Mit der in Artikel 4 GG normierten Religionsfreiheit erhält nicht nur die innere religiöse Überzeugung, sondern auch die religiös motivierte, von anderen im öffentlichen Raum wahrnehmbare Betätigung verfassungsmäßigen Schutz. Sie umfasst nach einer Formulierung des Bundesverfassungsgerichts auch »das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln«.

Wie die anderen verfassungsmäßigen Grundrechte ist die Religionsfreiheit als subjektives Abwehrrecht gegen mögliche Eingriffe des Staates entstanden. Jedoch bildet sie auch ein Element der objektiven Rechtsordnung und wirkt damit auch in privatrechtliche Verhältnisse wie z. B. Arbeitsverträge hinein. Erst recht gilt dies für den Staat im Verhältnis zu seinen Bediensteten. Davon ist auch die Beamtenschaft nicht ausgenommen, die einer besonderen Loyalitätspflicht unterliegt. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit weist einen unmittelbaren Bezug zur Menschenwürde auf. Zumindest aus diesem Grund können sich auch Beamtinnen und Beamte individuell darauf berufen.

Der Schutz der Religionsfreiheit steht in weitem Umfang auch inländischen juristischen Personen (z. B. eingetragenen Vereinen) zu, welche die Pflege oder Förderung eines religiösen Bekenntnisses oder die Verkündigung des Glaubens ihrer Mitglieder zum Zweck haben. Sie können sich je nach Bedarf aller Organisationsformen bedienen, welche die deutsche Rechtsordnung bereithält. In solchem Zusammenhang ist die Herausbildung einer muslimischen organisatorischen Infrastruktur zu sehen. Sie tritt zunehmend in die Kooperation mit dem Staat ein, wie sie etwa für den bekenntnisorientierten Religionsunterricht in öffentlichen Schulen gemäß Artikel 7 Absatz 3 Grundgesetz verfassungsrechtlich vorgesehen ist. In Bremen und Hamburg wurden mit Wirkung von 2013 sogenannte Staatsverträge abgeschlossen, welche die Kooperation in verschiedenen relevanten Feldern rechtlich noch klarer konturiert und eine verlässliche Grundlage für Verwaltungsentscheidungen geschaffen haben.

Darüber hinaus wurde die alevitische Organisation AABF in mehreren Bundesländern im Kontext des Religionsunterrichts als Religionsgemeinschaft und damit als reguläre Kooperationspartnerin anerkannt. Dasselbe erfolgte in Hessen im Jahre 2013 hinsichtlich DITIB und der Ahmadiyya Muslim Jamaat. Letztere hat in Hessen auf Antrag noch weitergehend den Status einer Körperschaft des Öffentlichen Rechts mit weitreichenden Handlungsmöglichkeiten erlangt.

Muslimische religiöse Anliegen betreffen eine Fülle von Bereichen wie z. B. Ritualgebet, Pilgerfahrt, Feiertage, Bekleidungsregeln, Speisevorschriften und Fasten, Moscheebau, Bestattungswesen, Militär- und Gefangenenseelsorge und Ausbildung bis hin zu sozial- und steuerrechtlichen Fragen, auf die hier aus Raumgründen nicht einzeln eingegangen werden kann. Generell gilt, dass Religionsausübung auch im öffentlichen Raum und in staatlichen Institutionen stattfinden darf. Das Bundesverwaltungsgericht hat dies z. B. für das Ritualgebet in Schulpausen oder Freistunden grundsätzlich bekräftigt. Andererseits ist die Neutralität des Staates zu wahren. Daraus ergibt sich, dass religiöse Betätigung umso größere Freiräume hat, je weniger sie im Zusammenhang mit staatlicher Betätigung steht, und umgekehrt. Deshalb wäre es nicht mit der Verfassung vereinbar, z. B. im öffentlichen Raum muslimischen Frauen und in der Schule oder in Universitäten muslimischen Schülerinnen oder Studentinnen das freiwillige Tragen eines Kopftuchs zu untersagen. Mit dem Bundesverfassungsgericht gilt solche Freiheit auch für Lehrerinnen in öffentlichen Schulen, während dies nach Mehrheitsauffassung z. B. im Justizdienst (Richterinnen) im Hinblick auf das Neutralitätsgebot abgelehnt wird.

Insgesamt ist der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit bei der Einschränkung religiös motivierten Handelns – auch bei der Abwägung mit kollidierenden Grundrechten anderer – sorgsam zu beachten. Exemplarisch sei im Folgenden die Errichtung von Moscheen herausgegriffen, die an manchen Orten öffentliche Kontroversen ausgelöst hat.

So ist beim Moscheebau die baustatische Sicherheit unerlässlich. Die Nachbarschaft wird jedoch gewisse Einschränkungen hinnehmen müssen, weil es sich eben nicht um ein Fabrikgebäude oder um ein Wohnhaus, sondern um ein Gebäude für religiöse Zwecke handelt. Moscheen genießen deshalb besonderen baurechtlichen Schutz, vergleichbar den Kirchenbauten. Bei einer gegebenenfalls erheblichen Zahl von Muslimen unter der örtlichen Bevölkerung sind auch deren soziale und kulturelle Bedürfnisse bei der Anwendung des Städtebaurechts zu berücksichtigen. Demnach gibt es auch keinen rechtlich geschützten Anspruch der Bevölkerungsmehrheit auf einen religiös-kulturellen Milieuschutz, auch wenn weite Teile der nicht-muslimischen Bevölkerung z. B. ein Minarett als ›fremd‹ empfinden. Rechtspolitische Forderungen, die Errichtung von Moscheen von örtlichen Abstimmungen abhängig zu machen, stehen in klarem Gegensatz zur deutschen Verfassungsordnung und zur Europäischen Menschenrechtskonvention. Auch ›demokratische‹ Mehrheiten sind nicht berechtigt, Minderheiten ihre verfassungsmäßigen Rechte zu nehmen, erst recht nicht wegen diffuser ›Überfremdungsängste‹ oder Befürchtungen, das eigene Nachbargrundstück könne an Wert verlieren. Besorgnisse, dass im Einzelfall eine extremistische Organisation eine Moschee zu rechtswidrigen Aktivitäten nutzt, sind zum einen konkret zu begründen und zum anderen nicht über das Baurecht anzugehen, sondern gegebenenfalls mit vereinsrechtlichen Verboten und Beschlagnahmen.

Ein häufig genanntes Argument gegen Moscheebauten ist das der Reziprozität nach dem Muster: Bevor keine Kirchen in Mekka gebaut werden dürfen, sind hierzulande keine weiteren Moscheen zu dulden. Dieses Vorbringen ist aus rechtlicher Sicht aus zweierlei Gründen zu verwerfen. Zum einen begründet es eine Sippenhaft für Musliminnen und Muslime im Land, die nicht in die Verantwortung für den in der Tat beklagenswerten Stand der Religionsfreiheit in vielen islamisch geprägten Staaten genommen werden dürfen. Zum anderen würden durch solche Aufrechnung unsere eigenen rechtsstaatlichen Lebensgrundlagen unterminiert. Die Bekämpfung von Religionsdiktaturen kann nicht durch deren Vermehrung im Wege des Rechtskulturrelativismus erfolgen, sondern nur durch konsequente Durchsetzung der eigenen rechtsstaatlichen Maßstäbe.

4.2 Strafrecht

Das Strafrecht dient dazu, die Mindestvoraussetzungen für ein gedeihliches Zusammenleben und damit den Rechtsfrieden zu sichern. Diese Funktion kann nur dann erfüllt werden, wenn die Strafrechtsnormen territorial uneingeschränkt gelten, also ungeachtet des Aufenthaltsstatus⁷ oder des persönlichen Bekenntnisses aller im Inland anwesenden Personen. Die Einräumung eines über Bagatellfälle

hinausreichenden ›Religionsprivilegs‹ oder ›Kulturprivilegs‹ wäre damit nicht vereinbar. Daraus ergibt sich, dass religiöse Vorstellungen, die mit Straftatbeständen kollidieren, nur in sehr engen Grenzen dann durchsetzbar sind, wenn sie erhebliches Gewicht haben und ihre Auswirkungen geringfügig sind.

In diesem Zusammenhang ist die heftige Debatte des Jahres 2012 über die religiös motivierte Beschneidung von Jungen zu nennen. Die (medizinisch fachgerecht ausgeführte) Beschneidung von Knaben gilt in Judentum und Islam weithin als bedeutsame, im Judentum geradezu als essentielle religiöse Vorschrift. Ein nach den Regeln der Kunst ausgeführter Eingriff ist nach gegenwärtiger Erkenntnis geringfügig und bringt keine signifikanten, jedenfalls aber keine schwerwiegenden Nachteile mit sich. Die Weltgesundheitsorganisation WHO empfiehlt ihn sogar aus krankheitspräventiven Gründen; auch in den USA wird er in weiten Teilen der Bevölkerung routinemäßig ausgeführt. Ein entgegenstehendes Urteil des Landgerichts Köln vom Mai 2012 wollte anscheinend neue Maßstäbe setzen. Dort wurde abweichend von der Vorinstanz und entgegen der bisher einhelligen Linie in der Justiz die Rechtswidrigkeit des Eingriffs bei Kindern auch dann bejaht, wenn der Eingriff fachgerecht und mit elterlicher Einwilligung erfolgt. Die elterliche Einwilligung ist nach dieser Ansicht rechtlich unwirksam. Eine nachvollziehbare Abwägung mit dem auch verfassungsrechtlich garantierten Gewicht religiöser Belange (religiöse Sozialisation als Entscheidung im Sinne des Kindeswohls) unterblieb.

Der strukturelle gedankliche Fehler, geteilt von einigen Extremalazisten ohne ausreichende Kenntnisse der deutschen Verfassungsordnung, besteht darin, dass jede Art von Eingriffen in die körperliche Integrität für verboten gehalten wird, die nicht aus medizinischen Gründen indiziert ist. Damit setzen sich die Vertreter dieser Ansicht an die Stelle der Eltern, die indes nach dem System des Artikel 6 Absatz 2 GG zuvörderst für Pflege und Erziehung der Kinder zuständig sind. Auch die Sozialisation in einer religiösen Gemeinschaft kann nach der maßgeblichen Einschätzung der Eltern dem Wohl des Kindes dienen.

Selbstverständlich hat diese Einschätzungsprärogative der Eltern Grenzen: Schwerwiegende Eingriffe sind nicht gedeckt, insoweit aktualisiert sich der staatliche Wächterauftrag des Grundgesetzes. So ist etwa die grob menschenrechtswidrige Verstümmelung weiblicher Genitalien strafbar. Diese Verstümmelung ist im Übrigen kein Gebot des Islams, wenngleich sie in einigen islamisch geprägten Ländern insbesondere im östlichen Afrika praktiziert und teilweise auch religiös begründet wird. Die vorislamische Herkunft zeigt sich schon daran, dass auch unter den koptischen Christen Ägyptens diese Form der Beschneidung noch verbreitet war. Die meisten Muslime verdammen übrigens diese Praxis als unislamisch.

Um derart schwerwiegende Eingriffe geht es bei der Beschneidung von Knaben indes gerade nicht. Deshalb war es folgerichtig, dass der Bundestag Ende 2012 durch die Neuregelung in § 1631 d BGB die bisherige Rechtslage nunmehr gesetzlich ausgeformt und die entstandene Verunsicherung im Grundsatz beseitigt hat.

Bemerkenswert war die heftige öffentliche Debatte, in der sich neben dem Austausch sachorientierter Argumente über weite Strecken ein aggressiv antireligiöser Ton mit muslimfeindlichen und antisemitischen Tönen gezeigt hat. Nunmehr besteht die Chance, dass die Debatte wieder dort geführt wird, wo sie primär hingehört: in den Religionsgemeinschaften selbst.

4.3 *Privatrecht*

Religiöse Normen können nicht nur im öffentlichen Recht wirken, sondern in gewissem Umfang auch im Privatrecht, das im Wesentlichen die Rechtsbeziehungen unter Privatpersonen regelt. Man spricht hierbei meist von der »mittelbaren Wirkung der Grundrechte«. Anders als im Verhältnis zum Staat stehen hier zwei Grundrechtsträger einander gegenüber, während der Staat selbst sich nicht auf Grundrechte berufen kann. Deshalb kommt hier nur eine vergleichsweise schwächere »mittelbare« Wirkung in Betracht. Diese jedoch führt dazu, dass auch im privatrechtlichen Bereich religiöse Belange Beteiligter mit gegenläufigen Interessen abzuwägen sind. Relevant wird dies vor allem im Arbeitsrecht im Hinblick auf Kündigung bzw. Einstellung, das in jüngerer Zeit noch durch europarechtlichen Diskriminierungsschutz ergänzt wurde. Für interessierte muslimische Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer werden dabei vor allem Bekleidungsregeln, islamische Feiertage und die Ritualpraxis (tägliche Ritualgebete, Pilgerfahrt) bedeutsam.

Beispielsweise hat das Arbeitsgericht Köln im Jahr 2010 zugunsten einer muslimischen Schulbusbegleiterin entschieden, der die Gewährung von Urlaub während der Schulzeit für die rituelle Pilgerfahrt nach Mekka (Hadsch) verweigert wurde. Der Arbeitgeber hatte bei seiner Ablehnung ignoriert, dass der nächste zeitliche Zusammenfall von Ferien und Hadsch erst 14 Jahre später erfolgen würde und die Arbeitnehmerin ihr behindertes Kind gegenwärtig noch bei ihrer schon betagten Mutter unterbringen konnte. Das Gericht wurde recht deutlich mit seinen Hinweisen auf den evidenten Abwägungsmangel, auch im Hinblick darauf, dass der Arbeitgeber auch im nicht unwahrscheinlichen Krankheitsfall eine Ersatzlösung finden müsse.

Wenn Gerichte unter gewöhnlicher Anwendung des geltenden Rechts zugunsten muslimischer Beteiligter entscheiden, erhalten sie nach Kenntnis des Verfassers nicht selten Zuschriften, teils mit Nennung akademischer Grade, die nach Diktion und Inhalt weit unter dem auch in Kontroversen zu erwartenden europäischen Mindeststandard liegen. Der Verfasser verfügt selbst über eine Sammlung von Zuschriften bis hin zu Morddrohungen, welche dies unterstreichen. Daran zeigt sich, wie dringlich Rechtsstaatsbildung für die Gesamtbevölkerung ist.

5. Rechtsnormen

5.1 Einführung

Rechtsnormen unterliegen nicht der Religionsfreiheit. Bei ihrer Anwendung herrscht weitgehend das Territorialprinzip: Jeder Staat wendet die ihm eigenen Sachnormen an. Das gilt annähernd uneingeschränkt für das Strafrecht und das gesamte öffentliche Recht, die das Handeln in staatlicher Souveränität und die Aufrechterhaltung unerlässlicher gemeinsamer Verhaltensstandards zum Gegenstand haben. Im Bereich des Privatrechts jedoch gelten Besonderheiten dort, wo das Wohl einzelner Privatpersonen bei der Ordnung ihrer Verhältnisse im Vordergrund steht. In diesem Bereich könnten islamrechtlich geprägte Normen sowohl bei grenzüberschreitenden wie auch bei inländischen Sachverhalten Anwendung finden.

5.2 Internationales Privatrecht (IPR)

Für ›internationale‹ Sachverhalte, z. B. bei Beteiligung von Ausländern oder bei im Ausland vorgenommenen Rechtsakten, gelten die Normen des sogenannten Internationalen Privatrechts. Sie bestimmen, welches Recht im konkreten Fall als das sachnächste anzusehen und deshalb anzuwenden ist. Grundgedanke ist die Annahme einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Privatrechtsordnungen. Wenn also Menschen auf die Anwendung einer bestimmten Rechtsordnung vertrauen bzw. ihre Rechtsverhältnisse im Ausland nach dieser Rechtsordnung geregelt haben, soll nicht ohne Not in einmal wirksam entstandene Rechtsbeziehungen eingegriffen werden, auch wenn diese nicht in jeder Hinsicht den Regelungen des deutschen Sachrechts entsprechen. Deutschland ist deshalb wie alle anderen Staaten der Welt dazu bereit, in selbst festgelegtem Umfang fremdes Recht anzuwenden, und damit auch solche staatlichen Rechtsvorschriften, die auf islamischen Grundlagen beruhen.

Der Umstand, dass diese Vorschriften als Bestandteil der Scharia letztlich von Gott als dem Gesetzgeber hergeleitet werden (insoweit übrigens dem israelisch-jüdischen Eherecht vergleichbar), verhindert ihre Anwendbarkeit nicht. Auch islamisch inspirierte staatliche Rechtsnormen sind ›Recht‹ in dem Sinne, dass sie menschliche Beziehungen im Diesseits mit diesseitigen Wirkungen in staatlich geordneten Verfahren regeln. So kann es dazu kommen, dass deutsche Gerichte beispielsweise ehevertragliche Ansprüche auf Zahlung einer Brautgabe nach iranischem, ägyptischem oder marokkanischem Recht durchsetzen. Weshalb sollte eine Ehefrau nicht Vermögenswerte zur Absicherung nach der Scheidung erhalten können? Auch die häufig vereinbarte Zahlung von Goldmünzen anstelle der Zahlung

in einer hochinflationären Währung wie der iranischen kann keinen Anstoß erregen.

Damit sind jedoch zugleich die Grenzen (sogenannter *ordre public*) angedeutet: Wo die Anwendung fremden Rechts zu Ergebnissen führen würde, die unseren rechtlichen Grundentscheidungen widersprechen, endet die Bereitschaft zur Durchsetzung fremden Rechts. Deshalb kann es im Inland ebenso wenig eine – noch dazu nur dem Ehemann vorbehaltene – einseitige Privatscheidung geben, wie eine unflexible, patriarchalisch orientierte Zuordnung des Sorgerechts für Kinder nach Alter und Geschlecht, ein Eheverbot zwischen Musliminnen und Nicht-Muslimen, wie es dem traditionellen islamischen Recht entspricht, oder die Anerkennung einer Minderjährigenheirat entgegen den Maßstäben des deutschen Rechts. Gerade Vorschriften des traditionellen islamisch geprägten Familien- und Erbrechts kollidieren nicht selten mit dem deutschen Sachrecht, z. B. soweit sie ein festes Geschlechterrollenverhältnis meist zum Nachteil von Frauen zementieren oder gegen die Religionsfreiheit verstoßen. Auch in diesem Bereich herrscht allerdings Interpretationsvielfalt. In manchen – nicht allen – islamischen Staaten wurden Reformen erkämpft, welche die Ungleichbehandlung der Geschlechter und Religionen aufheben oder jedenfalls eindämmen sollen, während andernorts politisierte Rückschritte ins juristische Patriarchat auf den Weg gebracht wurden. Prüfungsgegenstand ist also nur die jeweilige staatliche Ausformung des islamischen Rechts.

Im Übrigen gestattet auch das islamische Recht in gewissem Umfang individuelle Rechtsgestaltung, mit deren Hilfe gesetzliche Ungleichheiten gemildert oder beseitigt werden können. Bei internationalen Ehen empfiehlt es sich deshalb dringend, bei grenzüberschreitender Lebensführung Regelungen zu treffen, die den rechtlichen Möglichkeiten aller in Betracht kommenden Rechtsordnungen entsprechen.

Noch weitergehend werden bestehende Rechtsbeziehungen in gewissem Umfang auch dann anerkannt, wenn die Rechtsinstitute, auf denen sie beruhen, mit dem deutschen Recht nicht vereinbar sind. Ein Beispiel hierfür sind polygame Ehen, welche gegen das deutsche Rechtsprinzip der ausschließlich monogamen Ehe verstoßen. Solche im Ausland wirksam geschlossenen Ehen (im Inland wäre die Eingehung einer solchen Ehe in den Formen des deutschen Eherechts strafbar gemäß § 172 Strafgesetzbuch) werden seit langem im Hinblick auf solche Rechtsaspekte anerkannt, bei denen es um die privatrechtliche Absicherung aller Ehepartner geht, z. B. im Unterhalts- oder Erbrecht. Der Gesetzgeber hat in § 34 Absatz 2 Sozialgesetzbuch I für solche Fälle eine Anordnung der Teilung sozialrechtlicher Versorgungsansprüche angeordnet und damit die Grundentscheidung getroffen, den Schutz der Beteiligten im Einzelfall über die fortbestehende Ablehnung des zugrunde liegenden Rechtsinstituts zu stellen. Wollte man jeglichen Rechtsanspruch der Zweitfrau gegen ihren Ehemann wegen der Ablehnung der Polygamie

abweisen, würde man das Opfer solcher Verhältnisse, die Zweitfrau, abermals ›bestrafen‹. Die derzeitige Praxis erlaubt so Menschenrechtsschutz gegen die Opfer von Menschenrechtsverletzungen.

Andererseits wäre es nicht zumutbar, im sozialrechtlichen Bereich polygame Ehen auch noch dort anzuerkennen, wo Leistungen nicht vorwiegend auf Beitragszahlungen des Ehemannes beruhen, sondern typischerweise von der gesamten Solidargemeinschaft getragen werden, wie z. B. bei der Mitversicherung von Ehegatten in der Krankenversicherung. Dasselbe gilt für den Ehegattennachzug: Die erleichterte Einreise als ›Ehefrau‹ (vgl. § 30 AufenthaltsgG) steht nur der ersten Ehefrau zu.

Nach alledem besteht keinerlei Grund für Befürchtungen. Das deutsche Recht behält nach den auch international üblichen Maßstäben in allen Fällen die Entscheidung in der Hand.

5.3 Dispositives Sachrecht

Die soeben behandelten grenzüberschreitenden Sachverhalte werden zusehends weniger, während inländische Sachverhalte mit muslimischer Beteiligung häufiger auftreten. Vormalis ›ausländische‹ Lebenssachverhalte werden zunehmend zu inländischen. Das hat zweierlei Ursachen: Zum einen reagiert die Gesetzgebung auf den Umstand, dass Deutschland wie viele andere EU-Staaten Einwanderungsland ist. Einwanderungsländer wollen typischerweise vermeiden, dass die Anwendung ausländischen Rechts zum Regelfall wird. Deshalb wird meist nicht mehr die Staatsangehörigkeit der Beteiligten als primär maßgeblich angesehen, sondern ihr gewöhnlicher Aufenthalt – und damit die deutsche Rechtsumwelt. Zum anderen nimmt die Zahl deutscher Musliminnen und Muslime im Lande zu.

Die freiheitliche Rechtsordnung Deutschlands eröffnet breite Gestaltungsspielräume durch das sogenannte dispositive Sachrecht. Vertragsinhalte können beispielsweise weitgehend frei vereinbart werden. Grenzen werden auch hier durch zwingendes Recht gezogen. Praktische Anwendungsfälle finden sich insbesondere im Vertrags-, Ehe- und Familienrecht sowie im Erbrecht. So haben deutsche Gerichte beispielsweise islamrechtlich inspirierte Vereinbarungen über die Zahlung einer Brautgabe in Eheverträgen grundsätzlich gebilligt. Die Grenzen der Gestaltungsmöglichkeiten werden durch die Vorschriften über die Inhaltskontrolle von Verträgen gezogen (z. B. §§ 134, 138 BGB). Die Funktionen solcherart ›implementierter‹ ausländischer Rechtsinstitutionen können sich auch wandeln. Soweit etwa die islamrechtliche Brautgabe unterhaltersetzende Funktionen erfüllt, weil das traditionelle islamische Recht nur geringe naheheliche Unterhaltsansprüche kennt,

ist zu prüfen, ob und inwieweit nach Aufenthaltsrecht bestehende Unterhaltsansprüche auf den Zahlungsanspruch hinsichtlich der Brautgabe anzurechnen sind.

Im Wirtschaftsbereich werden darüber hinaus Geldanlageformen angeboten, welche nicht gegen das islamische Verbot des *ribā* (Wucher; z. T. als generelles Zinsnahmeverbot ausgelegt) oder von Spekulationsgeschäften (*ġarar*) verstoßen. Der Wirtschaftsverkehr hat auf die Bedürfnisse wirtschaftsrechtlich traditionell denkender Muslime reagiert. So haben z. B. Banken »islamische« Aktienfonds zur Geldanlage aufgelegt, bei denen eine Beteiligung an solchen Unternehmen ausgeschlossen wird, die das Geschäft mit Glücksspiel, Alkohol, Tabak, verzinslichem Kredit, Versicherungen oder religiös illegitimer Sexualität zum Gegenstand haben.

Bei der möglichen Gestaltung von Rechtsverhältnissen stellen sich auch Herausforderungen für die interne muslimische Debatte: Wie sind z. B. die koranischen Erbrechtsvorschriften im hiesigen Kontext auszulegen? Soll man am Wortlaut festhalten, welcher den männlichen Angehörigen das Doppelte dessen zuweist, was vergleichbar verwandten weiblichen Angehörigen zusteht? Solche Gestaltungen sind nach deutschem Erbrecht im Ergebnis möglich. Muslimische Rechtsgelehrte wenden gegen den Vorwurf ungerechter Benachteiligung von Frauen im Erbrecht ein, die geringere Beteiligung stelle nur eine Kompensation für die islam-rechtliche Bevorzugung von Frauen gegenüber Männern im Unterhaltsrecht dar: Frauen müssten anders als Männer keinen finanziellen Beitrag für den Familienunterhalt leisten, selbst wenn sie vermögend seien. In Deutschland allerdings gelten für Unterhaltsansprüche weitgehend die sachrechtlichen Regelungen am Ort des gewöhnlichen Aufenthalts des Unterhaltsberechtigten. Das deutsche Unterhaltsrecht stellt aber unabhängig vom Geschlecht nur auf Bedürftigkeit des Berechtigten und Leistungsfähigkeit des Verpflichteten ab. Damit verliert jedenfalls die erbrechtliche Benachteiligung für Menschen mit gewöhnlichem Aufenthalt im Inland auch aus einer inner-islamischen Perspektive ihren angegebenen Sinn. Der bayerische Imam Benjamin Idriz sieht daher die islamische Lösung im Deutschland unserer Zeit auf der Grundlage einer an Sinn und Zweck orientierten Auslegung in erbrechtlicher Gleichstellung der Geschlechter.

5.4 Informelle Anwendung

Rechtliche Konflikte müssen nicht zwingend vor staatlichen Gerichten ausgetragen werden. Unterschiedliche Formen außergerichtlicher Streitbeilegung werden von der Rechtsordnung grundsätzlich positiv gesehen; sie können helfen, schnelle und tragfähige Konsenslösungen zu erzielen. Voraussetzung ist aber, dass die Beteiligung an solchen Verfahren freiwillig erfolgt, dass die Verfahren neutral und

professionell durchgeführt werden, und dass die Grenzen zwingenden staatlichen Rechts beachtet werden. Das ist in der Praxis nicht immer der Fall.

Spezifisch religiös-rechtliche Aspekte zeigen sich hierbei im Bereich von Eheschließung, Ehescheidung und Familienbeziehungen. Viele Muslime im Land schließen neben einer Zivilehe auch noch eine islamische Ehe auf der Grundlage eines islamrechtlich inspirierten Ehevertrages. Das ist nach deutschem Recht zulässig. Seit 2009 ist auch das Verbot der religiösen Voraustrauung abgeschafft, so dass auch rein »religiöse« Ehen geschlossen werden dürfen. Sie lösen allerdings im Inland keine statusmäßigen Rechtswirkungen aus, was den Beteiligten in einigen Fällen nicht bekannt ist. Hier herrscht ein dringender Informationsbedarf über Inhalte des deutschen Rechts und die Zugänge zu rechtsstaatlichen Mechanismen. Die meisten Moscheevereine lehnen solche Voraustrauungen ab, weil im Islam die Ehe mit einem weltlichen Vertrag (mit religiösem Beiklang) geschlossen wird, der durchsetzbare Rechtsansprüche schaffen soll. Jedoch finden sich vor allem im salafistischen Spektrum Vertreter, die hierbei keine Hemmungen kennen und die deutsche Rechtsordnung ohnehin ablehnen. Den Gegenpol bilden Stimmen, welche die staatliche Eheschließung (und Ehescheidung) auch aus islamischer Sicht für ausreichend halten.

Der Verfasser weiß von einer Vielzahl von Fällen, in denen muslimische Frauen die Scheidung einer in ihrem sozialen Umfeld verbindlichen, aber rechtlich unwirksamen »religiösen« Ehe (mit oder ohne parallele Zivilehe) erstreben. Solange das deutsche staatliche Recht hierfür keine Hilfsmechanismen entwickelt, sind außerstaatliche Schlichtungsverfahren, welche den Ehemann zur Akzeptanz z. B. im Wege vertraglicher Eheauflösung nach islamischen Rechtsvorstellungen bewegen, praktisch unvermeidlich. Auch sie müssen selbstverständlich die Grenzen des zwingenden staatlichen Rechts einhalten, was nicht immer der Fall ist. In vielen Fällen wird von wenig professioneller Handhabung berichtet; eine Professionalisierung im Sinne des deutschen Mediationsrechts ist deshalb dringend wünschenswert. Für die vergleichbare Falllage nach jüdischem Eherecht haben Juden in Europa und andernorts teils seit Jahrhunderten religiöse Institutionen zur Konfliktlösung geschaffen (sogenannte Beth Din).

6. Schluss: Weitere Aufgaben der Wissenschaft

Grundlegende Fehleinschätzungen der Rechtslage in Deutschland sind verbreitet: So taucht auch in seriösen Publikationen immer wieder die Aussage auf, dass die Trennung von Religion und Politik zu den Grundfesten unserer Rechtsordnung gehöre, und dass Religion reine Privatsache sei. Damit wäre die regelmäßige Präsenz von Religionsvertretern in parlamentarischen Anhörungen und die Existenz von

politischen Parteien und Parteigruppierungen mit Bezug auf Religionen nicht vereinbar. Auch erstreckt sich das verfassungsmäßig geschützte Grundrecht auf Religionsfreiheit auf den öffentlichen Raum. Die Aussage ist also in beiden Teilen schlicht falsch. Zutreffend ist vielmehr, dass unsere säkulare Rechtsordnung zwischen Religion und der Ausübung staatlicher Befugnisse trennt. Dieser Unterschied ist nicht trivial: Man kann zugleich das säkulare System unterstützen und religiöse Argumente in der politischen Debatte für bedeutsam halten. Hier tut wissenschaftlich fundierte Aufklärung der Gesamtbevölkerung im Sinne politischer Bildung Not.

Zudem sehen sich Muslime häufig dem Verdacht ausgesetzt, sie könnten die Gebote ihrer Religion nicht mit dem demokratischen Rechtsstaat in Einklang bringen. Dieser Verdacht wird nicht nur von Islamfeinden aller Couleur geschürt, sondern auch von einzelnen der Empirie wenig zugeneigten Wissenschaftlern, die von einem essentialisierten, statischen Islambild ausgehen und jede Entwicklung, welche diesem Bild widerspricht, als letztlich unislamisch oder nur als vorgegeben abtun. Diese Sichtweise übersieht die offensichtliche Vielfalt muslimischer Positionen. Darüber hinaus vermischt sie Erscheinungsformen in anderen Teilen der Welt ohne Evidenz mit den Haltungen hier lebender Muslime.

Dem nicht begründbaren Pauschalverdacht leisten auch unreflektierte oder gar ergebnisgeleitete Umfragen Vorschub, in denen generell die Frage gestellt wird, ob für die Befragten die Gesetze ihrer Religion oder diejenigen des Staates wichtiger seien. Diese Fragestellung unterstellt einen Gegensatz, den viele der Befragten so nicht sehen. Dafür gibt es zwei innerislamische Begründungen. Die traditionelle stützt sich auf eine seit über 1000 Jahren entwickelte Lehre, wonach Muslime, die in einem nicht-muslimischen Land Sicherheit genießen, die dort geltenden Gesetze auch aus islamischer Sicht einhalten müssen. Diese Lehre wurde vor dem Hintergrund des traditionellen Gegensatzes zwischen dem ›Haus des Islam‹ (*dar al-islam*) und dem ›Haus des Krieges‹ (*dar al-harb*) entwickelt. Sie ermöglichte eine Zwischenkategorie in Gestalt des ›Hauses des Vertrags‹ (*dar al-ahd*), in welchem Muslime sich sicher aufhalten konnten. In jüngerer Zeit haben europäische Muslime deutlich gemacht, dass sie auch diese Lehre für überholt halten, weil sie auf einem nicht mehr bestehenden Gegensatz zwischen islamischer und nichtislamischer Welt beruht. Man lebe vielmehr in einem einzigen ›gemeinsamen Haus‹ (*dar wāhida*).

Echten Erkenntnisgewinn würden also nur konkrete Fragestellungen erbringen, in denen unvereinbare Normen aus beiden Bereichen gegenübergestellt werden. Zudem wäre dann noch zu prüfen, vor welchem intellektuellen und kulturellen Hintergrund die Fragen beantwortet werden, beispielsweise im Hinblick auf patriarchalische Grundhaltungen oder Gewalterziehung, die gleichfalls keine exklusiv muslimische Domäne darstellen. Nicht zu verleugnende und teils durchaus massive Probleme im Alltag finden ihre Ursache häufig in kulturellen Prägungen, sind

also migrationsbedingt und nicht religiös zu deuten, wenngleich sie immer wieder aus traditionalistischen Kreisen eine zusätzliche religiöse Legitimation erhalten. Dem steht eine breite öffentliche Wahrnehmung entgegen, die über die Jahrzehnte vom ›Ausländer‹ über den ›Türken‹ seit 2001 zum ›Muslim‹ gewechselt hat. Wer Probleme angehen will, benötigt jedoch zutreffende Ursachenforschung.

Gerade im Westen zeigt sich eine Tendenz zur Abwendung von der Scharia als Gesetzesreligion hin zu einem ethisch-moralischen Verständnis islamischer Normativität: Nicht islamisches Recht im Sinne staatlicher Durchsetzung von Normen, sondern religiös-ethische Justierung steht dabei im Zentrum. Neue Wege schließlich werden in der im Entstehen begriffenen islamischen Theologie an Universitäten in Deutschland und andernorts begangen, indem auf der Grundlage profunder Untersuchungen der klassischen Normen- und Methodenpluralität sinngeleitete Interpretationen für das gegenwärtige Leben im demokratischen Rechtsstaat entwickelt werden. Aus alledem wird deutlich, dass das islamische Normensystem ganz maßgeblich von der Grundhaltung und der Qualifikation seiner Interpreten abhängt. Die Glaubwürdigkeit des deutschen Rechtsstaats wiederum hängt von seiner Umsetzung und Erfahrbarkeit im Alltag ab. Der faire Umgang mit der oft fälschlich unter Verdacht gestellten muslimischen Bevölkerung ist ein Lackmustest für seine Bewährung.

Weiterführende Veröffentlichungen des Vortragenden

Rohe, Mathias (²2018): *Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München.

Rohe, Mathias (2020): *Paralleljustiz. Eine Studie im Auftrag des Landes Nordrhein-Westfalen*, www.justiz.nrw.de/sites/default/files/imported/files/2022-03/paralleljustiz_studie_rohe.pdf (letzter Abruf 25.10.225).

Rohe, Mathias (⁴2022): *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München.

Rohe, Mathias (²2015): »Scharia und deutsches Recht«, in: *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland, Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, hrsg. von Mathias Rohe, Havva Engin, Mouhanad Khorchide, Ömer Özsoy und Hansjörg Schmid, Freiburg/Basel/Wien, S. 272–303.

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

Christian F. Majer

Der Beitrag befasst sich mit der Anwendung islamischen Rechts durch deutsche Gerichte und Behörden. Zunächst wird die Möglichkeit der Anwendung islamisch geprägten ausländischen Rechts nach den Regeln des Internationalen Privatrechts aufgezeigt und anhand verschiedener Felder im islamischen Familienrecht wie Eheschließung, Ehescheidung oder finanzieller Ausgleichsleistungen erläutert; hier enthält das deutsche Recht differenzierte Antworten. Abschließend benennt der Beitrag, in welchen Feldern sich Elemente islamischen Rechts unter Geltung des deutschen Rechts mit diesem als vereinbar erweisen können.

The article examines the application of Islamic law by German courts and administrative authorities. It first outlines the circumstances under which Islamic-influenced foreign law may be applied under the rules of private international law and illustrates these principles through various areas of Islamic family law, such as marriage, divorce, and financial settlement claims, where German law provides differentiated responses. Finally, the article identifies the fields in which elements of Islamic law can be regarded as compatible with German law while operating within its framework.

A) Einleitung

Viele der im Zusammenhang mit dem Islam stehenden Fragen sind in der öffentlichen Diskussion stark polarisiert und werden in der Politik hochemotional geführt. Das gilt insbesondere auch bei Fragen des islamischen Rechts. Während einerseits bei Kritik schnell der Vorwurf der ›Islamophobie‹ oder ›Islam-/Muslimfeindlichkeit‹ erhoben wird, wird auf der anderen Seite jede Akzeptanz islamischer Grundsätze und Rechtsnormen als Zeichen der Unterwerfung und Ausverkauf der eigenen Werte beurteilt. Dabei ist eine sachliche Diskussion dringend notwendig. Das

Recht enthält etablierte Grundsätze zum Umgang damit und stellt differenzierte Lösungen bereit.

B) Die Anwendung ausländischen islamischen Rechts und der *ordre public*

I. Allgemeine Grundsätze

Gegenstand der Anwendung durch deutsche Gerichte und Behörden ist nicht das theologisch gesehen »richtige« islamische Recht, sondern ausländisches Recht, das sich auf islamische Prinzipien beruft – ob theologisch zu Recht oder nicht, ist hierbei irrelevant. Das trifft für die meisten Rechtsordnungen der Länder mit islamischer Bevölkerungsmehrheit zu, allerdings in unterschiedlichem Umfang. Deren Rechtsnormen werden dann von deutschen Gerichten und Behörden angewandt, wenn die Regelungen des Internationalen Privatrechts (IPR) das vorsehen. So stellt etwa Artikel 13 EGBGB auf das Heimatrecht, d. h. das Recht der Staatsangehörigkeit der Eheschließenden ab. Zwar ist der Anknüpfungspunkt der Staatsangehörigkeit in der letzten Zeit vor allem durch die Europäisierung des Internationalen Privatrechts immer weiter zugunsten des gewöhnlichen Aufenthalts zurückgedrängt worden, allerdings besteht meistens die Möglichkeit einer Rechtswahl zugunsten des Heimatrechts (Artikel 5, 8 Rom-III-VO).

Beispielsweise würden die Standesbeamten bei einer Eheschließung zwischen einer Syrerin und einem Deutschen für die Frage, ob sie heiraten darf, syrisches Recht anwenden, bei ihrem Verlobten deutsches Recht. Für ihre Scheidung gilt nach Art. 8 Rom-III-VO das Recht des letzten gemeinsamen gewöhnlichen Aufenthalts, wenn keine Rechtswahl getroffen wurde. Das bedeutet, dass, wenn bei der Scheidung beide noch in Deutschland leben, deutsches Recht angewandt wird – vollkommen unabhängig davon, wo sie geheiratet haben und welches Recht anwendbar war.

Die Anwendung ausländischen Rechts erfolgt allerdings nicht in jedem Fall. Es findet eine Kontrolle durch den sogenannten *ordre public* statt (Artikel 6 EGBGB). Das sind die wesentlichen Grundsätze der Rechtsordnung, zu denen insbesondere die Grundrechte gezählt werden, wie Artikel 6 Satz 2 EGBGB ausdrücklich festhält. Bestimmungen über den *ordre public* finden sich auch in den modernen europäischen Kollisionsnormen sowie im Prozessrecht, wobei dort ein noch weiter eingeschränkter Maßstab gilt. Kennt ein ausländisches Recht, das nach den maßgeblichen Normen anzuwenden wäre, beispielsweise die Scheidung nicht oder ermöglicht sie geschlechtsspezifisch nur unter erschwerten Voraussetzungen, würde deutsches Recht gelten.

Relevant ist allerdings nicht, ob das ausländische Recht als solches gegen diese Grundsätze zur Anwendung verstößt, sondern es kommt auf das Ergebnis der Rechtsanwendung an. Nur wenn dieses gegen die genannten Grundsätze verstößt, wird die ausländische Norm nicht angewandt. Das bedeutet, dass nach überwiegender Ansicht auch Normen, die als solche offensichtlich verfassungswidrig wären, angewandt werden, sofern ihr Ergebnis nicht gegen die Verfassung verstößt. Liegt ein solcher Ergebnisverstoß vor, wird das ausländische Recht nicht angewandt. Die Lücken müssen dann vorzugsweise mit anderen Normen des ausländischen Rechts gefüllt werden. Fehlen solche (und das ist die Regel), wird inländisches Recht als Ersatzrecht angewandt (vgl. Hein BGB, Art. 6 EGBGB Rn. 236 ff.). Im Bereich des islamischen Rechts handelt es sich in der weit überwiegenden Zahl der Problemkonstellationen um mögliche Verstöße gegen das Verbot der Diskriminierung wegen der Religion und des Geschlechts nach Artikel 3 Absatz 3 Grundgesetz, mithin absolute Diskriminierungsverbote. Das bedeutet, dass ein sachlicher Grund nicht ausreichen würde, um eine Ungleichbehandlung zu rechtfertigen; nur kollidierendes Verfassungsrecht ist dazu in der Lage. Das soll im Folgenden anhand einiger Anwendungsfälle aufgezeigt werden.

II. Das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit

In den meisten islamisch geprägten Ländern ist es einer Muslimin nicht gestattet, Männer anderer Religionszugehörigkeit zu heiraten. Umgekehrt gilt dies allerdings nicht: Ein muslimischer Mann darf eine Frau christlicher, jüdischer und – nach umstrittener Ansicht – zoroastrischer Religionszugehörigkeit heiraten; das liegt daran, dass diese Religionen zu den Buchreligionen gezählt werden, welche insoweit eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Islam aufweisen (Rohe 2022, 359).

Diese Regelungen verstoßen gegen das absolute Diskriminierungsverbot von Artikel 3 Absatz 3, und zwar sowohl im Hinblick auf die Religion (die christliche Frau darf heiraten, wen sie will, die muslimische nicht) als auch auf das Geschlecht (der muslimische Mann darf in bestimmten Fällen religionsverschiedene Ehegatten haben, die muslimische Frau nicht). Dies führt letztlich zu einer doppelten Diskriminierung muslimischer Frauen. Aber nicht nur die Normen an sich sind verfassungswidrig, sondern auch das Ergebnis ihrer Anwendung kann es sein, sofern eine muslimische Frau einen nicht-muslimischen Mann heiraten will (oder ein muslimischer Mann eine Atheistin oder Polytheistin). Die Folge ist, dass die Norm dann nicht angewandt wird. Das bedeutet, dass auch ausländische Muslime, gleich ob Mann oder Frau, in Deutschland heiraten dürfen, wen sie wünschen, unabhängig von dessen Religionszugehörigkeit. Das folgt aus Artikel 13 Absatz 2 EGBGB, der insoweit eine Spezialregelung des *ordre public* darstellt und das Grundrecht der

Eheschließungsfreiheit nach Artikel 6 GG umgesetzt. Das gilt im Übrigen auch dann, wenn die Ehe im Ausland bereits geschlossen wurde und die Ehegatten erst später ihren Wohnsitz nach Deutschland verlagern (Andrae ⁴2021, Art. 13 Rn. 58 m. w. N.).

III. Verstoßung (*ṭalāq*)

Weitaus schwieriger zu beurteilen ist die Situation bei der islamrechtlichen Verstoßungsscheidung (*ṭalāq*). Der Ehemann kann sich danach von seiner Ehefrau dadurch scheiden lassen, dass er ihr gegenüber dreimal die Scheidungsformel ausspricht. Die Ehefrau kann sich dagegen nur bei wichtigem Grund von ihrem Ehemann scheiden lassen, erforderlich hierbei ist ein Gerichtsverfahren (Rohe ⁴2022, 353). Das wurde in verschiedenen Staaten erweitert auf eine Scheidung durch die Ehefrau ohne Scheidungsgrund, dafür aber mit Verzicht auf nacheheliche Ausgleichsleistungen (Selbstloskauf, sog. *ḥulʿ*-Scheidung), etwa im ägyptischen Recht (OLG Nürnberg NJW-RR 2022, 1084).¹ Dabei ist zunächst zu beachten, dass selbst bei Maßgeblichkeit des ausländischen Rechts eine solche Scheidung nicht anerkannt wird, wenn sie im Inland vorgenommen wird, da Artikel 17 Absatz 3 EGBGB ausdrücklich das Scheidungsmonopol deutscher Gerichte im Inland festhält. Das deutsche Recht wiederum statuiert nach § 1564 BGB das Scheidungsmonopol der Gerichte, was auch für eine im Ausland vorgenommene Scheidung bei Geltung des deutschen Rechts zu beachten ist. Wird die Scheidung vor einem deutschen Gericht beantragt, gilt Artikel 10 Rom-III-VO, das die Anwendung von geschlechterdiskriminierendem Recht auch dann verbietet, wenn sie sich im Ergebnis nicht auswirkt (OLG Nürnberg a. a. O.).

Es bleibt also nur die nach maßgeblichem ausländischem Recht im Ausland vorgenommene Scheidung. Für Privatscheidungen im EU-Ausland enthält die Brüssel-IIb-VO nun Sonderregeln in Artikel 65 ff. (Heiderhoff in BeckOK BGB, Hau/Poseck, Art. 17 EGBGB Rn. 130.1). Die *ṭalāq*-Scheidung ist allerdings nicht gemeint, da sie im EU-Ausland nicht vorgesehen ist. Regelungsort für diese bleibt Artikel 17 EGBGB, der in – hier durchaus relevanten – Modifikationen auf die Rom-III-VO verweist. Entscheidend ist, dass auch hier – anders als für die in Deutschland selbst vorgenommene Scheidung, für die wie gezeigt der abstrakte Maßstab des Artikel 10 Rom-III-VO gilt – der Maßstab des traditionellen *ordre public* gelten soll. Das heißt, es ist entscheidend, ob das Ergebnis der Anerkennung der Privatscheidung mit den Grundwerten der Rechtsordnung vereinbar ist. Das ist stets schon dann der Fall, wenn die Ehe nach deutschem Recht auch zu scheiden wäre. Das betrifft die Konstellation, dass bei Einverständnis des anderen Ehegatten

¹ Auf weitere Scheidungsoptionen weist Ebert 2020 hin.

mehr als ein Jahr vergangen ist (Lorenz in BeckOK BGB, Hau/Poseck, Art. 6 EGBGB Rn. 10). Hier fehlt es an der Kausalität: Das Ergebnis beruht nicht spezifisch auf der Anwendung ausländischen Rechts. Dasselbe muss auch bei fehlendem Einverständnis und einem Scheitern der Ehe gelten: Auch hier würde das deutsche Gericht die Ehe ebenfalls scheiden.

Umstritten ist allerdings die Situation, wenn die Scheidungsvoraussetzungen des deutschen Rechts nicht vorliegen, etwa wenn ein Trennungsjahr noch nicht abgelaufen ist, vor allem, wenn zusätzlich kein Einverständnis vorliegt (Majer 2019, 54). Gegen die Anerkennung spricht, dass der Gleichheitsverstoß, weswegen die *ṭalāq*-Scheidung abstrakt ohne weiteres gegen das Grundgesetz verstößt, sich hier im Ergebnis auswirkt: Eine Frau könnte nach dem bei einem *ordre-public*-Verstoß anwendbaren deutschen Recht sich nicht scheiden lassen. Allerdings kann ein Gleichheitsverstoß auch dadurch behoben werden, dass das Ergebnis auch für Frauen hergestellt wird, mit der Folge, dass diese sich ausnahmsweise auch vor Ablauf des Trennungsjahres scheiden lassen könnten. Unabhängig davon könnte das Bestandsinteresse an der Ehe gegen eine Anerkennung bei Scheidungen vor Ablauf des Trennungsjahres sprechen. Allerdings ist fraglich, ob dies Bestandteil der Grundwerte ist: Abweichungen vom nationalen Recht sind nicht ausreichend, um einen *ordre-public*-Verstoß zu begründen. Die besseren Gründe sprechen dagegen: Das Trennungsjahr dient vorwiegend dem Schutz vor übereilten Entscheidungen und dem Nachweis der Nachhaltigkeit und Ernsthaftigkeit des Scheidungswillens (BGH NJW 1981, 449). Das besitzt für das deutsche Recht keine derart prägende Kraft, dass es zu den Grundwerten gezählt werden muss. Scheidungen auch vor Ablauf des Trennungsjahres durch Verstoßung sind daher ebenfalls anzuerkennen, auch dann, wenn die Ehefrau nicht einverstanden war, obwohl das deutsche Gericht in solchen Fällen keine Scheidung aussprechen würde. Die praktische Bedeutung ist jedoch gering, da die Trennungszeit von einem Jahr in solchen Fällen fast immer abgelaufen sein dürfte.

Die Mündlichkeit der *ṭalāq*-Scheidung – wenn also eine Registrierung der zuvor ausgesprochenen Scheidung fehlt – stellt den deutschen *ordre public* ebenfalls nicht vor Probleme, da es nicht auf Formfragen ankommt, sondern die materielle Lage.

Anderes gilt für das Erfordernis der Zwischenehe. In manchen Konstellationen ist islamrechtlich eine Wiederheirat mit demselben Ehemann unzulässig, wenn nicht vorher die Ehe mit einem anderen Mann eingegangen wurde; damit jedoch ist die Eheschließungsfreiheit nach Artikel 6 Absatz 1 GG verletzt. Eine Wiederheirat mit demselben Ehemann ist nach deutschem Recht also auch dann möglich, wenn zwischen der Scheidung und der Ehe keine weitere Ehe mit einem anderen Mann lag.

IV. Polygamie

Die Mehrehe (Polygamie) ist Bestandteil des klassischen islamischen Rechts und auch heute noch in den meisten islamischen Ländern zulässig, und zwar in der einseitig polygynen Form: Ein Mann darf danach bis zu vier Ehefrauen haben, eine Frau aber nur einen Ehemann (Rohe 2022, 361). Das weicht vom deutschen Recht ab, das – einer langen europäischen Rechtstradition folgend – eine bestehende Ehe nach § 1306 BGB als Ehehindernis ansieht (Bigamieverbot). Ergänzt wird die zivilrechtliche Norm durch das strafrechtliche Verbot des Eingehens einer Zweitehe nach § 172 StGB. Auch Artikel 6 GG geht vom traditionellen Ehebegriff aus und schützt nur die monogame Ehe (BVerfG NJW 1959, 1483; NJW 1971, 1509; NJW 1983, 511; Mankowski FamRZ 2018, 1134). Die spezielle Form der einseitig polygynen Ehe verstößt zudem gegen die Gleichberechtigung der Geschlechter nach Artikel 3 Absatz 2 GG. Der deutsche Gesetzgeber wäre also an einer Legalisierung dieser Form der Mehrehe gehindert (was für die allseitige Mehrehe nicht unbedingt gilt). Jedoch ist das Ergebnis der Rechtsanwendung, nicht die Norm als solche maßgeblich. Das bedeutet, dass die Mehrehe implizit anerkannt werden kann, wenn die Folgen ihrer Anerkennung nicht gegen die Grundwerte verstoßen. Das ist etwa der Fall bei der Klage der Zweitfrau auf Unterhalt: Ihre Begründetheit setzt die Anerkennung der Zweitehe voraus, es ist aber im Ergebnis nicht problematisch, dass eine Frau, die mit dem Mann in nach Heimatrecht wirksamer Ehe gelebt hat, nun vor einem deutschen Gericht Unterhalt zugesprochen bekommt (Majer NZFam 2019, 242, 244). Sobald die Anerkennung allerdings Drittwirkung hätte, würde der Gleichheitsverstoß zu tragen kommen. Das gilt etwa für Privilegierungen der Ehe im Öffentlichen Recht wie etwa im Bereich der Krankenversicherung; diese sind in der Norm des Artikel 6 GG begründet und können daher ohnehin keine Geltung für Mehrehen beanspruchen. Manchmal regelt das Öffentliche Recht den Sachverhalt auch selbst, etwa in § 30 Absatz 4 AufenthG, nach welchem bei bestehender und gelebter Ehe mit einer anderen Person der Familiennachzug zu verweigern ist.

Anders zu beurteilen ist die Mehrehe dann, wenn sie von deutschen Behörden nach dem Heimatrecht (das die Mehrehe anerkennt) geschlossen werden soll. Aufgrund der unmittelbaren Grundrechtsbindung der Standesbeamten darf eine solche Ehe nicht eingegangen werden (Mörsdorf in Hau & Poseck, Art. 13 EGBGB Rn. 32).

Umgekehrt wurde die Frage in der Öffentlichkeit aufgeworfen, ob die Begrenzung auf monogame Ehen nicht die Grundrechte der Betroffenen verletzt. Dagegen spricht, dass polyamore Lebensformen außerehelich ohnehin zulässig sind und auch durch notarielle Verträge mit zivilrechtlichen Rechtsfolgen versehen werden können. Entsprechende Planungen des Gesetzgebers wurden wegen des Endes der Koalition nicht mehr realisiert. Jedenfalls besteht keine zwingende Notwendigkeit

der Einführung derartiger Regelungen und keine Grundrechtsverletzung, auch wenn in manchen Punkten eine Regelung sonstiger Lebensgemeinschaften sinnvoll erscheint (siehe etwa zu Reformüberlegungen Lueg 2025, 321). Allerdings besteht dann die Schwierigkeit, zu begründen, warum eine Mehrehe gesetzlich geregelt sein soll, ein nicht-sexuelles Zusammenleben (etwa von mehreren Geschwistern) nicht.

V. Kinderehen

Besonders heftig diskutiert wurde in den letzten Jahren die Behandlung von »Kinderehen«, auch »Frühehen« oder »Minderjährigenehen« genannt. Nicht nur, aber vor allem in vielen islamisch geprägten Ländern liegt das Alter für die Ehemündigkeit deutlich unter dem der Volljährigkeit, zudem meist asymmetrisch je nach Geschlecht, d. h. für Mädchen früher als für Jungen. Mädchen gelten oftmals bereits mit 13 oder 14 Jahren als ehemündig, Jungen mit 16 oder 17 Jahren. Hintergrund dessen ist die Versorgung, weshalb aus Sicht der Eltern des Mädchens vor allem Armut eine Rolle spielt, aber auch Verhinderung außerehelicher Schwangerschaft sowie Sicherung der religiösen oder ethnischen Endogamie. Relevant für das Internationale Privatrecht sind dabei nur diejenigen Fälle, in denen die Eheschließungen von Minderjährigen vom staatlichen Recht vorgesehen oder anerkannt werden. Weit häufiger sind diejenigen Fälle, in denen sie bereits nach staatlichem Recht unwirksam sind, aber dennoch geschlossen werden (wie es beispielsweise in Indien und Nepal in ländlichen Gegenden noch weit verbreitet ist). Sie sind aber bereits nach dem dortigen Recht unwirksam und daher kein Problem des Internationalen Privatrechts.

Hier besteht nach Artikel 13 Absatz 3 EGBGB eine vom Prinzip der Einzelfallkontrolle des *ordre public* deutlich abweichende Regelung, es werden nämlich Eheschließungen bei unter 16jährigen generell nicht anerkannt, auch dann nicht, wenn sie im Ausland wirksam eingegangen wurden. Für eine Einzelfallbetrachtung ist dann kein Raum. Das Gesetz wurde heftig kritisiert (siehe zum Ganzen im Überblick etwa von Hein, Art. 6 EGBGB Rn. 232). Die Kritik übersieht allerdings, dass der bisherige Zustand unbefriedigend war. Eine *ordre public*-Kontrolle führt nämlich zur Anwendung deutschen Rechts, das bis dahin auch bei unter 14jährigen eine Ehe als wirksam, wenn auch als aufhebbar ansah. Unklar waren auch die Folgen für die Strafbarkeit wegen sexuellen Missbrauchs von Kindern (Majer 2017, 534; 2019, 119). Dagegen wurden verfassungsrechtliche Bedenken erhoben und vom Bundesverfassungsgericht insoweit anerkannt, als das Gesetz die Folgen für den minderjährigen Ehegatten nicht ausreichend regelte; das hat der Gesetzgeber nun in § 1305 BGB nachgeholt. Der zentrale Kritikpunkt, nämlich die pauschale Nich-

tigkeit, wurde vom Bundesverfassungsgericht aber gerade nicht aufgegriffen: Die pauschale Nichtigkeitsregelung verstößt nicht gegen das Grundgesetz (BVerfG NJW 2023, 1494, 1505). Dort ist nunmehr geregelt, dass der minderjährige Ehegatte trotz Unwirksamkeit der Ehe Unterhaltsansprüche haben kann, zudem wird die Neuheirat bei Volljährigkeit erleichtert, falls der minderjährige Ehegatte dann noch an der Ehe festhalten will. Eine 15jährige, die mit einem 20jährigen verheiratet ist, kann ihn daher auch dann auf Unterhalt verklagen, wenn sie nicht schwanger bzw. Mutter eines Kindes ist. Lediglich aufhebbar sind die Ehen bei zwischen 16- und 18-Jährigen, die Rechtsprechung nimmt hierfür – wenig überzeugend – ein Ermessen nach § 1315 BGB an.

Die aktuelle gesetzliche Regelung der pauschalen Nichtigkeit, flankiert durch Ansprüche des minderjährigen Ehegatten trotz nichtiger Ehe, ist, obgleich sie die bisherige traditionelle Einzelfallprüfung des *ordre public* durch eine relativ grobe Regelung ersetzt, zu begrüßen. Es gibt für Minderjährige keinen von den finanziellen Ansprüchen unabhängigen Vorteil, verheiratet zu sein. Die eigentliche Problematik erschließt sich aber erst durch Beachtung des kulturellen Hintergrunds. Das Diktum des damaligen Justizministers Heiko Maas »Kinder gehören in die Schule, nicht vor den Traualtar«, wirft die Frage auf, warum nicht beides möglich sein soll. Mit einer Eheschließung sind nach traditioneller Vorstellung (vielfache) Schwangerschaft, Mutterschaft und Haushalt für die Ehefrau untrennbar verbunden. Diese sind ohne Weiteres geeignet, den schulischen und beruflichen Werdegang des minderjährigen Mädchens massiv zu erschweren. Hinzu kommt, dass es sich bei derartigen Ehen in der Regel um arrangierte Ehen handelt. Sie sind zwar nicht strafbar (das sind sie nur, wenn sie unter Zwang zustande kommen, siehe § 237 StGB), dennoch sind sie verfassungsrechtlich anders zu bewerten als die durch freiwilligen Entschluss zustande gekommenen Ehen. Und vor allem ist zu beachten, dass nach den zugrundeliegenden kulturellen Vorstellungen ein freies Scheidungsrecht des Mädchens normalerweise nicht besteht. Es ist daher durch die Eheschließungsfreiheit der Minderjährigen geboten, sie vor derartigen Ehen, die eine freie spätere Eheschließung massiv erschweren, zu beschützen.

VI. Stellvertretung in der Ehe

Im klassischen islamischen Recht, dem noch heute insoweit viele Staaten folgen, ist es teilweise zulässig, die Ehe mittels Stellvertreter zu schließen (Rohe 2000, 161): Der Vater und Großvater der Braut beispielsweise haben danach die Befugnis, in ihrem Namen die Erklärung zur Ehe abzugeben, auch gewillkürte Vertretung ist weitgehend zulässig. Das deutsche materielle Recht schließt eine Stellvertretung insoweit aus. Maßgeblich ist diese Regelung aber nur, wenn sie Bestandteil des

ordre public ist. Das ist nach überwiegender Meinung nicht der Fall, sofern die Entscheidung vom Vertretenen selbst getroffen wurde und kein Auswahlspielraum des Vertreters verbleibt. Das Wesen der Ehe besteht nach Wertverständnis des Grundgesetzes darin, sich persönlich einen Ehepartner nach seinen Vorstellungen auszuwählen. Diese Wahl lässt sich nicht auf eine andere Person delegieren. Die Erklärung als solche kann jedoch durch eine andere Person überbracht werden (Oldenburg 2020, 1476; Lorenz 1.2.2025, Art. 6 EGBGB Rn. 25). Daraus folgt, dass die Stellvertretung immer dann anzuerkennen ist, wenn die zu heiratende Person vorher durch den Vertretenen genau bestimmt wurde und dem Vertreter kein Auswahlspielraum bleibt. Zu fordern ist aber, dass die Person dem Vertretenen bereits – sei es durch Briefe, Telefonate oder Videokonferenzen – bereits bekannt war, andernfalls ließe sich der Grundsatz der persönlichen Auswahl leicht umgehen.

VII. Morgengabe

Unter einer Morgengabe (auch ›Brautgabe‹ genannt) versteht man das Versprechen oder die Gewährung von Leistungen durch den Ehemann an die Ehefrau bei der Hochzeit zum Zwecke der nachehelichen Versorgung.² Die Morgengabe existierte auch in Europa, dort kam sie jedoch trotz einzelner Kodifikationen wie etwa im österreichischen ABGB im Hochmittelalter weitgehend außer Übung, vermutlich weil die Durchsetzung des christlich geprägten Familienrechts durch die Unauflöslichkeit der Ehe das Bedürfnis für eine Absicherung der Ehefrau für die Zeit nach der Scheidung entbehrlich machte (Majer 2020, 253 ff.).

Im Fall der Geltung ausländischen Rechts stellt sich wiederum die Frage der Anerkennung unter dem Aspekt des *ordre public*. Die ausschließliche Geltung für den Bräutigam als Versprechender und die Braut als Empfängerin ist zwar offensichtlich wegen Diskriminierung von Frauen verfassungswidrig, die Verfassungswidrigkeit wirkt sich allerdings – was für den *ordre public* nach traditioneller Auffassung entscheidend ist – nicht im Ergebnis aus. Auch nach deutschem Recht sind Schenkungsversprechen des Bräutigams an die Braut wirksam.

Die Tatsache, dass Schenkungsversprechen der Braut an den Bräutigam nicht üblich sind, vermag die Wirksamkeit der Morgengabe nicht zu hindern. Letztere wären freilich – formwirksam eingegangen – nach deutschem Recht ebenso möglich. Dass solche Zahlungsversprechen den Mann finanziell überfordern können, ist kein prinzipieller Einwand; dem muss im Einzelfall begegnet werden. Selbst seine Scheidungsfreiheit wird durch die drohende Einstandspflicht nicht verletzt:

² So die überwiegende Meinung, siehe etwa Yassari (2014, S. 341); OLG Hamm (28.1.2021 12 UF 183/19); Menhofer (2020, S. 9 f.).

Auch nach deutschem Recht können hohe Ausgleichsforderungen drohen und den Mann auf diese Weise von der Scheidung abhalten.

Ein Aspekt allerdings, der die Unwirksamkeit durchaus begründen könnte, ist der Zusammenhang mit der Jungfräulichkeit der Braut. Wird – wie in manchen Rechtsordnungen – in diesem Fall nur eine geminderte Morgengabe fällig, also ist bei fehlendem Vollzug des Geschlechtsverkehrs nur eine hälftige Morgengabe zu leisten, so ist die Anerkennung wegen Verstoßes gegen die Menschenwürde nach Artikel 1 GG fraglich. Diese verbietet es, Menschen nach Wert abgestuft zu beurteilen (Rohe StAZ 2000, 161; zur Verfassungswidrigkeit des ›Kranzgeldes‹ nach § 1300 BGB a. F. AG Münster NJW 1993, 1720). Der geminderten Zahlungspflicht liegt entgegen einer in der Literatur vertretenen Auffassung auch nicht die Verhinderung von Missbrauch durch sofortige Scheidung zugrunde, da das der Ehefrau so gar nicht möglich ist. Bestimmend dürfte eher eine reduzierte Wiederheiratschance bei Verlust der Jungfräulichkeit sein, welche eine soziale Tatsache war und in vielen Ländern immer noch ist. Jedoch richtet sich dieser Einwand nur gegen die Differenzierung, nicht gegen die Zahlungspflicht an sich. Nicht anzuerkennen sind damit nur Bestimmungen, die eine solche Differenzierung vornehmen, nicht das Zahlungsversprechen als solches.

Besonders relevant ist der Aspekt der finanziellen Überforderung. Ein solcher Umstand kann nach § 138 BGB unter Geltung des deutschen Rechts eine Rolle spielen. Oftmals werden Summen im sechsstelligen Bereich versprochen, obwohl ein entsprechendes Einkommen oder Vermögen in der Regel fehlt. Die Gründe für das Versprechen einer Morgengabe müssen dabei Beachtung finden, oft bildet sie die einzige Absicherung in einem für Frauen nur schwer zugänglichen Arbeitsmarkt bei gleichzeitiger erschwelter Wiederheiratsmöglichkeit. Die Rechtsprechung lehnt eine Nichtanerkennung wegen finanzieller Überforderung aber überwiegend ab (OLG Düsseldorf NJW-RR 2024, 1452). Sie nimmt stattdessen eine Anpassung nach den Grundsätzen des Wegfalls der Geschäftsgrundlage (§ 313 BGB) vor, was im Ergebnis im Fall des gleichzeitigen Bestehens von weiteren Ansprüchen nach deutschem Recht folgerichtig ist.

C) Die Anwendung islamischen Rechts unter der Geltung des deutschen Rechts

Findet deutsches Recht Anwendung, so steht es den Parteien im Rahmen der Vertragsfreiheit frei, islamische Grundsätze in ihren Vertrag einfließen zu lassen. Zu beachten sind aber dabei die Grenzen des deutschen Rechts, und zwar nicht nur die der Grundwerte, sondern jeder Norm des Gesetzes: Verträge, die gegen ein gesetzliches Verbot verstoßen, sind nach § 134 BGB nichtig. So hat die Rechtsprechung

jüngst für einen islamischen Ehevertrag die Nichtigkeit der Regelung der Scheidungsgründe für die Ehe ausgesprochen. Nach deutschem Recht kann eine Ehe – ggfs. nach Ablauf einer Trennungszeit – auch ohne Grund geschieden werden, davon darf nicht durch Vertrag abgewichen werden. Allerdings folgt, so der Bundesgerichtshof, daraus nicht zwingend die Unwirksamkeit sonstiger Regelungen wie etwa finanzieller Ausgleichsnormen (BGH DNotZ 2024, 379). Es hat damit die Entscheidung der Vorinstanz aufgehoben. Eine wirksame Implementierung des klassischen islamischen Rechts ist zwar bei Modifikationen des Eheschließungs- und Ehescheidungsrechts nicht denkbar, die Regelungen des deutschen Rechts zur Scheidung, Kinderehe, Mehrehe sind nicht disponibel. Jedoch gilt das nicht für finanzielle Ausgleichsansprüche wie etwa die Morgengabe. Diese ist auch unter Geltung des deutschen Rechts zulässig, allerdings ist zu beachten, dass sie einerseits nicht nach Jungfräulichkeit der Ehefrau differenzieren darf und andererseits auch nicht in extremer Weise überhöht sein darf.

D) Fazit

Das deutsche Recht ermöglicht die Anwendung des islamischen Rechts in gewissen Grenzen. Diese unterscheiden sich, je nachdem, ob Recht eines ausländischen Staates angewandt werden soll oder unter der Geltung deutschen Rechts durch eine vertragliche Gestaltung Bezug auf islamisch geprägte Rechtsvorstellungen genommen werden soll. Im erstgenannten Fall wird die Grenze durch den *ordre public* im Rahmen des Internationalen Privatrechts gezogen, der einen flexiblen Maßstab und die Betonung des Einzelfalls vorsieht – mit Ausnahme der Regelung über die Kinderehen, die bei unter 16jährigen ausnahmslos unwirksam sind.

Im letztgenannten Fall zieht das deutsche materielle Recht die Grenze. Verträge dürfen weder gegen gesetzliche Verbote (§ 134 BGB) noch gegen die »guten Sitten« (§ 138 BGB) verstoßen oder von zwingendem Recht abweichen. Damit scheidet die vertragliche Berücksichtigung vieler Institute des islamischen Eheschließungs- und Scheidungsrechts aus. Nicht unzulässig ist eine vertragliche Regelung der Morgengabe, sie bedarf jedoch der notariellen Beurkundung.

Literaturverzeichnis

Andrae in: Heidel, Hülßtege, Mansel und Noack, BGB Allgemeiner Teil/EGBGB

⁴2021, Artikel 13 Rn. 58 m. w. N.

Artikel 5, 8 Rom-III-VO.

Artikel 6 EGBGB.

BGH DNotZ 2024, S. 379.

BGH NJW 1981, S. 449.

BVerfG NJW 1959, S. 1483.

BVerfG NJW 2023, S. 1494 1505.

Ebert, Hans-Georg (2020): *Islamisches Familien- und Erbrecht der arabischen Länder*, Berlin.

Heiderhoff in: BeckOK BGB, Hau & Poseck, Artikel 17 EGBGB Rn. 130.1.

von Hein, in: Münchener Kommentar zum BGB, Artikel 6 EGBGB Rn. 236 ff.

Lorenz in: BeckOK BGB, Hau & Poseck, Artikel 6 EGBGB Rn. 10.

Lorenz in: BeckOK BGB, Hau & Poseck, 73. Edition, Stand 1.2.2025, Artikel 6 EGBGB Rn. 25.

Lueg, NZFam 2025, S. 321.

Majer, Christian (2020): » Rechtsfolgen von nichtigen und unwirksamen Ehen im nationalen und internationalen Kontext«, in: *Jahrbuch des IAF für angewandte Forschung*, hrsg. von J. Dürrschmidt und C. Majer, S. 253 ff.

Majer, Christian, NZFam 2017, S. 534; 2019, S. 119.

Majer, Christian, NZFam 2019, S. 242, 244.

Majer, Christian (2019): » Die *Talāq*-Scheidung und das deutsche Recht«, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 11, S. 105–112.

Mankowski, FamRZ 2018, S. 1134.

Menhofer, Bruno (2020): »Verpflichtung zur Mitwirkung an religiöser Scheidung und Grenze der rechtlichen Bindung – Anmerkung zum Beschluss des OLG Hamburg vom 25. 10. 2019 – 12 UF 220/17«, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 12, S. 9–14.

Mörsdorf, in: Hau & Poseck, Artikel 13 EGBGB Rn. 32.

NJW 1971, S. 1509.

NJW 1983, S. 511.

Oldenburg, FamRZ 2020, S. 1476.

OLG Düsseldorf NJW-RR 2024, S. 1452.

OLG Hamm, 28.1.2021 12 UF 183/19.

OLG Nürnberg a. a. O.

OLG Nürnberg NJW-RR 2022, S. 1084.

Rohe, Mathias: StAZ 2000, S. 161.

Rohe, Mathias (42022): *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München.

Verfassungswidrigkeit des »Kranzgeldes« nach § 1300 BGB a. F. AG Münster NJW.

Yassari, Nadjma (2014): *Die Brautgabe im Familienvermögensrecht*, Tübingen.

Islamisches Recht vor deutschen Gerichten

Fälle aus dem Familien- und Arbeitsrecht

Tülay Güner

Der Beitrag analysiert, in welchen rechtlichen Zusammenhängen islamisch geprägte Normen in der deutschen Rechtsprechung berücksichtigt werden und auf welcher Grundlage dies geschieht. Entgegen verbreiteter Vorstellungen vom ›Einzug der Scharia‹ in deutsche Gerichtssäle zeigt sich, dass solche Bezüge ausschließlich über bestehende Rechtsmechanismen erfolgen – insbesondere über das internationale Privatrecht (IPR) und die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG.

Anhand von Praxisbeispielen etwa zur Anwendung iranischen Erbrechts im Lichte des *ordre public* und zur arbeitsrechtlichen Abwägung religiöser Pflichten wird deutlich, dass islamisches Recht nur berücksichtigt wird, soweit es mit den Grundprinzipien der deutschen Verfassung vereinbar ist. Daraus ergibt sich keine Sonderstellung für Muslim:innen, sondern die konsequente Anwendung allgemeiner rechtsstaatlicher Maßstäbe. Der Beitrag zeigt, dass deutsche Gerichte religiöse Vielfalt anerkennen, zugleich aber die Balance zwischen Glaubensfreiheit und öffentlicher Ordnung wahren.

The article examines the legal contexts in which Islamic norms are taken into account in German jurisprudence and on what basis this occurs. Contrary to widespread assumptions about the ›entry of Sharia‹ into German courtrooms, such references arise exclusively through existing legal mechanisms – above all through private international law (PIL) and freedom of religion under Article 4 of the Basic Law.

Using practical examples, such as the application of Iranian inheritance law in light of the *ordre public* clause and the balancing of religious obligations in employment law, the analysis shows that Islamic law is only considered insofar as it is compatible with the fundamental principles of the German constitution. This does not create any special status for Muslims; rather, it reflects the consistent application of general rule-of-law standards. The article demonstrates that German courts acknowledge religious diversity while simultaneously maintaining the balance between freedom of belief and public order.

Einleitung

Unter der Überschrift »Scharia hält Einzug in deutsche Gerichtssäle« erschien ein Artikel in der deutschen Tagespresse, der vor einer vermeintlichen Ausbreitung islamischer Rechtsnormen in der deutschen Rechtsprechung warnte (Schneider 1.2.2012). Der Beitrag begann mit den Worten:

»Vielen gilt die Scharia als Inbegriff von Menschenverachtung oder als Synonym für Unterdrückung und Gewalt. Wendet sich ein Muslim oder eine Muslimin aber an ein deutsches Gericht, kann durchaus die Scharia zur Anwendung kommen. Denn längst hat islamisches Recht auch an deutschen Gerichten Einzug erhalten.«

Solche Formulierungen sind symptomatisch für eine öffentliche Wahrnehmung, in der der Begriff »Scharia« häufig mit Vorstellungen von Strenge, Gewalt oder Unterdrückung verbunden wird (Rohe ³2011, 3 f.). Gleichzeitig spiegeln sie ein verbreitetes Missverständnis darüber wider, in welchen Zusammenhängen islamisches Recht im deutschen Justizsystem überhaupt eine Rolle spielt. Denn tatsächlich finden sich Situationen, in denen Normen oder Prinzipien islamischen Rechts in deutschen Gerichtsverfahren berücksichtigt werden – allerdings nicht im Sinne einer alternativen Rechtsordnung, sondern innerhalb bestehender Mechanismen, etwa im Rahmen des internationalen Privatrechts oder der Religionsfreiheit (Khalfaoui 2022, insbes. 79–93). Diese Beobachtung wirft grundlegende Fragen auf: In welchen rechtlichen Zusammenhängen kommt islamisch geprägten Normen Bedeutung zu? Welche Voraussetzungen müssen dafür erfüllt sein – und auf welchen Grundlagen geschieht dies? Handelt es sich dabei um eine besondere Rechtsstellung von Muslim:innen – also um eine Art »Sonderrecht« – oder lediglich um die konsequente Anwendung bestehender rechtsstaatlicher Prinzipien, die auch Angehörige anderer Religionen betreffen können? Und schließlich: Welche Herausforderungen entstehen, wenn religiös geprägte Normen auf das säkulare Recht treffen?

Der vorliegende Beitrag geht diesen Fragen nach. Ziel ist es, die rechtlichen Schnittstellen zwischen islamischem Recht und deutscher Rechtsprechung verständlich zu machen und dabei zugleich verbreitete Missverständnisse zu korrigieren. Im Mittelpunkt stehen zwei Zugänge, über die islamisches Recht in deutsche Verfahren einfließen kann.

1. Zugang 1

Das internationale Privatrecht (IPR), das bestimmt, welches nationale Recht bei grenzüberschreitenden Sachverhalten anzuwenden ist, etwa in Fragen des Ehe- oder Erbrechts, bildet den ersten möglichen Zugang. Hier können islamisch ge-

prägte Rechtsnormen relevant werden, wenn sie Teil des anzuwendenden ausländischen Rechts sind.

2. Zugang 2

Artikel 4 des Grundgesetzes, der die Religionsfreiheit garantiert und in Einzelfällen mit anderen Grundrechten kollidieren kann, etwa wenn religiöse Überzeugungen am Arbeitsplatz eine Rolle spielen, stellt den zweiten möglichen Zugang dar.

Anhand ausgewählter Fallbeispiele wird gezeigt, wie Gerichte diese Spannung praktisch aufzulösen suchen. Dabei wird jeweils auch reflektiert, ob und inwiefern dabei tatsächlich von einer Sonderbehandlung für Muslim:innen gesprochen werden kann – oder ob sich die Entscheidungen vielmehr als Ausdruck einer allgemeinen, religionsübergreifenden Rechtsanwendung verstehen lassen, die gleichermaßen auch Fälle aus dem christlichen, jüdischen oder anderen religiösen Kontext einschließen kann.

1. Islamisches Recht im Lichte des Internationalen Privatrechts

1.1 Einführung

Um nachvollziehen zu können, wie und warum islamische Rechtsnormen in bestimmten Fällen vor deutschen Gerichten überhaupt berücksichtigt werden, ist es notwendig, zunächst einen Blick auf die juristische ›Eintrittspforte‹ zu werfen: das sogenannte internationale Privatrecht (IPR). Dieses Rechtsgebiet ist für juristische Laien oft wenig greifbar, dabei spielt es eine zentrale Rolle, sobald rechtliche Sachverhalte über Staatsgrenzen hinwegreichen: etwa wenn Menschen unterschiedlicher Staatsangehörigkeit heiraten, sich scheiden lassen oder Fragen des Erbes zu klären sind (siehe zu den Grundlagen des Internationalen Privatrechts Köhler³2024, 19–22). Das IPR bildet in solchen Konstellationen die erste juristische Weichenstellung. Es gehört zwar nicht zu den bekanntesten Rechtsgebieten, beantwortet aber eine grundlegende Vorfrage: Welches nationale Recht ist anzuwenden, wenn ein Lebenssachverhalt mit mehreren Staaten verbunden ist?

Wenn beispielsweise zwei Menschen mit unterschiedlicher Staatsangehörigkeit im Ausland geheiratet haben und später in Deutschland leben, stellt sich bei einer Trennung oder im Erbfall die Frage: Gilt das deutsche Familien- bzw. Erbrecht – oder das Recht des Herkunftslandes? Bevor ein deutsches Gericht diese materiellrechtlichen Fragen beantworten kann, prüft es anhand des internationalen Privatrechts, welche nationale Rechtsordnung überhaupt zur Anwendung kommen soll.

1.2 Der Auslandsbezug

Ein zentrales Kriterium für die Anwendung des internationalen Privatrechts ist der sogenannte ›Auslandsbezug‹. Dieser liegt immer dann vor, wenn ein Fall nicht rein national geprägt ist, also eine Verbindung zu einem anderen Staat aufweist.

In Artikel 3 Absatz 1 EGBGB heißt es dazu:

»Eine Rechtsnorm eines ausländischen Staates kann dann herangezogen werden, wenn eine Verbindung zum Recht eines ausländischen Staates besteht.«

Solche Verbindungen können sich insbesondere ergeben durch:

- die ausländische Staatsangehörigkeit (mindestens einer beteiligten Person),
- den Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt im Ausland.

Liegen solche Anknüpfungspunkte (siehe Thorn & von Hoffmann ⁹2007, § 5. Rn. 1–8) vor, wird geprüft, ob ausländisches Recht auf den konkreten Sachverhalt anzuwenden ist. Das bedeutet aber noch nicht, dass dieses Recht auch uneingeschränkt zur Geltung kommt, denn die Feststellung des anwendbaren Rechts bedeutet nicht automatisch, dass auch das Ergebnis seiner Anwendung in jedem Fall akzeptiert wird. Entscheidend ist, ob die konkrete Rechtsfolge mit den grundlegenden Wertentscheidungen der deutschen Rechtsordnung vereinbar ist. Um diese Übereinstimmung zu gewährleisten, sieht das deutsche internationale Privatrecht eine Kontrollinstanz vor: den sogenannten *ordre public* (Khalfaoui 2022, 87–89). Diese Schutzklausel soll verhindern, dass ausländische Rechtsnormen zu Ergebnissen führen, die mit zentralen Prinzipien des deutschen Rechts – insbesondere den Grundrechten – offensichtlich unvereinbar sind.

Wie genau dieser Mechanismus funktioniert, welche Maßstäbe dabei gelten und welche Rolle er im Zusammenspiel mit islamisch geprägten Rechtsnormen spielt, zeigt der folgende Abschnitt.

1.3 Der ›ordre public‹ als Grenze der Rechtsanwendung

Der sogenannte *ordre public* bezeichnet im internationalen Privatrecht eine Schranke für die Anwendung ausländischen Rechts (Rohe ³2011, 352–353). Nach Artikel 6 EGBGB darf eine ausländische Rechtsnorm nicht angewendet werden, wenn ihr Ergebnis mit grundlegenden Prinzipien der deutschen Rechtsordnung offensichtlich unvereinbar ist – insbesondere mit den durch das Grundgesetz garantierten Grundrechten.

Die Norm lautet:

»Eine Rechtsnorm eines anderen Staates ist nicht anzuwenden, wenn die Anwendung zu einem Ergebnis führt, das mit wesentlichen Grundsätzen des deutschen Rechts offensichtlich unvereinbar ist, insbesondere wenn sie mit den Grundrechten unvereinbar ist.«

Der *ordre public* ist dabei kein generelles Verbot fremder Rechtsordnungen, sondern eine Einzelfallkontrolle. Nur wenn die Anwendung im konkreten Fall zu einem untragbaren Ergebnis führen würde, wird die entsprechende Regel ausnahmsweise nicht übernommen (Rohe ³2011, 355–357, 359–368). Besonders relevant wird diese Schutzklausel, wenn ausländisches Recht geschlechtsbezogene Unterschiede vorsieht oder mit anderen Grundprinzipien wie der Menschenwürde oder der Gleichbehandlung kollidiert.

Wie sich die abstrakten Grundsätze des internationalen Privatrechts und des *ordre public* in der gerichtlichen Praxis konkret auswirken, zeigt der folgende Abschnitt am Beispiel eines erbrechtlichen Falles mit Bezug zum iranischen Recht. Dargestellt wird ein Fall, in dem deutsche Gerichte Regelungen des iranischen Erbrechts zu berücksichtigen hatten, darunter insbesondere solche, die in bestimmten Konstellationen geschlechtsbezogene Differenzierungen vorsehen, etwa bei der Erbquote von Ehefrauen und Töchtern. Der Fall veranschaulicht exemplarisch, wie deutsche Gerichte die Spannung zwischen der Anwendung ausländischen Rechts und den verfassungsrechtlich geschützten Prinzipien der Gleichbehandlung im konkreten Einzelfall auflösen.

1.4 Praxisbeispiel: Anwendung des ordre public beim iranischen Erbrecht

1.4.1 Fallbeschreibung

Ein besonders anschauliches Beispiel für das Zusammenspiel von internationalem Privatrecht und *ordre public* bildet ein Fall, der vom Hanseatischen Oberlandesgericht Hamburg entschieden wurde (OLG Hamburg, 4.12.2014 – 2 W 58/14). Dabei ging es um die Nachlassverteilung eines iranischen Staatsangehörigen, der über viele Jahre hinweg in Deutschland gelebt hatte und dort auch zuletzt wohnhaft gewesen war.

Der Verstorbene hinterließ mehrere Erben: eine Ehefrau, mit der er bis zu seinem Tod verheiratet war, sowie Kinder aus einer früheren Ehe. Die Ehefrau lebte ebenfalls in Deutschland. Der Erblasser besaß Vermögen sowohl im Iran als auch in Deutschland. Nach seinem Tod beantragten die Angehörigen beim zuständigen Nachlassgericht einen Erbschein. Das Gericht hatte somit zu prüfen, welche nationale Rechtsordnung auf den Erbfall Anwendung findet und wie das Erbe zu verteilen ist.

1.4.2 Anwendbares Recht nach dem internationalen Privatrecht

Auf Grundlage des internationalen Privatrechts kam das Gericht zunächst zu dem Ergebnis, dass das iranische Erbrecht zur Anwendung gelangt. Nach iranischem Recht sieht die gesetzliche Erbfolge vor, dass weibliche Erben geringere Anteile am Nachlass erhalten als männliche Erben. So erbt die Ehefrau nur ein Achtel des Nachlasses, während ein überlebender Ehemann einen Viertelanteil erhielt.

1.4.3 Kontrolle durch den *ordre public*

Obwohl das Gericht zunächst zu Recht das iranische Erbrecht als anwendbar feststellte, stellte sich im zweiten Schritt die Frage, ob das konkrete Ergebnis dieser Anwendung mit den grundlegenden Prinzipien der deutschen Rechtsordnung vereinbar ist. An dieser Stelle kam die Schutzklausel des *ordre public* gemäß Artikel 6 EGBGB zur Anwendung. Das Gericht prüfte, ob die vorgesehene Erbquotenregelung – also die im Vergleich zum männlichen Ehegatten deutlich geringere Erbquote der Ehefrau – mit dem verfassungsrechtlichen Gleichheitsgrundsatz vereinbar ist. Artikel 3 Absatz 2 des Grundgesetzes garantiert die Gleichberechtigung von Frauen und Männern und zählt zu den zentralen Wertentscheidungen der deutschen Verfassung. In seiner Entscheidung stellte das Oberlandesgericht Hamburg fest, dass die Anwendung der iranischen Erbregelung im konkreten Fall gegen den deutschen *ordre public* verstößt. Die ungleiche Behandlung von Erben allein aufgrund des Geschlechts wurde als mit den deutschen Verfassungsprinzipien »offensichtlich unvereinbar« bewertet. Die konkrete Folge: Die nach iranischem Recht vorgesehene Benachteiligung der Ehefrau wurde nicht übernommen. Stattdessen ordnete das Gericht an, dass die Ehefrau denselben Erbanteil erhalten solle, der auch einem Ehemann nach iranischem Recht zugestanden hätte.

Diese Entscheidung zeigt exemplarisch, wie der *ordre public* im internationalen Privatrecht als Korrektiv wirkt: Ausländisches Recht wird grundsätzlich respektiert und angewendet – aber nur insoweit, als es nicht in unauflöslichen Widerspruch zu den fundamentalen Wertvorstellungen der deutschen Rechtsordnung tritt. Dabei ist entscheidend, dass es nicht um eine abstrakte Unvereinbarkeit ausländischer Normen geht, sondern um die Wirkung ihrer Anwendung im konkreten Einzelfall.

1.5 Fazit: Islamisches Recht im Lichte des internationalen Privatrechts

Das internationale Privatrecht ist ein zentraler Mechanismus, über den religiös geprägte Rechtsnormen wie etwa solche des islamischen Rechts in deutsche Gerichtsverfahren Eingang finden können. Es schafft klare Kriterien dafür, wann ausländisches Recht zur Anwendung gelangt, und schützt zugleich mit Hilfe des *ordre public* vor Ergebnissen, die mit fundamentalen Verfassungsprinzipien unvereinbar wären.

Allerdings erfasst das internationale Privatrecht nur solche Fälle, in denen eine grenzüberschreitende Verbindung vorliegt, etwa durch Staatsangehörigkeit, gewöhnlichen Aufenthalt oder den Ort des Vertragsschlusses. Es greift nicht bei innerstaatlichen Konflikten, in denen sich religiöse Überzeugungen unmittelbar innerhalb des deutschen Rechtsrahmens bemerkbar machen, etwa im Arbeitsrecht, im Schulwesen oder bei staatlichen Neutralitätspflichten.

Genau an dieser Stelle kommt ein zweiter Zugang ins Spiel: die durch Artikel 4 des Grundgesetzes garantierte Religionsfreiheit. Sie bildet den verfassungsrechtlichen Rahmen für viele Konstellationen, in denen religiöse Normen nicht als ausländisches Recht, sondern als Ausdruck individueller Glaubensüberzeugung geltend gemacht werden. Der folgende Abschnitt widmet sich daher der Rolle von Artikel 4 GG in der Rechtsprechung und beleuchtet exemplarisch, wie Gerichte zwischen individueller Religionsfreiheit und anderen Grundrechten abwägen.

2. Islamisches Recht im Lichte der Religionsfreiheit

2.1 Einführung

Während das internationale Privatrecht vor allem in Fällen mit grenzüberschreitendem Bezug zur Anwendung kommt, spielt Artikel 4 des Grundgesetzes eine zentrale Rolle in Konstellationen, in denen religiös motiviertes Verhalten im Inland, also innerhalb des deutschen Rechtsrahmens, auf rechtliche Grenzen trifft.

Die Religionsfreiheit, wie sie Artikel 4 Absatz 1 und Absatz 2 GG garantieren, schützt sowohl den Glauben als auch die religiöse Betätigung. Das umfasst nicht nur das individuelle Bekenntnis zu einer Religion, sondern auch deren praktische Ausübung (Jarass & Pieroth ¹⁸2024, Rn. 10), etwa durch Kleidervorschriften, Gebete, Speisevorschriften oder andere religiöse Pflichten. In vielen dieser Fälle ist das islamische Recht nicht in Form kodifizierter Rechtsnormen präsent, sondern tritt als Ausdruck individueller religiöser Überzeugungen in Erscheinung. Damit verlagert sich die juristische Fragestellung: Es geht nicht mehr um die Anwendung ausländischer Rechtsordnungen, sondern um die Frage, wie weit die persönliche Freiheit zur Ausübung religiöser Pflichten reicht – und wo sie an ihre Grenzen

stößt. Denn die Religionsfreiheit ist zwar ein vorbehaltlos gewährleistetes Grundrecht, doch nicht schrankenlos: In der Praxis steht sie häufig im Spannungsverhältnis zu anderen Grundrechten oder zu den Prinzipien des staatlichen Neutralitätsgebots. Solche Konstellationen verlangen eine verfassungsrechtliche Abwägung, die in ihrer Funktion vergleichbar ist mit der Schutzklausel des *ordre public* im internationalen Privatrecht, auch wenn sie auf ganz anderer rechtlicher Grundlage erfolgt.

Der folgende Abschnitt beleuchtet daher, wie islamisch geprägte Überzeugungen und Verhaltensweisen im Lichte der deutschen Religionsfreiheit rechtlich eingeordnet werden, welche Abwägungsmaßstäbe dabei gelten und wo die verfassungsrechtlichen Grenzen einer religiös motivierten Lebensführung verlaufen.

2.2 Die Grundstruktur der Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit gehört zu den grundlegendsten Rechten, die das deutsche Grundgesetz garantiert. In Artikel 4 Absatz 1 und 2 GG heißt es:

- »I. Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
- II. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.«

Dieser Schutz ist ungewöhnlich stark ausgestaltet: Anders als einige andere Grundrechte (wie z. B. Meinungs- oder Versammlungsfreiheit) enthält Artikel 4 GG keine sogenannte Schrankenregelung, also keine ausdrückliche Möglichkeit für den Gesetzgeber, die Ausübung des Rechts durch das Gesetz zu begrenzen. Die Religionsfreiheit gilt daher grundsätzlich vorbehaltlos, steht jedoch nicht schrankenlos im Raum. Ihre Grenzen ergeben sich aus der Verfassung selbst, insbesondere aus den Grundrechten anderer und aus den Prinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats (Jarass & Pieroth 2024, Rn. 28).

Die juristische Prüfung von Konfliktfällen rund um die Religionsfreiheit folgt dabei meist einem vierstufigen Prüfungsaufbau, den man vereinfacht wie folgt darstellen kann.

2.2.1 Schutzbereich

Zunächst wird geprüft, ob ein bestimmtes Verhalten überhaupt vom Schutzbereich des Grundrechts umfasst ist. Der Schutzbereich der Religionsfreiheit ist besonders weit: Er schützt nicht nur den inneren Glauben oder die Zugehörigkeit zu einer Religion, sondern auch deren praktische Ausübung im Alltag. Dazu gehören zum

Beispiel religiös motivierte Kleidungsvorschriften (etwa das Kopftuch), Gebetszeiten und Speisevorschriften. Dabei muss es sich nicht zwingend um ein zentrales Dogma einer Religionsgemeinschaft handeln (Jarass & Pieroth 2024, Rn. 12). Es genügt, dass das Verhalten für die betroffene Person subjektiv religiös motiviert ist – eine Eigenschaft, die besonders für das islamische Recht und seine vielfältigen Ausprägungen relevant ist.

2.2.2 Eingriff

Wird eine solche religiöse Handlung untersagt, eingeschränkt oder durch äußere Umstände erschwert, liegt ein Eingriff vor. In der Regel sind staatliche Maßnahmen, die einer Person die Ausübung ihres Glaubens verwehren oder sie daran hindern, im Sinne ihrer Religion zu leben, als Eingriff zu qualifizieren. Auch mittelbare Beeinträchtigungen, etwa durch arbeitsrechtliche Regelungen oder schulorganisatorische Vorgaben, können einen Eingriff darstellen.

2.2.3 Schranken: Wo liegen die Grenzen?

Artikel 4 GG enthält keine ausdrückliche Schrankenregelung. Die Religionsfreiheit kann also nicht einfach durch ein Gesetz eingeschränkt werden. Grenzen ergeben sich jedoch aus dem sogenannten verfassungsimmanenten Schrankenmechanismus. Das bedeutet: Die Religionsfreiheit endet dort, wo sie mit anderen Verfassungswerten kollidiert, z. B. mit dem Schutz der Grundrechte anderer Personen, der staatlichen Neutralitätspflicht, dem Schulfrieden, der öffentlichen Sicherheit oder der Gleichstellung der Geschlechter.

2.2.4 Abwägung im Einzelfall

Wenn mehrere Verfassungsprinzipien miteinander in Konflikt stehen, etwa die Religionsfreiheit einer muslimischen Arbeitnehmerin mit dem Neutralitätsgebot eines öffentlichen Arbeitgebers, ist eine verfassungsrechtliche Abwägung erforderlich (Jarass & Pieroth 2024, Rn. 30). Dabei muss geprüft werden, wie stark der Eingriff in die Religionsfreiheit ist, welches Gewicht das gegenläufige Verfassungsgut hat, und ob es mildere Mittel gegeben hätte, um beide Interessen zu berücksichtigen. Diese Einzelfallabwägung ist das Herzstück der verfassungsrechtlichen Religionsrechtsprechung – und zugleich der Punkt, an dem auch in der Praxis viele Diskussionen entstehen. Während der *ordre public* im internationalen Privatrecht eine

Einzelfallprüfung auf offensichtliche Unvereinbarkeit mit den Grundwerten vor-
sieht, verlangt Artikel 4 GG stets eine verfassungsrechtliche Abwägung zwischen
kollidierenden Grundrechten.

2.3 Zusammenfassung

Die verfassungsrechtliche Prüfung von religiös motivierten Handlungen erfolgt
nicht schematisch, sondern immer einzelfallbezogen und im Lichte aller betroffe-
nen Verfassungsgüter. Die Religionsfreiheit wird in Deutschland hoch geachtet,
aber nicht absolut garantiert. In einem pluralistischen, säkularen Rechtsstaat ist sie
Teil eines komplexen Abwägungssystems, das darauf abzielt, religiöse Freiheit zu
ermöglichen, gesellschaftlichen Frieden zu wahren und zugleich die Grundrechte
aller Beteiligten zu respektieren.

3. Konfliktfelder im Arbeitsleben

Die rechtlichen Grenzen religiöser Praxis treten besonders deutlich im Arbeitsle-
ben zutage. Immer wieder beschäftigen sich deutsche Gerichte mit Fällen, in denen
religiöse Überzeugungen und berufliche Anforderungen aufeinanderstoßen. Solche
Konstellationen werfen nicht nur arbeitsrechtliche, sondern auch grundrechtliche
Fragen auf: Wie weit reicht die geschützte Religionsfreiheit in einem Umfeld, das
durch betriebliches Interesse und funktionale Abläufe geprägt ist? In der arbeits-
rechtlichen Praxis zeigt sich das Spannungsverhältnis zwischen betrieblicher Ord-
nung und individueller Glaubensausübung in verschiedenen Fallkonstellationen,
etwa in folgenden Situationen:

- wenn Arbeitnehmer:innen während der Arbeitszeit Gebetspausen einfordern
(LAG Hamm, Urteil vom 18.1.2002 – 5 Sa 1782/01; openjur.de/u/92693.html),
- religiöse Kleidervorschriften wie das Kopftuch im öffentlichen Dienst oder im
Verkauf auf Widerspruch stoßen (Bundesarbeitsgericht, Urteil vom 27.8.2020,
8 AZR 62/19, [www.hensche.de/bag-kippt-kopftuchverbot-nach-dem-berliner-
neutralitaetsgesetz-bag-urteil-vom-27.08.2020-8-azr-62-19.html](http://www.hensche.de/bag-kippt-kopftuchverbot-nach-dem-berliner-neutralitaetsgesetz-bag-urteil-vom-27.08.2020-8-azr-62-19.html)),
- muslimische Angestellte den Umgang mit alkoholischen Produkten oder
Schweinefleisch aus Glaubensgründen verweigern (LAG Schleswig-Holstein,
Urteil vom 20.1.2009, 5 Sa 270/08; [www.hensche.de/Kuendigung_wegen_Ar-
beitsverweigerung_aus_Gewissensgruenden_Transport_von_Alko-
hol_durch_moslemischen_Arbeitnehmer_LAG_Schleswig-Hol-
stein_5Sa2270-08-u.html](http://www.hensche.de/Kuendigung_wegen_Arbeitsverweigerung_aus_Gewissensgruenden_Transport_von_Alkohol_durch_moslemischen_Arbeitnehmer_LAG_Schleswig-Holstein_5Sa2270-08-u.html)).

In all diesen Fällen kommt es zu einer Abwägung zwischen der persönlichen Glaubensfreiheit (Artikel 4 GG) und anderen verfassungsrechtlich geschützten Interessen wie der unternehmerischen Freiheit (Artikel 12 GG), der Neutralitätspflicht des Staates oder dem Gleichbehandlungsgrundsatz.

Ein Fall, der das Spannungsverhältnis zwischen religiöser Überzeugung und beruflicher Tätigkeit exemplarisch veranschaulicht, betraf einen muslimischen Arbeitnehmer, der sich aus religiösen Gründen weigerte, alkoholische Getränke einzuräumen. Anhand dieses Beispiels lässt sich nachvollziehen, wie Gerichte in der Praxis mit solchen Spannungsfeldern umgehen und wie sie die widerstreitenden Interessen gegeneinander abwägen. Das folgende Kapitel nimmt diesen Fall näher in den Blick und zeigt, wie die gerichtliche Prüfung entlang der verfassungsrechtlichen Maßstäbe im Einzelnen erfolgt.

3.1 Praxisbeispiel: Weigerung, alkoholische Produkte einzuräumen

3.1.1 Fall

Ein muslimischer Arbeitnehmer war über mehrere Jahre bei einem Einzelhandelsunternehmen als Lagerhelfer beschäftigt. Während er zunächst in der Frischwarenabteilung arbeitete, wurde er später in die Getränkeabteilung versetzt. Dort sollte er unter anderem alkoholische Produkte einräumen und für den Verkauf vorbereiten. Der Arbeitnehmer verweigerte diese Tätigkeit mit der Begründung, dass ihm seine religiösen Überzeugungen als praktizierender Muslim den direkten Umgang mit Alkohol untersagten (LAG Schleswig-Holstein, Urteil vom 20.1.2009, 5 Sa 270/08). Der Arbeitgeber hielt an der Versetzung fest und sprach nach mehrfacher Weigerung eine fristlose Kündigung aus. Der Fall ging durch mehrere Instanzen und wurde letztlich vom Bundesarbeitsgericht entschieden (BAG, Urt. v. 24.2.2011 – 2 AZR 636/09).

3.1.2 Schutzbereich

Der Schutzbereich von Artikel 4 Absatz 1 und 2 GG umfasst die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit sowie die ungestörte Religionsausübung. Er schützt nicht nur das religiöse Bekenntnis an sich, sondern auch Handlungen, die Ausdruck dieses Glaubens sind. Dazu zählt – wie in diesem Fall – die religiös motivierte Weigerung, mit bestimmten Produkten (hier: alkoholischen Getränken) zu arbeiten. Die Handlung beruhte auf einer inneren religiösen Überzeugung und fällt daher in den Schutzbereich.

3.1.3 Eingriff

Die arbeitsvertragliche Anordnung, alkoholische Getränke zu verräumen, stellte einen Eingriff in diese Religionsfreiheit dar. Die betroffene Person hätte eine aus ihrer Sicht religiös unzulässige Handlung verrichten müssen. Zwar erfolgte kein direkter Zwang zum Glaubensverzicht, wohl aber ein Druck, gegen das eigene religiöse Gewissen zu handeln, was in der verfassungsrechtlichen Dogmatik als Eingriff anerkannt ist.

3.1.4 Schranken

Artikel 4 GG enthält keinen ausdrücklichen Gesetzesvorbehalt. Einschränkungen der Religionsfreiheit sind daher nur im Wege der praktischen Konkordanz mit anderen Verfassungsgütern zulässig. In arbeitsrechtlichen Konstellationen steht dem Grundrecht auf Religionsfreiheit regelmäßig die durch Artikel 12 GG geschützte unternehmerische Betätigungsfreiheit des Arbeitgebers gegenüber. Diese umfasst auch das berechnigte Interesse an einem störungsfreien Betriebsablauf sowie an autonomen Personalentscheidungen. Es ist daher eine verfassungsrechtliche Abwägung der betroffenen Grundrechte beider Seiten vorzunehmen (Jarass & Pieroth 2024, Rn. 37) mit dem Ziel, einen gerechten Ausgleich zwischen individueller Glaubensausübung und berechtigten betrieblichen Erfordernissen zu schaffen.

3.1.5 Abwägung im Einzelfall

Das Bundesarbeitsgericht stellte klar, dass die Religionsfreiheit des Arbeitnehmers ernst zu nehmen ist – sie kann aber nicht schrankenlos durchgesetzt werden. Zugleich betonte das Gericht die Pflicht des Arbeitgebers, vor Ausspruch einer Kündigung zu prüfen, ob dem Arbeitnehmer eine zumutbare alternative Einsatzmöglichkeit angeboten werden kann, bei der die Kollision mit der religiösen Überzeugung vermieden wird. Diese Prüfung ist keine bloße Formalie, sondern ein notwendiger Bestandteil der grundrechtlichen Abwägung: Nur wenn eine solche Möglichkeit nicht vorhanden oder betrieblich nicht zumutbar ist, kann eine Kündigung in Betracht gezogen werden. Das bedeutet: Zwar wiegt die Religionsfreiheit schwer, doch auch die unternehmerische Freiheit ist grundrechtlich geschützt. Beide Seiten sind daher gehalten, Lösungen zu finden, die sowohl dem Glauben als auch den betrieblichen Abläufen gerecht werden.

3.1.6 Ergebnis

Das Bundesarbeitsgericht hob die Kündigung nicht unmittelbar auf, sondern verwies den Fall zurück an die Vorinstanz. Diese müsse klären, ob es eine zumutbare Alternativbeschäftigung gegeben hätte.

Die Entscheidung zeigt, dass es sich bei der Anwendung der Religionsfreiheit im Arbeitsverhältnis nicht um ein Sonderrecht für Angehörige bestimmter Religionen handelt. Vielmehr gilt: Weder darf der Glaube pauschal zurückgedrängt, noch darf er schrankenlos durchgesetzt werden. Stattdessen strebt das Recht einen fairen Ausgleich an zwischen der geschützten Überzeugung des Einzelnen und den berechtigten Interessen des Unternehmens.

3.2 Fazit: Islamisches Recht im Lichte der Religionsfreiheit

Die vorangegangene Analyse zeigt, dass die Religionsfreiheit gemäß Artikel 4 GG grundsätzlich auch islamisch geprägte Glaubensüberzeugungen schützt, etwa hinsichtlich religiöser Kleidungsvorschriften, Speisevorgaben oder Gebetspflichten. Der Schutzbereich ist dabei weit gefasst und umfasst sowohl den Glauben selbst als auch dessen Ausübung im Alltag und im Berufsleben. Gleichzeitig ist dieser Schutz nicht schrankenlos. In einem weltanschaulich neutralen Staat bedarf es einer sorgfältigen Abwägung mit anderen Rechtspositionen, etwa den Interessen des Arbeitgebers (Artikel 12 GG), der Funktionsfähigkeit öffentlicher Einrichtungen oder dem Schutz Dritter. Die Gerichte orientieren sich dabei am Prinzip der Verhältnismäßigkeit und sind bemüht, tragfähige Lösungen zu finden, die beiden Seiten gerecht werden.

Die dargestellten Fallbeispiele belegen, dass islamische Glaubensüberzeugungen nicht anders behandelt werden als solche anderer Religionen: Sie erfahren Schutz, wo er geboten ist, und Begrenzung, wo verfassungsrechtliche Interessen dem entgegenstehen. Damit bleibt die Religionsfreiheit ein tragendes Fundament des Rechtsstaats, jedoch immer eingebettet in das komplexe Spannungsverhältnis zwischen individueller Überzeugung und gesellschaftlicher Ordnung.

4. Berücksichtigung weiterer religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen

Die bisher dargestellten Beispiele zeigen, wie islamisch geprägte Normen in ausgewählten Fällen vor deutschen Gerichten eine Rolle spielen können, eingebettet in rechtliche Mechanismen wie das internationale Privatrecht oder die Religions-

freiheit. Zugleich ist zu betonen: Diese rechtlichen Wege stehen nicht nur Angehörigen des Islam offen. Vielmehr handelt es sich um allgemeine Prinzipien, die für alle religiösen Überzeugungen gelten.

So urteilte das Arbeitsgericht Nürnberg über die Frage, ob Angehörige der Siebenten-Tags-Adventisten an einem Samstag – dem von ihnen als Sabbat verstandenen Ruhetag – zur Arbeitsleistung verpflichtet werden durften (www.apd.info/news/2007/09/26/gericht-entschied-arbeitsverweigerung-am-sabbat-fuer-adventisten-statthaft). Auch hier wurde eine Gewissensentscheidung auf Grundlage des Artikel 4 GG geprüft und in Relation zu den betrieblichen Anforderungen bewertet.

In einem anderen Fall hatte sich das Bundesverwaltungsgericht im Jahr 2019 mit einem Angehörigen der Sikh-Religion zu befassen, der sich aus religiösen Gründen weigerte, beim Motorradfahren einen Helm zu tragen, da das Tragen des Turbans ein zentrales Element seiner religiösen Identität darstellt (rsw.beck.de/aktuell/daily/meldung/detail/bverwg-religioese-hintergruende-koennen-helmpflicht-beim-motorradfahren-grundsatzlich-nicht-entgegengehalten-werden). Hier musste das Gericht abwägen, ob eine Ausnahme vom allgemeinen Helmgebot verfassungsrechtlich geboten war.

Vergleichbare Konstellationen finden sich darüber hinaus in Fällen von ethisch motivierter Arbeitsverweigerung (etwa im medizinischen Bereich; BAG Urteil vom 24.5.1989 AZR 285/88; www.haufe.de/id/entscheidung/bag-urteil-vom-24051989-2-azr-28588-HI437712.html) oder eines Arbeitnehmers, der in einer Druckerei beschäftigt war und aus Gewissensgründen die Mitarbeit beim Druck von kriegsverherrlichenden Schriften verweigerte (BAG Urteil vom 20.12.1984, AZR 436/83). Die Gerichte orientieren sich auch hier am gleichen Maßstab: Sie prüfen, ob ein religiös motiviertes Verhalten in den Schutzbereich der Religionsfreiheit fällt, ob ein Eingriff vorliegt und ob dieser verfassungsrechtlich gerechtfertigt ist.

Diese Beispiele zeigen: Es geht nicht um eine Sonderstellung einer bestimmten Religion, sondern um die Herausforderung, individuelle Gewissensüberzeugungen in einem weltanschaulich neutralen Rechtsstaat rechtlich zu würdigen und sie mit den Anforderungen des Gemeinwesens in ein ausgewogenes Verhältnis zu setzen.

5. Schlussbetrachtung

Die eingangs formulierten Fragen lassen sich nach der Analyse der rechtlichen Grundlagen und exemplarischen Fallkonstellationen nun differenziert beantworten.

5.1 Wird islamisches Recht tatsächlich vor deutschen Gerichten angewendet?

Ja – allerdings nicht im Sinne einer parallelen oder konkurrierenden Rechtsordnung. Vielmehr können islamisch geprägte Normen in bestimmten Konstellationen Berücksichtigung finden, eingebettet in rechtsstaatliche Verfahren: sei es als Teil einer ausländischen Rechtsordnung im Rahmen des internationalen Privatrechts oder im Kontext individueller Glaubensausübung gemäß Artikel 4 Grundgesetz.

5.2 In welchen Fällen geschieht dies – und auf welcher rechtlichen Grundlage?

Die rechtliche Berücksichtigung ergibt sich insbesondere aus zwei allgemeinen Zugangspunkten: dem internationalen Privatrecht, das bei grenzüberschreitenden Sachverhalten das anwendbare Recht bestimmt, sowie der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit, die auch religiös motiviertes Verhalten schützt. Beide Zugänge sind nicht religionsspezifisch, sondern gelten unabhängig von der konkreten Glaubensrichtung.

5.3 Bedeutet dies eine besondere Rechtsstellung für Muslim:innen?

Nein – die deutschen Gerichte räumen keiner Religion Sonderrechte ein. Vielmehr zeigt sich, dass das Rechtssystem individuelle religiöse Prägungen grundsätzlich berücksichtigt, jedoch stets im Rahmen verfassungsrechtlicher Schranken. Weder das internationale Privatrecht noch die Religionsfreiheit führen zu einer Privilegierung, sondern tragen der pluralistischen Verfasstheit des Rechtsstaates Rechnung.

5.4 Welche Herausforderungen ergeben sich daraus?

Die Integration religiös motivierter Normen in ein säkulares Rechtssystem erfordert eine sorgfältige Abwägung zwischen persönlicher Überzeugung und öffentlicher Ordnung, zwischen kultureller Identität und rechtlicher Gleichbehandlung. Mit Instrumenten wie dem *ordre public* im internationalen Privatrecht und dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit im Grundrechtskontext verfügt das deutsche Recht über tragfähige Lösungen, um diesem Spannungsverhältnis gerecht zu werden.

5.5 Ergebnis

Deutsche Gerichte wenden kein ›islamisches Sonderrecht‹ an. Sie prüfen konkrete Einzelfälle anhand allgemein geltender Maßstäbe und zeigen sich so offen für religiöse Vielfalt, aber stets eingebettet in die Prinzipien des Verfassungsstaates. Damit bleibt die Balance zwischen religiöser Freiheit und rechtlicher Ordnung gewahrt – ein zentrales Kennzeichen eines weltanschaulich neutralen und zugleich offenen Rechtsstaates.

Literaturverzeichnis

- Adventistischer Pressedienst (20.9.2007): »Gericht entschied: Arbeitsverweigerung am Sabbat für Adventisten statthaft«, in: *APD*, www.apd.info/news/2007/09/26/gericht-entschied-arbeitsverweigerung-am-sabbat-fuer-adventisten-statthaft (letzter Abruf 19.10.2025).
- Beck Aktuell (4.7.2019): »BVerwG: Religiöser Sikh muss auf dem Motorrad Helm statt Turban tragen«, in: *Beck Aktuell*, rsw.beck.de/aktuell/daily/meldung/detail/bverwg-religioese-hintergruende-koennen-helmpflicht-beim-motorradfahren-grundsatzlich-nicht-entgegengehalten-werden (letzter Abruf 19.10.2025).
- Bundesarbeitsgericht (BAG): Urteil vom 20.12.1984, AZR 436/83.
- Bundesarbeitsgericht (BAG): Urteil vom 24.5.1989 AZR 285/88; www.haufe.de/id/entscheidung/bag-urteil-vom-24051989-2-azr-28588-HI437712.html
- Bundesarbeitsgericht (BAG): Urteil vom 27.8.2020, 8 AZR 62/19, www.hensche.de/bag-kippt-kopftuchverbot-nach-dem-berliner-neutralitaetsgesetz-bag-urteil-vom-27.08.2020-8-azr-62-19.html (letzter Abruf 19.10.2025).
- Jarass, Hans D. & Bodo Pieroth (¹⁸2024): *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, München: C. H. Beck.
- Khalfaoui, Mouez (Hrsg.) (2022): *Islamisches Recht, Scharia und Ethik. Eine europäische Perspektive*, Baden-Baden: Nomos.
- Köhler, Andreas (³2024): *Examinatorium Internationales Privatrecht*, Baden-Baden: Nomos.
- Landesarbeitsgericht (LAG) Hamm: Urteil vom 18.1.2002 – 5 Sa 1782/01; openjur.de/u/92693.html
- Landesarbeitsgericht (LAG) Schleswig-Holstein: Urteil vom 20.1.2009, 5 Sa 270/08; www.hensche.de/Kuendigung_wegen_Arbeitsverweigerung_aus_Gewissensgruenden_Transport_von_Alkohol_durch_moslemischen_Arbeitnehmer_LAG_Schleswig-Holstein_5Sa2270-08-u.html
- Oberlandesgericht (OLG) Hamburg: Urteil vom 4.12.2014 – 2 W 58/14.

Rohe, Mathias (³2011): *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck.

Schneider, Barbara (1.2.2012): »Scharia hält Einzug in deutsche Gerichtssäle«, in: *Die Welt*, www.welt.de/politik/deutschland/article13845521/Islamisches-Recht-Scharia-haelt-Einzug-in-deutsche-Gerichtssaale.html (letzter Abruf 19.10.2025).

Thorn, Karsten & Bernd von Hoffmann (⁹2007): München: C. H. Beck.

Teil II: Religiöse Autorität, Imame und religiöse Wissensvermittlung

Teaching by Example

Charismatic Figures in Islam's Past and Present¹

Jonathan E. Brockopp

Charisma als Fachbegriff hilft uns dabei, wandelnde Definitionen von Führung und Gefolgschaft in religiösen Gemeinschaften zu identifizieren und miteinander zu vergleichen. Für die islamische Tradition umfasst dies politische Führer, Gelehrte und Sufi-Heilige aus Vergangenheit und Gegenwart. Dieser Beitrag vermittelt einen kurzen Überblick über die weberianische Theorie charismatischer Autorität, unterzieht sie einer kritischen Betrachtung und diskutiert sie anschließend im Licht von Beispielen aus früheren und heutigen Zeiten. Er argumentiert, dass der Akt des Erinnerns an Vorbilder aus der Vergangenheit eine Vorlage dafür schafft, wie man heute Muslim sein kann. Wie wir die Geschichte dieser Persönlichkeiten vermitteln, ist daher nicht einfach eine Frage unvoreingenommener Wissenschaft, sondern ein Umgang mit einer lebendigen Geschichte. Im Erinnern und im Erzählen der Geschichten großer Führungsgestalten unserer Vergangenheit und Gegenwart liegt eine besondere Kraft, denn indem wir ihre Geschichten erzählen, tragen wir dazu bei, ihre Bedeutung für andere mitzugestalten.

Vorbildliche Persönlichkeiten spielen eine wichtige Rolle in der Geschichte des Islams. Vom Propheten Muḥammad und Hārūn ar-Rašīd bis hin zu Süleyman dem Prächtigen werden große Herrscher ihre Taten und ihrer Frömmigkeit wegen erinnert. Der Beitrag zeigt, wie dieser Akt des Erinnerns eine Vorlage dafür schafft, wie man heute Muslim sein kann, und dass gegenwärtige Führungspersönlichkeiten – etwa der deutsche Prediger Pierre Vogel oder die amerikanische Gelehrte Amina Wadud – ihre eigene Autorität auf der Nutzung dieser Vorlage aufbauen. Ihre Anhänger und Schüler verleihen ihnen Autorität unter anderem deshalb, weil sie ein Vokabular und ein Set von Symbolen einsetzen – von Koran-Zitaten bis hin zu bestimmten Formen der Kleidung und des Auftretens –, die ihrer Aura von Macht Substanz verleihen.

¹ I want to thank Prof. Dr. Mouez Khalfaoui and the organizers of the Ringvorlesung for inviting me to give this paper and the RomanIslam Institute of the University of Hamburg for awarding me the fellowship that facilitated my research stay in Germany.

Charisma as a technical term helps us to identify and compare changing definitions of leadership and followership in religious communities. For the Islamic tradition, this includes political leaders, scholars, and Sufi saints from the past and present. This paper briefly reviews and critiques the Weberian theory of charismatic authority and then discusses this theory in light of examples from the past and present. It argues that the act of remembering exemplars from the past creates a template of how to be a Muslim today. How we teach the history of these individuals, therefore, is not simply a matter of unbiased scholarship, but an interaction with a living history. There is a power in the act of remembrance and teaching the stories of great leaders in our past and present, because in telling their stories we co-create their importance for others.

Exemplary individuals play an important role in the history of Islam. From the Prophet Muḥammad and Hārūn ar-Rašīd to Süleymān the Magnificent, great leaders are remembered for their actions and their piety. This article suggests that this act of remembrance creates a template of how to be a Muslim today, and that current leaders, such as the German preacher Pierre Vogel or the American scholar Amina Wadud, build their own authority on their use of this template. Their followers and students grant them authority, in part, because they wield a vocabulary and set of symbols, ranging from Qur'ān quotations to modes of dress and comportment, that add substance to their aura of power.

Defining Charisma

Noting the role of powerful figures in human history, Thomas Carlyle (d. 1881) saw in them an expression of the divine. He wrote:

»[A]ll things that we see standing accomplished in the world are properly the outer material result, the practical realization and embodiment, of Thoughts that dwelt in the Great Men sent into the world: the soul of the whole world's history.« (Carlyle 1993 [1841], 3)

They are, he averred »the living light-fountain« (Carlyle 1993, 3). In contrast to this divine view of history, Karl Marx (d. 1883, and Carlyle's contemporary in London) understood history in an atheistic fashion, as the interaction of impersonal economic and social forces. Great leaders, in this reading, are simply those who ride the wave of these forces.

In the early twentieth century, Max Weber (d. 1920) was among the first to organize the various qualities of leadership we see in history according to type. In addition to the patriarch, who led a traditional society, he identified the bureaucrat and the charismatic leader; the former is the epitome of rational organization, whereas the latter is opposed to order and to rational economics. Charismatic lead-

ers, in Weber's view, arise at »times of psychic, physical, economic, ethical, religious, political distress«, and their very creativity allows for significant changes to the other two more stable forms (Weber 1968, xxiii).

As Peter Berger has argued, Weber was responding to Marx, »concerned to demonstrate that religious ideas have a historical efficacy of their own and cannot simply be understood as a ›reflection‹ or even ›function‹ of some underlying social processes« (Berger 1963, 940–950, esp. at 949). Indeed, the very word *charisma* derives from ancient Greek culture, where the *kharites* were the three ›graces‹ who shared their divine gifts with their followers. As Christianity spread into the Hellenistic world, it picked up this notion of charisma, such that the apostle Paul spoke of divine gifts (*charismaton*) granted by the Spirit of God to the believers (1 Corinthians 12:4). But whereas modern psychologists have continued this focus on the individual, arguing that narcissism is central to the charismatic personality (Kohut 1971), sociologists, including Weber and his school, have emphasized the production of charismatic authority by followers.

My own contribution to this discussion has been to regard history as a dynamic force in the process of creating charismatic authority. Here, I am picking up on insights from both Carlyle and Weber, who noticed related phenomena but did not explain them. For example, Carlyle noted that leaders in many ancient societies – whether of Rome, Egypt, or China – were considered to be divine, a claim that is reduced to the divine right of kings in more recent history, and further dismissed in the nineteenth century as myth. Carlyle wrote:

»[D]oes it not look as if our estimate of the Great Man, epoch after epoch, were continually diminishing? We take him first for a god, then for one god-inspired; and now in the next stage of it, his most miraculous word gains from us only the recognition that he is a Poet, beautiful verse-maker, man of genius, or such like!« (Carlyle 1993, 72)

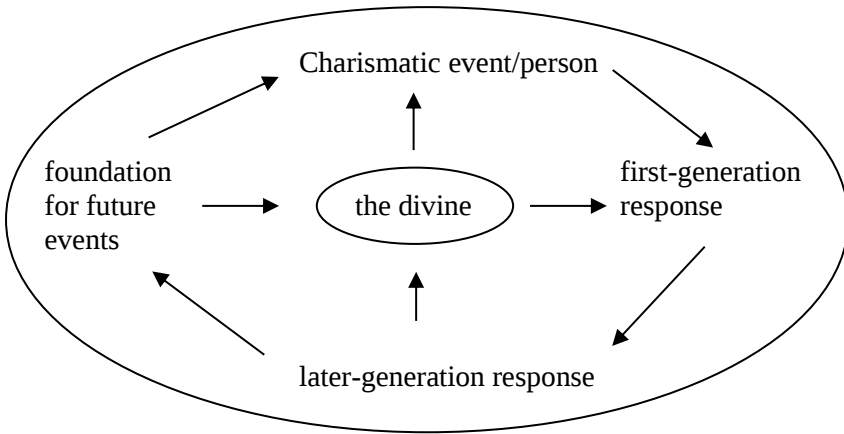
Carlyle pins this dynamic not on a change in the intrinsic qualities of leaders, but rather »that our notions of God, of the supreme unattainable Fountain of Splendour, Wisdom and Heroism, are ever rising *higher*; not altogether that our reverence for these qualities, as manifested in our like, is getting lower« (Carlyle 1993, 72). In other words, Carlyle considers his history of ›great men‹ within in a sort of evolution of religion, with Protestantism as a natural development and improvement over previous forms (he even predicted the eventual fall of Catholicism as an »inevitably receding ocean tide«; Carlyle 1993, 117 f.). As I will discuss below, I believe Carlyle has the causality reversed, that we regard past paragons to be greater in order to make room for present acts of charismatic power within that same tradition.

Weber also noticed a similar phenomenon, pointing out that »the further we look back in history, the more we find ... holders of specific gifts of the body and spirit« (Weber 1968, 18). For Weber, though, this change is not due to our newly developed perception of God as ›higher‹, but rather due to the march of science,

which serves to disenchant the world. Now, 100 years later, we can certainly agree that the role of religion in public life had changed, but by no means have religious charismatic figures disappeared as exemplary teachers, especially as we face new kinds of economic and political distress.²

The enduring usefulness of *charisma* as a technical term depends on its ability to identify and compare changing definitions of leadership and followership, especially in religious communities. For the Islamic tradition, this includes political leaders, scholars, and Sufi saints. Moreover, *charisma* should help us understand the dynamic of mythologizing prophets, saints, and other religious leaders. To illustrate this dynamic, I want to suggest a cycle of relationships among four historical actors, all circling around a perception of the divine. This is not a static model, but a dynamic one in which all elements are in creative contact with one another. In the following diagram, I have attempted to visualize the relationship of these four stages, with the four outside arrows representing temporal relationships.

Diagram I: A Dynamic Model for Charisma



The diagram has no beginning and no originating moment; rather, each instance of *charisma* is seen in relationship to other forms of *charisma*.³ A charismatic person at any individual moment is at the top of this cycle where the leader and the fol-

² I presented the lecture, based on this paper, on November 5, 2024, the eve of the re-election of Donald Trump to the presidency of the United States. Thus far, it seems that this charismatic individual (seen by many of his followers as a religious figure, sent by God) is taking full advantage of his power to re-shape the United States into an authoritarian regime, but only time will tell how this moment is remembered.

³ For a fuller explanation of this model, see Brockopp (2005, 129–158).

lowers are in a dynamic relationship with past and present examples. Importantly, these examples are ones that are recognized and have meaning within the ›present‹ and are contrasted with similar examples that are rejected. That is to say, both leader and followers reject aspects of the current order as Weber predicts, but they also incorporate other aspects; in either case, appropriate actions are determined by negative as well as by positive examples.

Moving with time in a clockwise fashion, after the death of the charismatic founder (who remains an example for future leadership), followers respond to the charismatic event through history and memory. In Weber's terminology, this is the routinization of pure *charisma*. From the perspective of the followers, however, what is routinized are aspects of charismatic authority that were intimately shared with the leader, and in both cases proper and accepted interactions with the divine are determined. If the movement survives and defines itself against its antecedents, a new religious tradition is born, with its own sense of history and time.

The role of history in my model is essential for explaining why, over time, historical accounts of charismatic individuals tend to develop and enhance their charismatic qualities beyond normal human limitations. But these narratives also feed the process of routinization, which, in my view, is not only about defining the boundaries of new leaders but also a matter of redefining the charismatic event. In other words, one side of routinization is concerned with legitimizing post-Prophetic authority by explaining how the line of original, pure *charisma* continues into the routine of daily life. This was Weber's interest. But another side of the process separates and defines routine from ›pure‹ *charisma*: The farther we recede in time from the Prophet Muḥammad, for example, the more signs and miracles are attached to him, and the more anomalous he appears in comparison with seventh-century Arabia.⁴ This separation seals off pure *charisma* from its antecedents and also renders it unattainable for anyone else, but at the same time it makes room for new leaders as the ever higher position of the Prophet places him above the most far-reaching claims, even those of caliphs, saints, and scholars.

My model suggests, therefore, that routinized *charisma* is not subordinated into a binary relationship with pure *charisma*, but spins off into its own cycle of *charisma*. This new cycle is in a dynamic relationship, a creative tension, with the original *charisma* of the Prophet. The ties that bind these *charismas* can break, in which case ›heresies‹ such as the Ahmadiyya are formed, or new religious traditions, such as the Baha'is. I am more interested, however, in derivative forms of *charisma* that do not break off, but rather seek to influence the central cycle through

⁴ This is one of the reasons, I believe, that Weber considered antinomian behavior essential for the charismatic figure (Weber 1968, 19–21; partly quoted above); it is partly the interpretive work of the charismatic community that makes the founder seem out of place in his original context.

interpretation. Here, I will focus on two instances of exemplary leadership from Islam's legal tradition: the great scholars Mālik b. Anas (d. 179/795) and Saḥnūn b. Sa'īd (d. 240/854), particularly the way their examples are used in the teaching of a new generation.

Exemplary Figures from the Past

Born between 708 and 716 CE, Mālik b. Anas was by the time of his death in 179/795 the most famous jurist from Medina.⁵ He studied with several experts on *ḥadīṭ*, some of whose parents knew the Prophet. Mālik attracted students from all over the Islamic world, and his book, the *Muwaṭṭa'*, was taught in all medieval centres of learning, especially Egypt, Iraq, North Africa, and Spain. Still today, he is a larger than life figure whose influence in Islamic history extends far beyond the Mālikī school of law, dominant in North and West Africa.

Mālik was also known as a teacher. For example, 'Iyād b. Mūsā al-Yaḥṣubī (d. 544/1149) begins his eight-volume dictionary⁶ with a full biography of Mālik b. Anas, including this excerpt from a chapter on Mālik's character:

» 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam [d. 214/829] said: Mālik invited [his] students [to dinner] while I was among them, so we went with him to his dwelling (*dārihi*). When we had entered the courtyard (*dār*), he said: »This is the restroom (*al-mustarāḥ*), and here is water.« Then we entered the sitting room (*al-bayt*), though he did not enter with us but afterwards. Then he brought us something to eat, though he did not bring water beforehand for the washing of our hands but afterwards.

So when the people had left, I asked him about what I had seen. He said: »As for my showing you the restroom and water, I mentioned [it to] you to be of benefit to you; perhaps one of you needed to urinate or something and would not know where to go to relieve himself. As for my leaving you to enter the sitting room yourselves, perhaps if I had said: »Over here Abu So-and-So: sit down, and over here Abu So-and-So: sit down« I might have forgotten one of you, and he would take this as a slight. So, I left you to take your own places and entered afterwards. And as for my omitting to bring water before the meal, ablutions before [a meal] is a foreign custom (*sunnat al-a'ā'im*), while there is a *ḥadīṭ* about [bringing it] afterwards.« ('Iyād, *Tartīb*, 1:129; also Brockopp 2020, 249–275, at 255–260)

This story is one of many in 'Iyād b. Mūsā's collection that record the intimate relationships between Mālik and his students, and these detailed notes on Mālik's

⁵ For recent overviews of Mālik's life, see Abd-Allah (2013) and Rapoport (2013, 27–41).

⁶ 'Iyād b. Mūsā titled his biographical dictionary of the Mālikī school *Classification of the Sources and Approximation of the Paths to Knowledge of the Scholars of the Mālikī School* (*Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat al-'ām maḥab Mālik*, 1982–3). That the »sources« alluded to here are persons, and not the four *uṣūl al-fiqh*, is indicative of a dependence on exemplary individuals as the ultimate vehicle of the law. 'Iyād describes this organization and its purpose (1:27 f.), establishing the intentionality of this arrangement.

most mundane actions (how he ate, washed his hands, served his guests, etc.) help to signal that Mālik is unlike any other man: His every act is worth emulating. His house in Medina was apparently a simple affair consisting of a walled garden (*dār*) within which was a series of rooms. We are told that one of these was the lavatory and another the reception room in which students and teacher shared a meal and conversation that, presumably, ranged beyond purely legal topics. In this period, the private home was apparently the most common site for education, as formal teaching institutions (such as the *madrasa*) would not appear for centuries.⁷

As a teacher in these stories, Mālik is approachable and human, explaining his actions to his students and expressing fatherly concern for them. After his death, however, Mālik's reputation grew. He appeared to later scholars in their dreams, and his book was treasured and passed on. Early manuscript copies are formally written with student notes in the margins, evidence of the care and attention given to his words. Yet, these manuscripts are rather simple compared with later manuscripts, such as the one currently in the Chester Beatty Library in Dublin, that were lavishly produced, with liberal use of gold as well as an unusual amount of red ink. Even its marginal remarks are written in a decorative, zig-zag pattern.

The decoration and marginalia of *Chester Beatty Ar. 3001* suggest that by the time it was composed, Mālik's *Muwatta'* had been transformed from a utilitarian text into an object that demanded veneration; part of an explicit and intentional process by which generations of Mālik's students gradually transformed him from a flawed human being into an ideal exemplar of legal and moral authority (Brockopp 2020, 265–270). The manuscript record is a witness to this process, but its inner workings are best seen in literary sources, such as biographical dictionaries and *manāqib* literature, that detailed the lives and exploits of early scholars (for example, Ibn Qudāma al-Maqdisī 1416/1995–6).

These literary sources tell us that a generation after Mālik's death, Saḥnūn b. Saʿīd (d. 240/854), the famous Mālikī scholar of Kairouan, was also remembered as a teacher:

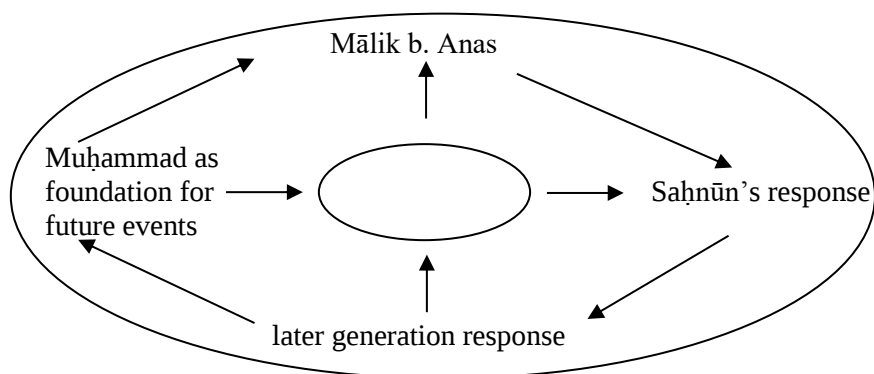
»We used to listen to Saḥnūn seated in front of his house, on the ground. He appeared one day with a plow in his hand and the oxen in front, and he said to us: »The slave has a bad fever, so your lessons are finished for the day!« So I said to him: »I'll go plow and you lecture to our colleagues; when I come back, I will recite for you what I have missed. So, he did this, and when I returned, he presented his dinner to me: barley bread and old oil.« (ʿIyād b. Mūsā, *Tartīb al-madārik*, 4:54)

As with Mālik b. Anas, Saḥnūn's home is the site of teaching, work, and simple meals. It also, apparently, served as the first library, since elsewhere we are told that Saḥnūn had volumes in his house containing two years of lecture notes from

⁷ The first firm reference appears to date from Nishapur in 340/951 (Tritton 1957, 102).

Sufyān b. ʿUyayna (d. 196/811) (ʿIyāḍ b. Mūsā, *Tartīb al-madārik*, 4:50).⁸ In his simple lifestyle and devotion to Mālik and other past authorities, Saḥnūn provides the typical first generation response, lifting Mālik b. Anas up from the ranks of ordinary teachers to someone who is worthy of emulation in his own right, near to the Prophet Muḥammad in his piety and learning. We can therefore return to our diagram of the dynamic cycle of charisma, demonstrating the role that each of these men play.

Diagram II: *Charisma* of Mālik and Saḥnūn



This dynamic helps to explain the process by which scholars of Saḥnūn's generation began to see Mālik as something more than just one great teacher among many, but rather as the primary conduit to the Prophet and his *sunna*, his righteous path. For this generation – Saḥnūn, who focused on collecting Mālik's every utterance, Yaḥyā b. Yaḥyā al-Mašmūdī (d. 234/851), who brought the *Muwattaʿa* to Cordova, and ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (d. 238/852), who gave a triumphal history to those early jurists – their authority was linked to that of Mālik, whose importance was raised above that of his peers. Because Mālik's knowledge could no longer be accessed orally, but only through texts, the teachers of those texts became vital conduits to sacred knowledge.

As predicted by the model, scholars from the next generation then sought to build their own reputations by focusing on both Saḥnūn and Mālik b. Anas as touchstones of authentic jurisprudence. Manuscript evidence demonstrates that in their time, the generation after Saḥnūn continued this process of establishing the Mālikī school of law by differentiating themselves from other trends. It is a student of Saḥnūn's, for example, Yaḥyā b. ʿUmar al-Kinānī, who wrote a book refuting

⁸ At this point neither mosque nor palace had yet been established as public libraries.

the leader of a rival legal school (*Kitāb al-ḥuġġa fi-l-Radd ‘ala aš-Šāfi‘ī*). In yet later generations, as the history of the school is written, the independence of these scholars is suppressed, and Saḥnūn himself literally gets in line. His place in history is perhaps best expressed by these words from one of his disciples: »In a vision, I saw the Prophet (God’s blessings and peace be upon him) walking on a path, and Abū Bakr behind him, and ‘Umar behind Abū Bakr, and Mālik behind ‘Umar, and Saḥnūn behind Mālik« (‘Iyāḍ b. Mūsā, *Tartīb al-madārik*, 4:87).⁹

Historians, therefore, help to produce charismatic authority in retrospect, selectively remembering and recording details of these heroes’ lives. ‘Iyāḍ b. Mūsā, for example, places Saḥnūn at the head of his list of scholars from North Africa, and makes Saḥnūn’s biography the longest of any, after Mālik.¹⁰ Likewise, Saḥnūn’s famous book, the *Mudawwana*, was considered second in importance only to Mālik’s *Muwaṭṭa’*. It survives in dozens of manuscript copies and has been the subject of numerous commentaries. Similar to what we saw with manuscripts of Mālik’s *Muwaṭṭa’*, early manuscripts of Saḥnūn’s book, the *Mudawwana*, are rough copies, likely produced in a classroom as part of instruction. We see student notes and what are known as *samā’* remarks that note when the manuscript was studied and with whom. Some of these date from the lifetime of Saḥnūn himself, making them among the oldest Arabic legal manuscripts known to exist.¹¹ We also see the same process of collation of these classroom notes into a final version of a book that occurs in the generations after Saḥnūn’s death. Eventually, as with the *Muwaṭṭa’*, fine copies of the *Mudawwana* are produced on high-quality paper with lavish decorations (for example, BNRM, Ms 343, depicted in Bongianino 2022, 134). These mark the text as something extraordinary, and like the Chester Beatty manuscript of the *Muwaṭṭa’*, they appear to be a kind of reliquary that prepares the reader »for the proper reception and treatment« of the text, which can be thought of as a textual relic of the charismatic teacher.¹² In both these cases, then, we can observe a process of solidifying the text and removing variants, thereby establishing a canonical version. Like the Qur’ān, these legal texts become fixed, to be transmitted verbatim to future generations, even while the classroom remains a lively place of debate and exchange. This relationship between the veneration given to past paragons like Mālik and Saḥnūn and the critical, sometimes playful engagement in the classroom, is an essential feature of Muslim education. It is cer-

⁹ This is just one of several visions of Saḥnūn in heaven.

¹⁰ ‘Iyāḍ b. Mūsā (*Tartīb al-madārik*, 4:45–88); see also (Talbi 1968, 86–136). For an extensive list of the Arabic sources on Saḥnūn’s life, see aḍ-Ḍahabī (1994, yrs. AH 231–240, 247–249).

¹¹ I analyze this fragment in Brockopp (2014, 129–141, esp. 135–138).

¹² In Hahn (2012, 9), she is speaking of saint’s relics, but I believe it is useful to apply this language to highly decorate manuscripts as well.

tainly visible in the modern world, where leaders draw from and adapt lessons from the past.

Charisma in the Present

Charismatic leaders continue to appear in the modern Muslim world, and for examples I draw on the history of Islam in the Americas.¹³ This history goes back hundreds of years, when many West African Muslims were caught up in the brutal system of enslavement. In the twentieth century, some African Americans built a new identity on Muslim foundations, seeing here both a heritage and a liberating message, quite in contrast to the use of Christianity to enforce slaving norms. In his very name, the charismatic leader Elijah Muhammad (1897–1975) was dependent on both biblical and Muslim traditions in forming the movement known as the *Nation of Islam*. While Elijah Muhammad diverged from many of the central tenets of the Islamic tradition, the *Nation of Islam* eventually split, with one branch continuing the development of a new religious tradition while the other emphasized those aspects of its history that connected with Sunni Islam. Again, Weber emphasized that charismatic leaders arise at times of social distress, and Elijah Muhammad's protégé Malcolm X (1925–1965) is one such example. It was Malcolm X who, during his pilgrimage to Mecca in 1964, saw the connecting threads that would lead to a rapprochement with the larger world of Islam, thus demonstrating that a charismatic cycle might first spin off into a new religious movement (*Nation of Islam*), but then eventually be brought back into the orbit of the main charismatic cycle (Sunni Islam).

Malcolm X's place in his own charismatic cycle thus changed through his lifetime. As a convert to the *Nation of Islam* from Christianity, he initially embodied a typical first-generation response to Elijah Muhammad's *charisma*, seeing him as a unique conduit to the Divine. But when he rejected the teachings of the *Nation of Islam*, he became a charismatic figure in his own right, now drawing directly on the legacy of both the Sunni Muslim tradition and also the fight for Black liberation in post-slavery United States. I argue that these complex legacies and choices face every charismatic figure, whether in the present or in the past, but that history writing itself smooths over these complexities and contradictions through a process of selective memory. In some ways, this makes it harder to notice charismatic figures in our own time. They appear, as Carlyle suggested, merely as »a Poet, beautiful verse-maker, man of genius, or such like!« (Carlyle 1993, 72).

¹³ For an excellent overview of the figures I discuss here, see Curtis IV (2002).

My final example is just such a woman of genius,¹⁴ the American teacher and scholar Dr. Amina Wadud (b. 1952).¹⁵ Firmly within the Muslim tradition, Wadud is also an African-American feminist, writing important analyses of Muslim sources and their sometimes patriarchal interpretations. Wadud is also well-known for leading public prayers, both in South Africa and in North America, yet hers is not a break with Muslim tradition. Rather, she finds inspiration in the examples of scholarly women and women who have led prayer from Islamic history, even from the earliest companions of the Prophet Muḥammad. Like Malcolm X and Pierre Vogel, however, Wadud was not born a Muslim, and this very break from her earlier Christian tradition might be a source of strength as she helps to reform her chosen tradition.¹⁶ As with Malcolm X, her complex set of identities and influences complicate her charismatic personality, the contours of which may well be shaped by others in the future.

Conclusions

Considering modern examples of charismatic individuals like Elijah Muhammad, Malcolm X, and Amina Wadud helps to clarify the powerful role of history and historians in shaping and selecting the exemplary charismatic personality. In a religious tradition, like Islam, this shaping helps to accommodate the rise of new charismatic authorities, who respond to the crises of the moment, while maintaining a continuity with the tradition. As these examples proliferate, the Prophet Muḥammad's own personality is reshaped and transformed, such that he becomes the ideal warrior, peacemaker, healer, and businessman, as demanded by the present moment.

In my historical model of charismatic leadership, followers have an important role, as it is their memories and their interpretations that shape the charisma of past paragons and lay the foundation for future leadership. Followers include those actually present with the charismatic leader as well as anyone who remembers and passes on their example to others. This means, however, that as a historian of reli-

¹⁴ It is important to recognize that most exemplars of *charisma* in Muslim traditions, whether pure or routinized, are men. I believe this is due to the fact that the public routinized charismatic sphere was usually taken up by men, while women participated in a less appreciated, but nonetheless vital, sphere of private charismatic authority. However, my model suggests that Muslim feminists, like Wadud, are laying a foundation for an increasingly central role for charismatic religious authority among women in Islam.

¹⁵ Wadud's books include the semi-autobiographical *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006), with an important introduction by Khalid Abou El Fadl.

¹⁶ This is my interpretation; Wadud speaks rather of a »reversion« to Islam as the original religion, not of a conversion.

gion, I am also a follower of these individuals and, in a sense, so are all who read these words, as you choose to accept or reject my account. There is a power in the act of remembrance and repeating the stories of great leaders in our past and present, because in telling their stories we co-create their importance for others. So, at the end, what are the stories of Muslim leaders that we want to remember and to tell to others? We do have a choice, after all. We can pass on those stories that anger and enrage us, or we can tell stories that give hope and that pave the way for a better future for all. In fact, the Islamic tradition is full of inspiring individuals, like Amina Wadud and Saḥnūn b Saʿīd, who represent the full spectrum of humanity. The examples we choose to remember, therefore, may say more about us than about Islam itself.

Bibliography

- Abd-Allah, Umar F. (2013): *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*, Leiden.
- Berger, Peter (1963): »Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy«, in: *American Sociological Review* 28, pp. 940–950.
- Bongianino, Umberto (2022): *The Manuscript Tradition of the Islamic West*, Edinburgh.
- Brockopp, Jonathan (2005): »Theorizing Charismatic Authority in Early Islamic Law«, in: *Comparative Islamic Studies* 1.2, pp. 129–158.
- Brockopp, Jonathan (ed.) (2010): *The Cambridge Companion to Muḥammad*, Cambridge.
- Brockopp, Jonathan (2011): »Contradictory Evidence and the Exemplary Scholar: The Lives of Sahnun b. Saʿīd (d. 854)«, in: *International Journal of Middle East Studies* 43.1, pp. 115–132.
- Brockopp, Jonathan (2014): »Saḥnūn's *Mudawwanah* and the Piety of the ›Sharīʿah-Minded‹«, in: *Islamic Law in Theory: Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*, ed. by Kevin Reinhart and Robert Gleave, Leiden, pp. 129–141.
- Brockopp, Jonathan (2015): »Muhammad the Peacemaker; Muhammad the Warrior. Contesting Images of Islam's Prophet after 9/11«, in: *Muhammad in the Digital Age*, ed. by Ruqayya Khan, Austin, TX, pp. 35–56.
- Brockopp, Jonathan (2020): »Ar. 3001 and the Apotheosis of Malik b. Anas (d. 179/795)«, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 49, pp. 249–275.
- Brockopp, Jonathan (2021): »Constructing Muslim Charisma«, in *Routledge International Handbook of Charisma*, ed. by J. P. Zuquete, New York, pp. 163–174.

- Carlyle, Thomas (1993 [1841]): *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, Ed. and Introduction by Michael Goldberg, Berkeley.
- Curtis, Edward E. IV (2002): *Islam in Black America: Identity, Liberation, and Difference in African-American Islamic Thought*, Albany.
- aḏ-Ḍahabī (1994): *Ta'riḥ al-Islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, 37 vols., ed. by 'Umar 'Abd as-Salīm Tadmurī, Beirut.
- Hahn, Cynthia (2012): *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400 to circa 1204*, State College, PA.
- Ibn Qudāma al-Maqdisī (1416/1995–6): *Manāqib al-a'imma al-arba'a*, ed. by Sulaymān Muslim al-Haraš [Saudi Arabia].
- 'Iyāḏ b. Mūsā (1982–3): *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhab Mālik*, 8 vols., ed. by 'Abd al-Qādir al-Šaḥrawī et al., Rabat: Wizārat al-Awqāf.
- Kohut, Heinz (1971): *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, Chicago.
- Miyahara, K. (1983): »Charisma: From Weber to Contemporary Sociology«, in: *Sociological Inquiry* 53, pp. 368–388.
- Rapoport, Yossef (2013): »Malik ibn Anas (d. 179/795)«, in: *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, eds. David Powers, Susan Spector, and Oussama Arabi, Leiden, pp. 27–41.
- Shils, E. (1965): »Charisma, Order, and Status«, in: *American Sociological Review* 30.2, pp. 199–213.
- Talbi, Mohamed (1968): *Tarājim Aghlabiyya (Biographies Aghlabides)*, Tunis.
- Tritton, A. S. (1957): *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London.
- Wadud, Amina (2006): *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford.
- Weber, Max (1968): *Max Weber on Charisma and Institution Building*, ed. by S. N. Eisenstadt, Chicago.

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

Ahmad Yahya Mohamad

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

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

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

Vorwort

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

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

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

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

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

1. Etymologie und Bedeutung des Begriffs ›Imam‹

Die Etymologie des Begriffs ›Imam‹ lässt sich auf das arabische Verb *amma* zurückführen, das mit den Bedeutungen ›vorangehen‹, ›führen‹ oder ›zielen‹ assozii-

iert ist. Die Grundbedeutung des Begriffs ›Imam‹ ist demnach ›jemand, dem gefolgt wird‹ (vgl. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, Bd. 12, 22–26).

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

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

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

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

2. Die Entwicklung des Konzepts ›Imam‹ im Laufe der Geschichte

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

2.1 Der Prophet Muḥammad als Imam

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

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

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

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

2.2 Kalifen und Sultane als Imame

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

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

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

2.3 Der Imam als Gebetsleiter

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

2.4 Die großen Gelehrten als Imame

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

3. Rolle des Imams: Aufgaben und Verantwortlichkeiten

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

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

ser gehorchte, sah die Gemeinschaft ihn als den spirituellen Stellvertreter des Propheten. Diese symbolische Anerkennung sollte später auch seine Wahl als erster Kalif nach dem Ableben des Propheten begleiten (al-Ğuwaynī 1980, 42; ferner al-Ğazālī [o. J.], *Ihyāʾ ʿulūm ad-Dīn*, Bd. 1, 174; Ibn Ĥaldūn 1981, Bd. 1, 273).

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

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

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

4. Die Einstellung von Imamen

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

Im Osmanischen Reich war die Einstellung eines Imams ein strukturierter Prozess, der eng mit der religiösen, administrativen und politischen Ordnung des Staates verbunden war. Der Sultan als oberster Herrscher delegierte diese Aufgabe an religiöse Institutionen wie das Amt des Şeyhülislam (*şayḥ al-Islām*) und die Waqf-Verwaltungen (religiöse Stiftungen). Darüber hinaus war oft der Richter einer Re-

gion für die Auswahl der Imame in kleineren Moscheen verantwortlich (Ḥassūn 1994, 405; ferner Kīdū 1992, 78).

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

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

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

5. Frauen im Imamat: Theologische Debatten und Praxis

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

5.1 Die Gebetsleitung von Frauen für andere Frauen

Die Mehrheit der Gelehrten, insbesondere aus den Rechtsschulen der Šāfi'iten und Ḥanbaliten, vertritt die Auffassung, dass eine Frau als Imamin für andere Frauen fungieren darf (vgl. al-Haytamī 1983, Bd. 2, 288; ferner al-Buhūtī 1968, Bd. 1, 479). Diese Meinung stützt sich auf einen Hadith von Umm Waraqa, in dem der Gesandte

Allahs ihr gestattete, ihre Familie im Gebet zu leiten (Abū Dāwūd 2009, Bd. 1, 443; al-Ḥākim 1990, Bd. 1, 320).

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

5.2 Die Gebetsleitung von Frauen für Männer

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

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

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

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

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

5.3 Abweichende Meinungen und aktuelle Entwicklungen

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

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

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

6. Moscheen und islamische Dachverbände: Strukturen und Einfluss

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

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

In Deutschland haben sich überregionale islamische Gemeindeverbände gebildet, die die Vielfalt der Muslime widerspiegeln, aber oft nach Herkunft oder Glaubensrichtung geprägt sind. Der größte sunnitische Verband in Deutschland ist die DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion). Sie wurde 1984 in Köln von der türkischen Religionsbehörde Diyanet gegründet und umfasst rund 960 Moscheegemeinden. Damit ist sie die größte muslimische Dachorganisation des Landes und repräsentiert 31 % der Gemeinden (vgl. Aydin et al. 2017, 57; ferner vgl. Sauer et al. 2022, 28). Hintergrund war die Unzufriedenheit vieler türkischer Migranten, die mit der Verwaltung ihrer religiösen Angelegenheiten durch die Diyanet in der Türkei vertraut waren, die dafür notwendige Infrastruktur jedoch in Deutschland nicht vorfanden. In den zuvor bestehenden türkisch-islamischen Vereinen gab es unterschiedliche religiöse Ausrichtungen, die viele Migranten gern unter der Aufsicht und Regelung der Diyanet gesehen hätten (vgl. Aydin et al. 2017, 62; ferner Beilschmidt 2015, 48). DITIB orientiert sich an der sunnitisch-hanafitischen Rechtsschule, die in der Türkei weit verbreitet ist, legt jedoch zugleich einen besonderen Schwerpunkt auf mystische (sufistische) Elemente.

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

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

Die IGMG wurde 1967 gegründet, als muslimische Studenten in Braunschweig einen Gebetsraum an der Universität einrichteten. Obwohl der bekannte Vertreter Necmettin Erbakan nicht als Gründer der Organisation in Deutschland gilt, spielte

er eine entscheidende Rolle bei ihrer Institutionalisierung. Besonders ab 1974 engagierte er sich als Regierungskoalitionspartner für die Anliegen türkischer Migranten, wodurch er große Anerkennung unter den in Deutschland lebenden Türkeistämmigen gewann. Heute betreibt die IGMG in Deutschland 323 Moscheen (vgl. Heinisch et al. 2023, 7; ferner Islamische Gemeinschaft Milli Görüş [o. J.], *Selbstdarstellung*, 7).

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

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

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

Das Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland e. V. (BMG) ist ein bundesweiter Verband für Menschen in Deutschland mit einer Verbindung zur malikitischen Rechtsschule. Der Verband vertritt insgesamt 120 Gemeinden und Vereine und erreicht damit einen großen Teil der nordafrikanisch-muslimischen Commu-

nity. Ziel des BMG ist es, insbesondere Mitglieder der marokkanisch-muslimischen Gemeinschaft dazu zu ermutigen, sich verstärkt als aktive Akteure der Zivilgesellschaft zu verstehen, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu fördern und sich entschieden gegen jede Form von Extremismus einzusetzen (vgl. Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland e. V. [o. J.], *Selbstdarstellung*).

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

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

Laut einer 2022 vom Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) durchgeführten Studie verfügt die überwiegende Mehrheit der muslimischen, nicht-alevitischen Gemeinden (90 %) über einen eigenen Imam. Unter den alevitischen Gemeinden sind 85 % mit einem eigenen Dede (so die Bezeichnung für alevitische Geistliche sowie religiöse Autoritäten und allgemein spirituelle Lehrer) ausgestattet. Hochgerechnet auf die rund 2 600 Gemeinden der Netto-Kontaktliste ergibt sich daraus eine Gesamtzahl von etwa 2 300 Imamen und Dedes in Deutschland (vgl. Sauer et al. 2022, 75).

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

von einem Monat bis zu zwei Jahren, während Langzeit-Imame für vier Jahre mit möglicher Verlängerung um ein Jahr im Ausland tätig sind. Der Austausch erfolgt nach einem Rotationsprinzip (vgl. Karakoç 2024, 103).

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

7. Kompetenzen und Eigenschaften sowie Einstellung eines Imams

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

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

Zu den sozialen Kompetenzen eines Imams gehört insbesondere Empathie, eine zentrale Eigenschaft, die es ihm ermöglicht, sich in die Sorgen und Bedürfnisse der Gemeindemitglieder hineinzuversetzen und mit Mitgefühl zu reagieren. Ebenso wichtig ist die Kommunikationsfähigkeit, da der Imam in der Lage sein sollte, klare, respektvolle und verständliche Gespräche zu führen. Ein weiterer entscheidender Aspekt ist die Konfliktlösungskompetenz. Der Imam fungiert hier oft als Vermittler, um Spannungen zu entschärfen und den Zusammenhalt in der Gemeinde zu stärken. Dies erfordert zudem Geduld und Gelassenheit, insbesondere bei seelsorgerischen Aufgaben, die oft ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen verlangen.

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

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

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

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

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

und interkulturellen Dialog, wodurch er zur gesellschaftlichen Integration und Verständigung zwischen verschiedenen Gemeinschaften beitragen kann.

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

8. Die Imamausbildung in Deutschland: Herausforderungen und Perspektiven

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

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

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

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

Die Entscheidung zur Gründung dieser Institute basierte auf den Empfehlungen des Wissenschaftsrats von 2010, der die akademische Verankerung der islamischen Theologie als notwendig erachtete, um eine eigenständige muslimische wissen-

schaftliche Community in Deutschland zu etablieren (vgl. Antes & Ceylan 2017, 155; ferner Schenk 2017, 163).

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

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

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

Das Islamkolleg e. V. (IKD) wurde Ende 2019 in Osnabrück von muslimischen Gemeindeverbänden, Theologinnen, Wissenschaftlerinnen sowie muslimischen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gegründet. Die Institution versteht sich als eine Schnittstelle zwischen der universitären Islamischen Theologie und den islamischen Verbänden in Deutschland. Ihr zentrales Ziel besteht in der Qualifizie-

rung von Theolog:innen als unabhängige Imame, die in Deutschland und in deutscher Sprache ausgebildet werden (Webseite Islamkolleg).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. Schlussfolgerung

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

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

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

Literaturverzeichnis

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

- Aydin, Mustafa, Gihad Marangoz et al. (2017): »Charakterisierung der Dachorganisation DITIB in Niedersachsen«, in: *Muslimische Gemeinden – Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 57–81.
- Beilschmidt, Theresa (2015): *Gelebter Islam, eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland*, Bielefeld: transcript.
- Bidav, Sümeyye, Bürsa Gök et al. (2017): »Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ)«, in: *Muslimische Gemeinden Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 157–166.
- al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl (1993): *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Damaskus: Dār Ibn Katīr.
- Bundesministerium des Innern und für Heimat (o. J.): *Selbstdarstellung*, lmy.de/GRUXa (letzter Abruf 13.3.2025).
- Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland e. V. (o. J.): *Selbstdarstellung*, bmg-bv.de/about-1 (letzter Abruf 2.3.2025).
- Ceylan, Rauf (2010): *Die Prediger des Islam*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ceylan, Rauf (2010): »Imame in Deutschland – Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkisch-muslimischer Autoritäten«, in: *Islamverherrlichung – Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden: Springer VS, S. 295–313.
- Ceylan, Rauf (2023): »Die Frage der Professionalisierung von muslimischen Gemeinden in Deutschland – einige Überlegungen zum aktuellen Stand und zu den möglichen Neuregelungen mit besonderer Berücksichtigung des Drei-Säulen-Modells des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins« in: *Professionalisierung der Moscheegemeinden*, hrsg. von Rauf Ceylan und Samy Charchira, Wiesbaden: Springer VS, S. 53–69.
- Ceylan, Rauf & Michael Kiefer (2022): *Islampolitik in Deutschland Geschichte, Debatten, Institutionen*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- aḏ-Ḍahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad (2001): *al-Muḥaḍḍab fī iḥtiṣār as-sunan al-kabīr*, Riad: Dār al-Waṭan.
- DITIB (o. J.): *Selbstdarstellung*, www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de (letzter Abruf 28.2.2025).
- al-Ġawzī, ʿAbd ar-Raḥmān ʿAlī Ibn (1992): *al-Muntaẓam fī tāriḥ al-mulūk wa-l-umam*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya.
- al-Ġazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad (o. J.): *Iḥyāʾ ʿulūm ad-Dīn*, Beirut: Dār al-Maʿrifa.
- al-Ġuwaynī, ʿAbd al-Malik (1980): *Ġiyāṭ al-umam fī l-tiyāṭ aẓ-ẓulam*, Kairo: Maktabat Imām al-Ḥaramayn.
- al-Ḥaġġāġ, Muslim Ibn (1955): *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo: Maṭbaʿat ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī.

- al-Ḥākim, Muḥammad Ibn ‘Abdallāh (1990): *al-Mustadrak ‘ala ṣ-Ṣaḥīḥayn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya.
- Hassūn, ‘Alī (1994): *Tārīḥ ad-dawla al-‘uṭmāniya*, Beirut: al-Maktaba al-Islāmī.
- al-Haytamī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥaḡar (1983): *Tuḥfat al-muḥtāḡ*, Kairo: al-Maktaba at-Tiḡārīya al-Kubrā.
- Heinisch, Heiko, Jan-Markus Vömel et al. (2023): *Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş: Geschichte, Ideologie, Organisation und gegenwärtige Situation*, Wien 2023.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn (1996): *Haṣīyat Ibn ‘Ābidīn*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-‘Arabī, Muḥammad Ibn ‘Abdallāh (2003): *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī d-Dīn (1999): *al-Futūḥāt al-makkīya*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya.
- Ibn Ḥaldūn, ‘Abd ar-Raḥmān (1981): *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Māḡa, Muḥammad Ibn Yazīd (2009): *Sunan Ibn Māḡa*, Damaskus: Dār ar-Risāla al-‘Ālamīya.
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram (o. J.): *Lisān al-‘arab*, Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Mūsā, al-Qāḏī ‘Iyāḏ (1998): *Ikmāl al-mu‘lim bi-fawā‘id Muslim*, Kairo: Dār al-Wafā’.
- Informationen und Ansprechpartner*innen Islamische Verbände in Deutschland, Stand September 2018 (aktualisiert im April 2021), lmy.de/CBaNq (letzter Abruf 5.3.2025).
- Interkultureller Rat in Deutschland (2007): *Moscheen als Orte der Spiritualität und Integration*, Köln, <https://lmy.de/WzRhd> (letzter Abruf 27.2.2025).
- Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland (o. J.): *Selbstdarstellung*, igbd.org/bs (letzter Abruf 2.3.2025).
- Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (o. J.): *Selbstdarstellung*, www.igmg.org/selbstdarstellung/2 (letzter Abruf 28.2.2025).
- Islamkolleg (o. J.): *Selbstdarstellung*, <https://www.islamkolleg.de/home/das-is-lamkolleg> (letzter Abruf 14.3.2025).
- Karakoç, Betül (2024): *Imaminnen und Doing, kollektive Orientierungen im transnationalen Bildungsraum, Islam in der Gesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS.
- Kīdū, Akram (1992): *Mu’assasat Ṣayḥ al-islām fi d-dawla al-Islāmīya*, übers. von Hāšim al-Ayyūbī, Tripolis: Jarrous Press.
- Manṣūr, Ibn Yunus al-Buhūtī (1968): *Kaššāf al-qinā’*, Riad: Maktabat an-Naṣr al-Ḥadīṭa.
- al-Maqdisī, Abu l-Faraḡ ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Qudāma (1983): *aṣ-Ṣarḥ al-kabīr ‘alā matn al-muqni’*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Mardāwī, ‘Alī Ibn Sulaymān (o. J.): *al-Inṣāf fi ma’rifat ar-rāḡiḥ min al-ḥilāf*, Kairo: Dār Ḥaḡar.

- al-Māwardī, 'Alī Ibn Muḥammad (1995): *al-Aḥkām as-sultānīya*, Kairo: Dār al-Ḥadīṭ.
- al-Mawwāq, Muḥammad Ibn Yūsuf (1994): *at-Tağ wa-l-iklāl*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya.
- al-Māziri, Muḥammad Ibn 'Alī (2008): *Šarḥ at-talqīn*, Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- Muckel, Stefan & Linda Krewerth (2023): »Finanzierung von Moscheegemeinden – Tatsächliche und rechtliche Voraussetzungen und Grenzen«, in: *Professionalisierung der Moscheegemeinden*, hrsg. von Rauf Ceylan und Samy Charchira, Wiesbaden: Springer, S. 23–52.
- an-Nasā'ī, Aḥmad Ibn Šu'ayb (2018): *Sunan an-Nasā'ī*, Damaskus: Dār ar-Risāla al-ʿĀlamīya.
- al-Qādī 'Abd al-Wahhāb Abū Muḥammad Ibn 'Alī (1999): Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- al-Qurṭubī, Aḥmad Ibn 'Umar (1996): *al-Mufḥim limā aškal min talḥiṣ kitāb Muslim*, Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr.
- al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1964): *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya.
- Rahimi, Ajmal, Aykut Salih, et al. (2017): »Die Entstehung der bosnischen Moscheevereine in Deutschland«, in: *Muslimische Gemeinden Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 219–244.
- ar-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar (1999): *Tafsīr ar-Rāzī*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-ʿArabī.
- Rohe, Mathias (2016): *Der Islam in Deutschland*, München: C. H. Beck.
- aš-Šāfi'ī, Muḥammad Ibn Idrīs (1983): *al-Umm*, Beirut: Dār al-Fikr.
- aš-Šan'ānī, Muḥammad Ibn Ismā'īl (1997): *Subul as-salām šarḥ bulūğ al-marām*, Kairo: Dār al-Ḥadīṭ.
- aš-Šāṣī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1980): *Ḥilyat al-ʿulamā' fi ma'rifat maḏāhib al-fuqahā'*, Beirut: Mu'assasat ar-Risāla.
- Sauer, Martina, Ünlü Yüksel et al. (2022): *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland*, Baden-Baden: Nomos.
- aš-Šawkānī, aš-Muḥammad Ibn 'Alī (o. J.): *as-Sayl al-Ġarrār al-mutadaffiq 'alā ḥadā'iq al-azhār*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Schenk, Arnfrid (2017): »Islam – Made in Germany«, in: *Muslime in Deutschland*, Wiesbaden: Springer, S. 163–169.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ġarīr (2001): *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, Kairo: Dār Ḥāğar.
- Bernhard Trautner (2000): »Türkische Muslime und islamische Organisationen als soziale Träger des transstaatlichen Raumes Deutschland–Türkei«, in: *Transstaatliche Räume, Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, hrsg. von Thomas Faist, Berlin: transcript, S. 57–86.

-
- Tuba Beser, Diaa Hassanein et al. (2017): »Das Institut für islamische Theologie an der Universität Osnabrück«, in: *Muslimische Gemeinden Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Islam in Niedersachsen*, hrsg. von Rauf Ceylan, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 313–331.
- Uçar, Bülent (2021): Festschrift zur feierlichen Eröffnung des Islamkolleg Deutschland, Osnabrück: Islamkolleg Deutschland e. V.
- VIKZ – Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. (o. J.): *Selbstdarstellung*, www.vikz.de/de/gemeinden.html (letzter Abruf 3.1.2025).
- Zentralrat der Muslime Deutschland (ZMD) (o. J.): *Selbstdarstellung*, zentralrat.de/2594.php (letzter Abruf 2.3.2025).

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

Eine ethnografische Fallstudie mit Imamen in Deutschland

Abdelghafar Salim

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.

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 verbandsunabhängigen 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 (Pfundel 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 religionsskeptischen, 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:in-

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.).

nen, 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.

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 bestimm-

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.

men, 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 Organisationsstrukturen 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,

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.

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 werden. 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

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

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 Deutschland 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

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/

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. Spielhaus 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

[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.

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 unmittelbaren 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.)

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 moscheegeordneten 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 angeblich 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 vertretene 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,

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.

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 rezipatorische 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

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

¹⁵ Ḥālid 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.).

(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.

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 Imane 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 Ministerium 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. Zugespißt formuliert kann jede verbandslose Moscheegemeinde gewissermaßen ihr eigenes ›Waqf-Ministerium‹ sein. Entsprechend unterscheiden sich sowohl das Verständnis des Imam-Amts 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 Gemeindemitglieder (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 Sprecher für muslimische Belange su-

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.

chen, 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 famili-

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.

ale 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 (*muftī*) sowie als Ehevermittler. Hinzu treten pädagogische Aufgaben wie die 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

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.)

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, 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 ver-

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.

breiteten 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 Interaktionsfähigkeit innerhalb wie außerhalb der Gemeinde. Mit der wachsenden Akzeptanz und Anerkennung gehen jedoch häufig auch erweiterte Zuständigkeiten

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

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 verweigerte 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. Imane 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 zuge-spitzt:

»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

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

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 *ḥaġġ* und *‘umra*). 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 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 niederschläge. 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-

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

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

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

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

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 Frei-

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 weitgehend 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 Gemeindearbeit 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, suchen 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 Au-

tagsgebiet 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.

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.

torität 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 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 Kon-

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

takte 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 (Bourdieu 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 *hul'* (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 (*‘abā’a*) 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 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 eigentli-

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).

che 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 *hul'* (Selbstloskauf der Frau aus der Ehe), in denen einzelne Imame ihre symbolische Autorität überschreiten und Funktionen überneh-

men, 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 *hul'* angestrebt habe. Imam Hassan zufolge begründete sie ihr Anliegen damit, dass sie das Zusammenleben 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 *hul'*-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 *hul'* 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 *hul'* ein legitimes Recht der Frau sei, sofern sie die im Vertrag genannte Brautgabe zurückgegeben habe.

In der mir vorgelegten *hul'*-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 *hul'* 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 *hul'* 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 schiarierechtlich 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 konflikthaften 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 'āgil*) 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 feldforschungsbasierte 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 Entscheidungskom-

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

Literaturverzeichnis

- Abū Dūh, Ḥālid Kāzim (2014): »Maḥmūd 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 (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: *Soziale Ungleichheiten*, hrsg. von Reinhard Kreckel, Göttingen: Otto Schwartz, S. 183–198.
- 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 (1991): *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- 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/DfInfo?Command=ShowPrintVersion&Name=bv032098 (letzter Abruf 7.4.2026).
- BVerfGE 138, 296 (329), Rn. 86, www.servat.unibe.ch/tools/DfInfo?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.
- Haenni, Patrick (2000): »Divergent Trajectories: Islam and Ethnicity in Switzerland«, in: *ISIM Review* 6, S. 31.
- 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.
- 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.
- Jonker, Gerdien/Stephanie Müssig (Hgg.) (2022): *Journal of Muslims in Europe* 11.3 – *Special Issue: Mosque Archives in Germany*.
- Kaidouha, Kutaiba (2025): *Syrian Families in Germany. The Multi-Faceted Reality of Adaptation to a New Surrounding*, Baden-Baden: Nomos.
- 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.
- 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.
- 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.
- Halm, Dirk/Martina Sauer/Yüksel Ünlü (2023): *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland 2022*, Baden-Baden: Nomos.
- 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.
- 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: *Muslime im Rechtsstaat. Veröffentlichungen des Centrums für religiöse Studien Münster*, Bd. 3, hrsg. von Thorsten G. Schneiders und Lamya Kaddor, Münster: Lit, S. 7–24.
- 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).

Teil III: Diskurse, Vielfalt und gesellschaftliche Aushandlungsprozesse

Vom Rand ins Zentrum

Muslimische Handlungsfähigkeit und die Dynamik der Wechselintegration

Jamal Malik

Der Beitrag *Vom Rand ins Zentrum* analysiert den deutschen Islamdiskurs, der stark von rechtlichen und sicherheitspolitischen Kategorien geprägt ist. Er plädiert für eine De-Religionalisierung migrationsbezogener Debatten zugunsten historischer und sozialer Perspektiven. Zentrale Konzepte sind Wechselintegration – als dynamischer Aushandlungsprozess zwischen Minderheiten und Mehrheitsgesellschaft – und Resonanz (nach Hartmut Rosa), die gesellschaftliche Teilhabe als beidseitige Transformation versteht. Unter Rückgriff auf Derridas *hospitalité* wird gezeigt, dass Zugehörigkeit stets an Machtverhältnisse gebunden bleibt. Eine ethisch fundierte islamische Theologie, die sich an der *ahlāq*-Tradition orientiert, kann neue Resonanzräume schaffen und der Überislamisierung des Integrationsdiskurses entgegenwirken. Der Weg vom Rand ins Zentrum erfordert so nicht bloße Anpassung, sondern strukturellen Wandel und aktive Mitgestaltung durch postmigrantische Akteure.

The article *From the Margins to the Center* analyzes the German discourse on Islam, which is strongly shaped by legal and security-policy categories. It argues for a de-religionization of migration-related debates in favour of historical and social perspectives. Central concepts include reciprocal integration – understood as a dynamic process of negotiation between minorities and the majority society – and resonance (following Hartmut Rosa), which conceives of social participation as a process of mutual transformation. Drawing on Derrida's notion of *hospitalité*, the article shows that belonging is always tied to relations of power. An ethically grounded Islamic theology oriented toward the *ahlāq* tradition can create new spaces of resonance and counteract the over-Islamization of integration discourse. The path from the margins to the center therefore requires not mere adaptation, but structural change and active co-creation by post-migrant actors.

Kurzdarstellung

Der Beitrag hinterfragt die rechtliche Fixierung des Islamdiskurses in Deutschland und analysiert Wechselintegration als dynamischen Aushandlungsprozess. Mithilfe von Hartmut Rosas Resonanztheorie und Jacques Derridas *hostipitalité* wird gezeigt, dass Zugehörigkeit stets an Machtverhältnisse gebunden bleibt. Während die islamische Theologie neue Resonanzräume eröffnen kann, bleibt ihre institutionelle Einbindung ambivalent. Die verstärkte Fokussierung auf *ahlāq* ermöglicht eine ethische Neuausrichtung jenseits normativer Fixierung. Wechselintegration erfordert daher nicht nur Teilhabe, sondern strukturellen Wandel und die aktive Mitgestaltung durch postmigrantische Akteure.

Schlagwörter

Wechselintegration, Resonanz, *hostipitalité*, Islam, postmigrantische Gesellschaft

1. Einleitung

Dass der Islamdiskurs in Deutschland in erheblichem Maße von rechtlichen Fragestellungen bestimmt wird, zeigt auch der vorliegende Sammelband *Muslimisches Leben in Deutschland – Rechtliche Rahmenbedingungen, gesellschaftliche Diskurse und muslimische Vielfalt*. Neben migrationsspezifischen Themen wie religiöser Institutionalisierung, islamischem Bankwesen, Medien, Radikalisierung, Grundgesetz und Religionsunterricht richtet er ein besonderes Augenmerk auf islamrechtliche Fragen.¹

Mein Beitrag darin analysiert Fremdzuschreibungen, Kolonialismus sowie normative Handlungsrahmen und untersucht, inwieweit Religion den interreligiösen Dialog sowie die islamische Theologie an deutschen Universitäten beeinflusst. Ziel ist es, den Integrationsdiskurs von der einseitigen religiösen Problematisierung zu lösen und stärker auf historische und gesellschaftliche Transformationen zu fokussieren. Dies geschieht im Rahmen eines postmigrantischen Ansatzes, der Migration nicht als abgeschlossenes Ereignis, sondern als dynamischen, strukturellen Transformationsprozess begreift, verknüpft mit postkolonialen und sozialtheoretischen Perspektiven.

¹ Der vorliegende Beitrag basiert auf meinem Vortrag vom 22. Oktober 2024 an der Universität Tübingen im Rahmen des *Studium Generale – Islam und das Muslimsein* und verweist auf meinen Sammelband *Muslims in Europe – From the Margin to the Centre* (Münster 2004).

Die islamische Theologie in Deutschland steht vor der Herausforderung, sich nicht nur akademisch zu etablieren, sondern auch neue epistemische Zugänge zu entwickeln. Während die juristische Dimension lange dominierte, eröffnet eine stärkere ethische Fundierung die Möglichkeit, den Islamdiskurs aus seiner normativen Fixierung zu lösen. Die Betonung von *ahlāq* und moralischer Reflexion kann zur Differenzierung des Diskurses beitragen und zugleich der »Überislamisierung« entgegenwirken. Der Islam erscheint so weniger als starre normative Ordnung, sondern vielmehr als dynamische Ressource gesellschaftlicher Resonanz und Transformation.

In diesem Sinne kann eine ethisch orientierte Theologie die Migrations- und Integrationsdebatten bereichern, indem sie den Islam als integralen Bestandteil der Gesellschaft versteht. Sie rückt ihn nicht in die Rolle eines feststehenden Rechtskonstrukts, sondern zeigt ihn als offene Praxis, die soziale Verbundenheit, Wertpluralismus und kritische Reflexion betont. Diese Perspektive ist eng mit dem Konzept der Wechselintegration verbunden, das Aushandlungsprozesse und strukturellen Wandel in den Mittelpunkt stellt, anstatt einseitige Anpassung zu fordern.

2. Postmigrantische Teilhabe: Aushandlung und Resonanz

Ein zentraler Gedanke dieser Debatte spiegelt sich bereits in Salman Rushdies Roman *Die satanischen Verse* wider. Darin postuliert ein indischer politischer Exilant:

»Und dass das klar ist [...] wir sind hier, um die Dinge zu ändern. [...] Wir sind anders, weil unsere Eltern die Himmel auf der Suche nach Arbeit und Würde und einem besseren Leben für ihre Kinder überquert haben. [...] Und ich sage, dass wir auch diejenigen sein werden, die diese [britische] Gesellschaft neu gestalten werden, sie von unten nach oben formen. Es ist jetzt unsere Zeit.« (Salman Rushdie, *Die Satanischen Verse*, aus dem Englischen übersetzt von Bernhard Robben, Hamburg 1989, 414)

Diese Aussage verweist auf einen wesentlichen Aspekt postmigrantischer Gesellschaften: Migration ist kein isoliertes Einzelschicksal, sondern eine kollektive Transformationsdynamik. Sie prägt Gesellschaften aktiv um und verändert soziale Strukturen nachhaltig. Integration bedeutet daher nicht bloße Anpassung, sondern beinhaltet eine wechselseitige Beziehung, die alle Beteiligten transformiert.

»Wechselintegration« (angelehnt an Bickmann 2006, 19–40) beschreibt diese dynamische Wechselwirkung: Minderheiten und Mehrheitsgesellschaft konstituieren sich gegenseitig und entwerfen fortlaufend neue soziale, institutionelle und normative Strukturen. Dabei entsteht ein kulturelles Ensemble, das durch Aushandlungen, Machtverhältnisse und gesellschaftliche Praktiken geformt wird. Offen bleibt jedoch, ob diese Wechselwirkung echte Gestaltungsspielräume eröffnet oder ob bestehende Machtverhältnisse die Verhandlungsmöglichkeiten begrenzen.

»Resonanz« nach Hartmut Rosa (2018) ist an soziale und institutionelle Bedingungen geknüpft. Wechselintegration schafft zwar Resonanzräume für Mitgestaltung, doch deren Zugang bleibt durch normative Grenzziehungen reguliert. Wer bestimmt diese Bedingungen? Jacques Derrida (2000) zeigt, dass Zugehörigkeit nie bedingungslos ist. Jede Einladung zur Integration enthält ein Moment der Kontrolle – ein Paradox, das sich im Oxymoron *hostipitalité* verdichtet: eine Verbindung aus Gastfreundschaft (*hospitalité*) und Feindseligkeit (*hostilité*). Menschen mit Migrationserfahrung sollen sich anpassen, doch die Normen dafür sind oft nicht verhandelbar. Resonanz ist damit kein garantierter Modus der Teilhabe, sondern bleibt selektiv und an bestehende Machtverhältnisse gebunden.

Hier setzt Wechselintegration an: Sie eröffnet Resonanzräume für Mitgestaltung – allerdings unter ungleichen Verhandlungsbedingungen. In vielfaltsgeprägten Gesellschaften kann Resonanz soziale Öffnung begünstigen, doch sie bleibt selektiv und wird häufig durch normative Grenzziehungen eingeschränkt.

Das Ringen um Zugehörigkeit setzt voraus, dass Gesellschaft nicht nur formal aufnimmt, sondern echte Teilhabe ermöglicht. Andernfalls verfestigt sich die *Ver-Anderung*,² die vermeintliche Andere auf kollektive Zuschreibungen reduziert. Um dem entgegenzuwirken, muss eine vielfältige Gesellschaft Zugehörigkeit als Wechselspiel von Wahrnehmung, Reaktion und gemeinsamer Veränderung begreifen.

3. Die Scharia-Debatte: Kontrolle statt Integration?

Ein treffendes Beispiel für diese Dynamik ist die Scharia-Debatte. Sie kreist weniger um Integration als um Kontrolle und Abgrenzung. Politische und mediale Akteure – von Politiker:innen bis zu Wirtschaftsexpert:innen – treiben diese Zuspitzung voran. Manche warnen gar vor einem drohenden »Untergang Deutschlands« durch demografischen Wandel, soziale Fragmentierung und muslimische Migration.³

Diese Narrative wurzeln in kolonialen und rassistischen Denkmustern, die kulturelle oder gar genetische Differenzen überhöhen. Thilo Sarrazins Thesen von 2010 griffen genau diese Argumentationsmuster auf. Eineinhalb Jahrzehnte später sind sie noch immer präsent und werden politisch instrumentalisiert.

Bereits eine Studie aus dem Jahr 2010 (Decker et al. 2010) zeigte, dass Ressentiments gegenüber vermeintlich Fremden in wirtschaftlich schwierigen Zeiten zunehmen. Zehn Jahre später bestätigte die Untersuchung von Pfündel, Sticks und

² Zu dieser wirkungsmächtigen Intervention vgl. etwa Janosch Freuding (2022).

³ Thilo Sarrazin (2010) äußerte zuvor eine vermeintliche Korrelation von Intelligenz und Genetik, die er später widerrief. Das Buch verkaufte sich 1,6 Millionen mal.

Tanis (2021), dass Muslime zwar fest in der deutschen Gesellschaft verankert sind, jedoch weiterhin strukturellen Hürden begegnen. Diese Ressentiments werden durch mediale und politische Diskurse verstärkt. Begriffe wie ›Messerverbotszonen‹ und ›Zustrombegrenzungs-gesetz‹ dominieren migrationspolitische Debatten und reduzieren sie auf sicherheitspolitische Fragen.

Besonders Flüchtlinge und als muslimisch kategorisierte ›Migrant:innen‹ stehen im Zentrum dieser Dynamik. Die Eskalation dieses Diskurses begann nach dem 11. September 2001 und verstärkte sich mit der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ von 2015 (siehe Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit 2024). Gleichzeitig gewinnen rechtspopulistische Parteien an Zustimmung, während etablierte Parteien migrationskritische Narrative übernehmen. Die berühmte Aussage ›Wir schaffen das‹ bleibt bis heute umstritten.

Die damit verbundenen Ängste drehen sich vor allem um eine vermeintliche Unterwanderung westlicher Rechts- und Gesellschaftsordnungen durch islamische Normen. Besonders die Vorstellung, dass ›die Scharia‹ das deutsche Rechtssystem bedrohe, dient als wirkungsmächtiges Bedrohungsszenario. Radikale Gruppen in virtuellen Halbwelten, externe Einflussnahmen oder einzelne traumatisierte Flüchtlinge, die in extremistische Strömungen ableiten, verstärken dieses Bild zusätzlich. Dabei wird oft übersehen, dass diese Debatten auf stark vereinfachten oder verzerrten Vorstellungen islamischen Rechts beruhen – Vorstellungen, die politische und mediale Akteure gezielt instrumentalisieren.

Demgegenüber ist das islamische Recht kein statisches, monolithisches Gesetzeswerk, sondern eine historisch gewachsene, pluralistische und kontextabhängige Auslegungstradition. Es basiert auf einem vielschichtigen Geflecht von Interpretationen, das über Jahrhunderte hinweg durch scholastische Debatten weiterentwickelt wurde. Muslimische Gemeinschaften passten ihre Rechtsverständnisse flexibel an regionale, soziale und politische Gegebenheiten an. Diese historische Dynamik wird jedoch in gegenwärtigen Debatten oft ausgeblendet, um starre Gegensätze zwischen ›dem Islam‹ und ›dem Westen‹ zu konstruieren.

Diese Vielfalt an Rechtsverständnissen verweist zugleich auf eine theologische Erkenntnisgrenze: Menschen können Gottes Erwartungen niemals vollständig erfassen, sondern nur interpretieren. Diese Demut zeigt sich in der Redewendung *Allāhu ‘alam* (›Gott weiß es besser‹) und spiegelt eine tief verwurzelte Ambiguitätstoleranz im islamischen Denken wider.

Das negative Islambild gegenwärtiger Diskussionen ist ein Produkt kolonialer und kultureller Narrative. Gerade die Debatten über die Scharia sind ein Beispiel dafür, denn sie sind eng mit kolonialen Erfahrungen verflochten.

4. Koloniales Erbe und islamische Identität

Nach dem Ersten Weltkrieg war die Hälfte der Erdoberfläche kolonialisiert, und rund zwei Fünftel der Weltbevölkerung lebten unter fremder Herrschaft. Diese kolonialen Strukturen wirken bis heute fort, sowohl in der politischen Landschaft als auch in gesellschaftlichen Diskursen.

Edward Said analysierte in *Orientalismus* (1981), dass der Westen den Islam systematisch als radikales ›Anderes‹ konstruierte. Diese Konstruktion diente nicht nur der Legitimation kolonialer Herrschaft, sondern prägt bis heute die Wahrnehmung muslimischer Gesellschaften. Insbesondere die Vorstellung eines ›rückständigen‹ Islams, dem Reformunfähigkeit und Starre unterstellt werden, basiert auf dieser kolonialen Projektion.

Besonders im Bildungsbereich hinterließen koloniale Eingriffe tiefe Spuren. Während europäische Mächte neue Schul- und Universitätssysteme einführten, delegitimierten sie bestehende muslimische Wissensordnungen und Bildungsnetzwerke. Dies führte nicht nur zur Marginalisierung islamischer Wissenschaftstraditionen, sondern auch zu einer selektiven Modernisierung, die westliche Modelle privilegierte und lokale Konzepte von Wissen und Fortschritt überformte.⁴

Mit der Migration muslimischer Gruppen nach Europa setzte sich dieses koloniale Erbe fort. Muslim:innen erschienen als ›Andere‹, deren Zugehörigkeit stets an Bedingungen geknüpft blieb – eine strukturelle Exklusion, die bis heute durch Überwachung und sicherheitspolitische Regulierung fortbesteht.

Die Aufarbeitung des kolonialen Erbes ist zentral für die Debatte um den zeitgenössischen Islam. Es geht nicht nur um die Anerkennung historischer Ungerechtigkeiten, sondern auch um die Reflexion darüber, wie koloniale Strukturen weiterhin gesellschaftliche Hierarchien formen.

In einer vielfaltsgeprägten Gesellschaft bedeutet dies, muslimische Perspektiven als gleichwertigen Bestandteil gesellschaftlicher Diskurse zu etablieren. Wechselintegration kann dabei eine Schlüsselrolle spielen: Sie geht über Anpassung hinaus und eröffnet Möglichkeiten für eine kritische Transformation bestehender Machtverhältnisse – ein Prozess, der Europa gewissermaßen ›provinzialisiert‹ (siehe einen ersten Versuch von Chakrabarty 2000).

⁴ Wirkungsmächtige postkoloniale Debatten über Wissen, Macht und Bildung thematisieren Carol A. Breckenridge und Peter van der Veer (1993). Oft wird eine Allianz zwischen westlichem Orientalismus und muslimischem Fundamentalismus hervorgehoben, die sich gegenseitig in essentialistischen Phantasien bestärken. Der Orientalismus konstruiert dabei eine ontologische Differenz und bestätigt Europas Überlegenheit.

5. Asynchronität und islamische Moderne

Ein anschauliches Beispiel kultureller Begegnungen zeigt sich in der mittelalterlichen Figur des Nasr ad-Din Hodscha – eines »charmanten, liebenswerten Philosophen«, der in entwaffnender Einfalt menschliche Schwächen offenlegt (Marzolph 1996, 16). Über Jahrhunderte wurde diese Figur tradiert und von verschiedenen kulturellen Einflüssen geprägt. Heute jedoch begegnen wir vor allem einer entschärften Version dieses einst rebellischen Volkshelden.

Seine frühen Geschichten – oft durchzogen von Anspielungen auf Sexualität, Skatologie und Blasphemie – wurden im 20. Jahrhundert »moralisch bereinigt«. Besonders die Anpassung an kolonial-viktorianische Werte nahm vielen Anekdoten ihre ursprüngliche Schärfe. Diese »Bereinigung« islamischer Texte erfolgte dabei nicht nur unter äußerem Druck, sondern häufig durch Muslime selbst – insbesondere jene, die koloniale Moralvorstellungen verinnerlicht hatten.

Die Bereinigung selbst war Teil eines umfassenderen kolonialen Projekts: Geformt wurden nicht nur muslimische Subjekte, sondern auch die Kolonien selbst. Die koloniale Rhetorik feminisierte den Orient und stilisierte ihn als schwach, passiv und irrational – wie eine Frau, die geführt, diszipliniert und »erlöst« werden müsse.

Muslimische Reformer übernahmen diese Denkfigur und übertrugen sie auf ihre Gesellschaften. Besonders deutlich wird dies in der religiösen Ratgeberliteratur für Frauen (siehe etwa Pernau 2003, 140–161). Das moralische Niveau der Gesellschaft galt als messbar am Verhalten der »zivilisierten« Frau. Gehorsam, Sittsamkeit und Tugend avancierten zum Ideal – und zum Maßstab eines »modernen« Islams.

Das koloniale Narrativ blieb dabei bestehen, jedoch in veränderter Form: Während Europäer den Orient als »weiblich und unterlegen« stilisierten, übernahmen muslimische Reformer diese Denkfigur und machten die »Erziehung der Frau« zum Fortschrittsmaßstab – eine Reproduktion kolonialer Hierarchien.

Adaptionsmechanismen wie diese prägten den Reformislam, der den Islam mit europäischen Idealen harmonisieren sollte. Im 19. Jahrhundert galten Naturwissenschaften als Inbegriff der Modernität, weshalb religiöse und gesellschaftliche Reformbewegungen wissenschaftliche Konzepte zur Legitimation übernahmen. Dies beeinflusste auch islamische Diskurse: Die Aneignung westlicher Wissenschaftsparadigmen diente nicht nur der Anerkennung, sondern spiegelte zugleich koloniale Machtverhältnisse wider.

Die daraus resultierenden Aneignungsprozesse blieben nicht folgenlos. Der Reformislam strebte danach, muslimischen Gruppen in kolonialen Städten Anerkennung zu verschaffen. Dazu wurden westliche Begriffe islamisch umgedeutet – ein Prozess, der über die koloniale Epoche hinauswirkt. Diese Umdeutungen setzten neue Diskurse in Gang, die muslimische Gesellschaften langfristig prägten.

Sowohl Nicht-Muslime als auch Reformmuslime übersehen dabei oft die Vielfalt muslimischer Lebenswelten. Die dogmatische Selbstdefinition des frühen Islams gilt häufig als dessen wahres Wesen, während spätere Entwicklungen als Abweichung erscheinen. Diese Sichtweise verengt jedoch die Debatte und ignoriert die historische Wandelbarkeit islamischer Diskurse (vgl. Amir-Moazami 2016, 21–39).

Besonders in Diasporagesellschaften erstarren islamische Rechtsauslegungen unter äußerem Druck in essentialisierten Identitätskonstruktionen – ein Widerspruch zur historisch gewachsenen Dynamik islamischer Rechtsverständnisse. Die derart essentialisierten Identitätskonstruktionen verstärken wiederum das Bedürfnis nach festen Orientierungspunkten. Die symbolische Aufladung der Scharia dient dabei als Schutzschild und ist gleichzeitig Ausdruck von Ängsten, Unsicherheiten und dem Bedürfnis nach Anerkennung. Diese Abwehrhaltung kann zu sozialer Abschottung und Selbstethnisierung führen, die sich in einer Art ›sozialer Hypochondrie‹ äußert, einer übersteigerten Wahrnehmung von Bedrohung und Marginalisierung.

In diesem Kontext setzt eine Dynamik der Enklavisierung ein. Das Resultat ist eine verhärtete Islaminterpretation, die oft mit ›Islamismus‹ oder ›politischem Islam‹ gleichgesetzt wird – Begriffe, die selbst unscharf bleiben.

Thomas Bauer⁵ analysiert in seiner Theorie zur Ambiguitätstoleranz, wie ›orientalistische‹ Zuweisungen internalisiert wurden und so eine fatale Asynchronität entstand: Ideen, die im 19. Jahrhundert als fortschrittlich galten, wurden in Europa weiterentwickelt oder verworfen, während sie in kolonialen und postkolonialen Gesellschaften oft normative Referenzen blieben. Diese historische Verschiebung schuf ein Spannungsverhältnis zwischen muslimischen Gesellschaften und dem Westen, das bis heute Debatten über Islam, Moderne und gesellschaftliche Teilhabe prägt. Dabei gab es jedoch auch innerhalb des Islam selbst Anknüpfungspunkte, die zur Verhärtung des Islambildes beitrugen – Punkte, die im folgenden Abschnitt weiter untersucht werden.

Im Kontext dieser internen und externen Aushandlungsprozesse zeigt sich die Transformation normativer Konzepte innerhalb des Islams. Ein anschauliches Beispiel hierfür sind die ethischen Konzepte *adab* und *aḥlāq*, die in ihrer Bedeutung und Anwendung über die Jahrhunderte hinweg einem tiefgreifenden Wandel unterlagen. Diese Veränderungen spiegeln die Asynchronität wider, die sich in der Dynamik zwischen ethischer Praxis und normativer Festlegung manifestiert.

⁵ Naturwissenschaften galten zunehmend als Schlüssel zum Weltverständnis und zur Problemlösung; Empirismus, Rationalismus, Industrialisierung und Positivismus westlicher Prägung versprachen linearen Fortschritt.

6. *Adab* und *ahlāq*: Zwischen Ethik und Normativität

Die Transformation normativer Handlungsvorschriften, insbesondere der ethischen Konzepte *adab* und *ahlāq*, zeigt diese Asynchronität. *Adab*, ursprünglich als soziale Etikette ohne normativen Anspruch verstanden, wurde im 13. Jahrhundert zunehmend mit der Scharia verknüpft. *Ahlāq* war flexibler und betonte eine ethische Haltung, die auf innerer Moral basierte.

Adab diente ursprünglich als kultivierte Etikette zur Wahrung der sozialen Ordnung, wurde jedoch im 13. Jahrhundert zunehmend mit der Normierung islamischer Werte verknüpft. Dies geschah parallel zur Dezentralisierung politischer Macht und führte zu einer rigideren, juristischen Auslegung der Scharia. Im Gegensatz dazu betont *ahlāq* die innere moralische Haltung eines Gläubigen, in der Tugenden wie Ehrlichkeit, Gerechtigkeit und Mitgefühl nicht durch Gehorsam, sondern durch reflektierte Ethik vermittelt werden (vgl. Alam 2004, 27 f.; Gabrieli 1986, 175 f.; Walzer 1986, Bd. I, 325 f.).

Diese Flexibilität ermöglichte es, gesellschaftliche Solidarität über religiöse Grenzen hinweg zu denken und war ein wesentlicher Faktor für die Stabilität muslimischer Großreiche in der Frühen Neuzeit. Eine ethisch fundierte Gesellschaft sollte nicht durch starre Normen, sondern durch gemeinsames Streben nach sozialer Gerechtigkeit geformt werden.

Mit der kolonialen Expansion im 18. und 19. Jahrhundert setzten sich islamische Reformbewegungen durch, die *ahlāq* zurückdrängten und stärker auf normative *adab*-Interpretationen setzten. Dies korrelierte mit dem Aufstieg der Wissenschaftlichkeit als zentralem Maßstab für gesellschaftlichen Fortschritt. Islamische Reformbewegungen übernahmen positivistische und rationalistische Kategorien, was zu einer Versteifung vormals dynamischer Konzepte und einer zunehmend starren Deutung islamischer Traditionen führte.

Diese Entwicklungen nährten die koloniale Kritik am Islam. Koloniale Diskurse konstruierten den Islam als rückwärtsgewandt und irrational, indem den Muslimen unterstellt wurde, sich ausschließlich auf die Prophetentradition zu stützen und gesellschaftlichen Wandel zu blockieren.

Solche Projektionen verfestigten sich zu Feindbildern, die klare Trennlinien zwischen ›uns‹ und ›den anderen‹ zogen und kulturelle Gegensätze konstruierten (Hippler & Lueg 1993, 37). Diese Dichotomien verstärken bis heute strukturellen Kulturrassismus. Der Islam wird häufig als archaisches Relikt dargestellt, das angeblich nicht mit den Herausforderungen der modernen Welt kompatibel ist. Bemerkenswert ist, dass diese Sichtweise nicht nur von Hardlinern, sondern auch von Liberalen und Laizisten vertreten wird.

›Ver-Änderungsprozesse‹ dieser Art beruhen auf einer verkürzten Wahrnehmung der Rolle, die Religion in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten spielt. Infolgedessen wird der Islam oft als übergeordneter Identitätsfaktor stilisiert,

wodurch Muslime in ihren eigenen Gesellschaften als fremd markiert werden. Diese Externalisierung verstärkt eine verzerrte Resonanzbeziehung, in der Muslime nicht als gleichwertige Teilnehmende erscheinen.

Dies wirft eine entscheidende Frage auf: Warum nimmt Religion, insbesondere der Islam, eine so zentrale Rolle in diesen Diskursen ein?

7. Warum spielt Religion eine zentrale Rolle?

Bereits vor dem 11. September 2001 spielte Religion eine zentrale Rolle in der Ordnungspolitik und im Umgang mit muslimisch gelesenen Gemeinschaften. Seit den 1970er Jahren dringt sie jedoch zunehmend aus dem privaten Bereich in den öffentlichen Raum – entgegen der langjährigen Erwartung einer fortschreitenden Säkularisierung. Statt eines Bedeutungsverlusts zeigt sich eine neue sakrale Grundierung gesellschaftlicher Diskurse: die »Rückkehr der Götter« oder die De-Privatisierung von Religion (vgl. Casanova 1994; Graf 2004); gleichwohl bedeutet Säkularisierung nicht zwangsläufig das Ende von Religion (siehe Davie 1994).

Religion ist heute nicht nur privater Glaube, sondern eine gesellschaftliche und politische Orientierungsgröße – ein Trend, der sich besonders in postsäkularen Gesellschaften verstärkt. Statt sich auf eine rein spirituelle Dimension zu beschränken, wird Religion aktiv geformt, instrumentalisiert und als strategisches Werkzeug eingesetzt. Religiöse wie säkulare Akteure greifen sie als Deutungsrahmen auf, oft mit gegensätzlichen Intentionen.

Diese Dynamik ist keineswegs neu: Schon in vormodernen Gesellschaften war Religion ein Herrschaftsinstrument und identitätsstiftende Kraft. Heute jedoch geschieht dies unter veränderten Bedingungen: Religion ist zu einem zentralen Resonanzraum gesellschaftlicher Machtverhältnisse geworden. Die Grenze zwischen sakralem und säkularem Denken verwischt zunehmend.

Besonders in gesellschaftlichen Konflikten tritt diese Ambivalenz deutlich zutage: Religion kann als Brücke dienen, gemeinsame Werte stiften oder als Spaltmittel wirken und soziale Fragmentierung verschärfen. Ob sie integrierend oder trennend wirkt, hängt weniger von ihrer Struktur als von den Kontexten ab, in denen sie verhandelt wird.

8. Die Rolle religiöser Kommunikation

Ein Ansatz, wie religiöse Mobilisierungen gestaltet werden können, ohne gesellschaftliche Spannungen zu verstärken, ist die institutionelle Verfestigung muslimischer Glaubensgemeinschaften. Diese stärkt nicht nur die öffentliche Präsenz mus-

limischer Bürger, sondern auch ihre politische und soziale Partizipation. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass Anerkennung nicht bloß als formale Einbindung verstanden wird, sondern echte Mitsprache ermöglicht. Nur dann kann sie eine resonante Wechselwirkung zwischen Staat, Gesellschaft und religiösen Akteuren schaffen.

Integrationsprozesse bergen jedoch zugleich Mechanismen der Homogenisierung und Disziplinierung. Muslimische Glaubensgemeinschaften werden zunehmend als einheitliche Kollektive wahrgenommen, die eine klar definierte islamische Identität repräsentieren sollen. Auf diese Weise gerät die Vielfalt individueller religiöser Ausdrucksformen aus dem Blick, da diese zugunsten administrativ erfassbarer Strukturen vereinfacht und standardisiert werden.

Eine solche normierende Einbindung kann den Resonanzraum muslimischer Lebenskontexte einschränken. Sie fördert ein fixiertes Bild islamischer Identität und ignoriert die tatsächliche Pluralität muslimischer Gemeinschaften. Diese Einengung des Resonanzraums schafft eine verzerrte Wahrnehmung von islamischer Identität, die oft von der Vielfalt und Dynamik der realen muslimischen Lebenswelten abweicht.

9. Dialog oder Instrumentalisierung? – Religion und Politik

Statt die innere Vielfalt muslimischer Erfahrungsräume anzuerkennen, wird der Islam häufig als statische, homogene Größe behandelt. Wenn der Staat Muslime primär als religiöse Gruppe wahrnimmt und migrationspolitische Fragen untrennbar mit Religion, Identität und Sicherheit verknüpft, führt dies oft zu einer »Überislamisierung«, bei der Muslime vorrangig über ihre religiöse Zugehörigkeit definiert werden (vgl. Malik 2007, 33).

Besonders im sicherheitspolitischen Kontext kann dieser Dialog disziplinierend wirken, indem Integrationspolitik mit Präventionslogiken verbunden wird. Bereits im Koalitionsvertrag von 2006 zwischen CDU/CSU und SPD wurde der interreligiöse und interkulturelle Dialog nicht nur als Teil der Integrationspolitik und politischen Bildung definiert, sondern auch explizit mit sicherheitspolitischen Maßnahmen gegen Rassismus, Antisemitismus und Extremismus verknüpft. Diese Verknüpfung hat den Dialog mit dem Islam zu einem politisch aufgeladenen Instrument gemacht.⁶

Zugehörigkeit wird durch politische Machtverhältnisse reguliert. Der Dialog mit dem Islam zeigt, dass dominante Akteure die Bedingungen von Integration

⁶ »Mit klaren Grenzen und mit Machtstrukturen [wird sie] erst im gesellschaftlichen Dialogdiskurs konstituiert«, Tezcan (2006).

festlegen, wobei Derridas *hospitalité* die Prekarität dieser Zugehörigkeit offenlegt.

Die Überislamisierung der Muslime verschleiert zentrale gesellschaftliche Herausforderungen wie soziale Gerechtigkeit, Bildungsgerechtigkeit und strukturelle Teilhabe. Indem gesellschaftliche Probleme auf die Religion projiziert werden, verengt sich der Raum für eine offene Wechselwirkung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Der Fokus auf normative Fragen der Religionszugehörigkeit reduziert die Komplexität, lenkt von strukturellen Problemen ab und vereinfacht die Steuerung sozialer Prozesse. Religion wird so nicht als dynamisches Phänomen, sondern als statische Kategorie behandelt, die politische Rationalität erleichtert.

Diese diskursiv konstruierten religiösen Identitätspolitikern führen dazu, dass sich viele Muslime – unabhängig von Herkunft oder Glaubenspraxis – einem puristischen Islamverständnis zuwenden. Dieser Purismus wird durch Homogenisierungsprozesse verstärkt, die eine einheitliche islamische Identität formen und an national-kulturellen Reinheitsvorstellungen ausrichten. Daraus kann eine reaktive Anpassung entstehen, in der muslimische Gemeinschaften verstärkt auf normative Authentizitätsdiskurse setzen – eine Art ›Selbst-Orientalisierung‹.

10. Migration über Generationen: Wandel und Identität

Die Auswirkungen dieser religiös konstruierten Identitätspolitikern lassen sich idealtypisch an den Erfahrungen von drei Generationen von Menschen mit internationaler Geschichte ablesen. Die erste Generation wurde oft als temporäre Arbeitskraft betrachtet – sowohl von der Mehrheitsgesellschaft als auch von sich selbst. In Erwartung einer baldigen Rückkehr blieb ihre gesellschaftliche Integration begrenzt. Traditionen dienten als identitätsstiftender Anker, während eine doppelte Exklavisierung stattfand: In Deutschland als ›Fremde‹ gesehen, wurden sie zunehmend auch von ihren Herkunftsgesellschaften nicht mehr als zugehörig betrachtet. Diese doppelte Entfremdung führte zu struktureller Unsicherheit und einem Leben in distanzierten sozialen Räumen mit begrenzten Anschlussmöglichkeiten.

Die zweite Generation wächst im Spannungsfeld zwischen sozialer Ausgrenzung und fehlender Anerkennung auf. Ihre Herkunftsgesellschaft betrachtet sie nicht mehr als vollwertig zugehörig, während die Mehrheitsgesellschaft sie weiterhin als ›andere‹ markiert. Diese doppelte Exklavisierung führt zu bewusster Abgrenzung und der Suche nach neuen Identitätsformen. Der Rückzug erfolgt nicht nur aus religiösen Gründen, sondern auch im Zuge der Aneignung von kulturellem Kapital, das den Eltern – gefangen im Mythos der Rückkehr – oft nicht zur Verfügung stand (siehe Hermansen 2003, 306–319).

In Reaktion auf diese Marginalisierung kommt es oft zu einer Enklavisierung, bei der sich Gemeinschaften in geschlossene soziale Räume zurückziehen, um ihre Identität zu bewahren. Exklavisierung und Enklavisierung⁷ entstehen aus dem Zusammenspiel sozialer und struktureller Bedingungen sowie individueller Strategien. Der Rückzug in diese Räume bietet Schutz und stärkt Zugehörigkeitsgefühle. Die zweite Generation sucht nach stabilen sozialen Beziehungen und klaren Ordnungsmustern, die in einem fragmentierten Alltag Halt bieten (vgl. Schiffauer 1999).

Die Orientierung an einer normativ strukturierten religiösen Identität wird dabei zunehmend zentral. Der Rückgriff auf einen entkulturalisierten Islam bietet eine verlässliche Grundlage für Identität. Diese Entwicklung ist sowohl eine Reaktion auf persönliche Identitätskrisen als auch auf gesellschaftliche Stigmatisierung. Gleichzeitig verstärkt die Vorstellung einer stringenten religiösen Ordnung den Purismus und die Abgrenzung gegenüber einer als feindlich wahrgenommenen Gesellschaft – ein Spannungsverhältnis zwischen Zugehörigkeit und Distanz.

Die dritte Generation hingegen strebt nach De-Enklavisierung. Sie identifiziert sich stärker mit ihrem Geburtsland und emanzipiert sich von theologischen und nostalgischen Diasporadiskursen. Ihr Ziel ist nicht nur Anerkennung, sondern aktive gesellschaftliche Mitgestaltung. Diese Generation kann als postislamistisch (im postmigrantischen Sinne) beschrieben werden: Sie wendet sich von islamistischen Doktrinen ab und entwickelt demokratisch-islamische Mischformen. Der säkulare Staat ist für sie nur einer von mehreren politischen Akteuren, während wirtschaftlicher Erfolg als Bestätigung ihrer Religiosität dient.

Hier steht nicht mehr die Sicherung einer geschlossenen Identität im Vordergrund, sondern die Fähigkeit, zwischen sozialen, kulturellen und politischen Bezugspunkten zu navigieren – eine Bewegung, die Schutz oder Abgrenzung sucht und auf wechselseitige Anerkennung zielt. Gleichzeitig entstehen neo-muslimische Strömungen, die sich radikaleren Bewegungen zuwenden. Religion kann dabei eine Rolle im Radikalisierungsprozess spielen, ist aber selten die alleinige Erklärung für Gewalt, die oft nur religiös codiert wird (vgl. etwa Foroutan & Schäfer 2009, 11–18).

Wechselintegration setzt hier an, indem sie eine pragmatische Aushandlung gesellschaftlicher Teilhabe ermöglicht und Pluraldeutsche als aktive Mitgestalter begreift, die ihre Beziehungen zur Umwelt neu definieren. Sie eröffnet Räume, in denen Menschen mit Migrationserfahrung nicht nur als Objekte gesellschaftlicher Anpassung erscheinen, sondern als Akteure, die durch ihre Partizipation neue Formen von Verbundenheit und Identität entwickeln können.

Im Kontext gesellschaftlicher Transformation gewinnt der Dialog zwischen muslimischen Organisationen und der Politik an Bedeutung – insbesondere als Teil

⁷ Zu den Begriffen ›Enklavisierung‹ und ›Exklavisierung‹ siehe Ali Shah (2018).

einer Inklusionsstrategie, die auch die islamische Theologie einbezieht. Diese Wechselwirkungen sind Bestandteil der Ordnungspolitik und verdeutlichen das Bestreben, religiöse Identitätspolitik in eine breitere gesellschaftliche Strategie zu integrieren – oft unter parteipolitischem Einfluss.

Ein zentraler Aspekt dieser Strategie ist die Professionalisierung und Institutionalisierung der islamischen Theologie, die als Akteur im interreligiösen Dialog zunehmend an Bedeutung gewinnt. Ziel ist es, akademisch ausgebildetes Personal zu qualifizieren, das sowohl religiöse als auch gesellschaftliche Verantwortung übernimmt.

II. Islamische Theologie und Inklusionsstrategie

Seit den Empfehlungen des Wissenschaftsrats von 2010 wurden sieben islamisch-theologische Zentren mit rund 43 Millionen Euro staatlicher Förderung eingerichtet. Diese Initiativen ermöglichen nicht nur eine akademische Ausbildung, sondern tragen auch dazu bei, migrationssensible Perspektiven stärker in die Gesellschaft zu integrieren.

Die Inklusionsstrategie bringt jedoch auch Ambivalenzen hervor: Einerseits eröffnet sie neue Diskursräume und fördert eine theologische Reflexion, die islamische Traditionen weiterentwickeln kann. Andererseits besteht die Gefahr der politischen Instrumentalisierung, besonders wenn eine Diskussion über Theologie vorrangig sicherheitspolitischen Zwecken dient. Die Herausforderung besteht darin, islamische Theologie in einer Weise zu institutionalisieren, die nicht nur Anpassung ermöglicht, sondern ihr auch eine eigenständige, kritische Stimme in gesellschaftlichen Debatten zu entwickeln ermöglicht (Wissenschaftsrat 2010, 53).

Eine fundierte theologische Selbstreflexion erfordert, dass Glaubensinhalte in ihren historischen Kontext gestellt und kritisch hinterfragt werden, um einer politischen Vereinnahmung entgegenzuwirken. In diesem Prozess kann eine theologisch geschulte ›Funktionseelite‹ als Vermittlerin zwischen muslimischen Gemeinden und der Gesellschaft fungieren. Absolvent:innen islamisch-theologischer Studiengänge übernehmen hierbei eine Schlüsselrolle, indem sie sowohl innerhalb muslimischer Gemeinschaften als auch in der Mehrheitsgesellschaft zur Transformation religiöser Diskurse beitragen.

Zusätzlich ist die interdisziplinäre Zusammenarbeit islamisch-theologischer Studiengänge mit kultur- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen von zentraler Bedeutung. Diese Kooperation stärkt das Paradigma der Rationalität und ermöglicht eine reflexive Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten, die sowohl in ihrem historischen Kontext als auch in einer breiteren gesellschaftlichen Diskussion verstanden werden können (Wissenschaftsrat 2010, 84).

Eine akademische theologische Ausbildung fördert nicht nur die religiöse Orientierung, sondern auch die aktive Beteiligung an öffentlichen Debatten. In diesem Kontext können religiöse Traditionen nicht nur bewahrt, sondern auch erneuert werden. Diese Wechselwirkungen tragen dazu bei, neue Formen gesellschaftlicher Verbundenheit zu schaffen und die Muslime stärker in die Gesellschaft einzubinden.

Die *ahlāqī*-Tradition bietet dabei einen wichtigen Ansatzpunkt für theologische Neuformulierungen. Im Gegensatz zum rein juristischen Diskurs stellen Reformtheologen die Frage, ob der Prophet in seiner Sunna wirklich alle Aspekte des islamischen Normenrahmens festgelegt hat oder ob die dort überlieferten Narrative als situationsspezifische Interpretationen verstanden werden sollten. Eine solche Perspektive fordert eine kontextabhängige Neuauslegung von Glaubensinhalten und betont die ethische Dimension der *ahlāqī*-Tradition als mögliche Brücke zwischen traditionellen Lehren und modernen gesellschaftlichen Herausforderungen.

Die Differenzierung zwischen zeitlosen ethischen Prinzipien (Sunna des Glaubens) und historisch bedingten Aussagen (Hadīth der Geschichte) innerhalb der Hadithe ermöglicht eine kritische Hermeneutik, die eine produktive Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Herausforderungen fördert. Eine solche Hermeneutik fördert nicht nur das dynamische Reagieren auf gesellschaftliche Veränderungen, sondern trägt aktiv zur Gestaltung des Wandels bei.⁸

Insgesamt eröffnet die institutionelle Verankerung islamischer Theologie nicht nur neue Diskursräume, sondern ermöglicht es Theologiestudierenden, als Brückenbauer zwischen Tradition und Innovation zu agieren und eine kritische, reflexive Theologie mitzugestalten.

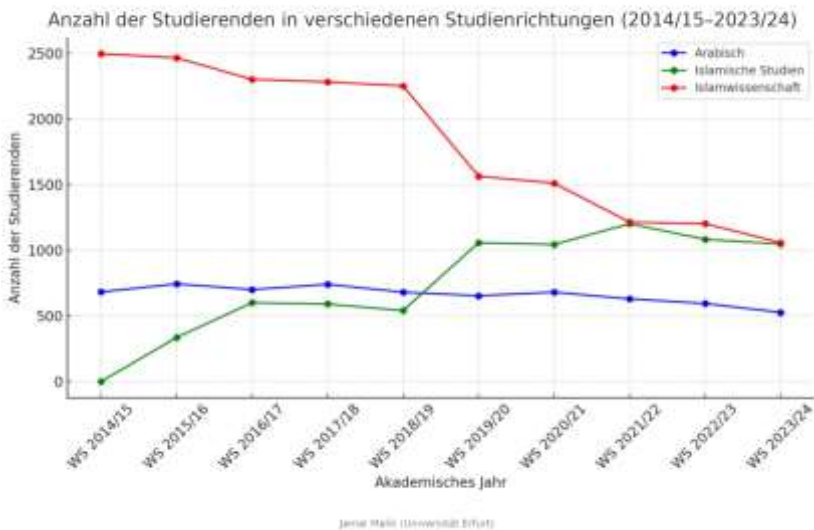
12. Islamische Theolog:innen als Brückenbauer der Integration

Eine nachhaltige Weiterentwicklung erfordert eine Reform islamischer Vorstellungen, getragen von Muslim:innen selbst. Islamisch-theologische Zentren begleiten diesen Prozess, indem sie theologische Reflexion mit gesellschaftlicher Verantwortung verbinden. Dabei stellt sich die Frage, ob die enge Verknüpfung von Religion

⁸ Siehe Rahman (1965). Ähnlich versteht die Ankara-Schule den Koran nicht als zeitlose Offenbarung, sondern als aktuelle Rede Gottes an eine bestimmte Gruppe Menschen zu einer bestimmten Zeit, in radikaler Form etwa der Iraner Abdel Karim Soroush, der im Koran allein Mohammads Wort bzw. den Ausdruck seiner Offenbarungserfahrung sieht. Eine solche islamische Reformtheologie basiert auf einer neo-rationalistisch-hermeneutischen Perspektive und geht weit über die herkömmlichen Versuche hinaus, Scharia oder Koran selektiv zu interpretieren. Vgl. zu hermeneutischen Neuansätzen im zeitgenössischen Islam etwa die Beiträge in Amirpur und Ammann (2006).

mit Migrations- und Sicherheitsdiskursen tatsächlich dazu beiträgt, soziale Herausforderungen wie Bildungsbenachteiligung oder Arbeitslosigkeit zu lösen. Diese Probleme sind nicht inhärent islamisch, sondern werden erst durch politische und mediale Diskurse religiös überformt.

Daher ist es essenziell, bestehende Narrative kritisch zu hinterfragen. Deutschland als vielfaltsgeprägte Gesellschaft muss sich von defizitorientierten Migrationsdebatten lösen, die Religion fälschlicherweise als Hauptursache gesellschaftlicher Spannungen deuten. Stattdessen sollte der Fokus auf der Rolle postmigrantischer Bürger:innen als gestaltende Akteure gesellschaftlicher Transformation liegen. Dies erfordert nicht nur Partizipation und Repräsentation, sondern auch die Schaffung von Resonanzräumen, in denen muslimische Perspektiven als integraler Bestandteil gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse wahrgenommen werden.



Der Wandel spiegelt sich auch in den Studierendenzahlen wider: Während die Zahl der Studierenden der islamischen Theologie in den letzten Jahren stark gestiegen ist, hat sich ihre Zahl in der Islamwissenschaft beinahe spiegelbildlich verringert – von 2 495 in 2014/15 auf 1 057 in 2023/24.⁹ Diese Entwicklung deutet auf eine

⁹ Laut Auskunft des Statistischen Bundesamt (Destatis) vom September 2024. Die Islamwissenschaft (rot) hatte 2014/15 die meisten Studierenden (~2 500), verzeichnet aber einen kontinuierlichen Rückgang, der ab 2019/20 besonders stark ausfällt. 2023/24 nähert sich die Zahl der

innerdisziplinäre ›Migration‹ hin, die sowohl durch berufliche Perspektiven als auch durch das Bestreben motiviert sein könnte, stärker am Islamdiskurs mitzuwirken.

Etwa 75 % der Studierenden kommen aus nicht-akademischen Elternhäusern, 80 % sind nicht mit Deutsch als Muttersprache aufgewachsen und 80 % sind weiblich. Der hohe Frauenanteil entspricht einem Muster, das auch in anderen sozialbezogenen Disziplinen zu finden ist – ein Hinweis darauf, dass islamische Theologie zunehmend als Raum sozialer Emanzipation verstanden wird. Rund 90 % fühlen sich dem Islam zugehörig, und etwa die Hälfte ist in einer muslimischen Gemeinde aktiv (siehe Dreier & Wagner 2020; Aysel 2024, 139–161).

Die wachsende Relevanz der islamischen Theologie zeigt, dass Theologiestudierende neue Formen gesellschaftlicher Teilhabe prägen. Sie wirken als Vermittler zwischen theologischer Tradition und gesellschaftlichen Anforderungen und gestalten den Wandel in muslimischen Gemeinschaften aktiv mit. Ihre Rolle geht über die bloße Übersetzung religiöser Inhalte in säkulare Kontexte hinaus: Sie schaffen neue Resonanzverhältnisse, die sowohl innerhalb der muslimischen Gemeinschaft als auch in der breiteren Gesellschaft eine nachhaltige Wirkung entfalten. Damit tragen sie dazu bei, starre Grenzziehungen zwischen Religion und Öffentlichkeit aufzubrechen.

Dank ihrer doppelten Vermittlungsfunktion sind Absolvent:innen nicht nur in muslimischen Gemeinden tätig, sondern auch an Universitäten, in Bildungseinrichtungen und Institutionen. Gleichzeitig kompensieren viele Studierende das fehlende Bildungskapital ihrer Eltern, die als Vertreter:innen der ersten Zuwanderergeneration oft nur begrenzten Zugang zu akademischer Bildung hatten. Ihre Ausbildung ist somit nicht nur ein individueller Aufstieg, sondern ein kollektiver Prozess, der soziale Mobilität über Generationen hinweg ermöglicht.

Wechselintegration erfordert mehr als bloße Anpassung – sie bedeutet gegenseitige Transformation. Universitäten, Medien, der Arbeitsmarkt und politische Institutionen setzen sich zunehmend mit islamischer Theologie auseinander und eröffnen neue Räume für muslimische Akteure. Dadurch entstehen neue Verbindungen zwischen religiöser Tradition und gesellschaftlicher Gegenwart, die gesellschaftliche Wahrnehmungsmuster nachhaltig verändern können.

Diese gegenseitige Transformation bleibt nicht auf akademische Diskurse beschränkt, sondern spiegelt sich auch in den beruflichen Wegen der Theologiestu-

Studierenden denen der Islamischen Studien an. Die Islamischen Studien (grün) gewinnen an Bedeutung, steigen insbesondere zwischen 2014/15 und 2019/20 stark an und stabilisieren sich danach auf einem vergleichbaren Niveau mit der Islamwissenschaft. Das Arabisch-Studium (blau) bleibt mit leichten Schwankungen relativ stabil, allerdings auf einem niedrigeren Niveau als die anderen beiden Studienrichtungen.

dierenden wider. Ihre Ausbildung eröffnet nicht nur neue gesellschaftliche Resonanzräume, sondern prägt auch ihre Rolle in einem sich wandelnden Arbeitsmarkt.

13. Berufliche Perspektiven und gesellschaftlicher Wandel

Mit der steigenden Zahl an Theologiestudierenden hat sich auch ihre berufliche Integrationsperspektive erweitert. Viele Absolvent:innen sind in Bildung, Sozialarbeit oder Medien tätig und tragen aktiv zu einer pluralistischen Gesellschaft bei. 40 % der Hochschulabgänger:innen arbeiten im pädagogischen Bereich, 25 % in der Sozialen Arbeit und etwa 14 % in Forschung und Wissenschaft (Çakır-Mattner et al. 2022). Diese Verteilung verdeutlicht, dass islamische Theologie zunehmend an gesellschaftlicher Relevanz gewinnt – insbesondere in Bereichen, die auf soziale Vermittlung und Bildung ausgerichtet sind. Ihre Ausbildung dient nicht nur der Weiterentwicklung religiöser Traditionen, sondern auch der gesellschaftlichen Vernetzung und Verständigung.

Die *Berufsfelder*-Studie (2022) zeigt, dass sich die Karrieremöglichkeiten für muslimische Absolvent:innen, insbesondere in Bildung, Sozialarbeit und Medien, erheblich verbessert haben. Viele Studierende haben nicht nur individuelle Aufstiegschancen erhalten, sondern tragen auch zur Etablierung neuer professioneller Rollen bei, die religiöse Expertise mit gesellschaftlichem Engagement verbinden.

Trotz dieser Fortschritte bestehen weiterhin Barrieren, insbesondere im öffentlichen Sektor. Während in Bildung und Sozialarbeit größere Partizipationschancen entstehen, bleibt der Zugang zum öffentlichen Dienst vielfach erschwert. Strukturelle Hürden und institutionelle Vorbehalte verhindern, dass das Potenzial islamisch-theologischer Expertise voll ausgeschöpft wird. Zudem beeinträchtigen Vorurteile und Diskriminierung den beruflichen Aufstieg. Weniger als die Hälfte der Absolvent:innen würde sich erneut für das Studium entscheiden.

Der noch junge Arbeitsmarkt für islamische Theologie entwickelt sich weiter, bleibt jedoch von Unsicherheiten geprägt, die viele dazu veranlassen, alternative Karrierewege zu erkunden. Gleichzeitig wächst mit über 5 Millionen Muslim:innen, 700 000 muslimischen Schüler:innen und mehr als 2 000 Moscheen in Deutschland der Bedarf an qualifizierten Fachkräften in religiöser Bildung und Gemeindearbeit.

In diesem Spannungsfeld zwischen begrenzten Berufsperspektiven und wachsender gesellschaftlicher Nachfrage übernehmen Theolog:innen eine vermittelnde Rolle. Sie sind nicht nur in religiösen Kontexten tätig, sondern auch als Mittler:innen zwischen theologischen Traditionen und den Anforderungen einer pluralistischen Gesellschaft.

14. Schluss: Migration als gesellschaftliche Normalität

Migration ist eine strukturelle Konstante gesellschaftlicher Entwicklung. Sie prägt Demografie, soziale Hierarchien und normative Ordnungen. »Orientalistische« Narrative und Vorstellungen von »Eigenem« und »Fremdem« prägen weiterhin die Wahrnehmung des Islams und muslimischer Gemeinschaften. Doch diese Wahrnehmungsmuster sind nicht statisch: Während einige Diskurse in Echokammern erstarren, öffnen andere zugleich neue Verständigungsräume. In vielfaltsgeprägten Gesellschaften entscheidet sich, ob diese Dynamiken gesellschaftliche Öffnung begünstigen oder bestehende Hierarchien verfestigen.

Die Prozesse von Enklavisierung und Exklavisierung verstärken sich wechselseitig. Gesellschaftliche Exklusion marginalisiert bestimmte Gruppen mit Migrationserfahrung, während andere sich in Parallelstrukturen zurückziehen. Diese Dynamiken sind keine bloßen Anpassungsmechanismen, sondern Ausdruck kontinuierlicher Verhandlungen von Zugehörigkeit, Macht und Identität.

Migrationssensible Perspektiven zeigen, dass Migration und Religion tief in gesellschaftliche Strukturen eingreifen. Zugehörigkeit ist nicht nur eine Frage politischer Anerkennung, sondern auch religiöser und kultureller Verortung. Die Resonanzperspektive bietet hier einen produktiven Rahmen: Horizontale Resonanz entsteht durch geteilte kulturelle Praktiken, vertikale Resonanz durch die Auseinandersetzung mit transzendenten Werten, während diagonale Resonanz durch institutionelle Zwänge und politische Agenden eingeschränkt wird.

Die islamische Theologie kann als Resonanzhafen fungieren, vorausgesetzt, sie beschränkt sich nicht auf normative Vorgaben, sondern rückt die ethischen Prinzipien der *aḥlāq*-Tradition in den Mittelpunkt.¹⁰ Eine solche Neuausrichtung verändert nicht nur theologische Inhalte, sondern ermöglicht eine tiefere Reflexion gesellschaftlicher Herausforderungen im Licht transzendenter Werte. Als Ausdruck vertikaler Resonanz bedeutet dies die Auseinandersetzung mit normativen Grundsätzen und transzendenter Verantwortung. Gleichzeitig zeigt sich horizontale Resonanz in der wachsenden Zahl von Theologiestudierenden, die weit über die bloße Vermittlung religiöser Inhalte hinaus tätig sind.

Ihr Wirken reicht in Bildung, Sozialarbeit und Medien hinein, wo sie zwischen religiösen und gesellschaftlichen Erfahrungsräumen vermitteln und dazu beitragen, starre Grenzziehungen zwischen Religion und Öffentlichkeit aufzubrechen.

¹⁰ Die islamische Theologie selbst muss diese Rolle jedoch noch stärker wahrnehmen. Eine offensive theologische Bildung ist notwendig, um die Deutungshoheit über religiöse Narrative nicht Strömungen zu überlassen, die durch ultrareligiöse Selbstermächtigung Terror legitimieren. Dies erfordert eine enge Zusammenarbeit mit islamischen Verbänden und Gemeinden, aber auch eine klare Positionierung innerhalb der akademischen und öffentlichen Debatte.

Dass 80 % der Studierenden weiblich sind, unterstreicht zudem die Bedeutung islamischer Theologie als Raum sozialer Emanzipation.

Gleichzeitig bleiben diagonale Spannungen bestehen: Der institutionelle Rahmen der islamischen Theologie ist von Unsicherheiten geprägt, sichtbar in unklaren Berufsperspektiven und politischen Einflussnahmen. Viele Absolvent:innen verbleiben in einem prekären Berufsfeld, das weder akademisch noch gemeindlich klar verankert ist. Muslimische Gemeinschaften reagieren teils mit Enklavisierung und schaffen alternative Bildungs- und Beschäftigungswege, was den Resonanzraum erneut verändert.

Wechselintegration zeigt, dass klassische Integrationsmodelle zu kurz greifen. Teilhabe ist kein einseitiger Anpassungsmechanismus, sondern eine dynamische Wechselwirkung, die sowohl Pluraldeutsche als auch die Mehrheitsgesellschaft verändert.

Doch Resonanz allein genügt nicht. Sie kann auch exkludierend wirken, wenn sie sich auf homogene Gemeinschaften beschränkt. Zudem bleibt Resonanz an soziale und institutionelle Bedingungen gebunden. Wer bestimmt, wann Resonanz möglich ist und unter welchen Bedingungen sie stattfindet? Pluralisierte Minderheiten erleben oft Resonanzkiller, wenn strukturelle Ausschlüsse und politische Narrative ihre gesellschaftliche Teilhabe erschweren. Resonanz kann daher sowohl gesellschaftliche Öffnung ermöglichen als auch als Mechanismus der Kontrolle und Selektion wirken.

Hartmut Rosas Unterscheidung zwischen starken und schwachen Bewertungen bietet hier einen ergiebigen Rahmen: Schwache Bewertungen folgen pragmatischen Anpassungen, während starke Bewertungen auf bewusster normativer Orientierung beruhen. Doch Resonanz bleibt an Machtverhältnisse gebunden – ein Aspekt, den Derrida mit dem Konzept der *hostipitalité* weiter zuspitzt: Gastfreundschaft ist nie bedingungslos, sondern unterliegt Regeln, Erwartungen und Machtdynamiken.

Muslimische Gemeinschaften bewegen sich in diesem Spannungsfeld: Ihnen wird Teilhabe angeboten, jedoch oft unter Bedingungen, die ihre religiöse und kulturelle Selbstbestimmung herausfordern. Ihr Weg in die Gesellschaft ist ein ständiges Manövrieren zwischen pragmatischer Anpassung (schwache Bewertung), normativer Selbstverortung (starke Bewertung) und strukturellen Begrenzungen, die durch eine selektive Willkommenskultur entstehen. Zugehörigkeit ist kein fixer Zustand, sondern ein dynamischer Aushandlungsprozess. Solange Resonanz an ungleiche Machtverhältnisse gebunden bleibt, kann sie sowohl Teilhabe ermöglichen als auch Kontrolle ausüben – ein Spannungsverhältnis, das sich in Rosas Resonanztheorie und Derridas Kritik der bedingten Zugehörigkeit (*hostipitalité*) widerspiegelt.

Rushdies Appell macht deutlich: Der Weg ›vom Rand ins Zentrum‹ erfordert mehr als Teilhabe: Er verlangt strukturellen Wandel. Derridas Konzept der *hosti-*

pitalité unterstreicht diese Erkenntnis: Zugehörigkeit wird nicht gewährt, sondern bleibt stets an Machtverhältnisse und Bedingungen gebunden, die kritisch reflektiert und transformiert werden müssen.

Literaturverzeichnis

- Alam, Muḏaffar (2004): *The Languages of Political Islam, 1200–1800*, New Delhi.
- Amir-Moazimi, Shirin (2016): »Dämonisierung und Einverleibung. Die ›muslimische Frage‹ in Europa«, in: *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*, hrsg. von Maria do Mar Castro Verela und Paul Mecheril, Bielefeld, S. 21–39.
- Amirpur, Katajun & Ludwig Ammann (Hgg.) (2006): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg.
- Aysel, Aşlıgül (2024): »Why Do Young Muslims Study Islamic Theology? The Role of Islamic Theology in Empowering Young Muslims and Bridging Post-migration Divides«, in: *Journal of Muslims in Europe* 13, S. 139–161.
- Bickmann, Claudia (2006): »Die Eingebettete Vernunft in Kants ›Kritik Der Urteilkraft: Wechselintegration Vereint-Entgegengesetzter Sphären«, in: *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants ›Kritik Der Urteilkraft‹*, Bd. 68, hrsg. von Reinhard Hiltcher, Stefan Klingner und David Süß, Duncker & Humblot, S. 19–40.
- Breckenridge, Carol A. & Peter van der Veer (Hgg.) (1993): *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia.
- Çakır-Mattner, Naime, Christina Lux, Erkin Calisir, Jan Felix Engelhardt & Constantin Wagner (2022): *Berufsfeld Islam? Zur Berufseinmündung und Professionalisierung von Absolvent_innen der islamisch-theologischen Studien*, Frankfurt.
- Casanova, Jose (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford.
- Decker, Oliver, Marliese Weißmann, Johannes Kiess & Elmar Brähler (2010): *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland*, Bonn.
- Derrida, Jacques (2000): *Of Hospitality*, aus dem Französisch übers. von Rachel Bowlby, Stanford, CA.
- Dreier, Lena & Constantin Wagner (2020): *Wer studiert Islamische Theologie? Ein Überblick über das Fach und seine Studierenden*, Frankfurt a. M.

- Foroutan, Naika & Isabel Schäfer (2009): »Hybride Identitäten – muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 5, S. 11–18.
- Freuding, Janosch (2022): *Fremdheitserfahrungen und Othering. Ordnungen des »Eigenen« und »Fremden« in interreligiöser Bildung*, Bielefeld.
- Gabrieli, Francesco (1986): »adâb«, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. I, Leiden, S. 175 f.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München.
- Hermansen, Marcia (2003): »How to Put the Genie back in the Bottle: »Identity Islam« and Muslim Youth Cultures in North America«, in: *Progressive Muslims*, hrsg. von Omid Safi, Oxford, S. 306–319.
- Hippler, Jochen & Andrea Lueg (1993): *Feindbild Islam*, Hamburg.
- Keddie, Nikki R. (1983): *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din »al-Afghani«*, Berkeley.
- Malik, Jamal (2007): »Islamkonferenz zwischen Religion und Politik«, in: *Blickpunkt Bundestag* 1, S. 33.
- Malik, Jamal (2004): *Muslims in Europe: From the Margin to the Centre*, Münster.
- Marzolph, Ulrich (1996): *Nasreddin Hodscha. 666 wahre Geschichten*, München.
- Pernau, Margrit (2003): »Motherhood and Female Identity: Religious Advice Literature for Women in German Catholicism and Indian Islam«, in: *Family and Gender: Changing Values in Germany and India*, hrsg. von Margrit Pernau, Imtiaz Ahmad und Helmut Reifeld, New Delhi, S. 140–161.
- Pfündel, Katrin, Anja Stichs & Kerstin Tanis (2021): *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, Nürnberg.
- Rahman, Fazlur (1965): *Islamic Methodology in History*, Karachi.
- Rosa, Hartmut (2018): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rushdie, Salman (1989): *Die Satanischen Verse*, aus dem Engl. übers. von Bernhard Robben, Hamburg.
- Said, Edward (1981): *Orientalismus: Der Orient als imaginärer Westen*, aus dem Engl. übers. von Hans Gunter Holl, Berlin.
- Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab*, München.
- Schiffauer, Werner (1999): *Islamism in the Diaspora. The Fascination of Political Islam among Second Generation German Turks*, Working Paper, Transnational Communities Programme, Oxford, www.academia.edu/4883046/Islamism_in_the_Diaspora_The_Fascination_of_Political_Islam_Among_Second_Generation_German_Turks (letzter Abruf 10.9.2025).
- Shah, Syed Furrugh Zad Ali (2018): *Spaces of Engagement: (Re)locating European Islamophobia through Diaspora-Enclave-Exclave Framework*, Münster.
- Statistisches Bundesamt (Destatis) (September 2024): Statistische Erhebung.

- Tezcan, Levent (2006): »Interreligiöser Dialog und politische Religionen«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte: Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, o. P.
- Unabhängiger Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (2024): *Muslimfeindlichkeit – Eine deutsche Bilanz*, Bundesministerium des Innern und für Heimat, Berlin.
- Walzer, R. (1986): »akhlâk«, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. I, Leiden, S. 325–329.
- Wissenschaftsrat (2010): *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin, www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.html (letzter Abruf 10.9.2025).

Der sunnitische Islam

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

Mouez Khalfaoui & Leila Ben Abid

Ein starkes Merkmal muslimischer Gemeinschaften in Deutschland ist ihre rechtliche, ethnische und politische Pluralität. Dies stellt sie vor starke Herausforderungen der Selbstverortung, Positionierung und Weiterentwicklung. Diskussionen um Zugehörigkeit, Identität und Teilhabe der muslimischen Gesellschaft haben sich unter anderem auch auf den Bildungssektor ausgeweitet. Dieser Beitrag untersucht zum einen die Tragfähigkeit traditioneller islamischer Lehrkonzepte im säkular-demokratischen Kontext Deutschlands, insbesondere des Konzepts der Idschāza (*iğāza*, Lehrbefugnis), sowie deren mögliche Relevanz für den islamischen Religionsunterricht. Dabei werden historische Entwicklungen, Begriffsverständnisse und gegenwärtige Anwendungen der Idschāza auf Grundlage theologischer und religionspädagogischer Literatur kritisch analysiert. Die Analyse zeigt, dass klassische Konzepte wie die Idschāza im deutschen Bildungskontext nur bedingt übertragbar sind, zugleich jedoch Anknüpfungspunkte für die plurale muslimische Gesellschaft bieten.

Zum anderen wird das Konzept des islamischen Minderheitenrechts – *fiqh al-aqalliyāt al-muslima* – als Ansatz für die Meisterung von Herausforderungen des muslimischen Lebens in pluralen Gesellschaften geprüft. In diesem Zusammenhang zeigt sich das *fiqh al-aqalliyāt* als eine Möglichkeit, Tradition und Moderne zu verbinden. Zudem bietet dieser Beitrag eine Möglichkeit, den aktuellen Stand der Auseinandersetzungen von klassischen und modernen islamischen Konzepten im Kontext pluraler Gesellschaften zu betrachten.

A defining characteristic of Muslim communities in Germany is their legal, ethnic, and political plurality. This confronts them with significant challenges of self-positioning, identity formation, and further development. Debates about belonging, identity, and participation within Muslim society have also extended into the educational sector.

This article examines, first, the viability of traditional Islamic teaching concepts in Germany's secular-democratic context – particularly the concept of *iğāza* (authorization to teach) – and their potential relevance for Islamic religious education. To this end, historical developments, conceptual understandings, and contemporary applications of the *iğāza* are critically analyzed on the basis of theological and religious-pedagogical literature. The analysis shows that classical concepts such as the *iğāza* can only be transferred to the German educational context to a limited extent, while nonetheless offering points of connection for a plural Muslim society.

Second, the article evaluates the concept of Islamic minority jurisprudence – *fiqh al-aqalliyāt al-muslima* – as an approach to addressing the challenges of Muslim life in pluralistic societies. In this context, *fiqh al-aqalliyāt* emerges as a way to bridge tradition and modernity. Moreover, the article provides an opportunity to consider the current state of debates surrounding classical and modern Islamic concepts within the framework of plural societies.

Einleitung

Seit vielen Jahren stehen der Islam und Muslime allgemein im Rampenlicht deutscher Medien – insbesondere in Bezug auf eine zentrale Frage: Gehören der Islam und die Muslime zu Deutschland? Diese Frage nach Zugehörigkeit berührt nicht nur Themen rund um Identität und Abgrenzung, sondern auch grundlegende gesellschaftliche Prozesse; es geht um Teilhabe und den Anspruch, als Teil der Gesellschaft anerkannt zu werden. Nicht nur bei Politiker:innen herrscht Uneinigkeit zu diesem Thema; in wissenschaftlich-akademischen Kreisen ist die Diskussion um muslimische Minderheiten stärker und vielfältiger denn je, verbunden mit vielen Erwartungen und Herausforderungen (Deutschlandfunk 20.3.2021).

Neben den gesellschaftlichen Herausforderungen des säkularen Kontextes stellen Demokratie und Pluralität muslimische Gemeinschaften vor mindesten zwei starke Herausforderungen: Zum einen muss ein passender Umgang mit dieser Demokratie, mit Säkularität und mit religiöser und kultureller Pluralität gefunden werden, um eine reibungslose Gestaltung des öffentlichen Raumes zu gewährleisten (Khalfaoui 2022, 155–168), zum anderen wird von den Muslimen eine klare Positionierung zur eigenen inneren Vielfalt erwartet. Dafür sollten Ansätze zum Umgang mit anderen Mitmenschen erarbeitet werden. Es ist nicht zu leugnen, dass die Heterogenität muslimischer Gemeinschaften in Deutschland ein Novum auch für Muslime selbst ist. Durch Pluralismus und Demokratie werden alle hier lebenden Muslime gleichbehandelt, und von ihnen wird auch erwartet, die Leitkonzepte von Pluralität, Demokratie und Säkularität zu beachten und entsprechend zu handeln.

Damit verliert der von manchen Gruppen exklusiv für sich erhobene Wahrheitsanspruch seine Legitimation und muss durch passende neue Ansätze insbesondere des Pluralismus ersetzt werden (Khalfaoui 2022, 325–357) um zu einem besseren Umgang mit den eigenen mitgläubigen Muslimen zu führen. Infolgedessen stellt sich allerdings die Frage, ob traditionelle Formen und Ansätze wie unter anderem die Zuteilung von muslimischen Gruppen zu Sunniten, Schiiten, Alawiten etc. noch tragfähig sind, und ob und inwieweit sich eventuell hierzu neue Ansätze entwickeln lassen.

Ziel des Beitrags ist es, die muslimischen Ansätze zur Pluralität im säkularen demokratischen Kontext, insbesondere das Konzept des sunnitischen Islam, auf die Tragfähigkeit der Zuordnung in muslimischen Gemeinschaften zu erörtern. Dazu wird die gegenwärtig in Deutschland stattfindende Diskussion unter die Lupe genommen, denn hier wird die »Idschaza zum sunnitischen Islam« als Lehrbefugnis dem Lehrpersonal des islamischen Religionsunterrichts erteilt. Mit dem Rückgriff auf dieses Konzept gelangt eine stark vorbelastete Auffassung von Lehre wieder in die Praxis, jedoch in einem ganz anderen als dem ursprünglichen Kontext, in dem ganz andere Leitkonzepte nicht nur das Bildungswesen leiteten. Die in diesem Beitrag zu erläuternden Fragestellungen lauten deshalb: Inwieweit können traditionelle islamische Lehrbefugnisse wie die Idschāza (*iğāza*, Lehrbefugnis) in den deutschen Kontext integriert bzw. wiedereingeführt werden? Welche inhaltlichen, pädagogischen und didaktischen Ansätze beinhaltet das oben genannte Konzept? Ob und inwieweit können diese Konzepte für den gegenwärtigen säkularen, demokratischen Kontext einen Geltungsanspruch erheben?

Darüber hinaus wird die Frage aufgeworfen, wie und durch welche Ansätze die Anpassung klassischer Ansätze und die Einführung neuer Konzepte begründet bzw. legitimiert werden können. Hierzu wird das stark diskutierte Konzept des islamischen Minderheitenrechts (*fiqh al-aqallīyāt al-muslima*) auf seine Tragfähigkeit für den neuen Kontext besprochen.

Der Beitrag ist in sechs zentrale Themenbereiche gegliedert: Im ersten Teil erfolgt die Darstellung des gesellschaftlichen Kontexts im Hinblick auf die Etablierung und den Rahmen des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland. Anschließend befasst sich der zweite Teil mit der Definition und Geschichte des Konzepts der Idschāza, geht auf positive wie auch kritische Stimmen bezüglich dieses Konzepts ein und stellt das Verhältnis zur europäischen Lehrpraxis und zum deutschen Bildungswesen dar. Der dritte Teil widmet sich dem sunnitischen Islam: Neben einem historischen Überblick werden die Begriffe *sunna*, *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, *ahl al-ḥadīṭ* und *ahl ar-ra'y* aus einer theologisch-politischen sowie rechtlichen Perspektive erläutert. Als Grundlage dient das Werk *al-Milal wa-n-Niḥal* des Gelehrten Abū l-Faṭḥ aš-Šahrastānī (479–548).

In Teil 4 wird neben der Entstehung des islamischen Rechts und der vier sunnitischen Rechtsschulen (*madāhib*) auf die Selbstverortung und Zugehörigkeit zu

verschiedenen Gruppen gegenwärtiger Muslime eingegangen. Daran anknüpfend thematisiert der fünfte Abschnitt die Frage nach der Tragfähigkeit der Zuordnung zu islamischen Rechtsschulen in Deutschland. Hierbei geht es um die zentralen Themen der Selbstidentifikation und Abgrenzung. Abschließend befasst sich der sechste Teil mit dem Konzept des *fiqh al-aqallīyāt*. Es wird erläutert, inwiefern das *fiqh al-aqallīyāt* als Ansatz zur Erzeugung neuer Ansätze für das Leben der Muslime in pluralen demokratischen Gesellschaften fungiert.

Es ist ausdrücklich nicht Anliegen dieses Beitrags, normative Bewertungen einzelner Begriffe oder Strömungen vorzunehmen oder gar einen Richtigkeitsanspruch zu erheben. Stattdessen wird ein differenzierter Einblick bezüglich der innerislamischen Pluralität sowie deren Bedeutung für muslimisches Leben und religiöse Lehre in Deutschland gegeben.

1. Der gesellschaftliche Kontext

Muslime bilden einen soliden Bestandteil der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft¹ und möchten demzufolge auch als solcher wahrgenommen und anerkannt werden. Der verfassungsrechtliche Rahmen stellt hierfür klare Möglichkeiten und Forderungen; ein Paradebeispiel hierbei ist der Bildungsbereich. Indem die Einführung des islamischen Religionsunterrichts an Schulen muslimischen Gemeinschaften rechtliche sowie gesellschaftliche Möglichkeiten zur Entfaltung eröffnet, stellt er einen Prüfstand für ihre Fähigkeit dar, sich in diesen Rahmen zu integrieren und entsprechende Formen hierfür zu entwickeln.² Dabei stellen sich sowohl formale als auch inhaltliche Fragen: Formal geht es darum, welche Dach-Organisationen für die Planung der Lehre, die Auswahl des Lehrpersonals und die Durchführung des Unterrichts zuständig sind. Inhaltlich stellt sich die Frage, welche pädagogischen und didaktischen Ansätze hierzu zum Tragen kommen und welche Inhalte aus dem breiten Spektrum islamischen Wissens vermittelt werden sollen.

Grundsätzlich liegt die Organisation des Religionsunterrichts in Deutschland in der Verantwortung der jeweiligen Religionsgemeinschaften (vgl. Artikel 7 GG). Dies gilt auch für den islamischen Religionsunterricht. Ein bedeutender Schritt in diese Richtung erfolgte im Jahr 2010, als der Wissenschaftsrat Empfehlungen zur Weiterentwicklung theologischer Studien und religionsbezogener Wissenschaften an deutschen Hochschulen veröffentlichte (Wissenschaftsrat 2010). Neben Vor-

¹ In Deutschland leben zwischen 5,3 und 5,6 Millionen Muslime. Sie bilden damit die zweitgrößte religiöse Gemeinschaft im Land, siehe Bundesministerium des Innern und für Heimat, *Islam in Deutschland* (o. D.).

² Laut GG § 7 haben Muslime einen Anspruch auf religiöse Unterweisung, also auf islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen.

schlägen zur Förderung der christlichen und jüdischen Theologie empfahl der Rat erstmals auch die Etablierung der islamischen Theologie (Trägner-Uygun & Khalfaoui 2021, 20–50) an deutschen Universitäten. Als Begründung führte der Wissenschaftsrat den zunehmenden religiösen und kulturellen Pluralismus in Deutschland an, der sich immer stärker in allen Bereichen des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens bemerkbar macht (Wissenschaftsrat 2010, 1). Mit diesem Wachstum vergrößert sich auch der Bedarf an Expertenwissen in religiösen Fragen. Daher empfahl der Wissenschaftsrat »an zwei bis drei staatlichen Universitäten, an denen bereits andere religionsbezogene Wissenschaften etabliert sind, institutionell starke Einheiten für Islamische Studien aufzubauen« (Wissenschaftsrat 2010). Das Hauptziel bestand darin, eine qualitativ hochstehende Lehrerausbildung für den islamischen Religionsunterricht zu ermöglichen, mit dem ein für die deutsche Gesellschaft passendes Islamverständnis und ein generationsübergreifendes Zusammenleben gefördert werden können (Wissenschaftsrat 2010).

In den folgenden Jahren wurden schrittweise mehrere dieser Einrichtungen gegründet. Heute existieren in Deutschland sieben Zentren für Islamische Theologie, an denen sowohl Lehre als auch Forschung betrieben werden, und allmählich wird der Islam nicht nur auf universitärer Ebene gelehrt, sondern auch an Schulen – insbesondere an Gymnasien – als reguläres Unterrichtsfach eingeführt. Eine zentrale Herausforderung für den neu etablierten islamischen Religionsunterricht in Deutschland ist dabei die innermuslimische Pluralität. So gibt es nicht »die Muslime« als geschlossene, homogene Glaubensgemeinschaft, sondern eine Vielzahl von religiösen Strömungen und unterschiedlichen Islamverständnissen, etwa sunnitische, schiitische oder alevitische Muslime sowie die Ahmadiyya in Deutschland. Die deutsche Islamkonferenz beschreibt die muslimische Bevölkerung daher als »eine Minderheit mit großer Vielfalt« (vgl. DIK 2024).

Diese Vielfalt wirkt wiederum sehr stark auf die Diskussion um den Religionsunterricht. Es geht dezidiert um die Frage, welcher Islam oder welches Islamverständnis gelehrt wird beziehungsweise unterrichtet werden darf. Laut einer Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) identifizieren sich rund 74 % der in Deutschland lebenden Muslime mit dem sunnitischen Islam (vgl. Pfündel, Stichs, Tanis & BAMF 2021), und die meisten Islamzentren sind sunnitisch geprägt. Diese Tatsache beeinflusst auch politische und pädagogische Entscheidungen für den Religionsunterricht: Eine Voraussetzung für die Inanspruchnahme des Religionsunterrichts etwa ist der Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts der jeweiligen Denomination. Dieser Status ermöglicht einer Religionsgemeinschaft rechtliche Gleichstellung mit anderen Konfessionen. Für den sunnitischen Islam existieren bislang allerdings weder eine einheitliche Körperschaft noch tragfähige Dachverbände (Khalifaoui 2020, 71–81). Aus diesem Grund wurden in mehreren Bundesländern Gremien geschaffen, die stellvertretend die Aufgaben übernehmen, die normalerweise einer Religionsgemeinschaft mit Körperschaftsstatus zukommen

würden. In einigen Bundesländern wurden daher Stiftungen und Organisationen etabliert, um als Ansprechpartner der staatlichen Behörde fungieren zu können.

Ein Paradebeispiel für eine solche Ersatzstruktur ist die 2019 in Baden-Württemberg gegründete Stiftung Sunnitischer Schulrat. Diese Einrichtung ist zuständig für die inhaltliche und organisatorische Ausgestaltung des islamischen Religionsunterrichts sunnitischer Prägung und übernimmt zentrale Aufgaben wie die Auswahl und Qualifizierung von Lehrkräften sowie die Erteilung der Idschāza (Die Stiftung – Sunnitischer Schulrat 2022).

Die Zulassung zum Referendariat und somit zum Lehrerdienst setzt die Erlangung einer Idschāza (Lehrbefugnis) im sunnitischen Islam voraus; dass dort allerdings keine Definition vom ›sunnitischen Islam‹ vorhanden ist, lässt Raum für Fragen und mögliche Spekulationen offen, die nach wissenschaftlichen Erklärungsansätzen verlangen. Daher stellen sich die Fragen: Was bedeutet ›sunnitisch‹ überhaupt? Welche historischen Wurzeln hat der Sunnitische Islam? Welche Strömungen und Rechtsschulen sind vertreten? Und schließlich: Wie lässt sich eine klassische Lehrerlaubnis wie die Idschāza mit den Anforderungen eines säkularen Bildungssystems vereinbaren?

2. Ist die Idschāza im heutigen deutschen Bildungswesen noch anwendbar?

Die wörtliche Übersetzung des Begriffs Idschāza lautet »Autorisierung« oder »Lizenz« (vgl. Lewis, Ménage, Pellat & Schacht 1986, 1020).³ Es handelt sich um ein historisch gewachsenes Zertifikatswesen, das sowohl religiöse Legitimität als auch die Kontinuität der Wissensübertragung innerhalb der islamischen Tradition gewährleistet und als das klassischste Instrument religiöser Autorisierung schlechthin gilt. Georges Makdisi hebt die Idschāza als zentrales Element der klassischen islamischen Bildung hervor und beschreibt sie als eine persönliche und flexible Lehrbefugnis, die ein Gelehrter direkt an einen Schüler verlieh. Diese Erlaubnis berechtigte den Schüler dazu, bestimmte Texte zu unterrichten oder religiöse Rechtsgutachten (Pl. *fatāwā*, Sg. *fatwā*) zu erteilen (Makdisi 2022, 140–142).

Inhaltlich umfasst die Idschāza Informationen zu den Namen der beteiligten Personen, dem Ort, sowie der Zeit der Übermittlung und vor allem systematische Listen der Überlieferer und deren Autoritäten (vgl. Lewis et al. 1986, 1021). Hierzu betont Makdisi, dass dieses System auf einer unmittelbaren Beziehung zwischen Lehrer und Schüler basierte – ohne institutionelle Vermittlung (Khalfaoui 2014, 449–464). Die Idschāza wurde für die Weitergabe theologischer, mystischer, histo-

³ Anmerkung: Diese Enzyklopädie ist auf Englisch verfasst. Die sinngemäße Übersetzung ins Deutsche erfolgte durch mich [M. K.].

rischer und philologischer Werke ebenso verwendet wie für Prosa- und Poesietexte (vgl. Lewis et al. 1986, 1020 f.). Auch im Kontext der islamischen Rechtsschulen hatte sie große Bedeutung. Makdisi argumentiert, dass diese individuelle Autorisierung durch den Lehrer den Hauptunterschied zu späteren europäischen Universitätsstrukturen darstellt, die stark institutionalisiert waren. Er vergleicht daher die Idschāza mit der europäischen *Licentia docendi* (Makdisi 1970, 260). Während die *Licentia docendi* von einer universitären Körperschaft verliehen wurde, zeugte die Idschāza eben genau von diesem persönlichen Verhältnis von Lehrer und Schüler (Makdisi 1970, 260). In einem weiteren Aufsatz legt Makdisi dar, dass die europäische Lehrpraxis möglicherweise von islamischen Vorbildern beeinflusst wurde (Makdisi 1989, 177). Wie bereits erwähnt, konnte die Idschāza auch zur Erteilung von Rechtsgutachten (*fatāwā*) berechtigen – unter dem spezifischen Begriff *iğāzat at-ta'lim wa-l-iftiyā*. Makdisi interpretiert diese Idschāza-Form als eine Vorstufe des Doktorgrades, wie er später im europäischen Universitätswesen etabliert wurde (Makdisi 1989, 175 f.). Demnach lässt sich die Idschāza als funktionales Pendant zu heutigen akademischen Abschlüssen wie dem Diplom, dem Bachelor oder dem Master auffassen.

Durch den Vergleich zwischen islamischen und europäischen Bildungsinstitutionen stellt Makdisi fest, dass die in der islamischen Welt weit verbreitete Lehr-Lern-Methode der Idschāza eine lange und differenzierte Geschichte hatte (Makdisi 1989, 177). Diese Form der Wissensweitergabe diene laut Makdisi möglicherweise als Vorbild für die Entwicklung akademischer Strukturen im mittelalterlichen Europa, insbesondere in den entstehenden Universitäten von Paris und Italien (Makdisi 1989, 177).

Hinsichtlich der Erteilung der Idschāza im vormodernen Recht äußerte insbesondere Muhammad Ibn Idris aš-Šāfi'ī erhebliche Bedenken. Er appellierte an einen verantwortungsvollen Umgang mit der Idschāza-Erteilung, da insbesondere das direkte Studium des zu übermittelnden Textes und das persönliche Treffen des Lehrers als autorisierter Garant sowie des Schülers als potentieller Idschāza-Empfänger von großer Bedeutung sind (vgl. Lewis et al. 1986, 1020 f.). In der Praxis lässt sich jedoch beobachten, dass die Bedingung des persönlichen Austauschs zwischen Lehrer und Schüler im Laufe der Zeit zunehmend lockerer gehandhabt wurde. So konnte die Idschāza beispielsweise auch ohne die direkte Anhörung des Textes erlangt oder per Brief beantragt und gewährt werden, ohne dass es zu einem direkten Kontakt zwischen der autorisierenden Instanz und dem Idschāza-Empfänger kam (vgl. Lewis et al. 1986, 1020 f.).

Im Zusammenhang mit der Idschāza fällt häufig auch der Begriff *madrasa*. Der Begriff stammt vom arabischen Wurzelverb *d-r-s*, was so viel bedeutet wie ›lernen‹ oder ›studieren‹. Eine Madrasa (*madrasa*, Pl. *madāris*) lässt sich demnach als ›Ort des Lernens‹ übersetzen (Moosa 2022, 3). Sie kann traditionell geprägt sein – mit Fokus auf Disziplin, religiöser Unterweisung und Auswendiglernen – oder, im

modernen Kontext, als allgemeine Bildungseinrichtung wie Schule, College oder Akademie fungieren (Moosa 2022, 3). Eine Madrasa ist also der Ort, indem eine Idschāza erteilt werden kann.

In gegenwärtigen Diskursen, insbesondere aus westlicher Perspektive, werden sowohl das Konzept der Madrasa als auch die Idschāza kritisch betrachtet. Im 21. Jahrhundert dominiert im westlichen Vorstellungsrahmen ein Bild vom Islam, das Muslimen pauschal eine fehlende kritische oder vergleichende Reflektion zuschreibt – allein aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit. Diese Vorstellung wird durch bestimmte Mediennarrative und selektive wissenschaftliche Deutungen weiter verstärkt und reproduziert. Vor allem seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und dem darauffolgenden Krieg gegen die Taliban wurde das Konzept der Madrasa zunehmend als vermeintlicher Ursprungsort radikaler Ideologien dargestellt. In vielen westlichen Medien wurde sie zum Symbol muslimischer Rückständigkeit und Bedrohung stilisiert. Diese Zuschreibung wurde von weiten Teilen der westlichen Öffentlichkeit und zivilgesellschaftlichen Institutionen weitgehend unreflektiert übernommen (vgl. Jamal 2008).

In diesem Kontext ist es nicht verwunderlich, dass der Begriff Madrasa oft mit Terrorismus, Fundamentalismus oder Extremismus assoziiert wird. Damit gerät auch die Idschāza zunehmend in den Fokus der Kritik: Ihr wird unter anderem vorgeworfen, für die angebliche Stagnation der islamischen Wissenschaften mitverantwortlich zu sein – insbesondere wegen ihres traditionellen Charakters und ihrer Verbindung zu religiösem Gelehrtentum.

Im gegenwärtigen deutschen Kontext, genauer gesagt im Bundesland Baden-Württemberg, gestaltet sich der Islamunterricht folgendermaßen: Gemäß der Idschāza-Ordnung des sunnitischen Schulrates erhalten diejenigen Lehrkräfte eine Idschāza, die »dem sunnitischen Islam – unter Ausschluss selbstständiger Richtungen, wie zum Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat – zugehörig [...] sind] und die individuelle Lebensführung an den 5 Säulen und den 6 Glaubensgrundsätzen des Islams [...] orientieren« (Stiftung Sunnitischer Schulrat 24.4.2023, 3). Ein Entzug der Idschāza ist ausschließlich dann vorgesehen, wenn ein Abweichen von diesen Grundlagen festgestellt wird, etwa durch den Übertritt zu einer anderen Religion oder durch die Verbreitung von Lehren, die den Prinzipien des sunnitischen Islam widersprechen (vgl. Stiftung Sunnitischer Schulrat 24.4.2023, 7). Wichtig ist, dass Islamlehrer:innen neben ihrer universitären Lehramtsausbildung eine staatlich geprüfte und anerkannte Idschāza benötigen, um langfristig an öffentlichen Schulen unterrichten zu können (vgl. Idschaza Hamburg o. D.).

Durch die oben genannten Erklärungen wird der Anwendungsrahmen der Idschāza im gegenwärtigen deutschsprachigen islamischen Religionsunterricht geklärt. Nichtsdestotrotz lässt diese Erklärung Raum für inhaltliche und pädagogische Fragen. Die Idschāza ist in einem anderen, vormodernen Lernkontext entstanden, und sie baut auf anderen pädagogischen und didaktischen Ansätzen auf, die

mit modernen westlichen, säkularen Lernkontexten nicht unbedingt deckungsgleich sind beziehungsweise sogar im Widerspruch stehen. Hinzu kommen die bereits dargestellten negativen medialen Vorstellungen in Bezug auf Muslime und die Beziehung zum Unterricht in der klassischen Madrasa, die mit großer Skepsis beäugt wird. Deshalb ist es legitim zu fragen: Ist eine Verwendung der Idschāza nicht widersprüchlich zu den modernen, kritischen Methoden, die im islamischen Religionsunterricht gefordert werden?

Hierzu muss hervorgehoben werden, dass Idschāza – neben dem negativen gegenwärtigen Ruf – auch sehr positive Aspekte hervorbrachte: Sie verkörpert einen Bildungsansatz, welcher muslimische Gelehrsamkeit sowie deren Tradierung und Verbreitung über Jahrhunderte sicherte und immer noch große Anerkennung genießt. In manchen mehrheitlich muslimischen Ländern wie Tunesien wird Idschāza unter anderem als Synonym für das Lehramt-Diplom – die sogenannte *Licence* – als Abschlussdiplom verliehen, woraus sich eine positive gesellschaftliche Wertung ableiten lässt. Dies verlangt jedoch eine reflektierte Klärung bzw. Anpassung, was ihre didaktischen und pädagogischen Inhalte angeht. Idschāza könnte in dieser Hinsicht als Befähigung zum reflektierten selbstständigen Umgang mit religiösem Wissen verstanden werden, womit ein Wandel vom ›dogmatischen‹ zum reflektierten partizipativen Denken vollzogen wird. Zugleich könnte die Wiederverwendung des Begriffs Idschāza im Kontext des modernen islamischen Religionsunterrichts einen positiven Effekt erzeugen, indem sie eine Brücke zwischen gegenwärtigem Unterricht und klassischen Lernmodellen baut.

Zusammenfassend lässt sich die Idschāza traditionell als Lehrbefugnis zur Weitergabe eines bestimmten Textes, Wissensbereichs oder religiösen Inhalts verstehen, die von einer hierzu legitimierten Autorität erteilt wird und die Kontinuität islamischer Wissensüberlieferung gewährleistet. Im Kontext des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland erfährt dieses klassische Konzept eine institutionalisierte Anwendung: Die Stiftung Sunnitischer Schulrat verleiht die Idschāza als formale Lehrbefugnis für den sunnitischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und verbindet dabei religiöse Lehrauthentizität mit staatlicher Bildungsordnung.

Neben den formellen und oft zu meisternden Hürden bleiben manche Fragen zum Inhalt der Idschāza im modernen Kontext offen und verlangen dringend nach einer Klärung, vor allem in Bezug auf die betonte Zugehörigkeit zum Sunnitentum beziehungsweise zum sunnitischen Islam. Im folgenden Abschnitt werden diese Themen genauer erörtert.

3. Der sunnitische Islam

Sunnitentum, Sunni-Islam, Sunniten etc. werden vom Begriff ›Sunna‹ abgeleitet. Dieser ist vieldeutig und verlangt eine Präzision, weil er eventuell auf weitere, nicht wenig problematische oder erklärungsbedürftige Begriffe verweist, etwa *ahl as-sunna wa-l-ġamāʿa*, *ahl al-ḥadīth* und *ahl ar-raʿy*. Zudem sind häufig Begriffe zu hören, die eventuell als Gegensatz dazu vorgestellt werden, wie etwa Schiiten, Khawarij (auch ›Charidschiten‹), Alawiten usw. Viele dieser Begriffe dienen beziehungsweise dienen als Bezeichnungen von politischen, religiösen, sowie gesellschaftlichen Gemeinschaften und sind von grundlegender Bedeutung im islamisch-politischen, rechtlichen und theologischen Diskurs.

Der Begriff ›Sunna‹ war bereits in der vorislamischen arabischen Kultur in Umlauf und bezeichnete menschliches Verhalten, unabhängig davon, ob es positiv oder negativ bewertet wurde. Im islamischen Recht bezog sich der Begriff auf gebilligtes oder missbilligtes Verhalten sowie auf allgemeine Normen und Sitten (vgl. Bosworth, van Donzel, Heinrichs & Lecomte 1997, 800 f.). In der frühen islamischen Periode wurde dieser Begriff breit aufgestellt und beschränkte sich nicht nur auf die Taten und Aussagen des Propheten Muhammad,⁴ sondern bezog sich auch auf die Handlungen der Gefährten des Propheten, wodurch eine Bedeutungsverschiebung von der allgemeinen auf eine spezifische Anwendung des Begriffs stattfand. Wenn z. B. frühere ḥanafitische Gelehrte wie Abu Yusuf sich auf die Sunna berufen, schließen sie damit die Handlungen von berühmten Personen wie Umar Ibn al-Ḥaṭṭab ein (vgl. Soytürk 2023, 84–98; Kuzey 2020, 45; Mourad & Toumi ²2009, 20).

Die Diskussion um die Begrifflichkeiten ›Sunni‹ und ›Sunnitentum‹ soll zunächst in der theologisch-politischen Auseinandersetzung muslimischer Gemeinschaften verortet werden, die sich überwiegend um den Wahrheitsanspruch dreht. In muslimischer Ideengeschichte ist diese Diskussion in der literarischen Gattung *al-milal wa-n-niḥal* (Gemeinschaften und Völker) verankert. Zwei berühmte muslimische Autoren aus der Vormoderne können hier in die Diskussion einbezogen werden aufgrund ihrer starken Prägung und weil sie einen Rahmen für klassische Diskussionen diesbezüglich durch ihre Werke stellten.

Abū l-Faṭḥ aš-Šahrīstānī (479–548 AH) behandelt in seiner Abhandlung *al-Milal wa-n-Niḥal* die Thematik eher in einem breiten Rahmen und stützt sich auf die Erstellung systematischer und klarer Aufstellungen von vorhandenen, ihm bekannten Gruppen und Gemeinschaften. Im ersten Teil bestimmt er den Rahmen seiner

⁴ Nach der Nennung des Propheten Muhammad wird aus Respekt die Eulogie »Gott segne ihn und schenke ihm Heil« gesprochen, auf Arabisch *ṣallā ʿllāhu ʿalayhi wa-sallam*. Bei Bedarf soll diese Fußnote daran erinnern, die Eulogie zu sprechen, wenn der Name des Propheten fällt.

Arbeit: Aufbauend auf der religiös gegründeten Vielfalt geht er der Aufgabe nach, alle möglichen Gemeinschaften auf der Grundlage ihrer religiösen, philosophischen und intellektuellen Ansichten aufzulisten. Dies sollte die muslimische Gemeinschaft, die als Gemeinschaft der Mitte bekannt ist, hervorheben (aš-Šahristānī 2005, 7–30). Hierbei werden sieben theologische Kategorien aufgelistet, die als Unterscheidungskriterien zur Differenzierung zwischen den Gemeinschaften dienen. Danach werden die verschiedenen Gemeinschaften dargestellt, angefangen mit den Muslimen (aš-Šahristānī 2005, ab 31–168), wobei die Ansichten bzw. Eigenschaften aller ihm bekannten Gemeinschaften präsentiert und diskutiert werden, insbesondere die der Mu‘tazila, Khawarij und Schia. Der Begriff Sunniten (*ahl as-sunna*) wird von aš-Šahristānī hier in Bezug auf das Konzept von *tawhīd* (Einheit) (aš-Šahristānī 2005, 32) verwendet. So werden die *ahl as-sunna* als einheitliche Gruppe dargestellt, deren Aussage zur Differenzierung anderer Gruppen wie der Mu‘tazila (*ahl al-adl*) verwendet wird. Dieser Vorgang wiederholt sich mehrmals im Laufe der Diskussion, sodass *ahl as-sunna* als etablierte theologische Gruppe erscheint, deren Aussagen als Maßstab zur Darstellung anderer Gruppen gilt (aš-Šahristānī 2005, 31–33). Trotz aš-Šahristānīs Versuch, alle theologischen muslimischen Gemeinden aufzulisten und kritisch darzustellen, bleibt die Gruppe der *ahl as-sunna* undefiniert. Man darf vermuten, dass der Autor sie absichtlich so präsentiert, denn dadurch befestigt er den Eindruck dieser als wichtigste und zentrale Gruppe; ihre Aussagen sind klar und bekannt und werden als Maßstab benutzt, obwohl keine konkreten Eigenschaften dazu geäußert werden (aš-Šahristānī 2005, 31–33).

Im Gegensatz zu aš-Šahristānī, der seinen Ansatz in einem breiten theologischen Rahmen verortet, stützt al-Baġdādī seine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Gemeinschaften dezidiert auf eine prophetische Überlieferung zur Spaltung der Umma. Hier kommt der Wahrheitsanspruch zum Tragen und bildet das wichtigste Unterscheidungskriterium. Als Grund für die Spaltung der muslimischen Gemeinschaft nennt al-Baġdādī den historischen Fakt des Todes des Propheten. Bis zu diesem Zeitpunkt waren Muslime, ihm zufolge, einig. Die Spaltung begann dann mit den ersten praktischen Fragen zur Grablegung des Propheten und dehnte sich schnell aus, bis sie andere politische und theologische Themen umfasste (aš-Šahristānī, *al-Milal wa-n-Niḥal*, 31–39). Al-Baġdādī listet die an der oben genannten Auseinandersetzung beteiligten Gruppen auf, um die gerettete Gemeinschaft hervorzuheben; hierzu referiert er auf die bekannte Überlieferung von Anas Ibn Malik wie folgt:

»Die Juden spalteten sich in siebenzig oder einundsiebenzig Gruppen, ebenso die Christen. Meine Umma wird sich in dreiundsiebenzig Gruppen spalten, alle werden ins Höllenfeuer kommen, außer einer.« (vgl. *Sunan Ibn Māja*, 3992)

In einer weiteren Version dieses Hadith, ebenfalls überliefert von Anas Ibn Mālik, heißt es:

»Die Kinder Israels spalteten sich in einundsiebzig Sekten, und meine Gemeinschaft wird sich in zweiundsiebzig Sekten spalten – alle werden ins Höllenfeuer kommen, außer einer: der Hauptgemeinschaft (*al-ġamā'a*).« (*Sunan Ibn Māja*, 3992)

In Rahmen seiner oben genannten Darstellung der verschiedenen Gemeinschaften bildet nach al-Baġdādī die Gemeinschaft der *ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* die dreiundsiebzigste und damit letzte Gruppe, die ihm zufolge als »die gerettete Gruppe« gilt (*Sunan Ibn Māja*, 3992). Folglich werden die theologischen Ansichten aller anderen Gruppen präsentiert, um deren falschen Thesen und Behauptungen zu besprechen und zu widerlegen. Damit stellt sich der Begriff der *ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* von Beginn an als Gegenpol zu anderen Gruppen dar; sie wird als die Gruppe, die dem Wahrheitsanspruch am meisten gerecht wird, gefestigt.

Diese Diskussion vormoderner Gelehrter zur Klassifizierung von Gruppen und Gemeinschaften spiegelt sich immer noch in modernen Abhandlungen wider. Dort werden die *ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* als Anhänger einer theologischen und juristischen Schule im Islam bezeichnet (vgl. Kuzey, *Ahl as-Sunna*, 45). Hierbei ist mit »Schule« nicht eine konkrete institutionelle Einrichtung gemeint, sondern vielmehr ein spezifisches Geflecht von Glaubensüberzeugungen, Praktiken und Denkansätzen, die ihren Ursprung in der Sunna des Propheten Muhammad haben. Statt des Begriffs »Schule« können auch die Begriffe »Strömung« oder »Zugehörigkeit« verwendet werden. Im Werk von Muharrem Kuzey werden *ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* als »die Leute der prophetischen Überlieferungen und der einträchtigen Gemeinschaft« bezeichnet, eine Übersetzung, die die Gruppe wiederum sehr allgemein präsentiert, statt sie zu limitieren (Kuzey, *Ahl as-Sunna*, 45). Dieser Ansatz lässt eine subjektive Tendenz vermuten, in der jeweilige Autoren die eigene Gemeinschaft schwammig und unklar definieren, um jegliche Limitierung oder Reduktion zu vermeiden. So bleibt das Sunnitentum die ausschlaggebende Gemeinschaft, während andere Strömungen als Ergänzung dargestellt werden. Unter *ahl as-sunna* werden zudem nicht nur die Anhänger der prophetischen Überlieferungen verstanden, sondern auch diejenigen, die sich als Befolger der »islamischen Mitte« wahrnehmen oder als solche wahrgenommen werden (van Ess 2011, 1272 f.). Der Begriff fungiert somit nicht nur als Selbstbezeichnung, sondern auch als Selbstabgrenzung. Dies wird besonders deutlich, wenn man die Verwendung des Begriffs durch Ibn Sirīn betrachtet, der diesen im Kontext der Abgrenzung zu den *ahl al-bid'a* (den »Anhängern von Neuerungen«) gebrauchte (vgl. Kuzey, *Ahl as-Sunna*, 47).

Der zweite Bestandteil, *al-ġamā'a*, ist insbesondere wegen seiner Zweideutigkeit interessant – einerseits sozial, andererseits politisch. *Al-ġamā'a* bedeutet »Gemeinschaft« oder »Zusammenhalt« (Kuzey, *Ahl as-Sunna*, 45) und wird von eini-

gen Gelehrten als Bezeichnung für die Gemeinschaft der Prophetengefährten und deren Einheit interpretiert.

Die politische Dimension des Begriffs *al-ġamāʿa* wurde im Zuge der ersten innerislamischen Auseinandersetzungen und Bürgerkriege als Begriff zur Wiederherstellung der Einheit verwendet (Kuzey, *Ahl as-Sunna*, 45). Der Beginn dieser Spaltungen kann auf den Tod des dritten Kalifen ʿUṣmān ibn Affān im Jahr 656 n. Chr. zurückgeführt werden. Diese Spannungen nahmen im Laufe der Zeit zu und kulminierten in den ersten beiden Bürgerkriegen. Besonders der zweite Bürgerkrieg, auch bekannt als die Schlacht von Šiffin 657 n. Chr., stellte einen zentralen Moment in der Entstehung der sunnitisch-schiitischen Trennung dar, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart fortwirken.

Dieser Krieg fand zwischen den Anhängern des vierten Kalifen ʿAlī ibn Abī Ṭālib und dem Gouverneur von Syrien, Muʿāwiya ibn Abī Sufyān, statt (vgl. Kennedy 2004, 78). Politisch markierte diese Auseinandersetzung das Ende des Konsenses über die Führung der islamischen Gemeinschaft nach dem Tod des Propheten; theologisch führte der Krieg zur Herausbildung neuer religiöser Strömungen, insbesondere der Charidschiten und der Schiiten, während historisch gesehen der Grundstein für das Umayyadenkalifat gelegt wurde.

Das Jahr 661 n. Chr. ist in der islamischen Geschichtsschreibung als »Jahr der Einheit« (*ām al-ġamāʿa*) bekannt (vgl. Kuzey, *Ahl as-Sunna*, 46). In diesem Jahr wurde der vierte Kalif ʿAlī ibn Abī Ṭālib ermordet, und sein Sohn al-Ḥasan übernahm vorübergehend die Führung. Zu diesem Zeitpunkt waren zwei konkurrierende Machtzentren etabliert, eines in Kufa, angeführt von ʿAlī ibn Abī Ṭālib, und eines in Syrien, das unter der Herrschaft von Muʿāwiya stand. Muʿāwiya beanspruchte das Kalifat für sich, und nach dem freiwilligen Rücktritt von al-Ḥasan war Muʿāwiya der einzige anerkannte Kalif der islamischen Welt. Formal gesehen war die muslimische Gemeinschaft damit wieder vereint, und Muʿāwiya machte vielfach Gebrauch von dem Begriff *al-ġamāʿa*, um seine politische Legitimation zu unterstreichen, was er auch durch die Berufung auf den oben genannten Hadith mit der Spaltung der Gemeinschaft bekräftigte (vgl. van Ess 2011, 23).

Ahl al-ḥadīṭ und ahl ar-raʿy

Im zweiten Jahrhundert nach der Hidschra entbrannte eine zentrale rechtlich-theologische Debatte innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit über die methodologischen Grundlagen der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiqh*). Dabei standen sich die beiden Kontrahenten *ahl al-ḥadīṭ* und *ahl ar-raʿy* gegenüber.

Ahl al-ḥadīṭ – wörtlich übersetzt als »Leute der Tradition« – bezeichnet hier eine theologisch-juristische Strömung innerhalb des frühen Islams, die die prophe-

tische Überlieferung (*ḥadīṭ*) als zentrale Rechtsquelle betrachtete (vgl. Gibb, Kramers, Lévi-Provencal & Schacht 1986, 258 f.). Der Traditionalismus dieser Bewegung knüpfte an das oben beschriebene vorislamische Konzept der Sunna an, das mit dem Islam zur normativen Praxis des Propheten Muhammad transformiert wurde.

Während die im zweiten Jahrhundert nach der Hidschra entstandenen frühen Rechtsschulen bei der Beantwortung religiöser Fragestellungen häufig auf rationale Argumentation und individuelle Meinungen (*raʿy*) zurückgriffen – ein Ansatz, der als ›lebendige Tradition‹ bezeichnet wurde – trat die Bewegung der *ahl al-ḥadīṭ* dieser Praxis entschieden entgegen (vgl. Gibb et al. 1986, 258 f.). Ihrer Auffassung nach konnte einzig die überlieferte Praxis des Propheten maßgeblich für die islamische Rechtsfindung sein. In diesem Kontext strebten sie die systematische Sammlung und kritische Analyse authentischer Prophetentradition an (vgl. Gibb et al. 1986, 258 f.). Besondere Aufmerksamkeit galt dabei der kritischen Analyse der Überlieferungsketten (*isnād*), um die Authentizität der jeweiligen Berichte zu überprüfen sowie ihre rechtliche und theologische Relevanz herauszuarbeiten.

Ahl ar-raʿy – wörtlich ›Anhänger der Meinung‹ – ist ein Begriff, der mit polemischer Absicht von den *ahl al-ḥadīṭ* verwendet wurde, um ihre methodologischen Gegner abzuwerten. Der Begriff *raʿy* bezeichnete ursprünglich ein ›vernunftbasiertes Urteil‹ und bezog sich somit auf die Anwendung menschlicher Rationalität bei der Beantwortung rechtlicher Fragen – unabhängig davon, ob diese Überlegungen systematisch, persönlich oder situationsbedingt motiviert waren (vgl. Gibb et al. 1986, 692). *Raʿy* war ein gängiges Instrument zur Rechtsfindung, vor allem in Situationen, in denen es an klaren Belegen aus Koran oder Sunna mangelte. Dabei konnte es vorkommen, dass prophetische Überlieferungen zugunsten rationaler Entscheidungen zurückgestellt wurden – ein Vorgehen, das von den *ahl al-ḥadīṭ* als unzulässig und theologisch bedenklich eingestuft wurde.

Diese Auseinandersetzung der beiden Strömungen war ein prägendes Ereignis in der Entwicklung des islamischen Rechts. Während die frühen Rechtsschulen zunächst auf ihre lokalen Traditionen und Vernunftschlüsse vertrauten, pochten die *ahl al-ḥadīṭ* auf die ausschließliche Orientierung an den prophetischen Aussagen, stets in Verbindung mit dem Koran als oberste Instanz. Diese Position verschaffte ihnen zunehmenden Einfluss, sodass sich ihre Sichtweise mit der Zeit durchsetzen konnte. Infolgedessen übernahmen die Rechtsschulen schrittweise diese Betonung der prophetischen Überlieferungen, und das Studium der prophetischen Traditionen wurde als eigenständiger Wissenschaftszweig anerkannt, der nicht mehr im Widerspruch, sondern als komplementäre Ergänzung zum islamischen Recht verstanden wurde. Besonders hervorzuheben ist hier Imam aš-Šāfiʿī, der einen wesentlichen Beitrag für die Etablierung der Sunna als Quelle des islamischen Rechts leistete (vgl. Gibb et al. 1986, 259). Dennoch blieben die konkrete Anwendung und

Verwendung der Hadithe vom Konsens der Gelehrten der jeweiligen Rechtsschule abhängig.

Die Zuschreibung *ahl ar-ra'y* diene somit weniger der Selbstbeschreibung einer bestimmten Gelehrtengruppe, sondern vielmehr der polemischen Abgrenzung. Es existierte keine islamische Rechtsschule, die sich selbst als *ahl ar-ra'y* bezeichnet hätte (vgl. Gibb et al. 1986, 692). Diese Zuschreibung – unter anderem von Gelehrten wie aš-Šāfi'ī oder Ibn Qutayba getätigt – traf vor allem die ḥanafitische Rechtsschule, um deren methodisches Vorgehen zu kritisieren und als abweichend von der ›authentischen Tradition‹ zu kennzeichnen, und sie fungierte als eine Art Warnung vor der vermeintlich spekulativen Anwendung der Vernunft in Rechtsfragen (vgl. Gibb et al. 1986, 692). Die Kontroversen zwischen *ahl al-ḥadīṭ* und *ahl ar-ra'y* sind daher nicht nur ein Abbild der historischen Entwicklungen, sondern auch ein Zeugnis der Dynamik und Komplexität der islamischen Gelehrtentradition. Deren Gegenüberstellung ist letztendlich eine konstruierte Dichotomie, die weder eine reale institutionelle oder schulische Trennung ist, sondern vielmehr eine diskursive Strategie zur Durchsetzung und Legitimation eigener rechtstheoretischer Ansätze darstellt. Die Auseinandersetzungen beider Strömungen führten nicht nur zu einer festen Verankerung der Sunna als Quelle im islamischen Recht, sondern auch zu einer nachhaltigen Formierung der verschiedenen rechtlichen und theologischen Richtungen innerhalb des Islams.

4. Die vier sunnitischen Rechtsschulen als Mittel zur Selbstverortung gegenwärtiger Muslim:innen

Gegenwärtig werden die Begriffe *ahl al-ḥadīṭ*, *ahl ar-ra'y*, *ahl as-sunna wa-l-ḡamā'a* etc. oft in Diskursen um muslimische Identität verwendet; manche davon erleben sogar eine wieder erstarkte Relevanz. Nichtsdestotrotz sind diese Begriffe, wie bereits dargestellt, nicht immer klar definiert und oft auch nicht klar voneinander abgegrenzt. Die Verwendung dieser Konzepte in Verbindung mit dem der Rechtsschulen fügt weiter Schwierigkeiten hinzu. Insbesondere in Staaten, in denen verschiedene muslimische Gruppierungen leben, hat die Zugehörigkeit zur Rechtsschule eine große Relevanz und dient als internes Differenzierungskriterium, denn dort wird sie oft mit einer ethnischen oder politischen Zuordnung kombiniert.

In westlichen demokratischen Staaten, in denen Muslime vieler verschiedener Strömungen leben, wird gegenwärtig die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule zur Differenzierung zwischen den Gruppierungen verwendet, vor allem von Muslimen selbst. Der Begriff ›sunnitischer Islam‹ wird hier als Merkmal angeblicher Zugehörigkeit zu einer der vier bekannten sunnitischen Rechtsschulen gesehen und ver-

weist, neben islamrechtlicher Zugehörigkeit, meist auf eine wenig bedachte theologische Zuordnung – meist Ašʿarī oder Muʿtazilī – sowie auf einen ethnischen und geographischen Hintergrund hin. Damit werden Rechtsschulen und die Zugehörigkeit zu ihnen zu allgemeinen Markern für politische und religiöse Identität. Folglich wird häufig davon ausgegangen, dass Menschen aus dem Maghreb der mālikītischen Rechtsschule befolgen, während Menschen aus dem Iran oft automatisch dem Schiitentum zugeordnet werden. Diesen Ansatz weiterhin in einer Epoche und einer Gesellschaft zu verwenden, in denen Menschen frei denken und entscheiden können sollten, zeigt Risiken und potentielle Gefahren hinter der scheinbaren Vielfalt auf.

Der arabische Begriff für Rechtsschule lautet *madḥab* (Pl. *madāhib*). Dabei lassen sich zwei Bedeutungsebenen unterscheiden: eine sprachliche und eine fachspezifische. Etymologisch bedeutet *madḥab* ›Weg‹, ›Pfad‹ oder ›Methode‹ (Ghandour 2014, 31). Im fachspezifischen Kontext beschreibt *madḥab* eine Gemeinschaft von Gelehrten und ihren Schülern, die sich nicht nur mit juristischen Fragen beschäftigen, sondern sich umfassend mit dem Verständnis und der Anwendung der göttlichen Offenbarung (*wahy*) sowie mit einer bestimmten theologischen (*kalām*-)Zuordnung auseinandersetzen (Ghandour 2014, 31). Im Laufe der Zeit dehnte sich die Bedeutung dieses Begriffs aus und weist nunmehr auf eine Gemeinschaft von Menschen hin, die eine bestimmte Rechtslehre befolgen und sich damit identifizieren. Dabei ist wichtig zu erwähnen, dass es sich bei der Bezeichnung ›Schule‹ nicht um eine institutionelle oder örtlich gebundene Einrichtung handelt (vgl. Ebert & Heilen 2016, 28). Der Begriff ›Schule‹ ist hier im Sinne einer bestimmten Auslegungsrichtung, Interpretation, Methode und Systematisierung zu verstehen. Daher existiert nicht *die* eine *madḥab*, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Schulen, auf die im weiteren Verlauf des Abschnitts noch näher eingegangen wird. Fundamental für jede *madḥab* ist die Methodologie: Sie verbindet verschiedene Ansichten, Meinungen sowie Interpretationen und verleiht der jeweiligen Rechtsschule eine kohärente, systematische Struktur. Die folgende Definition von Serdar Kurnaz fasst die bisherigen Ausführungen zusammen:

»Ein *madḥab* ist ›eine Meinung bzw. ein Gefüge von Meinungen eines einzelnen Gelehrten [oder] eine aus einer Gruppe von Rechtsgelehrten und Juristen bestehende Rechtsschule, die sich auf ein Korpus an Rechtsmeinungen, eine Begriffssystematik, auf Methoden und methodische, sowie rechtliche Prinzipien einigen. Sie werden auf einen Gelehrten bezogen, der als namensgebender Rechtsgründer (Eponym) fungiert.« (Kurnaz 2023, 62)

Zur Entstehung und Herausbildung der islamischen Rechtsschulen existieren unterschiedliche Erklärungsansätze. Eine traditionelle Auffassung geht davon aus, dass sich die Rechtsschulen zunächst aus regionalen Gelehrtenkreisen entwickelten, die sich später zu personalen Schulen formierten. In diesem Modell war somit die geografische Herkunft der Gelehrten entscheidend für die Prägung rechtlicher

Ansichten (Kurnaz 2023, 57 f.). Demnach bildeten sich ab der Mitte des 2. Jahrhunderts nach der Hidschra regionale, weitgehend autonome Gelehrtenkreise, bestehend aus Lehrern und ihren Schülern, die bestimmte Rechtspositionen vertraten.

Dieser Ansatz wurde jedoch vielfach kritisiert. So betont der Islamwissenschaftler Wael B. Hallaq, dass sich auch Gelehrte, die am selben Ort wirkten, in ihren rechtlichen Ansichten deutlich unterscheiden konnten und sich oftmals bewusst voneinander abgrenzten (Kurnaz 2023, 58). Für Hallaq stellt die bloße geografische Nähe daher kein hinreichendes Kriterium für eine gemeinsame rechtliche Praxis »im Sinne regionaler Rechtsschulen« dar (Kurnaz 2023, 58). Stattdessen plädiert er für die These, dass sich nicht regionale Rechtsschulen zu personalen, »sondern vielmehr personale Rechtsschulen zu doktrinalen« (Kurnaz 2023, 58) Schulen entwickelt haben sollten. Diese Sichtweise erscheint ziemlich plausibel, da sich im zweiten Jahrhundert innerhalb der Gelehrtenkreise unterschiedliche Methoden und Ansichten entwickelten, die zur Grundlage der jeweiligen Rechtsmeinungen wurden. Serdar Kurnaz beschreibt diesen Prozess als eine »Ausdifferenzierung«, die bis zu Beginn des dritten Jahrhunderts andauerte und die zunehmende Systematisierung und Kanonisierung der verschiedenen Rechtsansätze umfasste (Kurnaz 2023, 60).

Ein bemerkenswerter Aspekt dieser Entwicklung ist die relative Offenheit im Lehrbetrieb: Schüler waren zunächst nicht zwingend an ihre Lehrer oder eine bestimmte Schule gebunden. Vielmehr konnten sie bei verschiedenen Gelehrten lernen und deren Ansätze kombinieren. Dadurch bestand kein statisches System, sondern es existierte eine gewisse Dynamik in den Rechtsschulen, die wesentlich zur Weiterentwicklung und Verbreitung der Rechtsschulen beitrug (Kurnaz 2023, 48).

Aufgrund der Vielzahl beteiligter Akteure wiesen die Rechtsschulen von Beginn an eine gewisse interne Pluralität und Meinungsvielfalt auf. Das führte nicht selten zu Spannungen – insbesondere zwischen sunnitischen und schiitischen Rechtstraditionen, die teilweise in heftigen Auseinandersetzungen mündeten (Kurnaz 2023, 64). Aus der Vielfalt an Schulen konnten sich bis in die Gegenwart vier sunnitische, drei schiitische sowie eine ibaditische Rechtsschule durchsetzen (Kurnaz 2023, 57).⁵

Die vier großen und anerkannten sunnitischen Rechtsschulen sind die ḥanafitische, mālikītische, šaḥafīʿitische und ḥanbalitische Schule. Sie alle verstehen sich als Anhänger der Sunna des Propheten Muhammad. Was die Namen der Rechtsschulen betrifft, so sind diese in der Regel auf die Gründer zurückzuführen – auch wenn deren Schüler maßgeblich zur Entwicklung und Spezifizierung der jeweiligen Schule beigetragen haben. Ein Beispiel hierfür ist die hanafitische Rechtsschule, die auf Abū Ḥanīfa zurück geht. Seine Schüler, darunter Zufar ibn Ḥudayl

⁵ Die kleineren Rechtsschulen sind entweder im Laufe der Zeit verschwunden oder mündeten früher oder später in diese großen Rechtsschulen.

(728–775), Abū Yūsuf (731–798) und Muḥammad Ibn al-Ḥasan aš-Šaybānī (749/50–805), prägten durch ihre eigenen Rechtsmeinungen die Schule entscheidend weiter (vgl. Kurnaz 2023, 134).

In der folgenden Tabelle werden die vier anerkannten islamischen Rechtsschulen aufgelistet, die sich selbst dem Sunnitentum zurechnen. Dabei werden die zentralen Unterschiede in Bezug auf ihre Rechtsquellen und methodischen Ansätze nur knapp zusammengefasst. Eine ausführliche Darstellung der einzelnen Quellen der Rechtsfindung erfolgt in diesem Artikel nicht. Die Begriffe *qiyās*, *istiḥsān*, *iğmāʿ* und *ʿamal* stammen aus der islamischen Rechtsmethodik: *Qiyās* bezeichnet den Analogieschluss, *istiḥsān* die juristische Präferenz, *iğmāʿ* den Konsens der Gelehrten, und *ʿamal* verweist auf die gelebte Praxis der Bewohner Medinas.

Schule	Ḥanaḥfiya	Mālikīya	Šāfiʿīya	Ḥanbaliya
Gründer	Abu Ḥanīfa (699–767)	Mālik b. Anas (711–795)	aš-Šāfiʿī (767–820)	Aḥmad Ibn Ḥanbal (780–855)
Methodik	induktives Denken, <i>qiyās</i> , <i>istiḥsān</i>	<i>ʿamal</i> , <i>qiyās</i>	sprachliche Interpretation bzw. textorientiert, <i>qiyās</i> , <i>istiḥsān</i> , <i>iğmāʿ</i>	text-literalistische Interpretation von Qurʾān und Hadith mit minimaler Anwendung von <i>qiyās</i>
Quellen	Koran, Hadith, <i>iğmāʿ</i> , <i>qiyās</i> , <i>istiḥsān</i>	Koran, Hadith, <i>iğmāʿ</i> , <i>qiyās</i> , <i>ʿamal</i>	Koran, Hadith, <i>iğmāʿ</i> , <i>qiyās</i> , <i>istiḥsān</i>	Koran, Hadith, <i>iğmāʿ</i> , <i>qiyās</i> , jedoch stärker auf Hadith und weniger auf Analogie angewiesen
Hauptunterschiede	Betonung auf <i>qiyās</i> und <i>istiḥsān</i> für flexiblere Auslegung	Fokus auf den Konsens der Medinenser und deren Praxis, starker regionaler Einfluss, besonders in Nordafrika	sehr systematische Methodik mit einem klaren Regelwerk für die Anwendung von <i>qiyās</i> und <i>iğmāʿ</i>	strikte Anwendung von Hadithen und Qurʾān, wenig Raum für <i>qiyās</i> oder <i>istiḥsān</i> , sehr konservativ
geographische Verbreitung	Türkei, Indien, Pakistan, Bangladesch, Teile des Nahen Ostens	Nordafrika (z. B. Algerien, Marokko, Tunesien), Teile Westafrikas	Indonesien, Malaysia, Teile von Ägypten und anderen Teilen des Nahen Ostens	Saudi-Arabien, Teile von Syrien und Irak (vgl. Ebert & Heilen 2016, 36)

Aus der oben genannten Tabelle wird ersichtlich, dass sich alle vier Rechtsschulen auf dieselben grundlegenden Quellen berufen – Koran, Hadith, Konsens (*iğmāʿ*) und Analogie (*qiyās*) –, sich jedoch in der Gewichtung und methodischen Anwendung dieser Quellen deutlich unterscheiden. Die hanafitische Schule zeichnet sich durch eine sehr flexible Methodik aus, bei der *istiḥsān* eine zentrale Rolle spielt, um den Kontext und das Wohl der Gemeinschaft zu berücksichtigen. Die malikitische Schule orientiert sich stark an der Praxis der frühen muslimischen Gemeinde in Medina. In der schafitischen Schule liegt der Schwerpunkt der Methodik auf

qiyās und *iğmāʿ*, während die hanbalitische Schule eine konservative Ausrichtung verfolgt, einen starken Fokus auf Überlieferungsliteratur (Hadith) legt und weitgehend spekulative Methoden vermeidet.

Im Anschluss an diese Betrachtung soll kurz das Verhältnis der Rechtsschulen zu den theologischen Strömungen der *ahl al-ḥadīṭ* und *ahl ar-raʿy* thematisiert werden. Wie in Teil 2 beschrieben, dienten diese Begriffe ursprünglich der Unterscheidung theologischer Positionen, wurden später jedoch auch zur Einordnung rechtlicher Schulen verwendet: Die einen galten als traditionalistisch (*ahl al-ḥadīṭ*), die anderen als rationalistisch (*ahl ar-raʿy*).

Diese Zuordnung war allerdings keineswegs einheitlich (vgl. Makdisi 2022, 3). Verschiedene Quellen ordnen ein und dieselbe Rechtsschule unterschiedlichen Strömungen zu – häufig mit dem Ziel, sich selbst ideologisch oder methodisch von anderen abzugrenzen. Darüber hinaus veränderten sich diese Einordnungen im Laufe der Zeit: So wurde etwa die hanbalitische Rechtsschule oft mit den *ahl al-ḥadīṭ* in Verbindung gebracht, während die hanafitische Rechtsschule überwiegend den *ahl ar-raʿy* zugerechnet wurde (Makdisi 2019, 3). Diese Einteilungen dienten somit primär der eigenen Positionierung und spiegeln nicht immer eine objektive Klassifizierung wider.

Neben den sunnitischen Rechtsschulen existieren – wie bereits erwähnt – auch schiitische Rechtsschulen, die im Folgenden jedoch nur anhand einiger grundlegender Unterschiede skizziert werden sollen. Der Schiismus repräsentiert ein vom sunnitischen Mainstream abweichendes Verständnis des Islam. Die Unterschiede betreffen sowohl die Quellenlehre als auch die Methodologie der Rechtsfindung. Zwar ziehen auch Schiiten den Koran und die Sunna als zentrale Quellen heran, doch messen sie der Familie des Propheten Muhammad – insbesondere den Nachkommen des vierten Kalifen ʿAlī ibn Abī Tālib – eine besondere Autorität bei. Diese Nachkommen werden als ›Imame‹ bezeichnet und gelten im schiitischen Verständnis als Träger einer von Gott verliehenen, unfehlbaren Autorität (vgl. Ebert & Heilen 2016, 105).

Diese besondere Stellung der Imame wirkt sich wesentlich auf die Rechtsmethodologie aus. So wird beispielsweise der *iğmāʿ* (Konsens) nur dann als gültige Quelle anerkannt, wenn er auf die Meinung eines Imams zurückgeführt werden kann. Die Autorität der Imame durchzieht somit sowohl die Quellengrundlage als auch die praktische Rechtsanwendung. Eine solche unfehlbare Instanz existiert in der sunnitischen Rechtstradition nicht (vgl. Kurnaz 2023, 168).

Zusammenfassend zeigt sich, dass die vier großen sunnitischen Rechtsschulen trotz ihrer methodischen Unterschiede auf denselben grundlegenden Quellen basieren und jeweils eigenständige Zugänge zur Rechtsfindung entwickelt haben. Während einige Schulen stärker auf Analogie oder Konsens setzen, bevorzugen andere eine strengere Bindung an die Überlieferung, weswegen die Rechtsschulen zur Abgrenzung entweder mit den *ahl al-ḥadīṭ* oder den *ahl ar-raʿy* in Verbindung

gebracht werden. Im Unterschied dazu stellt die schiitische Rechtslehre mit der zentralen Rolle der Imame ein grundsätzlich anderes Modell dar, was sowohl die Autorität als auch die Struktur der Rechtsfindung maßgeblich beeinflusst. Demnach gibt es nicht ›das eine‹ Recht, sondern eine Vielzahl historisch gewachsener Zugänge zur Auslegung der Offenbarung, die auch im europäischen Kontext zunehmend an Bedeutung gewinnen. Die Frage, wie und in welcher Form die oben genannten Rechtsschulen im Leben und Denken gegenwärtiger Muslime eine Rolle spielen, lässt sich aufgrund fehlender konkreter Feldforschung und Erhebungen trotz alledem nur sehr oberflächlich beantworten.

5. Muslime in Deutschland – Wie tragfähig ist die Zuordnung zu Rechtsschulen?

Nachdem nun die Entstehung, Methodik und Differenzierung der islamischen Rechtsschulen im globalen historischen Kontext betrachtet wurden, richtet sich der Blick im Folgenden auf einen spezifisch europäischen Rahmen: dem muslimischen Leben in Deutschland. Die rund 5,5 Millionen Muslime, die hier leben, gehören unterschiedlichen religiösen Strömungen des Islams an und bringen vielfältige nationale, kulturelle und ethnische Hintergründe mit. Im Mittelpunkt stehen dabei vor allem die Verteilung zwischen den beiden Hauptströmungen – Sunnitentum und Schiitentum – sowie die Frage, inwieweit sich die Zugehörigkeit zu den klassischen islamischen Rechtsschulen in der deutschen Realität widerspiegelt.

Laut einer Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) aus dem Jahr 2020 ordnen sich etwa 74 % der in Deutschland lebenden Muslime der sunnitischen Glaubensrichtung zu (vgl. Pfündel et al. 2021, 46). Neben dem Sunnitentum sind auch das Schiitentum und das Alevitentum in Deutschland vertreten. Etwa 4 % der Muslime bekennen sich zum schiitischen Islam, während rund 8 % dem Alevitentum angehören. Etwa 41 % der Aleviten betrachten das Alevitentum nicht als Teil des Islam, sondern verstehen es als eigenständige Religionsgemeinschaft (vgl. Pfündel et al. 2021, 46).

Ein Blick auf die ethnisch-geografische Herkunft der Muslime in Deutschland zeigt, dass etwa 45 % aus der Türkei stammen – dies entspricht rund 2,5 Millionen Menschen (Pfündel et al. 2021, 42). Weitere 27 % stammen aus arabischsprachigen Ländern, vor allem aus Nordafrika. Etwa 19 % haben ihre Wurzeln in Südosteuropa und rund 9 % im Nahen und Mittleren Osten, beispielsweise im Iran. Hinsichtlich der zum Islam konvertierten Personen in Deutschland liegen bislang keine aussagekräftigen statistischen Erhebungen vor (Pfündel et al. 2021, 42).

Die Erhebung der Zugehörigkeit zu den in Teil 4 genannten islamischen Rechtsschulen erfolgt bislang nicht, da hierfür keine systematischen Daten vorlie-

gen. Dafür gibt es folgende Gründe: Erstens wird die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule in Deutschland nicht als amtlich erfasstes Merkmal geführt – im Gegensatz etwa zur Unterscheidung zwischen »katholisch« und »evangelisch« im Christentum. Zudem gewährleistet Artikel 4 des Grundgesetzes die Religionsfreiheit, sodass es keine rechtliche Verpflichtung zur detaillierten Angabe einer spezifischen Rechtszugehörigkeit gibt (Artikel 4 GG). Zweitens stellt die Selbstidentifikation einen weiteren Faktor dar, da sich nicht alle Muslime in Deutschland mit einer bestimmten Rechtsschule identifizieren und auch viele Gemeinden keinen besonderen Wert auf die Befolgung einer bestimmten Rechtsschule legen. Weiters beschränken sich Gemeinden nicht nur auf eine Rechtsschule, sondern können auch mehrere Schulen parallel vertreten. Und drittens erschwert die fehlende zentrale Institutionalisierung des Islam in Deutschland insgesamt die Sammlung gemeinsamer, systematischer Daten zu den Rechtsschulen.⁶ Viele Moscheegemeinden und Verbände erheben solche Informationen nicht.

Aus diesen Gründen ist eine präzise Erhebung der Zugehörigkeit zu den islamischen Rechtsschulen derzeit nicht möglich. Solche Erhebungen wären zudem aus gesellschaftlicher, theologischer und kultureller Perspektive sensibel und daher aufwendig. Um dennoch einen ungefähren Überblick über die Zugehörigkeit zu bekommen, stützen sich Schätzungen oft auf indirekte Hinweise wie ethnische Herkunft oder die Zugehörigkeit zu bestimmten Verbänden. Bei diesem Ansatz kann aber nicht wirklich von einer Erhebung, sondern bestenfalls von einer Spekulation gesprochen werden.

Wie bereits in Teil 4 angeführt wurde, ist die hanafitische Rechtsschule vor allem in Ländern wie der Türkei, Indien, Pakistan, Bangladesch, sowie in Teilen des Nahen Ostens verbreitet. Angesichts dieser geografischen Verbreitung lässt sich vermuten, dass die 45 % der türkischstämmigen Muslime in Deutschland eher der hanafitischen Rechtsschule zugeordnet werden können. Im Fall der 27 % arabischstämmigen Muslime aus Nordafrika oder Syrien ist hingegen eine Zugehörigkeit zu einer der anderen sunnitischen Rechtsschulen wie der malikitischen, schafitischen oder hanbalitischen Schule wahrscheinlich.

Bezüglich der islamischen Verbände lässt sich diese Analogie ebenfalls anwenden. Das Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland e. V. (BMG) in Düsseldorf ordnet sich der malikitischen Rechtsschule zu, während sich der Verband DİTİB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion und Vielfalt) der hanafitischen Rechtsschule zuordnet. Gleiches gilt für die Selbstidentifikation der Muslime mit den theologischen Strömungen der *ahl al-ḥadīṭ* und *ahl ar-raʿy*; auch hierfür gibt es keine Statistik bzw. lassen sich hierzu noch weniger spekulative Aussa-

⁶ Dies beruht auf der Tatsache, dass sunnitische Muslime und ihre Gemeinden oder Verbände keinen offiziellen Körperschaftsstatus besitzen.

gen treffen, da diese Bezeichnungen, wie bereits dargestellt, für die Legitimation eigener rechtstheoretischer Ansätze verwendet wurden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die muslimische Gemeinschaft in Deutschland keine homogene Einheit bildet, sondern von einer ausgeprägten innermuslimischen Pluralität geprägt ist. Diese Vielfalt äußert sich in unterschiedlichen theologischen, ethnischen und juristischen Positionen und wird durch den rechtlich säkularen Rahmen garantiert. Die Mehrheit der hier lebenden Muslime fühlt sich dem Sunnitentum zugehörig, und die Selbstidentifikation mit dem sunnitischen Islam kann auf die Zugehörigkeit zu einer der vier bekannten sunnitischen Rechtsschulen zurückgeführt werden. Eine systematische Erfassung der Zugehörigkeit zu den islamischen Rechtsschulen ist in Deutschland derzeit kaum möglich. Gründe dafür sind die bereits ausgeführte fehlende zentrale Institutionalisierung des Islams, die große Vielfalt innerhalb der Gemeinden sowie das Fehlen einer Verpflichtung zur Angabe der jeweiligen Rechtsschulbindung. Indirekte Hinweise – etwa über die ethnische Herkunft oder die Mitgliedschaft in bestimmten Verbänden wie DITIB oder der Islamischen Gemeinschaft der Bosniaken (IGB) – erlauben lediglich vorsichtige Annäherungen. Auf dieser Grundlage lässt sich jedoch zumindest annehmen, dass alle vier sunnitischen Rechtsschulen in Deutschland vertreten sind, wobei nicht klar ist, wie die Muslime diese Zugehörigkeit inhaltlich begreifen und ob und inwieweit man zu einer oder mehreren Rechtsschulen gleichzeitig gehören kann.

Die beschriebene innermuslimische Vielfalt in Deutschland bildet jedoch nicht nur ein Abbild historischer Strömungen, sondern stellt zugleich eine Herausforderung für die rechtliche und theologische Orientierung muslimischer Gemeinschaften im säkularen Kontext dar. Im folgenden Abschnitt wird die Thematik der Muslime als Minderheit in nicht-muslimischen Gesellschaften näher behandelt.

6. *Fiqh al-aqallīyāt* als Ansatz zur Erzeugung neuer Ansätze für das Leben der Muslime in pluralen demokratischen Gesellschaften

Aufgrund der oben genannten religiösen, ethnischen und politischen Vielfalt muslimischer Gemeinschaften in Deutschland wird in diesem Abschnitt danach gefragt, wie Muslime sich selbst verorten und welche neuen Ansätze sich hierzu entwickeln lassen.

2010 lebte etwa ein Fünftel der weltweiten muslimischen Bevölkerung in nicht-muslimischen Gesellschaften (vgl. Albrecht 2010, 9). In einem Kontext, in dem eine Mehrheit und eine Minderheit aufeinandertreffen, erfordert es seitens der Minderheit häufig einen erheblichen Mehraufwand, um ihre Interessen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft durchzusetzen. Zudem kommt der Mehrheit in der Regel

eine größere Entscheidungsmacht zu, was die Minderheit dazu zwingt, ihre Herausforderungen und Problematiken mit der Mehrheitsgesellschaft zu verhandeln.

Der ägyptische Gelehrte Yūsuf ‘Abd Allāh al-Qaradāwī (1926–2022) hat sich eingehend mit der Situation der muslimischen Minderheiten, insbesondere in Europa, beschäftigt. Er gilt als der maßgebliche Mitbegründer des *fiqh al-aqallīyāt al-muslima*, eines seit den 1990er Jahren verstärkt auftretenden Konzepts der Rechtsauslegung, das speziell auf die Bedürfnisse von Muslimen in nicht-muslimischen Gesellschaften ausgerichtet ist. Es reflektiert eine flexible und kontextualisierte Rechtsauslegung, die, ihm zufolge, als Lösung für die sich wandelnden sozialen und rechtlichen Gegebenheiten und Probleme in nicht-muslimischen Staaten fungieren soll.

Die Hauptziele des Minderheitenrechts liegen in der Wahrung der muslimischen Identität und der Schaffung von Bedingungen, unter denen Muslime in nicht-muslimischen Gesellschaften ein »islamgerechtes Leben« führen können (Albrecht 2010, 98). Dabei sollen ihre Lebensweisen im Einklang mit den islamischen Rechtsnormen stehen (Albrecht 2010, 100). Das Minderheitenrecht beabsichtigt, Lösungen für islamrechtliche Fragen zu bieten, die sich aus den spezifischen Lebensrealitäten von Muslimen in diesen Gesellschaften ergeben. Zudem soll es den interreligiösen Dialog fördern und die partizipatorische Teilhabe von Muslimen an der Gesellschaft unterstützen (Albrecht 2010, 98).

Al-Qaradāwī stützt sich bei seiner juristischen Methodologie nicht ausschließlich auf eine einzelne Rechtsschule oder auf die vier sunnitischen Schulen des islamischen Rechts, sondern plädiert vielmehr dafür, »alle Rechtsschulen in die Urteilsfindung einzubeziehen« (Albrecht 2010, 41). Dies stellt einen innovativen Ansatz dar, der nicht nur eine Überschneidung und Integration der bislang getrennten Rechtsschulen anstrebt, sondern ist auch einen Versuch der Berücksichtigung von Kontext, Zeit und speziellen Herausforderungen. Al-Qaradāwī stützt sich hierbei auf eine Vielzahl von Quellen, die neben den klassischen Rechtsquellen – wie dem Qur’ān, der Sunna, *qiyās* (Analogie) und *iǧmā‘* (Konsens) – auch pragmatische Prinzipien beinhalten wie das *istiṣlah* (Nutzen des Gemeinwohls), *istiḥsān* (Präferenz für bestimmte Bestimmungen) und *‘urf* (Gewohnheitsrecht) (Albrecht 2010, 66). Das *fiqh al-aqallīyāt* soll folglich nicht als eigenständiger Rechtszweig gesehen werden, sondern »einen speziellen *fiqh*« (Albrecht 2010, 64) im bereits bestehenden *fiqh* darstellen. Darüber hinaus integriert das *fiqh al-aqallīyāt* das Prinzip der *taysīr* (Erleichterung), welches auf eine Vereinfachung und Erleichterung der religiösen Praxis abzielt (Albrecht 2010, 73). Als Begründung avanciert al-Qaradāwī, dass das islamische Recht grundsätzlich darauf ausgerichtet ist, den Gläubigen Erleichterung zu verschaffen, anstatt unnötige Erschwernis zu verursa-

chen, wobei er sich auf den Qurʾān als oberste Quelle der Rechtsnormen beruft.⁷ Insbesondere betont al-Qaradāwī die Relevanz des Prinzips der *taysīr* für Muslime in nicht-muslimischen Gesellschaften, da sie aufgrund ihres Minderheitenstatus⁷ häufig benachteiligt sind und die Anwendung dieses Prinzips ihre religiöse Praxis in einem nicht-muslimischen Kontext erleichtern kann (vgl. Albrecht 2010, 74).

Al-Qaradawi betrachtet das Leben von Muslimen in nicht-muslimischen Gesellschaften vor allem in westlichen Staaten als notwendig für das Gemeinwohl der muslimischen Umma, da der Westen gegenwärtig das Zentrum der Weltmacht und der entwickelten Wissenschaften ist. Hierfür ist Integration nötig. Allerdings unterscheidet sich seine Auffassung von Integration erheblich von der in westlichen Kontexten üblichen Verwendung des Begriffs.⁸ So bedeutet Integration, ihm zufolge, weder die Assimilation an die Mehrheitsgesellschaft noch das isolierte Nebeneinander der muslimischen Gemeinschaft. Vielmehr versteht er Integration als ein »maßvolles Aufeinandereinfließen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen« (vgl. Albrecht 2010, 99). Es geht ihm nicht um ein einfaches Nebeneinander, sondern um eine Haltung, die das Gleichgewicht zwischen der Wahrung der eigenen religiösen Identität und der aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben der Mehrheitsgesellschaft fördert.

Wie lässt sich das Konzept des *fiqh al-aqallīyāt* nun im deutschen Kontext bewerten, und kann es einen Mehrwert sowohl für die muslimische als auch die nicht-muslimische Gesellschaft bieten?

Der wohl größte Mehrwert für Muslime in Deutschland liegt in der praxisorientierten Herangehensweise an ethische und juristische Herausforderungen. Besonders in sensiblen Bereichen wie dem Zinsverbot oder Fragen des Ehe- und Erbrechts lässt sich durch ein kontextbezogenes und vereinfachtes Rechtsverständnis pragmatische Lösungen entwickeln. So können islamische Prinzipien gewahrt und zugleich praktikable Wege innerhalb des deutschen Rechtsrahmens eröffnet werden.

Das *European Council for Fatwa and Research* (ECFR; auch *Europäischer Rat für Fatwa und Forschung*) ist ein islamisches Gremium, das sich mit der Ausarbeitung und Veröffentlichung islamischer Rechtsgutachten (*fatāwā*) für Muslime in Europa befasst. Gegründet 1997 und mit Sitz in Dublin, Irland, verfolgt der ECFR das Ziel, muslimische Gemeinschaften im europäischen Kontext rechtsschulübergreifend religiös zu begleiten und zu unterstützen. Der ECFR leistet somit einen

⁷ Ein passender Vers dafür ist Vers 185 in Sure 2: »[...] Allah will es euch leicht, Er will es euch nicht schwer machen [...]« vgl. Rassoul (2009, S. 53).

⁸ In dem 2007 verabschiedeten nationalen Integrationsplan Deutschlands wird Integration als »Einbindung in das gesellschaftliche, wirtschaftliche, geistig-kulturelle und rechtliche Gefüge des Aufnahmelandes ohne Aufgabe der eigenen kulturellen Identität« gesehen; vgl. Die Bundesregierung (2007, S. 127).

Beitrag zur Integration von Muslimen in europäische Gesellschaften – ohne dabei den Anspruch auf Erhaltung und Entfaltung ihrer religiösen Identität aufzugeben (Fatwa-Ausschuss in Deutschland o. D.).

So überzeugend der Ansatz des *fiqh al-aqallīyāt* für viele Muslime in Europa sein mag, wirft er zugleich auch grundlegende Fragen auf – insbesondere in Bezug auf seine rechtliche Notwendigkeit und gesellschaftliche Wirkung im deutschen Kontext.

Zunächst ist festzuhalten, dass gemäß Artikel 4 des Grundgesetzes in Deutschland die Religionsfreiheit umfassend gewährleistet ist. Muslime können ihren Glauben weitgehend frei ausüben, Einschränkungen gibt es allerdings zum Beispiel in Bezug auf die Halal-Schlachtung oder den Bau von Moscheen. Vor diesem Hintergrund lässt sich argumentieren, dass Muslime in Deutschland keine speziellen ›Sonderregelungen‹ oder Lockerungen in Form des *fiqh al-aqallīyāt* benötigen, da die bestehenden Gesetze eine hinreichende Offenheit gegenüber der eigenen Religionsausübung zeigen.

Hinzu kommt die Möglichkeit für religiöse Gemeinschaften, in Deutschland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen. Dieser Status verleiht ihnen rechtliche Selbstständigkeit und besondere Privilegien, etwa bei der Vertretung ihrer Mitglieder oder in der eigenständigen Verwaltung. Damit steht muslimischen Gemeinden bereits ein rechtlich anerkannter Rahmen zur Verfügung, der eine institutionalisierte Ausübung ihrer Religion ermöglicht, ohne dass ein eigener Minderheiten-Fiqh notwendig wäre (siehe Abschnitt Idschāza).

Ein weiterer kritischer Aspekt ist die Gefahr der Entstehung von Parallelstrukturen: Die Etablierung eines gesonderten Rechtsverständnisses für Muslime in der Diaspora könnte – so befürchten Kritiker:innen – den Integrationsprozess erschweren und ein unterschiedliches Normverständnis fördern. Tatsächlich unterscheidet sich, wie bereits aufgezeigt wurde, das westliche Verständnis von Integration von jenem Verständnis des Gelehrten al-Qaradāwī (vgl. Albrecht 2010, 99). Vor diesem Hintergrund erscheint es sinnvoller, statt eines ›Sonderrechts‹ eine kontextualisierte und universalistische Auslegung islamischer Prinzipien zu verfolgen – eine Herangehensweise, die religiöse Identität bewahrt, ohne gesellschaftliche Teilhabe zu behindern.

Zudem lassen sich viele der grundlegenden Prinzipien, auf die sich der *fiqh al-aqallīyāt* beruft – etwa das Gemeinwohl (*maṣlaḥa*), die Notwendigkeit (*darūra*) oder der lokale Brauch (*ʿurf*) – bereits in der klassischen islamischen Rechtswissenschaft finden. Diese Prinzipien erlauben eine flexible Rechtsauslegung auch ohne die Einführung einer eigenen Rechtskategorie für Minderheiten.

Ein weiterer Kritikpunkt ergibt sich aus der in Abschnitt 4 aufgezeigten Heterogenität des Islam in Deutschland. Die islamische Landschaft hierzulande ist durch eine hohe Vielfalt an theologischen Schulen, kulturellen Prägungen und religiösen Praktiken gekennzeichnet. Zwischen Tradition und der Anpassung an mo-

derne westliche Werte entsteht ein Spannungsfeld, das kontinuierlich neu verhandelt wird. Ein *fiqh al-aqallīyāt* müsste in der Lage sein, dieser Pluralität Rechnung zu tragen und Lösungen zu bieten, die sowohl mit traditionellen Normen als auch mit zeitgemäßen Lebenswirklichkeiten vereinbar sind.

Fazit

Die zentrale Fragestellung dieses Beitrags bestand darin, muslimische Ansätze zur Pluralität im säkular-demokratischen Kontext, insbesondere innerhalb des sunnitischen Islams, auf ihre Tragfähigkeit und Relevanz für muslimische Gemeinschaften in Deutschland zu prüfen. Ein besonderer Fokus lag dabei auf der Umsetzung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland. Hierzu wurde die Frage erörtert, ob die Idschāza zum ›sunnitischen Islam‹ den gegenwärtigen Herausforderungen und Erwartungen des oben genannten Fachs gerecht werden kann. Dabei wurde untersucht, inwieweit sich diese klassische islamische Lehrbefugnis in den deutschen Bildungs- und Rechtssystemkontext eingefügt beziehungsweise wie sie dort neu interpretiert wird. Darüber hinaus wurde ein differenzierter Überblick über die innerislamische Vielfalt in Deutschland gegeben und die Frage diskutiert, ob die muslimische Gemeinschaft eine speziell auf den deutschen beziehungsweise europäischen Kontext zugeschnittene Rechtsauslegung im Sinne eines Minderheitenrechts (*fiqh al-aqallīyāt*) benötigt.

Hinsichtlich des islamischen Religionsunterrichts ergibt sich aus Artikel 7 des Grundgesetzes ein rechtlicher Anspruch auf religiöse Unterweisung. Die konkrete Ausgestaltung dieses Unterrichts hängt allerdings stark von der institutionellen Anerkennung und der Repräsentation bestimmter islamischer Strömungen ab. Da es bislang keine einheitliche Körperschaft oder stabile Dachverbände für den sunnitischen Islam in Deutschland gibt, übernehmen bundesweit eingerichtete Gremien die Organisation des Unterrichts. Diese fungieren als intermediäre Instanzen zwischen Staat und Glaubensgemeinschaften. In Baden-Württemberg beispielsweise koordiniert die *Stiftung Sunnitischer Schulrat* den Religionsunterricht und vergibt Idschāza-Zertifikate als formale Lehrbefugnisse. Im Zentrum der Debatte stand weiterhin die Frage, ob die Verwendung der Idschāza – als eines der traditionellsten Konzepte islamischer Wissensweitergabe – mit den modernen, kritisch-reflektierten Bildungsansprüchen des deutschen Schulsystems vereinbar ist. Einerseits äußern Kritiker:innen Bedenken gegenüber der Idschāza, insbesondere im Hinblick auf ihren traditionellen Charakter und ihre enge Bindung an das klassische islamische Gelehrtentum. In westlichen Gesellschaften werden Idschāza und traditionelle Bildungsinstitutionen wie Madrasas häufig medial als Symbole für Rückständigkeit oder gesellschaftliche Fremdheit ›des Islam‹ dargestellt. Diese Wahr-

nehmungen erwecken den Eindruck, dass die Idschāza auf anderen pädagogischen und didaktischen Ansätzen aufbaut, die aufgrund dessen mit dem modernen westlich-säkularen Lernkontext in Widerspruch stünden.

Andererseits weisen fundierte Forschungen darauf hin, dass gerade die europäische Lehrpraxis und die Entwicklung universitärer Strukturen historisch durchaus von islamischen Vorbildern beeinflusst worden sein könnten. Die Idschāza könne so als Vorläufer akademischer Grade wie des Dokortitels verstanden werden. Diese Perspektive eröffnet die Möglichkeit, die Idschāza nicht als rückwärtsgewandtes Instrument, sondern als anpassungsfähiges Konzept religiöser Autorisierung zu verstehen. Für den deutschen Kontext bedeutet das: Die Idschāza kann und sollte neu interpretiert werden – nicht als starre dogmatische Lizenz, sondern als Befähigung zu reflektiertem, selbstständigem Umgang mit religiösem Wissen. Durch die Integration der Idschāza in die institutionellen Strukturen des deutschen Bildungswesens wird eine Brücke zwischen klassischer islamischer Lehrautorität und den Prinzipien kritischer Bildung erbaut. So lässt sich ein islamischer Religionsunterricht etablieren, der nicht nur die religiöse Authentizität wahrt, sondern zugleich offen ist für pluralistische, demokratische und pädagogisch zeitgemäße Ansätze.

Einen weiteren Fokus dieses Beitrags bildete die Betrachtung der Entstehung und Entwicklung muslimischer Gemeinschaften und der Rolle der innerislamischen Zugehörigkeit. Bei der Untersuchung der Begriffe *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, *ahl al-ḥadīṭ* und *ahl ar-ra'y* wurde ersichtlich, dass diese Bezeichnungen nicht nur für religiöse, politische und gesellschaftliche Gruppierungen stehen, sondern bis heute eine zentrale Rolle im islamisch-rechtlichen und theologischen Diskurs spielen. Allen diesen Strömungen ist gemeinsam, dass sie sich auf die Sunna des Propheten Muhammad berufen und deren Befolgung als wichtigen Bestandteil betrachten. Allerdings zeigen sich in der historischen Überlieferung und der Fachliteratur einige Unschärfen in der Definition dieser Begriffe. So verzichtet etwa aš-Šahrastānī in seinem Werk *al-Milal wa-n-Niḥal* auf eine konkrete Definition von *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*. In anderen Quellen hingegen wurden präzisere Begriffsbestimmungen versucht.

Die Debatte um die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft wurde maßgeblich durch einen bekannten Hadīth über die Spaltung der Umma angestoßen. Jede Gruppe beanspruchte für sich, die ›gerettete Gruppe‹ zu sein, und leitete daraus einen Wahrheits- und Legitimationsanspruch ab. Im Laufe der Geschichte entwickelte sich *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* zu jener Gruppierung, die den Anspruch erhob, die ›authentische islamische Mitte‹ zu repräsentieren, sowohl in theologischer Hinsicht als auch im Sinne eines politischen Ordnungsmodells.

Die Begriffe *ahl al-ḥadīṭ*, *ahl ar-ra'y* und *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* stehen exemplarisch für unterschiedliche methodologische Herangehensweisen in der Rechtsfindung, zugleich spiegeln sie tiefgreifende Spannungen wider: zwischen

traditionellen Rechtsschulen und der wachsenden Autorität der prophetischen Überlieferung, zwischen theologischer Identitätsbildung und politischer Legitimation.

In den Abschnitten 4 und 5 wurde die Bedeutung der Sunna auch im Kontext der sunnitischen Rechtsschulen thematisiert. Trotz methodischer Unterschiede stützen sich die vier großen sunnitischen Rechtsschulen auf dieselben religiösen Quellen, haben dabei aber jeweils eigene Ansätze zur Rechtsfindung entwickelt. Besonders in Staaten mit großer innerislamischer Pluralität gewinnt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule – oft in Verbindung mit ethnischer Herkunft – an sozialer und religiöser Bedeutung. Sie dient nicht selten der Abgrenzung zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen. Der Begriff ›sunnitischer Islam‹ fungiert dabei häufig als Hinweis auf eine vermutete Zugehörigkeit zu einer der vier traditionellen sunnitischen Rechtsschulen.

Die sunnitische Identität wird somit gegenwärtig maßgeblich über die Anbindung an eine Rechtsschule, eine ethnische Gruppe sowie eine geographische Zuordnung definiert – ein Phänomen, das sich besonders auch in Deutschland beobachten lässt. Hier stellt die muslimische Gemeinschaft keine homogene Einheit dar; vielmehr existiert ein breites Spektrum an religiösen Selbstverständnissen, die größtenteils auf frühere Entwicklungen der islamischen Geschichte zurückzuführen sind.

Die Mehrheit der Muslime in Deutschland zählt sich dem Sunnitentum zu und orientiert sich an einer der vier klassischen Rechtsschulen. Eine verlässliche Erfassung dieser Zugehörigkeiten ist allerdings kaum möglich. Gründe hierfür sind die fehlende zentrale Institutionalisierung des Islams, die religiöse und ethnische Vielfalt innerhalb der Gemeinden sowie das Fehlen einer Verpflichtung zur Angabe der Rechtsschule. Indirekte Anhaltspunkte – etwa die ethnische Herkunft oder die Mitgliedschaft in bestimmten islamischen Verbänden – erlauben lediglich vorsichtige Rückschlüsse und Schätzwerte. Es ist daher anzunehmen, dass alle vier sunnitischen Rechtsschulen in Deutschland vertreten sind, wobei offenbleibt, wie die Muslime ihre Zugehörigkeit interpretieren und ob Mehrfachzuordnungen möglich sind. Aufgrund fehlender tiefgreifender Feld-Forschungen bleibt die konkrete Erfassung der Rolle der Rechtsschulen im Leben und Denken gegenwärtiger Muslime in Deutschland und in anderen Ländern vage. Die pauschale, ›geerbte‹ Zugehörigkeit zu einer *madhhab* reicht heute eventuell nicht aus, um die Komplexität von religiöser Zugehörigkeit zu verstehen, geschweige denn den Unterschied zwischen den Rechtsschulen zu erfassen. Die altbekannte These der ohnehin großen Ähnlichkeit der Rechtsschulen lässt sich nicht bestätigen oder ablehnen.

Der letzte Abschnitt dieses Beitrags widmete sich dem *fiqh al-aqallīyāt* mit der Frage, ob dieses Konzept neue Ansätze für das Leben der Muslime in pluralen demokratischen Gesellschaften bietet. Hierbei ließ sich eine interessante Dynamik zwischen religiöser Identität und gesellschaftlicher Integration beobachten. Das

von Yūsuf al-Qaradāwī entwickelte Modell zielt auf eine pragmatische, kontextualisierte und erleichternde Rechtsauslegung, die es Muslimen ermöglichen soll, ihre religiöse Praxis mit den rechtlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaften in Einklang zu bringen. Dennoch ist dieses Konzept mit Herausforderungen verbunden: Das *fiqh al-aqallīyāt* kann zur Bildung religiöser Parallelstrukturen beitragen oder politische Interessen einzelner Verbände stärken und somit selbst (wenn auch unbeabsichtigt) die Reproduktion von Abgrenzung bewirken, anstatt dieser entgegenzuarbeiten. Fakt bleibt: In Deutschland – wie auch in anderen Teilen Europas – besteht ein wachsender Bedarf an kontextsensibler islamischer Rechtsauslegung. Dabei ist es egal, ob es sich um die Rechtsauslegung innerhalb des sunnitischen oder schiitischen Islamverständnisses handelt. Entscheidend ist, eine ausgewogene Balance zwischen der Erfüllung religiöser Pflichten und der Berücksichtigung lokaler rechtlicher sowie gesellschaftlicher Gegebenheiten zu finden. Ob dies unter dem Begriff *fiqh al-aqallīyāt* oder eher als ›kontextualisierter *fiqh* für Europa‹ gefasst wird, hängt von der gewählten theologischen sowie methodischen Herangehensweise und von einem in Politik und Gesellschaft kontinuierlich geführten Dialog ab.

Zusammenfassend zeigt der vorliegende Beitrag, dass die Auseinandersetzung mit Konzepten wie der Idschāza und dem *fiqh al-aqallīyāt* einen historisch fundierten und gegenwartsbezogenen Mehrwert für den säkularen Kontext bieten kann. Diese Konzepte verdeutlichen, dass traditionelle islamische Wissens- und Rechtssysteme nicht zwangsläufig im Widerspruch zu modernen, pluralistischen Bildungs- und Rechtsstrukturen stehen müssen, sondern unter bestimmten Bedingungen integriert werden können. Gleichzeitig wurde deutlich, dass die fehlende einheitliche Repräsentanz nicht nur die organisatorische Umsetzung des islamischen Religionsunterrichts erschwert, sondern auch grundsätzliche Fragen zur Selbstdefinition muslimischer Identität im säkularen Kontext aufwirft.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Sarah (2010): *Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaradāwīs Konzept des fiqh al-aqallīyāt*, Würzburg: Ergon.
- Alper Soytürk (2024): *Das Verbot von Wein und Schwein im Islam, eine differenzierte Betrachtungsweise am Fallbeispiel der hanafitischen Rechtsschule*, Baden-Baden: Nomos.
- Bundesministerium des Innern und für Heimat (BMI) (o.D.): *Islam in Deutschland*, www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/gesellschaftlicher-zusammenhalt/staat-und-religion/islam-in-deutschland/islam-in-deutschland-node.html (letzter Abruf 22.7.2025).

- Die Bundesregierung (2007): *Der Nationale Integrationsplan. Neue Wege – Neue Chancen*, Berlin: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung [u. a.].
- Daten und Fakten über den Islam in Deutschland (23.12.2024): in: *DIK – Deutsche Islam Konferenz*, www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DatenFakten/daten-fakten_node.html (letzter Abruf 25.7.2025).
- Deutschlandfunk (20.3.2021): »Der Islam gehört zu Deutschland« – Die Geschichte eines Satzes«, www.deutschlandfunk.de/der-islam-gehoert-zu-deutschland-die-geschichte-eines-satzes-100.html (letzter Abruf 16.7.2025).
- Die Stiftung – Sunnitischer Schulrat (29.9.2022): in: *Sunnitischer Schulrat*, sunnitischer-schulrat.de/die-stiftung (letzter Abruf 25.7.2025).
- Ebert, Hans-Georg & Julia Heilen (2016): *Islamisches Recht. Ein Lehrbuch*, Leipzig: Hamouda.
- Ghandour, Ali (2014): *Fiqh – Einführung in die islamische Normenlehre*, Freiburg: Kalam.
- Gibb, H. A. R., J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal & J. Schacht (Hgg.) (1986): *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. I (A–B), Leiden: Brill.
- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (GG), Artikel 7 Absatz 3 (o. D.), in: *Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz*, www.gesetze-im-internet.de/gg/art_7.html (letzter Abruf 30.5.2025).
- Idschaza Hamburg: *Islamische Lehrerlaubnis* (o. D.): idschaza-hamburg.de (letzter Abruf 30.5.2025).
- Kennedy, Hugh N. (2004): *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Harlow/München [u. a.]: Pearson Longman.
- Khalfaoui, Mouez (2022): *Islamisches Recht, Scharia und Ethik: eine europäische Perspektive*, Baden-Baden: Nomos Ergon.
- Khalfaoui, Mouez (2022): »God's Law and Civil Law: Religious Norms in the Public Sphere«, in: Birgit Weyel, Gudrun Krämer, Wilhelm Gräb (Hrsg.): *International Handbook of Practical Theology. A Transcultural and Trans-religious Approach*, Berlin: De Gruyter, S. 155–168.
- Khalfaoui, Mouez (2022): »Muslimische Überlegenheitsansprüche in Zeiten pluraler demokratischer Gesellschaften«, in: Fahima Ulfat, Mouez Khalfaoui, Mohammed Nekroumi (Hrsg.): *Normativität des Korans im Zeichen gesellschaftlichen Wandels: theologische und religionspädagogische Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos, S. 325–357.
- Kurnaz, Serdar (2023): *Handbuch zum Islamischen Recht*, Bd. 1: *Entstehung und Entwicklung des islamischen Rechts. Rechtswissenschaften, Akteure und Institutionen*, Berlin: EB-Verlag.
- Kuzey, Muharrem (2020): *Ahl as-sunna und die Anderen: Konstruktion religiöser Identität durch Verketzerung (takfir) am Beispiel des osmanischen Sayh al-Islam Ibn Kemal (gest. 940/1534)*, Köln: DITIB.

- Lewis, B., V. L. Ménage, Ch. Pellat & J. Schacht (Hgg.) (1986): *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. III (H–Iram), Leiden: Brill.
- Makdisi, George (2019): *Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moosa, Ebrahim (2022): *What is a Medresa?*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mourad, Samir & Said Toumi (2009): *Methodenlehre der Ermittlung rechtlicher Bestimmungen aus Koran und Sunna*, Karlsruhe: DIdI.
- Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm aš-Šāhristānī (2005): *al-Milal wa-n-Niḥal*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Pfündel, Katrin, Anja Stichs, Kerstin Tanis & BAMF (2021): *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=16 (letzter Abruf 25.7.2025).
- Sarıkaya, Yaşar (2021): *Hadith und Hadithdidaktik*, Leiden/Boston [u. a.]: Ferdinand Schöningh.
- Stiftung Sunnitischer Schulrat (24.4.2023): *Idschaza-Ordnung*, sunnitischer-schulrat.de/wp-content/uploads/2023/04/Lehrbefugnis.pdf (letzter Abruf 25.7.2025).
- Sunan Ibn Maja, 3992 – Tribulations – كتاب الفتن – *Sunnah.com – Sayings and Teachings of Prophet Muhammad (صلى الله عليه وسلم)*, o. D., sunnah.com/ibnmajah:3992 (letzter Abruf 25.7.2025).
- van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere – Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Bd. I, Berlin [u. a.]: De Gruyter.
- van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere – Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Bd. II, Berlin [u. a.]: De Gruyter.

Liberaler Islam und liberale Muslim:innen in Deutschland

Situation, Herausforderungen und Perspektiven

Debora Müller

Abstract

Der Beitrag untersucht liberale Muslim:innen in Deutschland auf der Grundlage von Interviews mit Mitgliedern des Liberal-Islamischen Bundes an verschiedenen Standorten. Ziel ist es, ein bislang wenig erforschtes Feld muslimischer Selbstverständnisse zu erschließen. Mithilfe der Grounded Theory wird analysiert, wie liberale Muslim:innen sich selbst definieren, welche Bedeutungen sie dem Begriff ›liberal‹ zuschreiben und wie sich ein liberales Islamverständnis entwickelt. Zudem werden Organisationsformen, zentrale Errungenschaften sowie Erwartungen und Zukunftsvorstellungen innerhalb liberal-islamischer Gemeinden in den Blick genommen. Die Analyse zeigt, dass liberale Muslim:innen ein freiheitliches und geschlechtergerechtes Islamverständnis vertreten, das häufig Ergebnis eines Prozesses individueller Suche und bewusster Abgrenzung ist. Innerhalb liberaler Gemeinschaften finden kontinuierliche Aushandlungsprozesse statt, insbesondere zu Fragen der Geschlechtergerechtigkeit, der Auslegung islamischer Quellen und der Bedeutung des Begriffs ›liberal‹.

This article examines liberal Muslims in Germany based on interviews with members of the Liberal-Islamic Federation at various locations. Its aim is to open up a field of Muslim self-understandings that has so far received little scholarly attention. Using Grounded Theory, the study analyzes how liberal Muslims define themselves, what meanings they attribute to the term ›liberal‹, and how a liberal understanding of Islam develops. It also considers organizational structures, key achievements, as well as expectations and visions for the future within liberal-Islamic communities. The analysis shows that liberal Muslims advocate a freedom-oriented and gender-equitable understanding of Islam, which is often the result of a process of individual searching and conscious differentiation. Within liberal communities, continuous processes of negotiation take place, particularly concerning questions

of gender justice, the interpretation of Islamic sources, and the significance of the term ›liberal‹.

Einleitung

Liberale Muslim:innen sind mittlerweile ein nicht mehr ganz unbekanntes, doch immer noch wenig erforschtes Feld in der muslimischen Landschaft Deutschlands. Sie sind zum Großteil nicht organisiert und daher schwer zu fassen; Olivier Roy spricht von einer »schweigende[n] Mehrheit« (Roy 2006, 194) und die Islamwissenschaftlerin und Politikerin Lamya Kaddor von einem »vielfältigen liberalen Lager in Deutschland« (Kaddor 27.7.2018), weshalb es an der Zeit sei, »dass Politik und Gesellschaft im Allgemeinen und die muslimische Community im Speziellen sich noch stärker mit diesem in Deutschland jungen Flügel des Islams auseinandersetzen und die Vielfalt innerhalb dieser Religion endlich realisieren« (ebd.).¹

In meiner Forschung habe ich dies getan und möchte in diesem Artikel einige Einblicke teilen, um das nicht so leicht greifbare Feld liberaler Muslim:innen zu erhellen.

Dazu gehe ich in diesem Artikel fünf Fragen nach: 1. Was ist ein/e liberale/r Muslim:in? 2. Was bedeutet der Begriff ›liberal‹ nach eigenen Aussagen liberaler Muslim:innen? 3. Was ist ein liberales Islamverständnis? 4. Wie hat sich dieses Islamverständnis entwickelt? 5. Wie gestalten liberale Muslim:innen ihr Gemeindeleben, was sind ihre Errungenschaften und Wünsche?

Die Grundlage für die Antworten auf die Fragen zwei bis fünf sind Aussagen von Muslim:innen, die sich zum Großteil selbst als ›liberal‹ bezeichnen und sichtbar machen. Konkret wurden hauptsächlich Mitglieder oder Sympathisanten des Liberal-Islamischen Bundes (LIB) befragt. Ihnen wurden die Fragen nicht direkt gestellt, sondern vielmehr wurden sie eingeladen, ihre Geschichte in einem Interview zu erzählen. Diese Geschichten wurden dann mithilfe der Grounded Theory (für eine grundlegende Einführung in die Methode siehe z. B. Glaser & Strauss 1967) ausgewertet, wodurch sich Forschungsfragen erst ergeben: Der mit Hilfe der Grounded-Theory Forschende fragt beim Interpretieren der Geschichten: Was ist hier das Interessante? Was wird zwischen den Zeilen gesagt? Daraus ergeben sich automatisch inhaltlich passende Forschungsfragen und es entsteht eine Geschichte, die die Aussagen der Interviewten neu gliedert und Antworten auf die entstandenen

¹ Dieser Artikel ist eine gekürzte Fassung meines Vortrags im Rahmen des Studium Generale an der Universität Tübingen am 26. November 2024. Inhaltlich fußt er auf meiner Dissertation *Zufällig liberal? – Muslim:innen auf der Suche nach einem anderen Islamverständnis* (Müller 2024). Die verwendeten Interviews wurden im Rahmen meiner Dissertation geführt und sind aus Datenschutzgründen nicht einsehbar.

Fragen gibt. Dieser Vorgang wird hier nicht nachgezeichnet, es werden nur die Ergebnisse abgebildet.²

1. Was ist eine:e liberale:r Muslim:in?

Die erste Frage, was ein:e liberale:r Muslim:in ist bzw. was ›liberal‹ in Bezug auf Muslim:innen und Islam bedeuten soll, war während der Forschungsphase stets die Frage, die mir als erstes in Bezug auf meine Forschung gestellt wurde. Charles Kurzman, Herausgeber der ausführlichsten Anthologie über liberalen Islam (1998), schreibt dazu Folgendes: »›Liberal Islam‹ may sound like a contradiction in terms« (Kurzman 1998, 3). Das rührt zum einen daher, dass liberale Ideen selten mit dem Islam verbunden wurden und zum anderen, weil auch Muslim:innen selbst sich selten als ›liberal‹ bezeichnen. Der Begriff ›liberal‹ wird mit Fremdherrschaft, Kapitalismus und Islamophobie verbunden (vgl. Kurzman 1998, 4). Tatsächlich ist im Islam keine historisch gewachsene Strömung unter dem Schlagwort ›liberaler Islam‹ vorhanden.

›Liberaler Islam‹ beinhaltet ein Spektrum gesellschaftsrelevanter Themen wie das Staatsverhältnis zum Islam, die Frage nach dem Umgang mit Nicht-Muslim:innen im Islam, das Recht, sich seines Verstandes zur Auslegung des Korans zu bedienen oder der Rolle der Frau im Islam. Der indische Rechtsgelehrte Asaf Ali Asghar Fyzee (gest. 1981) schreibt: »We need not bother about nomenclature, but if some name has to be given to it, let us call it ›liberal Islam‹« (Fyzee 1982, 6, zitiert nach Kurzman 1998, 4).

Der Inder Shah Wali-Allah (gest. 1762; siehe zu seinem Islamverständnis Mi'raj 1979) ist wohl der erste, der als Vertreter eines solchen liberalen Islams genannt werden kann. Er sah den Islam durch die Gefahr bedroht, in erstarrten Traditionen zu versinken und dadurch zu verschwinden oder zu verwässern. Davor wollte Shah Wali-Allah ihn durch eine humanistische Ausgestaltung bewahren, was er durch Anpassungen im Bereich des islamischen Rechts an verschiedene Völker und die jeweilige Ära zu erreichen suchte (vgl. Kurzman 1998, 7).

Weitere Personen, die man (teils jedoch nur bedingt)³ unter das Schlagwort ›liberaler Islam‹ stellen kann, sind die Begründer einer Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, die sich unter dem Begriff *is̥lāḥ* (Reform) zusammenfand. Dazu zählen Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ʿAbduh und später auch Rašīd Riḍā

² Die Grounded Theory Methodologie wird in meiner o. g. Forschung ausführlich erläutert und der Vorgang der Interpretation beispielhaft nachgezeichnet.

³ Die Reformer des 19. Jahrhunderts hätten sich wohl nicht selbst unter diesen Begriff gestellt, da – wie oben geschildert – der Begriff unter Muslim:innen eher negativ konnotiert scheint.

(gest. 1935). Ziel war der politische, technische und wirtschaftliche Fortschritt bei Beibehaltung einer islamischen Ethik (vgl. Merad [et al.] 2012, 10).

Kurzman sieht die Vertreter eines liberalen Islams in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf dem Gipfel ihres Erfolgs, bevor die Traditionalisten wieder erstarken und die Reformer der Apostasie und Verwestlichung bezichtigen (vgl. Kurzman 1998, 10 ff.).

Neuen Schwung erhält der liberale Islam erst wieder in den 1970er Jahren (vgl. Kurzman 1998, 11), v. a. von Soziologen, Philosophen usw., die nicht unbedingt eine islamisch-theologische Bildung erhalten haben und den Koran mithilfe verschiedener Methoden auslegen. Unter den bekanntesten sind Ali Shariati, Mohamed Arkoun und Rachid Ghannouchi, die sich für eine Verbindung von Religion mit Verstandesdenken und Demokratie aussprechen, Fatima Mernissi, Asma Barlas und Amina Wadud, die den Koran aus weiblicher Perspektive lesen und interpretieren, und nicht zuletzt Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zayd, die die Wichtigkeit einer Trennung von historischem Kontext und zeitloser Ethik des Koran betonen (vgl. Kurzman 1998, 12).

Blicken wir nach Deutschland, so zählt dort zu den bekanntesten Vertreter:innen eines liberalen Islams Seyran Ateş, die als Juristin und Frauenrechtlerin bekannt ist, insbesondere aber als Gründerin der ersten liberalen Moschee in Berlin. Ebenso bekannt sind Rabeya Müller (2024 verstorben; Islamwissenschaftlerin, Theologin, Religionspädagogin und Mitbegründerin des Liberal-Islamischen Bundes LIB), und Lamya Kaddor (Islamwissenschaftlerin, Religionspädagogin [und Politikerin] und ebenfalls Mitbegründerin des LIB). Außerdem zählen Mouhanad Khorchide (Soziologe, Islamwissenschaftler und Religionspädagoge) und Ahmad Mansour (Psychologe), sowie Abdel-Hakim Ourghi (Islamwissenschaftler und Religionspädagoge), bekannt durch seine 40 Thesen zur Reform des Islams (2017), dazu.⁴

Organisiert sind liberale Muslim:innen in Deutschland in Vereinen und Organisationen wie z. B. dem Liberal-Islamischen Bund (LIB), der Ibn-Rusht-Goethe Moschee, dem Muslimischen Forum Deutschland (MFD), dem Zentrum für Islamische Frauenforschung und -förderung oder der Initiative Säkulare Muslime. Dabei ist der Organisationsgrad liberaler Muslim:innen, wie zu Beginn erwähnt, eher gering: Die 2017 eröffnete und zeitweise aus Sicherheitsgründen wieder geschlossene Ibn Rusht-Goethe Moschee und der 2010 gegründete LIB sind zwei der wenigen Gemeinschaften, in denen sich Mitglieder regelmäßig zum Gottesdienst, gemeinsamen Gebet oder theologischen Diskussionen versammeln. Daher boten sich

⁴ Die genannten Personen bilden keine zusammengehörige Gruppe; sie sind sich untereinander nicht unbedingt wohlgesonnen und in ihren Ansichten zum Teil sehr unterschiedlich. Dennoch lassen sie sich als ›liberal‹ bezeichnen im Gegensatz zu ›orthodox‹. Diese Sicht wird später in Frage 4 nochmals aufgegriffen.

nur diese beiden Gemeinschaften für das Vorhaben einer empirischen Forschung an. Der LIB unterhält in ganz Deutschland Gemeinden, was für eine Forschung eine größere Heterogenität versprach. Dies war der Hauptgrund, weshalb ich mich für ihn als Forschungsfeld entschieden habe.

2. Was bedeutet der Begriff ›liberal‹ nach eigenen Aussagen liberaler Muslim:innen?

Im Folgenden bilde ich Aussagen liberale/r Muslim:innen ab, die sich zu dem Begriff liberal positionieren und eine Deutung versuchen.

I:⁵ [...] was ist eigentlich dieser Begriff? So, was ist das Selbstverständnis von denjenigen, die sich so bezeichnen?

Jo: Genau, das wollt ich nämlich wissen. Was ist denn *liberal*?

Ömer: (lacht)

I: @ ja, das möchte ich von euch wissen! [...]

Lena: (lacht) mhm.

Ömer: // Ja, das ist die Frage, ne?

(2. Interview LIB 1, Pos. 162–167, zitiert nach Müller 2024, 104)⁶

Anstatt die Frage zu beantworten, geben alle drei Interviewten die Frage an mich als Interviewerin zurück, wobei sie sich amüsieren und so verdeutlichen, dass sie keineswegs gedenken, auf diese Frage eine eindeutige Antwort zu geben. Sie stellen sich offenbar die Frage immer wieder selbst neu, ohne bislang eine abschließende Lösung gefunden zu haben. Für die Forschung ist das Nicht-Vorhandensein einer Antwort dennoch nicht ergebnislos, sondern gibt einen wichtigen Hinweis: Bei liberalen Muslim:innen handelt es sich um Menschen in einer Findungsphase; sie sind auf der Suche. Diese Suche spiegelt sich auch darin wider, dass die Interviewten eine klare Vorstellung davon haben, was *nicht* liberal ist:

Jo: [...] Und ich meine, dann gibt's halt auch so n paar Beispiele von Leuten, die sich *liberal* nennen und die ich überhaupt nich liberal finde, weil für mich is liberal (...) freiheitlich (.) wenn jemand, eine Frau ein Kopftuch tragen will, <will>, dann soll sie des tun! (.) Also (.) aber wenn man dann anfängt zu sagen, im Namen einer liberalen Auslegung darf man das nich mehr, dann find ich des unglaublich.

(2. Interview LIB 1, Pos. 246, zitiert nach Müller 2024, 178)

⁵ I bezeichnet den Interviewenden.

⁶ Die Ausschnitte wurden sprachlich bewusst nur wenig geglättet, um die Charaktere der Personen durchscheinen zu lassen. @ im Interviewausschnitt zeigt Lachen an, Wörter in < eine Betonung, meist durch Lautstärke, // Unterbrechungen durch andere.

Jos Aussage zeigt eine deutliche Empörung über die Einschränkung einer Entscheidung im Namen eines liberalen Islams. Er definiert liberal als »freiheitlich«⁷, was sein Beispiel belegt.

Aus einem späteren Interview stammt folgende Aussage:

Mohammad: Wenn man sieht, wie die liberalen Juden ihre/ das entwickelt haben, und wenn man weiß, Judentum, Islam sind eigentlich Schwesterreligionen aufgrund der Orthopraxie, kann man das schon vergleichen, kann man auch sagen, liberaler Islam.

(5. Interview Mohammad, Pos. 24, zitiert nach Müller 2024, 103)

Hier wird deutlich, dass der Begriff »liberal« ein Rückgriff auf ein bereits bestehendes Konstrukt ist, nämlich das des liberalen Judentums. Der wohl größte und augenscheinlichste Unterschied zum orthodoxen Judentum besteht darin, dass im liberalen Judentum auch Frauen als Rabbinerinnen tätig sein dürfen – analog dazu erlaubt der liberale Islam Frauen als Imaminnen beim gemischt-geschlechtlichen Gebet (auch im Islam dürfen Frauen das Gebet leiten, allerdings nach Meinung der meisten Gelehrten nur in reinen Frauenkreisen).⁸ Mohammad benennt diesen Unterschied zwar nicht konkret, doch weil dieser Kontrast zwischen orthodoxen und liberalen Kreisen im Judentum so markant ist, kann seine Aussage indirekt als Hinweis auf Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen verstanden werden. Geschlechtergerechtigkeit darf also als wichtige Kategorie für das liberale Islamverständnis erachtet werden. Der Vergleich mit dem liberalen Judentum liefert damit eine weitere wichtige Kategorie.

Ein weiterer Versuch der Begriffsklärung findet sich in der folgenden Aussage:

Anna: Ich würde progressiv tatsächlich bevorzugen, weil progressiv heißt für mich, [...] entwickeln uns immer weiter und entwickeln auch unsere Inhalte immer weiter und eben auch die Inhalte der Religion! Wir ergänzen sie nicht unbedingt, sondern eröffnen neue Perspektiven, (.) die auch nicht immer neu sind, so, ne? Aber wir bringen Dinge in den Fokus, die es irgendwie immer schon gegeben hat, die aber vielleicht vernachlässigt worden sind und versuchen so, uns in der Religion weiterzuentwickeln und natürlich auch, die Gemeinschaft der Religion weiterzuentwickeln, wie ich das vorhin halt auch schon ein bisschen gesagt habe, ähm, in dem Sinne, dass Religion eine Verbesserung des Status Quo werden soll. (...) So wies halt als gesellschaftlicher Impact gewesen ist, in der Frühgeschichte, so. Und das halt weiterzuführen, das sagt für mich progressiv aus.

(3. Interview LIB 2, Pos. 80, zitiert nach Müller 2024, 108)

⁷ Wiederholte Teilzitate, die direkt oberhalb belegt sind, werden aus Gründen des Leseflusses bewusst nicht nochmals belegt.

⁸ Interessanterweise kämpfen auch jüdische Gemeinschaften mit dem Begriff »liberal«. In einem Interview der *Vatican News* sagt Susanne Jakubowski, eine Vertreterin des liberalen Judentums in Stuttgart: »Wir sind ausgewichen auf den Begriff egalitär. Das ist das, was für uns wichtig war: Liberal im Sinne von »frei für Männern und Frauen«. Und »egalitär« sagt es für uns besser, weil es von Gleichberechtigung von Männern und Frauen spricht – im Gottesdienst und in der Ausübung dieser Religion« (Hermann 10.2.2024).

Anna benennt einen alternativen Begriff zu ›liberal‹, was sie auch begründet. In ihrer Aussage enthalten ist der Hinweis auf die Entwicklung der Religion allgemein im Sinne einer »Verbesserung des Status Quo« für die ganze islamische Gemeinschaft. Es zeigt sich, dass liberale Muslim:innen sich eher über Inhalte und Positionen zusammenfinden (Freiheitlichkeit, Geschlechtergerechtigkeit, Verbesserung des Status Quo) als über eine ganz konkrete Definition des Begriffs ›liberal‹, der austauschbar ist. Irrelevant ist der Begriff dennoch nicht, denn ein Label ist notwendig:

Anna: Ja, also dass man halt überhaupt Label braucht, das würde ich so auf jeden Fall unterschreiben, weil wie soll man's denn sonst finden. [...] Und es (.) es verstehen sich ja tatsächlich auch viele (.) Menschen, die uns zugeneigt sind, ähm, im Selbstbild als liberal, wie auch immer sie das dann halt definieren, ne? Das ist ne Definitionssache, uneinheitlich, [...] und wenn sie halt über den Weg zu uns kommen und in diesen Grundwerten übereinstimmen, dann passt das eigentlich ganz gut.

(3. Interview LIB 2, Pos. 98, zitiert nach Müller 2024, 111)

Die Befragten legen sich (noch) nicht auf eine Definition oder wenigstens einen Begriff fest, sondern diskutieren ihn noch. Sie füllen ihn mit der Bedeutung von ›freiheitlich‹ oder ›geschlechtergerecht‹. Hervorzuheben ist, dass der Begriff einerseits emisch verwendet wird, wie z. B. im liberal-islamischen Bund, aber auch etisch als Analysekatégorie, die durch Forscher von außen herangetragen oder zumindest übernommen wird. Damit wird mit ›liberal‹ auch ein inhaltliches Spektrum beschrieben, wie z. B. bei Charles Kurzman. Dies macht es schwierig, liberale Muslim:innen und einen liberalen Islam abschließend zu definieren.

Ähnlich dynamisch ist daher auch ein liberales Islamverständnis, womit sich der folgende Abschnitt befasst.

3. Was ist ein liberales Islamverständnis?

Auf der Website bekennt sich der LIB zu den Begriffen ›liberal‹ (und ›progressiv‹) und erläutert dies näher. Dabei werden auch Inhalte eines liberalen Islamverständnisses offenbar:

»Der im Frühjahr 2010 gegründete Liberal-Islamische Bund (LIB) ist eine bundesweite islamische Religionsgemeinschaft, die Muslim*innen, die ein liberales und progressives Islamverständnis vertreten, eine spirituelle Heimat bietet. Die in verschiedenen Städten Deutschlands vertretenen Gemeinden des LIB bieten Orte, um ein entsprechendes Islamverständnis auch praktisch zu leben. [...] Der LIB tritt darüber hinaus u. a. konkret ein für eine unvoreingenommene Auslegung religiöser Schriften unter Einbeziehung des historischen und sozialen Kontextes sowie nach logischen, philologischen, allegorischen, teleologischen und mystischen Gesichtspunkten, die umfassende Geschlechtergerechtigkeit sowie deren pädagogische und theologische Umsetzung, [...] ein entschlossenes Vorgehen gegen den Missbrauch theo-

logischer Konzepte für politische Interessen und für islamistisch motivierte Gewalt.« (Liberal-Islamischer Bund e. V. 30.4.2025 a)

Zur Erläuterung des Begriffs und eines liberalen Islamverständnisses gibt es auf der Website ein eigenes Positionspapier und ausführliche, mehrere Seiten umfassende Dokumente zu ausgewählten, besonders wichtigen Themen des LIB:

»Liberal bezeichnet von der Grundbedeutung her erst einmal nichts anderes als ›freiheitlich (gesinnt)‹ und ›vorurteilsfrei‹. Diese Grundbedeutung ist auch die Basis eines liberalen Islamverständnisses. Das bedeutet zunächst einmal, den Texten unvoreingenommen und grundsätzlich frei von menschlichen Vorgaben zu begegnen. [...] Freiheitlichkeit ist ein zentrales Thema der Botschaft des Korans. [...] Freiheitliches bzw. zeitgemäßes Islamverständnis [...] bedeutet keinesfalls, dass liberale MuslimInnen nun nach Belieben entscheiden und sie sich nicht mehr durch ihre Religion gebunden fühlen. Auch liberale MuslimInnen fühlen sich islamischer Spiritualität und Ethik verpflichtet, und sie wollen den Weg gehen, den Gott ihnen durch seinen Koran und seinen Propheten beschrieben hat. Nur muss dieser Weg letztendlich in individueller Verantwortung gegangen werden.« (Liberal-Islamischer Bund e. V. 30.4.2025 b)

Aus den auf der Website veröffentlichten Aussagen wird deutlich, dass liberalen Muslim:innen neben einer spirituellen Heimat und der Möglichkeit des Auslebens ihres Islamverständnisses die unvoreingenommene Herangehensweise an die Religion und Auslegung der Offenbarungsschrift wichtig ist. Koranexegese findet klassisch durch Theolog:innen (häufig Männer) statt. Die theologische Ausbildung bietet wie in jeder anderen Religion die Grundlage für eine fundierte Auslegung und soll vor Missinterpretationen oder unerlaubter Neuerung (*bid'a*) schützen, wie sie durch eine laienhafte Auslegung erfolgen könnte. Gleichzeitig besteht die Gefahr der exklusiven Auslegung oder sogar Engführung in der Interpretation und Starre der Lehre, die z. B. nicht an sich verändernde Umstände angepasst wird. Die Nutzung des eigenen Verstandes zu seiner Erschließung ist im Koran selbst aber bereits implizit enthalten, z. B. in 4:82 oder 8:22, die direkt dazu aufrufen, aber auch in 22:16 oder 9:31 oder 7:3, die oft herangezogen werden, um zu zeigen, dass kein Mittler zwischen dem Menschen und Gott stehen soll. Genau das wollen liberale Muslim:innen und sehen sich direkt vom Koran aufgefordert, ihn eigenständig zu interpretieren. Hervorzuheben ist, dass die meisten von ihnen zwar keine klassisch islam-theologische Ausbildung haben, doch durch eine tiefgreifende Beschäftigung mit dem Koran, meist auch der arabischen Sprache, und Diskussionen untereinander nach einer Auslegung ringen, die wirklich aus der Schrift interpretierbar ist und gleichzeitig mit ihren Überzeugungen in Einklang steht. Sie lesen aus dem Koran z. B. Freiheitlichkeit und Gleichberechtigung der Geschlechter und wollen ihren Glauben entsprechend ausleben. Bei der Auslegung gestehen sie sich keineswegs Beliebigkeit zu, sondern gehen sehr verantwortungsbewusst und reflektiert vor. Dies konnte im Umgang mit dem Begriff ›liberal‹ beobachtet werden

und spiegelt sich ebenfalls in ihrer Reflektiertheit in Bezug auf Glaubensinhalte wider:

Anna: [...] was ist eigentlich der Sinn hinter diesen Riten? Was soll denn der Ramadan für mich eigentlich bedeuten, soll das heißen, ich soll einfach nur 20 Stunden am Tag unglaublich Hunger und Durst haben? Oder hat das was anderes zu tun? Soll ich mich im Verzicht üben, soll ich mich in Demut üben? Soll ich vielleicht meinen Alltag entschleunigen [...] und wie kann ich das gut über die Bühne kriegen, so dass meine Gesundheit nicht leidet, so dass ich diesen spirituellen Rückzug trotzdem finden kann, dass ich mich auf die Dankbarkeit und Demut gegenüber Gott und dem, was ich eigentlich habe und was mir gegeben wurde, ähm, zurückbesinnen kann und da gibt es natürlich ganz ganz viele Wege dahin.

(3. Interview LIB 2, Pos. 110, zitiert nach Müller 2024, 140)

Anna hinterfragt nicht das Gebot des Fastens generell, sondern die strikte Auslegung davon, die zu Leid führt und für sie keinen Sinn ergibt. Sie bemüht sich, den Sinn zu begreifen, den sie hier als Verzicht, Dankbarkeit, Demut und spirituellen Rückzug interpretiert. Anna sucht nach Lösungen, dieses Gebot entsprechend umzusetzen, ohne aber unhinterfragt lediglich den wörtlichen Sinn zu erfüllen. Sie ist sich sicher, dass es dafür viele Wege gibt. Die Bemühung um eine sinnstiftende Erfüllung des Gebots bringt einen neuen Umgang mit der Ritualpraxis. Das beschränkt sich nicht nur auf das Fastengebot:

Rana: Innerislamisch äh haben wir ganz viele ganz unterschiedliche Themen, äh, z. B. [...] wie man mit äh augenscheinlich sich widersprechenden Koranversen umgehen kann. Was äh, oder wie kann man das verstehen, wie kann das bearbeitet werden. Dann machen wir richtig Textarbeit miteinander. Oder [...] wie sieht das mit mit, mit Sterbehilfe aus? Wie äh, was sagt der Koran dazu? Was denken wir selber dazu? Wie kann man damit umgehen? Also, wie gesagt, ein sehr breit gefächertes @Themenrepertoire@, [...] und das hat hauptsächlich auch immer damit zu tun, welche Fragen einzelne Gemeindemitglieder haben [...] es gibt meistens ein Gemeindemitglied, was sich dann darauf vorbereitet und das mitbringt und das diskutieren wir dann zusammen.

(4. Interview Rana, Pos. 19, zitiert nach Müller 2024, 187)

Deutlich wird in den Aussagen, dass Gebote nicht einfach verändert werden und der Koran immer als erste Quelle dient. Dieser wird freiheitlich interpretiert, die eigene Auseinandersetzung steht im Fokus.

Unter liberalen Muslim:innen gibt es zwar durchaus Islamwissenschaftler:innen oder anderweitig theologisch Gebildete, die sich fundiert mit dem Koran auseinandergesetzt haben, doch meist handelt es sich wie bereits erwähnt um Laien. Diese dürfen sich alle gleichberechtigt einbringen: »[D]as diskutieren wir dann zusammen«, und es wird ernsthaft geforscht: »Dann machen wir richtig Textarbeit miteinander«. Diese freiheitliche Auseinandersetzung lässt sich als eine Form von *ijtihād* beschreiben, was wörtlich *sich anstrengen* bedeutet. Der *Terminus technicus* stammt aus dem islamischen Recht und wurde früher für die individuelle Rechtsfindung durch den Gebrauch des eigenen Verstandes und ebenso zur Findung neuer Rechtsmethoden verwendet. Bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts

n. Chr. fanden Gelehrte mithilfe dieser Methode eigene Lösungen für Rechtsfragen, sie betrieben also absoluten *iğtihād*. Nach der formativen Periode des islamischen Rechts setzte sich jedoch der Gedanke durch, dass dies ausschließlich den großen Gelehrten der Vergangenheit vorbehalten gewesen sein sollte. Die Folge war die *Schließung des Tores des iğtihād*, womit dieser in seiner Ausübung nur noch eingeschränkt (im Rahmen einer Rechtsschule) möglich war. Diese wichtige Neuerung wurde durchaus kontrovers diskutiert, besteht aber bis heute (vgl. Schacht & MacDonald 2012).

Die Diskussion um *iğtihād* ist hier stark vereinfacht und verkürzt dargestellt, doch der starke Bezug, den liberale Muslim:innen dazu haben, ist nicht zu übersehen, auch wenn sie selbst ihre Vorgehensweise nicht so bezeichnen. Zwar war *iğtihād* immer Gelehrten vorbehalten, doch bleibt die Frage, welche Ausbildung bei welcher Institution zum Gelehrten befähigt. Letztendlich entscheidet häufig die Reputation, Tradition, ein Narrativ oder eine Mehrheit über die Anerkennung des Status als solcher Gelehrter (*muğtahid*). Aus den Ausführungen liberaler Muslim:innen geht hervor, dass sie für sich entschieden haben, dass ihr gemeinsames Forschen und ihre eigenständige Weiterbildung sie zur eigenen Auslegung des Korans befähigen. Es kann also durchaus gesagt werden, dass sie *iğtihād* betreiben. *Iğtihād* lässt sich hier synonym für die freiheitliche Auslegung des Korans durch Nutzung des eigenen Verstandes bezeichnen und ist das wohl wichtigste Konzept im Islamverständnis liberaler Muslim:innen.

Die Befragung beim LIB lieferte mir auf die eng zusammenhängenden Fragen, was liberale Muslim:innen sind, was der Begriff »liberal« in Zusammenhang mit Islam bedeutet und was ein liberales Islamverständnis ausmacht ein überraschendes Ergebnis: Liberale Muslim:innen sind Menschen, die sich zwar bereits dezidiert mit diesen Fragen auseinandergesetzt haben, aber – eventuell genau deshalb – noch keine feste Definition für den Begriff *liberal* bereithalten. Themen und Inhalte sind implizit, Haltungen und Werte ähnlich. Es geht mehr um die Herangehensweise an Themen; die Themen selbst sind vielfältig und werden nur wenig benannt und nach außen getragen. Wichtige Schlagworte sind *freiheitlich*, *liberal*, *progressiv*, *vorurteilsfrei* und *geschlechtergerecht*. Was das Islamverständnis betrifft, so steht eine unvoreingenommene Auslegung religiöser Schriften im Mittelpunkt, die den historischen Kontext, ursprüngliche Islamverständnisse, Eigenverantwortlichkeit und die Weiterentwicklung des Status Quo des Islams bzw. der Muslim:innen in Deutschland im Fokus haben. Das Überraschende ist, dass liberale Muslim:innen etwas betreiben, das sich als *iğtihād* bezeichnen lässt, mit der Besonderheit, dies Laien zuzugestehen. Dies geschieht nach eigener Aussage mit größter Sorgfalt, nicht in Beliebigkeit zu verfallen. Es besteht der Wunsch nach einer spirituellen Heimat und der Möglichkeit des Auslebens ihres Islamverständnisses.

4. Wie hat sich dieses Islamverständnis entwickelt?

Die Frage nach der Entwicklung eines liberalen Islamverständnisses lässt sich mit den Erfahrungen liberaler Muslim:innen beantworten. Diese führten insgesamt zu verschiedenen Positionierungen (z. B. einem Abgrenzungsverhalten oder Allianzen) in Bezug auf unterschiedliche Akteur:innen (Staat, Mehrheitsgesellschaft, anderen als liberal empfundenen oder sich so bezeichnenden Muslim:innen, Jüd:innen oder Christ:innen und natürlich großen, etablierten Moscheeverbänden).⁹ Die Positionierung zu als konservativ empfundenen Moscheeverbänden war die in den Interviews mit Abstand am meisten thematisierte. Hierbei zeigt sich ein deutliches Abgrenzungsverhalten liberaler Muslim:innen von Verbänden aufgrund ihrer Strukturen und Inhalte. Es sei hier nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die Interviewten in den Textauschnitten ihre persönliche Sicht darstellen und keine Pauschalisierung in Bezug auf Moscheeverbände oder konservative Muslim:innen erfolgt. Die Erfahrungen der Interviewten dienen als Folie für ihr (liberales) Islamverständnis und müssen in diesem Licht gesehen werden.

Larissa: [...] der Grund, warum die Leute kommen, ähm, eher ist so, ähm, Auseinandersetzung mit Dogmatismus und, ähm, Konfrontation mit Dogmatismus und die dann die eigene Haltung in Frage gestellt hat und da spielt Vergeschlechtlichung schon immer ne Rolle, also z. B. kann ich mal von einem Gemeindemitglied von mir erzählen, ähm, die (.) sehr (.) religiös war, kommt aus, ähm, Pakistan, is als Kind aber nach Deutschland gekommen, [...] und sie gibt immer so n Beispiel an, dass sie auf ner, ähm, auf nem Iftar war, also Fastenbrechen und dort dann gemeinsam gebetet wurde und sie hatte n Rock an, der irgendwie kurz über den Knien, weiß ich nicht, wie lang und ne Strumpfhose, die blickdicht war und hat sich zum Gebet aufgestellt und dann wurde ihr gesagt, sie kann halt so nich beten [...] Und sie hat gesagt, seit diesem Tag habe ich nicht mehr gebetet. Und das hat einfach dazu geführt, dass sie sich nich nur von dieser Gemeinschaft distanziert hat, sondern dass sie in Frage gestellt hat, hat das was mit mir und meinem Gottverhältnis zu tun, so? Kann ich gar nich so wie/Will Gott mich so wie ich das haben will, gar nich haben?

(3. Interview LIB 2, Pos. 36, zitiert nach Müller 2024, 116 f.)

Der Ausschnitt beschreibt eine Negativ-Erfahrung, die bei einer Gläubigen zu einer tiefen Verunsicherung geführt hat gegenüber der eigenen Fähigkeit, Gott trotz allen Bemühens zu gefallen bzw. Gott nur zu gefallen, wenn man gegen seinen eigenen Willen und Gefühle handelt. Diese Vorstellung von Gott ist die eines gestrengen Patriarchen, eines Herrschers ohne Verständnis, der Wert auf die Einhaltung von Regeln legt. Die Idee stammt aber nicht von der Frau selbst, sondern wird von außen an sie herangetragen und löst eine Erschütterung in ihrer Beziehung zu Gott aus – für einen religiösen Menschen wohl das Schlimmste, was ihm passieren

⁹ Die Positionierung liberaler Muslim:innen zu den genannten Akteur:innen stellt den Hauptteil meiner Dissertation dar, auf die ich für eine ausführliche Analyse verweise. Diese kann hier nicht auf wenigen Seiten wiedergegeben werden, weshalb ich mich auf Einblicke in das wichtigste Unterkapitel beschränke, um einen Eindruck zu vermitteln.

kann. Der gut gemeinte Rat stürzt die Frau in eine tiefe Glaubenskrise, sodass sie ihr Verhältnis zu Gott überdenkt und nicht mehr ins Gebet tritt. Die Einmischung in die Gottesbeziehung zu einem:r Gläubigen löst damit eine Katastrophe aus, was sicherlich nicht die Absicht war. Warum eine solche Einmischung stattfindet, vermutet Mohammad:

Mohammad: [...] aus Prinzipientreue, aus Verbohrtheit, nein, es is so in Stein gemeißelt, [...] viele kommen halt aus/haben/ ja, leben einen patriarch/ähm, einen wie heißt es, archaischen, nee, mir fällt das Wort jetzt nicht ein, aber einen sehr (.) ja, äh, frommen aber auch sehr ähm, ah ich komm nicht auf das Wort, also sehr traditionellen Islam, wo gesagt wird: So hat das zu sein und man hinterfragt nicht, man macht das einfach so. Vielleicht auch ne Angst davor, dass man/ auch vielleicht, den eigenen Verstand zu benutzen, so dass diese Forderung auch an sie herangetragen wird.

(5. Interview Mohammad, Pos. 28, zitiert nach Müller 2024, 126)

Mohammad ringt um einen Begriff, dabei nennt er alle möglichen Begriffe, die ein liberales Islamverständnis gerade nicht ausmachen: patriarchal, archaisch, fromm, traditionell. Außerdem benennt er »Angst [...] den eigenen Verstand zu benutzen« als Grund für das Verhalten von Mitgliedern von Moscheeverbänden und gibt damit einen Hinweis auf eine Erziehung zu Passivität und Konformität in solchen Gemeinschaften. Diese Haltungen stehen denen von liberalen Muslim:innen diametral entgegen, denn diese sind vor allem eines nicht: traditionell. Mit ihren vielfältigen Hintergründen besitzen sie keine gemeinsame Tradition, wie es oft in großen Verbänden der Fall ist. Liberale Muslim:innen schöpfen aus verschiedenen Traditionen und sind daher gezwungen, zu reflektieren und gemeinsam Neues zu entwickeln. Sie stellen Tradition in Frage und betrachten theologische Narrative neu, um ein eigenes (neues) Islamverständnis inklusive Gottesbild zu entwickeln und damit verbundene Überzeugungen in Gemeinschaft zu leben.

Mohammad hat ein Beispiel für ein bekanntes theologisches Narrativ parat, das diese Gegensätzlichkeit aufzeigt:

Mohammad: Und ich glaube, is auch noch n theologisches ähm, Moment. Viele Muslime denken ja, wenn sie so dieses System, das [...] die islamische Rechtslehre vorgibt, [...] beachten im Diesseits, [...] das ist Garant für eine ähm, gerechte (.) Gesellschaftsordnung. Und (...) wenn sie auch so [...] ihren Riten nachgehen, dass sie dadurch [...] eine Glückseligkeit äh, auf sie wartet, nämlich das Paradies. Ich glaube, für sie sind liberale Muslime, die s anders machen, sind Störenfriede. Und die stören diese Ordnung [...]. Man hat dies zu tun, man hat das zu tun und jenes zu machen. Und wenn man das macht, dann ist die/ ist das Leben, das gesellschaftliche Leben in der Balance. Darum machen sie glaub ich auch viele Regeln, die ihnen vorgegeben sind. Also, von denen sie denken, dass sie so sind.

(5. Interview Mohammad, Pos. 28–30, zitiert nach Müller 2024, 126 f.)

Grundsätzlich unterstellt Mohammad Muslim:innen bei der Interpretation des beschriebenen Narrativs gute Absichten: Sie wollen Gerechtigkeit bzw. eine gerechte Gesellschaftsordnung und wünschen sich Glückseligkeit (»nämlich das Paradies«). Doch gleichzeitig geht diese Interpretation zulasten einer Toleranz jedweder ande-

ren Gesellschaftsform. Glaube kann hierbei nicht Privatsache eines:r Muslims:in sein, alle sind zur Einhaltung festgelegter Gebote verpflichtet (»Darum machen sie glaub ich auch viele Regeln, [...] von denen sie denken, dass sie so sind«). Aus Mohammads Aussage geht hervor, dass sich liberale Muslim:innen von einem solchen Islamverständnis, das die Gesellschaft in eine einzige Form zwingt, deutlich abgrenzen. Sie streben also keine in solchem Sinne einheitliche Gesellschaftsform an, sondern sind offen für verschiedene Möglichkeiten. Damit machen sie sich unabhängig von großen Verbänden und Muslim:innen, die in diesem Denken verhaftet bleiben.

Eine wichtige Erfahrung, die zum Überdenken ihres Islamverständnisses geführt hat, beschreibt Anna. Sie wollte eine andere Lesart des Koran:

Anna: [...] Und ähm, halt auch Lesarten der Religion. Ob das jetzt ne hermeneutische Lesart ist, ob es die historisch-kritische Analyse von Texten is, ähm. Aber auf jeden Fall weg von diesem Literalismus. [...] Das hat mir über die Zeit gefehlt, weil immer verlangt wurde, ähm, du musst das wörtlich nehmen, es is der Koran, es is Gottes Wort und hinterfragen darfst du schonmal gar nich, ähm und verstehen kannst du den Koran auch nicht, weil 1.: du sprichst kein Arabisch und 2. du bist nicht Gott oder der Prophet, wo ich mir auch dachte: wozu gibt es denn eine Offenbarung für die <Menschheit>, wenn die <Menschheit> sie nicht lesen und nicht darüber reflektieren soll? [...]

(3. Interview LIB 2, Pos. 14, zitiert nach Müller 2024, 123 f.)

Annas Aussage zeigt große Frustration. Als Konvertitin, die sich ganz bewusst für ihren Glauben entschieden hat, ist sie hochmotiviert und neugierig auf die intensive Lektüre des Koran, den sie als Offenbarung Gottes lesen und verstehen möchte, doch ihr werden Steine in den Weg gelegt. Genau wie im Beispiel der betenden Frau hat nicht Anna das Gefühl, etwas falsch zu machen oder nicht zu können. Sie glaubt, den Koran verstehen zu können, doch werden von außen Zweifel gesät – ebenfalls wie im Beispiel oben. Auch Anna erlebt einen inneren Rückzug und wendet sich schließlich von ihrer Gemeinde ab. Solche Erfahrungen bringen liberalen Muslim:innen zusammen, und sie machen sich gemeinsam auf die Suche nach einem anderen Islamverständnis, das sie implizit besitzen und nun ausformulieren möchten. Die großen Themen dabei sind Freiheitlichkeit, Geschlechtergerechtigkeit und die selbstbestimmte Herangehensweise an die Auslegung des Korans bzw. das Ausleben der Religion. Diese Themen haben liberale Muslim:innen in ihren Gemeinden negativ empfunden, weswegen sie sich zurückgezogen und inhaltlich abgegrenzt haben. Sie haben sich auf der Suche nach einem neuen Islamverständnis einer neuen Gemeinschaft zugewendet, die gemeinsam darum ringt, ein liberales Islamverständnis zu schaffen. Um dies zu erreichen, müssen sie jedoch gleichzeitig eine Gemeindestruktur errichten, die einen Rahmen dafür schafft. Der nächste Abschnitt geht daher der Frage nach, wie dies geschieht.

5. Wie gestalten liberale Muslim:innen ihr Gemeindeleben, was sind ihre Errungenschaften und Wünsche?

Die folgenden Aussagen bilden das Gemeindeleben liberaler Muslim:innen, ihre Errungenschaften und Zukunftshoffnungen ab.

I: Also [...] ich wollte dich ja noch fragen, wie bist du denn in die Position jetzt gekommen?
Der Koordinatorin?

Lena: [...] meine Idee war's immer, dass man das so gemeinsam macht mit möglichst vielen Leuten, aber ähm, irgendwie haben sich die meisten Leute dann mehr oder weniger dann plötzlich in Luft aufgelöst und dann sind eigentlich Behnaz und ich übriggeblieben und [...] wenn ich Behnaz frage, die sagt dann meistens ja und ähm, die meisten andern irgendwie [lacht] melden sich oft gar nicht oder so.

(2. Interview LIB 1, Pos. 99–106, zitiert nach Müller 2024, 196 f.)

Der bereits häufig genannte Punkt der Freiheitlichkeit im liberalen Islamverständnis zeigt sich auch in der Gemeindestruktur. Es gibt keine örtliche Leitung der Gruppe, nur eine/n Koordinator:in. Die Person, die diese Funktion übernimmt, hat inhaltlich keine Verantwortung bzw. nicht mehr oder weniger als alle anderen Mitglieder auch. Lena erzählt genau das: Sie wollte Verantwortung teilen (»dass man das so gemeinsam macht mit möglichst vielen Leuten«), erhielt dann aber von vielen Mitgliedern häufig keine Reaktion bei Rückfragen. Dies lässt sich als Wunsch nach Freiheitlichkeit oder auch Zurückhaltung interpretieren, was – wie dargestellt – in den Negativerfahrungen liberaler Muslim:innen begründet liegt. Ein etwaiges anzunehmendes Desinteresse liegt nicht vor, denn im Laufe des Interviews treffen immer mehr Mitglieder ein, um an dem Gesprächskreis teilzunehmen, der für den Nachmittag geplant ist. Alle diskutieren lebhaft mit und sind mit großem Eifer dabei. Die Erfahrungen der Mitglieder begünstigen eine Haltung von Vorsicht und Zurückhaltung statt Aktivität, doch wäre eine Balance wichtig, um die Gruppe voranzubringen und das gemeinsame Islamverständnis weiterzuentwickeln und zu leben. Die obige Interviewstelle beschreibt das Dilemma organisierter liberaler Muslim:innen daher so deutlich wie keine andere. Sie zeigt den bisher (noch) nicht sehr erfolgreichen Versuch, ein von Freiheitlichkeit geprägtes gemeinsames Miteinander in der Gruppe zu leben und gleichzeitig eine funktionierende Organisation aufzubauen, die ein Minimum an Hierarchie, Struktur und Führung benötigt, um zu funktionieren. Die wenig vorhandene Gemeindestruktur ergibt eine Folgeproblematik für das Gemeindeleben:

Mohammad: [...] und ne Moschee, das hab ich den LIB-Mitgliedern in Frankfurt auch gesagt, hat ne Strahlkraft, ja? Das is n Ort, wo die Leute sagen: Da können wir hingehn. [...] wenn Sie ne Moschee haben, dann haben Sie auch n Gemeindeleben, [...] und dann entwickelt sich auch was drumherum. Das wächst ja dann im Laufe der Zeit. Aber dann einmal im Monat sich für drei Stunden in Kirchenräumen treffen, is, find ich zu wenig. Is zu wenig.

(5. Interview Mohammad, Pos. 47–49, zitiert nach Müller 2024, 194)

Mohammad sieht die Organisation in der Verantwortung, ansprechende Räumlichkeiten zu gestalten und einen Ort für die Entwicklung eines Gemeindelebens zur Verfügung zu stellen. Am besten wäre eine Moschee, um die herum sich die Gemeinde entwickeln kann. Derzeit treffen sich die Mitglieder in wenig attraktiven Räumen, z. B. Nebenräumen von Kirchen. Dies deutet auf die eigene Wertschätzung hin: Die Organisation läuft nebenher, verborgen, unscheinbar. Dass es keinen geeigneten Ort gibt, hat eine geringe Anzahl an Treffen zur Folge, die gut geplant sein müssen und dies wiederum erklärt, warum Interessierte sich entweder schnell wieder abwenden oder nicht bereit sind, in der Gemeinde Verantwortung zu übernehmen. Für einen echten Austausch und den Aufbau von Vertrautheit sind geeignete Orte und regelmäßiger Treffpunkt unverzichtbar. Die Mitglieder des LIB sind sich dessen zumindest bewusst: So antwortet Lena auf die Frage, was sie sich wünscht: »Naja, mehr Orte, also irgendwie so was wie eigene Moscheen« (2. Interview LIB 1, Pos. 335, zitiert nach Müller 2024, 196). Dabei bleibt es dann aber, und sie scheint ratlos, wie dies mit den insgesamt eher zurückhaltenden Mitgliedern umzusetzen wäre. Problematisch ist, dass es auch Menschen gibt, die aktiv mitanpacken wollen und auf Widerstand stoßen:

Yakub: als ich [...] mich orientiert habe, um zu gucken, inwieweit ich mich bei der [...] Gruppe vom LIB einbringen kann, und das war halt überhaupt gar nicht drin. Aber das liegt halt auch daran, dass ich natürlich, äh, dass, dass ich natürlich – in Anführungszeichen – ein, der Imam bin und das Power Horse und der und die Engine und der Motor und ähm, das war auch also da haben wir auch gemerkt: Hoppla, das ist nicht das entspricht auch nicht dem Wunsch der, einiger, einiger Leute innerhalb der [...] Gruppe [...] wir hatten unterschiedliche Vorstellungen. Meine Vorstellung war ganz klar auch ähm, ne spirituell kontinuierlich spirituell praktizierende Gruppe gerne um mich rum zu haben [...] die meisten Mitglieder in der [...] Gruppe sind mit einmal Treffen pro Monat völlig ausgelastet und völlig ok und das waren einfach unterschiedliche Interessenssituationen.

(18:44–22:00, zitiert nach Müller 2024, 199)

Die Aussage von Lena scheint der von Yakub im ersten Moment entgegenzustehen: Mit Yakub hätte die Gemeinde ein echtes »Power Horse«. Doch scheint nicht nur das Problem zu bestehen, dass kaum jemand in der Gemeinde Führung übernehmen will, sondern auch, dass die Angst vor zu viel »Power« groß ist und das Maß an freiheitlicher Führung nicht stimmt, das sich liberale Muslim:innen wünschen. Der große Tatendrang Yakubs scheint in dieser Gemeinde Sorge vor zu viel Bevormundung auszulösen, und so bleibt die Veränderung hin zu einem aktiven Gemeindeleben schwierig. Dies sähe in einer anderen Gemeinde des LIB eventuell anders aus, doch die Gemeinden liegen weit auseinander, und Yakub kann seine Gemeinde nicht einfach wechseln. Ausschlaggebend ist und bleibt jedoch der Aspekt der Freiheitlichkeit:

Larissa: [...] es ist so n bisschen, ich würde sagen auch immer, Quadratur des Kreises, diese liberalen Gemeinden, ähm, weil man Menschen versucht, religiös zu organisieren, für die Religion <ein> Teil ihrer Identität ist. Und für die das vielleicht gar nicht zu jedem Zeitpunkt in

ihrem Leben so relevant ist, dass sie unbedingt ne religiöse Gemeinschaft brauchen, sondern die vielleicht themenzentriert kommen, ne?

(3. Interview LIB 2, Pos. 45, zitiert nach Müller 2004, 199 f.)

Der von Larissa benannte Aspekt ist der größte Stolperstein für die Organisation liberaler Muslim:innen. Sie verstehen ihren Glauben häufig als privat und wollen sich nur themenbezogen austauschen, nicht aber Verantwortung und Commitment als Gemeindemitglied übernehmen.

Es ist festzuhalten, dass die geringe Mitgliederzahl, wenig Einnahmen, unattraktive Räume, schlecht gewählte Orte der Gemeinschaft und die fehlende Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung ein stagnierendes Gemeindeleben ergeben. Doch obwohl diese Bilanz bezüglich der Struktur und des Gemeindelebens im LIB eher negativ ausfällt, haben liberale Muslim:innen Wichtiges erreicht:

Mohammad: Und wissen Sie, das interessante is, [...] der LIB is keine Massenbewegung geworden, aber, ich denke, er hat einiges erreicht, zumindestens, dass man ihn wahrnimmt in der hiesigen Gesellschaft und dass auch mittlerweile die traditionellen Muslime und Moscheegemeinden, -verbände zugeben, dass es nicht <den> Islam gibt, sondern auch äh, Islam is vielfältig, auch alternative Islamverständnisse. [...]

(5. Interview Mohammad, Pos. 41, zitiert nach Müller 2024, 200)

Trotz der oben dargestellten Probleme der Organisation ist der LIB ein wichtiger Baustein in der islamischen Landschaft Deutschlands. Er hat als Protestbewegung großen Einfluss darauf gehabt, dass etablierte Moscheeverbände ihre eigenen Ansichten überdenken und sich mittlerweile für die Möglichkeit geöffnet haben, unterschiedliche Islamverständnisse nebeneinander stehen zu lassen.

Die große Errungenschaft des LIB ist daher, ihr Islamverständnis unter anderen islamischen Gemeinschaften in Deutschland zu etablieren. Liberale Muslim:innen sind sich darüber im Klaren, dass dies nicht das Ende aller Konflikte und die Eini-gung eines eher auf Einheitlichkeit zielenden Islams in Deutschland bedeutet:

Larissa: [...] Unser Ziel oder auch unsere Vorstellung ist z. B. nicht, dass jede Moschee oder jeder Verband sagt: Stimmt, ihr habt Recht, wir machen jetzt gleichgeschlechtliche Trauungen. Das wäre absurd. Wir erwarten das nicht, wäre vielleicht ein Wunsch, aber wir glauben nicht, dass das passiert. Aber was wir uns wünschen würden, is, dass sie wahrnehmen, es gibt einen islamischen Verband, der das tut und der tut das theologisch begründet, der hat eine Rechtfertigung dafür und wir anerkennen das [...] Und im schönsten Fall dahinzukommen, zu sagen: Wenn sich jetzt jemand in deiner Gemeinde an dich wendet [...] OK, pass auf. Mit unserer Theologie ist das schwierig, ich kann dir da hier nichts anbieten, aber es gibt einen Verband, der das tut, vielleicht ist es besser, wenn du dich da hinwendest. Und das ist schon sehr, sehr viel verlangt, aber das wäre das, was wir uns wünschen. [...] wir möchten eine gegenseitige Anerkennung. Wir sind <ein> Teil der Vielfalt.

(3. Interview LIB 2, Pos. 61, zitiert nach Müller 2024, 201 f.)

Liberale Muslim:innen erwarten gegenseitiges Verständnis und gegenseitige Anerkennung, weil sie sich als Teil der islamischen Landschaft in Deutschland betrach-

ten. Sie gehören zur Vielfalt und legitimieren Inhalte, Positionen und Handlungen theologisch. Diese Legitimation beruht auf einer Form von *ig̣tihād*, wobei sich liberale Muslim:innen dezidiert mit islamischen Quellen befassen und um eine an die jeweiligen Umstände angepasste Auslegung des Koran bemüht sind. Liberale Muslim:innen stehen nicht in der Erwartung, dass alle Muslim:innen ihre Positionen verändern, doch wollen sie in ihren Positionen gleichberechtigt anerkannt werden.

Wie es weitergehen könnte, zeigt der letzte Interviewauszug:

Yakub: [...] Wir werden mal sehen, wie das weiter läuft mit dem LIB und [...] mit dem organisierten liberalen Islam ähm, in Deutschland. Das wird nicht weniger werden und ähm, im LIB gibt es auch Überlegungen, inwieweit man tatsächlich aus dem Großverein oder aus dem überregionalen Verein tatsächlich einen, einen Dachverband machen könnte.
(23:28–24:09, zitiert nach Müller 2024, 203)

Trotz der aufgeführten Probleme sieht Yakub den LIB als so etabliert, dass er als Dachverband agieren könnte. Der LIB benötigt zwar noch Zeit zur Weiterentwicklung, doch in den Mitgliedern und ihrem Islamverständnis steckt ein hohes Potential, das den liberalen Islam weiter fördern kann und dem bisher Erreichten noch Einiges zufügen wird.

Zusammenfassung und Fazit

Der Artikel ist den Fragen nachgegangen, wer liberale Muslim:innen sind und was der Begriff ›liberal‹ nach ihren eigenen Aussagen bedeutet. Außerdem wurde gefragt, was ein liberales Islamverständnis ausmacht, wie es sich entwickelt hat und schließlich, wie es in liberal-islamischen Gemeinden aussieht und was Errungenschaften und Wünsche liberaler Muslim:innen sind.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es sich bei liberalen Muslim:innen um Gläubige handelt, die ein freiheitliches und geschlechtergerechtes Islamverständnis besitzen. Die meisten von ihnen haben Negativ-Erfahrungen gemacht, die diesem ihnen impliziten Islamverständnis entgegenstanden. Diese Erfahrungen haben einen Prozess von innerer Suche, Abgrenzung und der Entdeckung Gleichgesinnter in Gang gebracht, der zur Entstehung liberaler Gemeinschaften geführt hat. Dabei sind liberale Muslim:innen innerhalb ihrer Gemeinden mit Aushandlungsprozessen beschäftigt, um ein anderes Islamverständnis auszuformulieren, das implizit bereits vorhanden ist. Dazu gehört die wiederkehrende Reflexion über den Begriff ›liberal‹, der trotz mancher Unklarheiten inzwischen etabliert ist. Wichtige Themen sind Geschlechtergerechtigkeit und eine freiheitliche, eigenständige und unvoreingenommene Auslegung der islamischen Quellen. Problematisch für das Gemeindeleben sind die geringe Zahl an Mitgliedern, mangelnde Ressourcen und die große

Angst vor einem Verlust an Freiheitlichkeit, was die wenigen Mitglieder zurückhaltend bleiben lässt in Bezug auf die Übernahme von Verantwortung in den Gemeinden. Dennoch haben liberale Muslim:innen bedeutende Errungenschaften erwirkt, nämlich Änderungen von bisherigen Machtstrukturen im islamisch-religiösen Feld Deutschlands und die Anerkennung des Vorhandenseins verschiedener Islamverständnisse, was eventuell dazu führen könnte, dass der LIB zu einem Dachverband wird.

In diesem Stadium befanden sich liberale Muslim:innen beim LIB zum Zeitpunkt der Erhebung der Interviews (2019–2020). Es wäre an der Zeit, die weitere Entwicklung mit einer neuen Studie zu erforschen. So könnten etwa die inzwischen erreichte Positionierung und das entstandene Verhältnis zu anderen Muslim:innen und weiteren Akteur:innen wie Staat und Gesellschaft und das mittlerweile wohl geschärfte und weiterentwickelte Islamverständnis analysiert werden, um neue, vertiefte Einblicke ins Denken liberaler Muslim:innen in Deutschland zu erhalten und das Bild weiter zu erhellen.

Literaturverzeichnis

- Glaser, Barney G. & Anselm L. Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research* (Observations), New York, NY: Aldine.
- Hermann, Michael C. (10.2.2024): » Interview mit Susanne Jakubowski – D: Mehr liberaler Islam – weniger konservative Verbände?« in: Vatican News, www.vaticannews.va/de/kirche/news/2024-02/islam-liberal-deutschland-politik-gesellschaft-ditib-igmg-glaube.html (letzter Abruf 26.2.2025).
- Kaddor, Lamya (27.7.2018): »Neuer Flügel des Islams. Jetzt ist die Verwirrung perfekt«, in: *t-online*, www.t-online.de/nachrichten/deutschland/id_84185058/liberaler-islam-ein-neuer-fluegel-ist-entstanden-gege-allen-widerstand.html (letzter Abruf 30.4.2025).
- Kurzman, Charles (Hg.) (1998¹): *Liberal Islam. A Sourcebook*, New York: Oxford University Press.
- Liberal-Islamischer Bund e. V. (30.4.2025 b): *Positionspapiere – Liberal-Islamischer Bund e. V.*, lib-ev.de/wp-content/uploads/Was-ist-ein-liberales-Islamverst%C3%A4ndnis.pdf (letzter Aufruf 30.4.2025).
- Liberal-Islamischer Bund e. V. (30.4.2025 a): Über uns. Der Liberal-Islamische Bund stellt sich vor, lib-ev.de (letzter Abruf 30.4.2025).
- Merad, A., Hamid Algar, N. Berkes & Aziz Ahmad (2012): »Islāḥ«: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leiden: Brill.

- Mi'raj, Muḥammad (1979): »Shah Wali-Allah's Concept of the Shari'ah«, in: *Islamic Perspectives. Studies in Honour of Mawlānā Sayyid Abul A'lā Mawdūdī*, hrsg. von Khurshid Ahmad und Zafar Ishaq Ansari, Leicester: Islamic Foundation, S. 343–358.
- Müller, Debora (2024): *Zufällig liberal? – Muslim:innen auf der Suche nach einem anderen Islamverständnis*. Theologie, Bildung, Ethik und Recht des Islam 9, Baden-Baden: Nomos.
- Ourghi, Abdel-Hakim (2017): *Reform des Islam 40 Thesen*. München: Claudius.
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung Entwurzelung und Radikalisierung* (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung 590), Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Schacht, Joseph & Duncan Black MacDonald (2012): »Idjtiḥād«: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leiden: Brill.

Politische Partizipation von (jungen) Muslim:innen

Monzer Haider

Der Aufsatz untersucht die politische Partizipation junger Muslim:innen in Deutschland im Spannungsfeld von gesellschaftlichen Debatten, sozioökonomischen Bedingungen und demokratischer Teilhabe. Ausgangspunkt ist der Befund, dass Muslim:innen trotz wachsender politischer Interessen der Jugend insgesamt seltener aktiv partizipieren. Unter Rückgriff auf das *Civic-Voluntarism*-Modell werden strukturelle Hemmnisse wie Bildung, Armut, Sprachbarrieren und fehlende Staatsbürgerschaft herausgearbeitet. Zugleich wird die Rolle politisierter Islamdebatten betont, die junge Muslim:innen in eine Identitätsfalle drängen und von realen Teilhabeproblemen ablenken. Der Text verdeutlicht, dass islamistische Gruppierungen dieses Vakuum nutzen, indem sie informelle Partizipationsräume schaffen und jugendnahe Narrative verbreiten. Damit entsteht ein paradoxes Spannungsfeld, in dem Radikalisierung als eine Form politischer Partizipation erscheint.

Der Aufsatz plädiert für eine stärkere Fokussierung auf sozioökonomische Faktoren und eine demokratische Öffnung von Informations- und Partizipationsangeboten. Vorgeschlagene Maßnahmen umfassen Einbürgerung, jugendgerechte politische Bildung, niedrigschwellige Beteiligungsformen und eine identitätsbewusste Ansprache durch Parteien. Ziel ist es, radikalen Narrativen durch attraktive demokratische Partizipationsmöglichkeiten entgegenzuwirken.

The article examines the political participation of young Muslims in Germany within the tension field of public debates, socio-economic conditions, and democratic engagement. It starts from the observation that, despite a general increase in political interest among young people, Muslims participate actively less often. Drawing on the *civic voluntarism model*, the article identifies structural barriers such as education, poverty, language obstacles, and the lack of citizenship. At the same time, it highlights the role of politicized debates about Islam, which push young Muslims into an identity trap and divert attention from real participation barriers. The text shows how Islamist groups exploit this vacuum by creating informal spaces for participation and circulating youth-oriented narratives. This produces a paradoxical constellation in which radicalization appears as a form of political participation.

The article calls for a stronger focus on socio-economic factors and for a democratic opening of information and participation opportunities. Proposed measures include naturalization, youth-appropriate political education, low-threshold forms of engagement, and identity-sensitive outreach by political parties. The aim is to counter radical narratives by offering attractive democratic avenues for participation.

Einleitung

Die im Jahr 2024 veröffentlichte *19. Shell Jugendstudie* mit dem Titel *Pragmatisch zwischen Verdrossenheit und gelebter Vielfalt* zeigt eine Zunahme politischer Interessen junger Menschen. 55 % der Befragten bezeichnen sich als politisch interessiert. Aktiv über Politik informieren sich 51 % der Jugendlichen, während dieser Anteil im Jahr 2019 bei 36 % lag (Shell 2024, 13 f.). Auf der anderen Seite macht der Forschungsstand zur politischen Partizipation von (jungen) Muslim:innen deutlich, dass Muslim:innen im Vergleich zu anderen Bevölkerungsgruppen weniger politische Partizipationsaktivitäten unternehmen. Für eine solche Passivität bzw. politische Interaktivität gibt es mehrere (theoretische) Erklärungsansätze (Gabriel & Völkl 2008, 288).

Einer der Gründe liegt darin, dass politische Forderungen und Bedürfnisse von Muslim:innen im politischen Entscheidungsprozess kaum Berücksichtigung finden (Karadas 2021, 37). Darüber hinaus zeigt die Shell-Studie, dass sich der Bildungserfolg immer noch nach sozialer Herkunft unterscheidet. Etwas mehr als ein Viertel (27 %) der Jugendlichen, deren Eltern höchstens einen einfachen Schulabschluss haben, erreichen oder streben das Abitur an. Hat mindestens ein Elternteil selbst Abitur, sind es 80 % (Shell-Studie 2024, 27).

Laut einer von der Deutschen Islam Konferenz (DIK) durchgeführten Studie mit dem Titel *Muslimisches Leben in Deutschland 2020* leben in Deutschland zwischen 5,3 und 5,6 Millionen Muslim:innen, einschließlich alevitischer Religionsangehöriger. Das entspricht zwischen 6,4 % und 6,7 % der Gesamtbevölkerung von 83,1 Millionen (DIK 2024).¹ Etwa die Hälfte von ihnen (knapp 3 Mio.) besitzt die deutsche Staatsbürgerschaft. Die fehlende deutsche Staatsbürgerschaft und somit das formelle Kriterium politischer Gleichheit beeinflussen eine politische Partizipation negativ, weshalb Defizite bei der politischen Repräsentation entstehen. Darüber hinaus belegen mehrere Studien ein geringeres Partizipationsniveau von deutschen Personen mit Migrationsgeschichte im Vergleich zu Mitbürger:innen ohne

¹ Im Vergleich zum gesamtdeutschen Altersdurchschnitt, der bei über 44 Jahren liegt, stellen die Muslim:innen mit einem Durchschnittsalter von rund 32 Jahren eine vergleichsweise junge Bevölkerungsgruppe dar.

Migrationsgeschichte (Minor 2017; Müssig & Worbs 2012; Wüst 2002). Nichtsdestotrotz ist die Wahlbeteiligung eine Frage der Generationen. Während sich die erste Generation wenig an Wahlen beteiligt, ist der Anteil der zweiten und dritten Generation viel höher (Minor 2017; Müssig & Worbs 2012; Wüst 2002). Trotz dieser Tatsache ist festzustellen, dass in den letzten Wahlgängen keine Generationsunterschiede beim Wahlverhalten aufgrund geringerer Wahlbeteiligung von allen migrantischen Generationen zu beobachten ist.

In diesem Aufsatz möchte ich auf das Verständnis politischer Partizipation in einer Demokratie sowie auf ihre theoretischen Erklärungsansätze eingehen. Dabei liegt der Fokus auf der politischen Partizipation von (jungen) Muslim:innen in Deutschland. In diesem Zusammenhang und im Rahmen des *Civic-Voluntarism*-Modells werden die Herausforderungen auf dem Wege zu einer gerechten politischen Partizipation vorgestellt. Darüber hinaus wird deutlich gemacht, dass die Hinwendung zu einer Radikalisierung von (jungen) Muslim:innen ein politisches Potenzial beinhaltet, welches bei der Partizipationsforschung wahrgenommen werden sollte. Im letzten Schritt werden verschiedene Maßnahmen zur Förderung politischer Partizipation von (jungen) Muslim:innen vorgestellt.

1. Politisierte Debatten über ›den‹ Islam

Die Frage nach der Integration von (jungen) Muslim:innen erlangte in den letzten Jahren eine zunehmende mediale Aufmerksamkeit.² Die Betrachtungsweise dieser Frage wird meist konflikthaft dargestellt, und die Religion wird dabei als Ursache des Konflikts angesehen (Salim 2025, 13). So verursachte die im CDU-Grundsatzprogramm für die in diesem Jahr stattgefundenen Wahlen vorgeschlagene Formulierung »Muslime, die unsere Werte teilen, gehören zu Deutschland.« eine hitzige Diskussion über die klassische Frage der Zugehörigkeit des Islam zu Deutschland, die seit der Wulff-Rede das muslimische Leben in Deutschland prägt. Nach einer kontroversen Debatte über diesen Satz hat die Antragskommission diese Passage für das neue CDU-Grundsatzprogramm geändert. Nun lautet der Satz wie folgt: »Ein Islam, der unsere Werte nicht teilt und unsere freiheitliche Gesellschaft ablehnt, gehört nicht zu Deutschland.« (Schuler 2024). Das Ziel dieser Umformulie-

² Eine Definition für das Muslimisch-Sein wird in diesem Zusammenhang aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive unternommen. Demzufolge ist die eigene Vorstellung des Menschen von Religion und somit die eigene religiöse Zugehörigkeitsbestimmung von großer Bedeutung. Somit ist nach Ceylan ein Muslim »eine Person, die sich explizit zur Weltreligion des Islam zugehörig fühlt. Diese Zuschreibung bedarf keiner Spezifizierung der persönlichen Auslegung der Religion oder der persönlichen Glaubenspraxis, sondern ist zunächst als nominelle Identität zu akzeptieren« (2017, 79).

rung besteht darin, dass die Unterscheidung zwischen ›Islam‹ als Religion und ›dem Muslim‹ als Mensch verdeutlicht wird. In diesem Zusammenhang wird die islamische Religion vermehrt als Fremdkonstruktion dargestellt, und das Muslimisch-Sein wird meist mit Homogenisierungstendenzen beschrieben. Eine solche immer wiederkehrende politische Debatte hat eine negative Wirkung auf das Selbstverständnis von jungen Muslim:innen und führt zur Ablenkung von den eigentlichen Problemen, mit denen muslimische Jugendliche stets konfrontiert sind.

Darüber hinaus bestärken solche Debatten das als notwendig wahrgenommene Bedürfnis, dass sich die jungen Muslim:innen mit ihrem eigenen Islambild stets auseinandersetzen müssen, statt sich an erster Stelle damit zu beschäftigen, wo ihre realen Probleme auf dem Weg zu einem gerechten Leben – geprägt von politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Erfolgen – liegen. In diesem Zusammenhang verdeutlicht das folgende Zitat von einem muslimischen Jugendlichen den zuletzt erwähnten Punkt:

»Ich würde mich aber gerne mehr demokratisch beteiligen, in Dingen, die uns ALLE betreffen [...], weil die wirklich wichtig sind, anstatt ständig darüber zu reden, wie ich mich als Muslimin definiere [...].« (Maisenbacher 2021, 508)

Eine Reaktion auf die intensiviert Fremdzuschreibung muslimischer Mitbürger:innen kann zur Übernahme solcher Zuschreibungen im Selbstidentitätsbildungsprozess führen. Darüber hinaus verdrängt eine solche Fokusverschiebung die Partizipationsmöglichkeiten und könnte zu einer Identitätsfalle führen, in der sich junge Muslim:innen hauptsächlich mit religionsbezogenen (Identitäts-)Fragen auseinandersetzen (werden). Der Diskurs über die Zugehörigkeit des Islam zu Deutschland ist mit der Frage der Vereinbarkeit zwischen Islam und Demokratie verbunden, über die sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf akademischer Ebene kontrovers diskutiert wird (Flores 2014, 23). In dieser politisierten Debatte fehlt der Aspekt der politischen Partizipation, der für die Demokratisierung der Lebensbereiche von jungen Menschen von großer Bedeutung ist.

2. Demokratie und Partizipation

Der Reichspräsident und schließlich Alterspräsident des Deutschen Bundestags Paul Löbe beschrieb die politische Gesamterfahrung der Weimarer Republik mit den Worten »Demokratie ohne Demokraten« (Stiftung Orte der Demokratiegeschichte 2025). Mit diesem Zitat wird der Kern einer funktionierenden Demokratie verdeutlicht. Die Demokratie lebt von demokratischen Menschen, für deren Funktionalität das Vertrauen in die demokratischen Institutionen und Prozesse benötigt wird. Um das Vertrauen in die Demokratie zu stärken, ist es wichtig, die Bürger:innenbeteiligung zu fördern. Die Bildung zur Demokratie darf nicht als abstraktes

Wissen zu einem politischen System vermittelt werden, welches von den (jungen) Menschen als getrenntes Objekt wahrgenommen wird (vgl. Berghan & Zick 2019, 241). Die Demokratie soll erlebbar und subjektiviert werden.

In der Demokratieforschung herrscht der Konsens, dass die Bürger:innen einer demokratischen Staatsordnung im Vergleich zu anderen Formen politischer Systeme hohe Partizipationsmöglichkeiten aufweisen, denn Demokratien ermöglichen der Bevölkerung staatliche, institutionelle und etablierte Strukturen zur Partizipation an politischen Entscheidungen. Doch empirische Studien zeigen, dass demokratische Infrastrukturen an sich keine Bedingungen zur zwangsläufigen Partizipation von Gesellschaftsmitgliedern sind. Die Partizipation an politischen und gesellschaftlichen Prozessen ist an sich keine Selbstverständlichkeit, da sie an mehrere Voraussetzungen gebunden ist. Die unterschiedlichen Theorien etwa sozialstruktureller, sozialpsychologischer und sozialökonomischer Ansätze versuchen, die politische Partizipation von Bürger:innen zu erklären. Dabei werden Faktoren wie Ressourcen, (Aus)Bildung, politische Prägung und die Bindung an die Gesellschaft, sozioökonomische Voraussetzungen, Alter, Geschlecht und das politische Interesse des Individuums untersucht. Zahlreiche empirische Studien zur fehlenden politischen Partizipation fokussieren sich auf Bevölkerungsgruppen mit einem schlechten sozioökonomischen Status und meist mit einer deutschen Staatsbürgerschaft. Betrachtet man die Debatte über Integration von Muslim:innen in Deutschland, stellt man fest, dass die politische Dimension nicht im Vordergrund der Integrationsdebatte(n) liegt.

3. Partizipation von Muslim:innen nach *Civic-Voluntarism*-Modell

Es gibt verschiedene politikwissenschaftliche Erklärungsmodelle zur Begründung politischer Partizipation von Menschengruppen auf der Makro-, Meso- und Mikroebene, wobei viele dieser Erklärungsansätze lange Zeit auf der Individualebene verblieben (Karadas 2021, 37). Zunehmend steht nun die politische Partizipation von marginalisierten Gruppen im Vordergrund wissenschaftlicher Forschungsarbeiten. Mit ihrem Buch *Participation in America – Political Democracy and Social Equality* legen Sidney Verba und Norman H. Nie den Fokus auf die Beteiligung der Bürger:innen am politischen Leben in Amerika. Dabei untersuchen sie den Zusammenhang zwischen sozioökonomischem Status und politischer Partizipation und gehen der Frage nach, wer sich wie und mit welchen Auswirkungen am amerikanischen demokratischen Prozess beteiligt. Einer ihrer Befunde ist, dass ein höherer sozioökonomischer Status zu mehr politischer Beteiligung führt (Verba & Nie 1972). Doch die alleinige Kausalität zwischen schlechter sozioökonomischer Bedingung und mangelnder Partizipation als Erklärungsmodell für die fehlende

Beteiligung ist nicht ausreichend (Schöttle 2019, 42 ff.). Diesbezüglich werden die folgenden drei Grundannahme »Nicht-Können«, »Nicht-Wollen« und »Nicht-Gefragt-Werden« als Erklärungskategorien genommen. In diesem Zusammenhang sagt die Politikwissenschaftlerin Roßteutscher über diese drei Kategorien Folgendes:

»Alle drei Ursachen der Nicht-Partizipation beeinflussen: Sie sind effektiver ›training ground‹ für zivilgesellschaftliche Kompetenzen, sie können politisches Interesse stimulieren und direkt zu politischem Engagement mobilisieren.« (2009, 37)

In der folgenden Abbildung wird das *Civic-Voluntarism*-Modell dargestellt, welches zeigt, dass mehrere Prädiktoren zusammen die politische Partizipation beeinflussen:

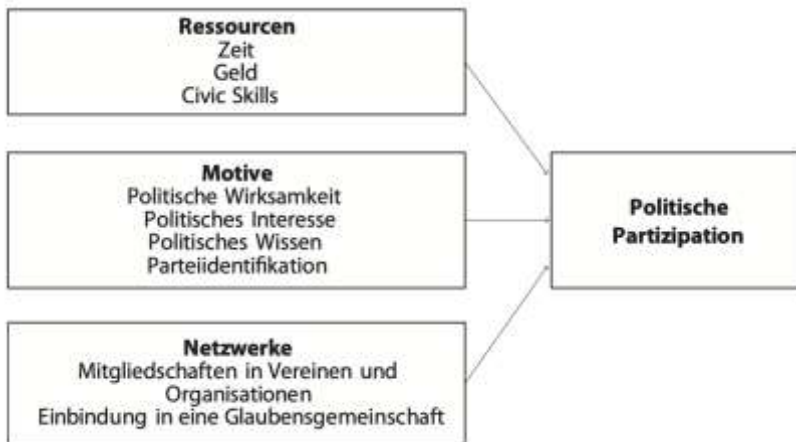


Abbildung 1: Das *Civic-Voluntarism*-Modell (Karadas 2021, 38)

Überträgt man diese Faktoren auf die muslimischen Bevölkerungsgruppen, stellt man fest, dass der Anteil der von Armut betroffenen Menschen in vorwiegend muslimischen Gemeinschaften bei 32 % liegt, während innerhalb der Gesamtbevölkerung nur 16 % eine Armutsgefährdung droht. Muslim:innen verfügen im Vergleich zu Nicht-Muslim:innen zudem seltener über einen Bildungsabschluss (Haug, Müsig & Stichs 2009, 211). Darüber hinaus spielen Sprachkenntnisse eine bedeutende Rolle bei der Artikulierung politischer Interessen und Forderungen (Barreto & Muñoz 2003; Cho 1999; Leighley & Vedlitz 1999; Schildkraut 2005). Gerade für politische Partizipation in institutionalisierter Form sind hervorragende Sprach-

kompetenzen im Deutschen von großer Bedeutung, da diese sowohl von der Politik als auch von der Gesellschaft erwartet werden.

Eine große Herausforderung, mit der junge Menschen konfrontiert werden, ist die nachhaltige Motivationslage, welche durch *political efficacy* zu garantieren ist. Diese besteht darin, dass junge Menschen die Überzeugung haben, ihr politisches Engagement zeitige eine unmittelbare, spürbare Wirkung – zur Messung politischer Wirksamkeit bei Muslim:innen gibt es hingegen kaum empirische Daten. Darüber hinaus spielt eine Parteibindung bei einem großen Teil der Muslim:innen aufgrund fehlender Staatsbürgerschaft eine geringere Rolle. In diesem Zusammenhang ist die fehlende Parteiidentifikation der Familie von großer Relevanz, da die politische Rolle der Familie sowohl bei der Parteiidentifikation als auch bei politischer Wertevermittlung und Interessensteigerung eine enorme Rolle spielt. Soziale Netzwerke übernehmen eine wichtige Funktion bei einer politischen Partizipation, da sie als »Schulen der Demokratie« fungieren (Van der Meer & Van Ingen 2009). Dazu sind soziale Einbindungen in Vereine und der Zivilgesellschaft einerseits sowie intermediäre Organisationen wie die Kirche andererseits gemeint (Vetter & Remer-Bollow 2017, 85).³

In diesem Zusammenhang fungiert die soziale Beteiligung als Vorstufe für die politische Partizipation. In ihr sammelt man wertvolle eigene Erfahrungen und lernt kommunikative Infrastrukturen kennen, durch die und in denen ein organisatorisches und themenbezogenes Inhaltswissen für die späteren Partizipationsmöglichkeiten im politischen Leben erworben wird. Eine solche Mobilisierung wird zusätzlich mit weiteren Einflussfaktoren befördert bzw. nachhaltig stabilisiert, darunter das Sozialkapital, das man in Form von Privilegien aus dem eigenen Umfeld erbt. Dazu gehören soziale Beziehungen und Netzwerke sowie die Ressourcen, die durch soziale Beziehungen und Netzwerke verfügbar sind und die Zusammenarbeit, gegenseitige Unterstützung und den Informationsaustausch fördern. Hierbei

³ In diesem Zusammenhang können religiöse Motive demokratische Beteiligung motivieren. Auf der einen Seite kann die Moscheebindung aufgrund ihrer sozialen Einbettung und ihrer Beziehungsnetzwerke als fördernder Faktor beim Sammeln von politischem und sozialem Erfahrungskapital agieren (Maisenbacher 2021, S. 504). Auf der anderen Seite könnte eine reine politische Identifikation über die eigene Moscheegemeinschaft zur politischen Polarisierung bzw. Isolation führen. Die Debatten über die Moscheen in Deutschland sind durchaus politisiert; Themen wie ihre Finanzierung, etwaige politische Beziehungen zu ausländischen Akteur:innen oder eine ideologische Nähe zu manchen Organisationen stehen oft im diskursiven Vordergrund. Moscheen könnten zwar eine politische Dimension haben (Maisenbacher 2021, 504), aber sie könnten auch aufgrund ihrer wichtigen sozialen Bindung von verschiedenen (ausländischen) Akteur:innen für politische Zwecke instrumentalisiert werden. Aus diesem Grund ist es wichtig, (jungen) Muslim:innen politische Plattformen zur Partizipation anzubieten, ohne sie auf bestimmte Branchen zu beschränken, die nur mit ihrem Muslimisch-Sein in Verbindung gebracht werden. Die thematischen Angebote zur politischen Partizipation müssen so vielfältig gestaltet werden wie die Interessen und Bedürfnisse junger Muslim:innen.

spielt die politische Sozialisation eine zentrale Rolle für den Einstieg in die politische Partizipation, durch die Menschen politische Einstellungen, Werte, Wissen und Verhaltensweisen erwerben und entwickeln können. Bezugnehmend auf die Partizipation definiert der Politikwissenschaftler Max Kaase sie wie folgt:

»Partizipation in der Politik bedeutet alle Handlungen, die Bürger*innen einzeln oder in Gruppen freiwillig mit dem Ziel unternehmen, Entscheidungen auf den verschiedenen Ebenen des politischen Systems (Gemeinde, Land, Bund, evtl. supranationale Einheiten) zu beeinflussen und/oder diese selbst zu treffen.« (1997, 160)

Dieser Definition zufolge besteht die Partizipation aus Handlungen, welche auf Freiwilligkeit basieren. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass Menschen mit Migrationsgeschichte durch die direkte Betroffenheit von Rassismus und Diskriminierung im politischen und zivilgesellschaftlichen Aktivismus überrepräsentiert sind, während sie in Parteien und politischen Einrichtungen unterrepräsentiert bleiben.⁴ In diesem Falle ist die Rede von einem »Demokratiedefizit« (Demirel et al. 2022, 8). Nichtsdestotrotz ist in den letzten Jahren eine Zunahme von Migrationsorganisationen festzustellen; im Jahr 2020 etwa gab es in Deutschland geschätzt zwischen 12 400 und 14 300. In diesem Zusammenhang verdeutlicht eine von SVR⁵ geführte Studie die Rolle der Migrant(en)organisationen bei der (politischen) Partizipationsförderung. Die Studie zeigt, dass 30 % der untersuchten Organisationen ihren Fokus auf die kulturpflegenden Angebote legen, mit denen die »Herkunftsidentität« in Deutschland zu bewahren ist. Solche Organisationen sind weder politisch noch zielen sie auf Veränderung ab. Weitere 40 % der Organisationen leisten Integrationsarbeit und verstehen sich als Jugend- und Bildungsorganisation. Nur eine kleine Gruppe von 28 % der Organisationen gibt an, dass sie politische Interessen der Migrant:innen vertritt und explizite Forderungen an politische Entscheider:innen stellt (Walbrühl 2022, 142). Durch die Studie wird der Mangel politischer Partizipationsangebote deutlich.

Walbrühl geht davon aus, dass migrantischen Organisationen lange mit Skepsis und Misstrauen begegnet wurde, obwohl sie mit der hohen Anzahl ihrer Mitglieder eine wichtige Rolle für die Politiklandschaft übernehmen können. Aus diesem Grund stellt er fest, dass Migrant:innenorganisationen als wichtiges Instrument politischer Partizipation von Migrant:innen angesehen werden müssen (Walbrühl 2022, 143). Durch den Besitz einer Staatsbürgerschaft erhöht sich die Wahrscheinlichkeit einer direkten politischen Partizipation von Muslim:innen; ohne eine politische Bindung zur politischen Landschaft des Landes bleibt die Wahrscheinlichkeit einer politischen Partizipation niedrig. So beteiligten sich im Jahr 2018 fast

⁴ Im Vergleich zur mangelnden Repräsentation von (jungen) Muslim:innen trotz ihres zahlenmäßigen Zuwachses bleibt die Anzahl christlicher Mandatsträger:innen entgegen steigender Kirchenaustritte mit einem stabilen Anteil im Parlament etwa gleich (Demirel et al. 2022, 8).

⁵ Die Abkürzung SVR steht für »Sachverständigenrat für Integration und Migration gGmbH«.

46 % der 1,44 Mio. in Deutschland lebenden Türk:innen an der türkischen Präsidentschaftswahl (Walbrühl 2022, 143). Für einen solchen erhöhten Anteil sei die politische Ansprache türkischer Politiker:innen und ihre organisierte Mobilisierungsarbeit verantwortlich (Zdrzalek 2023).

Im Gegensatz dazu gibt es für die fehlende Repräsentation von (jungen) Muslim:innen in der deutschen Politiklandschaft meines Erachtens drei Gründe: der erste ist die Zwangspolitisierung migrantischer Menschen, insbesondere im Kampf gegen die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Diskriminierung. Der erlebte Rassismus erschöpft die Kräfte und Ressourcen migrantischer Menschen und zwingt sie in den Aktivismus, welcher auf Dauer über keine politische Institutionalisierungsform verfügt. Zweitens sind der Mangel an Repräsentation und der erschwerte Zugang zu politischen Institutionen anhand mangelnder Demokratisierung der Informationszugänge zu erkennen, worunter alle marginalisierten Menschen leiden. Der dritte Grund ist in der ›Islamisierung der Muslim:innen‹ zu sehen, welche durch die politisierten Debatten über ›den‹ Islam und die dadurch resultierende Abgrenzungsdimension sowohl für Muslim:innen als auch für ihre Religion stattfindet. Von solchen Abgrenzungserfahrungen profitieren radikale islamistische Gruppierungen, die sich als Alternative zur etablierten Demokratie präsentieren.

4. Radikalisierung als Form politischer Partizipation

In Deutschland konnte seit dem Jahr 2013 ein anhaltender Zuwachs eines islamistischen Potenzials an Gefährlichkeit verzeichnet werden. Diese Entwicklung zeigt deutlich, dass islamistische Gruppierungen über attraktive Umgangsstrategien mit jungen Menschen verfügen, mit denen sie die tägliche Lebenspraxis zahlreicher Menschen beeinflussen (Haider 2024, 7). Für die vorliegende Arbeit sind nicht nur institutionalisierte Formen politischer Partizipation wie Wahlen und die Gründung politischer Parteien von Bedeutung, sondern auch informelle Erscheinungen wie Mobilisierung durch Proteste, Organisation von (Lern-)Veranstaltungen, Wahlkämpfe und Lobbyarbeit sind von großer Bedeutung. Mit diesem Blickwinkel wird das politische Potenzial islamistischer Gruppierungen operationalisiert und ihre Attraktivität als politische Identität veranschaulicht.

Islamistische Gruppierungen verstehen ihren ›Aktivismus‹ als ›Befreiungswiderstand‹, der auf die Mobilisierung möglichst vieler Muslim:innen abzielt. Sie profitieren von der bei den (jungen) Muslim:innen vorhandenen Politikverdrossenheit und verfolgen einerseits die Entpolitisierung junger Muslim:innen und andererseits ihre (Re)Politisierung innerhalb der islamistischen Gedankenwelt.

Islamistische Akteur:innen haben in Bezug auf die (politische) Ansprache junger Muslim:innen erfolgreiche Strategien: Sie sprechen oft Themen aus den Heimatländern der Zielgruppe an und erwecken den Eindruck, dass sie sich mit deren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen auseinandersetzen. Ihre Ansprache basiert häufig auf einer kritischen Bewertung der aktuellen Regierungsformen in muslimisch geprägten Ländern. Sie gehen dabei auf Themen wie Korruption, Unterdrückung, soziale Ungerechtigkeit oder die fehlende Einhaltung religiöser Prinzipien in der Politik ein (Haider 2024, 30 f.). Das Ansprechen solcher Themen fungiert in diesem Kontext als Mobilisierungsstrategie, da sich islamistische Gruppierungen den Muslim:innen so über die angestrebte Verbindung zu deren Herkunft und Identität als Identifikationsmodell präsentieren. Damit erlangen sie eine Form von Glaubwürdigkeit, weil oft bereits die bloße Kritik gegen die Repressionen und die Autokratie der Regierungen in der muslimisch geprägten Welt als revolutionärer Akt verstanden werden kann.

Derartige Themen können den jungen Muslim:innen ein Gefühl der Solidarität und des Engagements geben und das politische Bewusstsein für gesellschaftliche Zusammenhänge fördern indem es ihnen helfen kann, aktiv an Diskussionen teilzunehmen, ihre Meinung zu äußern und sich für Veränderungen einzusetzen. Islamistische Gruppen hingegen instrumentalisieren (politische) Ereignisse wie den Nahostkonflikt und den Gaza-Krieg: Mit polarisierenden und hochemotionalen Botschaften verbreiten sie eine Art »Krisenstimmung« und propagieren mit demokratischen Mitteln eine generelle Ablehnung von demokratischen Gesellschaftsformen und deren Werten. Sie zielen darauf ab, ein hochemotionales Paralleluniversum mit eigenen Informations- und Kommunikationsangeboten zu kreieren (Hartwig 2025). Dadurch verbreiten sie das politische Narrativ beispielsweise eines »Kalifat«-Projekts, bei dem mehr als 2000 junge Menschen in Hamburg auf die Straße gingen und für die Errichtung eines Kalifatsstaates demonstrierten.⁶ Diese Demonstration wurde von *Muslim Interaktiv* organisiert, einer Gruppe, die sich wie folgt definiert:

»Muslim Interaktiv ist ein Zusammenschluss von Muslimen, die sich zum Ziel gesetzt haben, den in Deutschland lebenden Muslimen den Islam als eine umfassende Lebensweise vorzustellen und sie zur Praktizierung des Islam in allen Lebensbereichen zu ermutigen.« (Öster-

⁶ Organisiert wurde die Demonstration von der Gruppe *Muslim Interaktiv*, welche vom Verfassungsschutz als gesichert extremistisch eingestuft wird. Sie ist seit 2020 in Norddeutschland aktiv. Im Gegensatz zu anderen traditionellen und islamistischen Organisationen sind solche Akteur:innen in sozialen Medien sehr aktiv. Neben Organisationen wie *Realität Islam* und *Generation Islam* wird *Muslim Interaktiv* ideologisch *Ḥizb at-tahrīr* (dt. »Partei der Befreiung«) zugeordnet, welche im Jahr 2003 in Deutschland aufgrund ihrer antisemitischen Propaganda und Gewaltverherrlichung verboten wurde. Sie wurde im Jahr 1953 als transnationale islamistische Bewegung gegründet, die die Errichtung eines globalen Kalifatsstaates anstrebt und heute in über 40 Ländern aktiv ist.

reichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus 2023, 6)

»Wir sind politische Aktivisten.« (Österreichischer Fonds 2023, 6)

Die Besonderheit solcher islamistischen Organisationen liegt in ihrem attraktiven Mobilisierungs- und Rekrutierungspotenzial bei jungen Muslim:innen. Sie verstehen sich als Plattform politischer Partizipation und betreiben in diesem Zusammenhang die Strategie der »Metapolitik«.⁷ Demzufolge zielen islamistische Akteur:innen auf die Eroberung politischer, religiöser und gesellschaftlicher Deutungshoheit mittels kultureller Hegemonie und Schaffung alternativer Plattformen zu politischer Partizipation(sform) ab. Hierbei spielen informelle Formen politischer Partizipation eine bedeutsame Rolle, welche im sogenannten »vopolitischen Raum« etwa des Freizeit-, Arbeits- und Alltagsumfeldes sowie überall dort stattfindet, wo nicht »Politik« im engen Sinne ausgeübt wird. Außerdem ermöglichen sie mit ihrer Diskursverschiebung in die Online-Welt die Nutzung einer breiten Plattform zur Politisierung von (jungen) Muslim:innen mit dem Ziel, eine Unterstützung in der Breite der muslimischen Community aufzubauen.

In ihren sozialen Medien⁸ veröffentlichen sie hochwertig produzierte Videos und Beiträge zu aktuellen gesellschaftlichen Themen mit Bezug auf sowohl ihre Heimatländer als auch Deutschland und verfolgen dabei das Ziel der Selbstdarstellung als Avantgarde, welche die Identität junger Muslim:innen und die islamische Lebensweise vor Deutschland schützen wolle. Mit ihren produktionstechnisch hochqualitativen Dokumentationen zur islamischen Religion wird eine Lebensweise propagiert, die eine »islamische« und »wahrhafte« Identität vermitteln soll. Die Frage-, Kommentar-, Reaktions-, und Interaktionsfunktion der sozialen Medien ermöglicht dem Individuum hierbei, ein Teil des geführten Diskurses und des erzählten Narratives zu sein. Den User:innen wird das Gefühl der politischen und religiösen Zugehörigkeit vermittelt und das Feedback gegeben, dass ihre Meinung zu den globalen, regionalen und lokalen Geschehnissen zählt (Binzer 2023).

Themen wie Diskriminierung, antimuslimischer Rassismus und Schutz von muslimischer Identität stehen hier im Vordergrund. Dabei werden Begrifflichkeiten wie »Zwangsassimilation«, »Dämonisierung des Islam«, »Wertediktatur«, »Blockbildung« und »Kalifat« verwendet (Österreichischer Fonds 2023, 6). Die Thematisierung alltäglicher Herausforderungen von in Deutschland lebenden jungen Muslim:innen wie das Tragen des Kopftuchs, Diskriminierungs-, Rassismus- und Aus-

⁷ Rechtsextreme Organisationen betreiben ebenfalls eine Metapolitik, welche darauf abzielt, zunächst eine Veränderung auf gesellschaftlicher Ebene zu erreichen, wodurch der politische Machtwechsel ermöglicht werde (Haider 2024, 9).

⁸ Die Shell-Studie zeigt, dass die Mehrheit junger Menschen die sozialen Medien als Hauptmittel zur Informationsgewinnung über politische Ereignisse verwenden (Shell 2024, 23).

grenzungserfahrungen oder die erlebte Ungerechtigkeit greifen solche islamistische Organisationen als eine Mobilisierungsstrategie auf, die auf die Ansprache der Lebenswirklichkeit zahlreicher Muslim:innen abzielt. Solche Gruppierungen bedienen sich der Kopftuchverbotsdebatte und profitieren von ihnen, indem sie sie als Hauptbeweis für die Bestätigung ihrer narrativen Darstellung nutzen, dass eine globale Entislamisierungskampagne gegen Musliminnen durchgeführt werde (Haider 2024, 25 f.).

Die Debatte über ein Kopftuchverbot soll die Doppelmoral westlicher Politik aufzeigen und als Symbol der Unterdrückung gegen muslimische Frauen und somit gegen die muslimische Identität stehen. Das Kopftuch ist somit das Zeichen der Widerstandsfähigkeit aller Muslim:innen.⁹ Solche Akteur:innen politisieren religiöse Marker wie das Kopftuch und stellen sich als Raum dar, in dem Muslim:innen politisch partizipieren können.

Sie interpretieren derartige aktuelle Ereignisse für sich, lassen ihre ideologischen Narrative dadurch bestätigen und versuchen so, eine große Reichweite in muslimischen Communitys zu erreichen (Haider 2024, 11 f. und 25). Dabei stellen sie sich als Interessenvertreter der jungen Muslim:innen dar, welche unter ›fremden‹ Eingriffen an einer religiösen und gesellschaftlichen Identitätskrise zu leiden hätten. Mit dem Sprechen im Namen des Islam soll bei den Jugendlichen der Eindruck erweckt werden, dass hier der Islam an sich repräsentiert werde, weshalb es nicht möglich sei, auch nur punktuell Kritik an diesen Aussagen zu üben; dies wäre als Kritik gegen die Religion zu verstehen.

Darüber hinaus ist es wichtig zu erwähnen, dass solche Organisationen junge Muslim:innen nicht nur über verbale Propaganda ansprechen, sondern dass sowohl die Sprache als auch äußerliche Erscheinungsformen relevante Mobilisierungsinstrumentarien sind. Die verwendete Sprache ist jugendnah und für alle Menschen – unabhängig von ihrem Sprach- oder Bildungsniveau – zugänglich.¹⁰ Akteur:innen solcher modernen islamistischen Gruppierungen verfügen über charismatische Eigenschaften, mit ihren ›modernen‹ Auftritten durch das Tragen von Hemden und Poloshirts durchbrechen sie das Bild von ›klassischen‹ Islamist:innen und nähern sich der Kultur der Jugendlichen an (Baron 2021).¹¹ Auf diese Weise entsteht eine islamistische junge ›Pop-Kultur‹, die neben ihrer identitätsstiftenden Funktionalität eine politisierte Dimension aufweist.

⁹ Diese Strategie erwies sich als funktional, als der von *Generation Islam* ins Leben gerufene Hashtag #NichtOhneMeinKopftuch von vielen Akteur:innen, Politiker:innen und Influenceur:innen geteilt wurde (Asisi 2018).

¹⁰ Mit dieser Sprachstrategie zielen islamistische Akteur:innen auf die Mobilisierung zahlreicher junger Menschen ab. Es wird angenommen, dass Muslim:innen in Deutschland im Alltag auf Sprachbarrieren stoßen, da knapp 40 % der muslimischen Bevölkerung ihre Deutschkenntnisse als mittelmäßig bis sehr schlecht einschätzen (Haug et al. 2009, 239).

¹¹ Zu solchen jungen Persönlichkeiten gehören Ahmad Tamim, Raheem Boateng und Bilal.

Ein weiterer politischer Faktor ihrer Attraktivitätssteigerung ist die reaktionäre Anti-Haltung solcher islamistischen Organisationen, die in einer Krisenzeit und als Antwort auf schwelende Unzufriedenheit entsteht. Allein aufgrund ihrer ablehnenden Haltung zu den vorhandenen gesellschaftlichen und politischen Ordnungen könnte eine Legitimation für ihre Narrative geschaffen werden. Ihre politisch-reaktionäre Anti-Haltung bekräftigt scheinbar die Handlungsfähigkeit muslimischer Akteur:innen, die nicht nur als Opfer von Marginalisierung und Ausgrenzung wahrgenommen, sondern als aktive Mitglieder des Politischen anerkannt werden wollen (Dawood 2025, 690).

Nicht nur islamistisch-legalistische Gruppierungen wie *Muslim Interaktiv*, *Generation Islam* oder *Realität Islam* zeigen sich politisch und nehmen politische Räume ein, auch salafistische Akteur:innen politisieren sich und passen sich an politische Rahmenbedingungen in demokratischen Staaten an. Mit ihrem politischen ›Aktivismus‹ schaffen sie eine Gegenöffentlichkeit, die in diesem Zusammenhang nicht nur als Raum für marginalisierte Muslim:innen zur Verarbeitung ihrer Ausgrenzungserfahrungen fungiert, sondern auch als Raum der Solidarität und kollektiven Handlungsfähigkeit (Dawood 2025, 690 f.). So hat der britische salafistische Gelehrte Haitham al-Haddad vor einiger Zeit eine Fatwa (ein islamisches Rechtsgutachten) erlassen, in der er britische Muslim:innen dazu auffordert, sich an den britischen Wahlen nach dem theologischen Prinzip, »das Gute zu gebieten und das Böse zu verbieten«, zu beteiligen. Hierzu schlägt er politisch vor, dass Muslim:innen in Großbritannien eine eigene politische Partei gründen sollten (Dawood 2025, 684 ff.). Es steht daher eine intensivierte Politisierung salafistischer und islamistischer Akteur:innen in der kommenden Zeit zu vermuten.

5. Maßnahmen zur Förderung politischer Partizipation

Die Erforschung politischer und sozioökonomischer Gründe für eine geringe politische Beteiligung von (jungen) Muslim:innen an deutschen politischen Entscheidungsprozessen ist der erste Schritt zur Förderung politischer Partizipation. Aufgrund eigener Beobachtungen und gesammelter Erfahrung im Bereich politischer Bildung wird im Folgenden der Versuch unternommen, eine Reihe verschiedener Maßnahmen zu entwickeln, die eine gerechte politische Teilhabe nicht nur von (jungen) Muslim:innen, sondern von allen Bevölkerungsgruppen ermöglichen kann.

Die Einbürgerung ist ein zentraler Schritt zur Förderung politischer Partizipation. Dadurch erhalten die Menschen Wahl- und Mitbestimmungsrechte, wie z. B. die Teilnahme an Wahlen auf kommunaler, Landes- oder Bundesebene. Muslim:innen bekommen dadurch die Möglichkeit, sich aktiv an politischen Entscheidungen

zu beteiligen und ihre Interessen direkt vertreten zu können. Die Einbürgerung kann das Gefühl der politischen Zugehörigkeit zur deutschen Politiklandschaft fördern und somit das Bewusstsein für die Wichtigkeit der Übernahme politischer Verantwortung.

Die Förderung der indirekten politischen Partizipation gehört zu den wichtigen Phasen einer Politisierung. Es sollten gezielte Partizipationsangebote geschaffen werden, welche Aktivitäten wie Mitarbeit in Gremien, Beratungsstellen oder Initiativen umfassen, durch die ein politisches Wissenskapital erworben werden kann. Dadurch ermöglicht man Menschen, auf lokaler oder regionaler Ebene Einfluss zu nehmen, auch wenn man (noch) keine Wahlrechte besitzt. Diese Form politischer Partizipation gibt den (jungen) Muslim:innen das Gefühl der politischen Zugehörigkeit, insbesondere auf lokaler Ebene, und fördert eine identitäre Stadt- und Kommunenverbundenheit.

Zur Förderung politischer Partizipation bei jungen Muslim:innen ist die Verwendung einer der Jugend zugewandten Sprache von enormer Bedeutung. Junge Menschen benutzen moderne soziale Medien, um ihre politische Meinung mit anderen Menschen auszutauschen. Wenn politische Themen in diesem Kontext in einer Jugendsprache und auf diesen Plattformen angesprochen werden, fühlen sich die jungen Muslim:innen politisch angesprochen und sind dadurch eher motiviert, sich zu beteiligen. Zu einer solchen Sprache gehören die Verwendung von Memes sowie Reels und kurze Videos oder muslimische Influencer:innen, die politische Themen verständlich erklären; sie machen Politik greifbar und spannend. Zugleich wird so die politische Partizipation gefördert, indem junge Muslim:innen einen leichteren Zugang zu Informationen bekommen und ihre Interessen einbringen können. Auf diese Weise werden politische Abstraktionen durch Jugendsprache belebt und der Zugang zum politischen Wissen demokratisiert, sodass eine größere Zahl von Jugendlichen Zugang zu einem solchen Kapital genießen kann.

Die Förderung politischer Bildung in Schulen ist ein weiterer wichtiger Schritt. Spezielle Kurse, Workshops oder Projekte außerhalb des regulären Unterrichts können Jugendliche und junge Erwachsene dazu bewegen, mehr über Politik zu lernen.¹² (Außer)Schulische Angebote in Kooperation mit Jugendzentren oder

¹² In diesem Zusammenhang formuliert ufuq.de mehrere Anregungen für die pädagogische Praxis, welche auf die Schaffung politischer Diskussionsräume für junge Muslim:innen abzielen. Die Besonderheit dieser Anregungen ist der fehlende religiöse Fokus, wodurch deutlich wird, dass die pädagogische Grundlage hier auf politischen Themen beruht. Folgende Fragen sollen im Vordergrund solcher Diskussionsräume stehen: »Was bringt mir die Demokratie?«, »Wie kann ich mich für meine Rechte einsetzen (zum Beispiel in der Politik, im Stadtteil, im Verein, in der Schule)?«, »In welchen Lebensbereichen möchtet ihr mehr Rechte haben?«, »Wie sieht ein idealer Staat aus, in dem ihr alle gerne leben würdet?« oder »Welche Rechte habe ich als in Deutschland lebender Mensch?«, »Welche Rechte habe ich als deutsche:r Staatsbürger:in?« und »Gelten diese Rechte auch für Muslim:innen?« ([Ufuq](http://ufuq.de) 2015, 5).

durch Partnerschaften mit NGOs können politische Bildung attraktiver gestalten. In solchen Angeboten soll nicht nur das politische System Deutschlands oder der Europäischen Union (EU) dargestellt werden, sondern die Jugendlichen sollen in ihrer Rolle bei der aktiven Gestaltung demokratischer Prozesse aufgeklärt werden. Die behandelten Themen müssen die Lebenswirklichkeit junger Muslim:innen gezielt ansprechen, wodurch die Attraktivität politischer Bildung steigt. Junge Muslim:innen sollen dazu befähigt werden, politische Zusammenhänge und Desinformationen zu verstehen sowie eigene Meinungen zu entwickeln und ihre Medienkompetenz zu fördern. Dadurch wachsen das Interesse an politischen Themen und die Bereitschaft, sich in unterschiedlichen Prozessen einzubringen. Die Mitgestaltung und Mitbestimmung bei Entscheidungsprozessen im Rahmen der Schulen können die ersten Schritte einer politischen Partizipation sein.

Muslim:innen dürfen nicht auf ihr Muslimisch-Sein reduziert werden. Es ist daher wichtig, dass die Muslim:innen in alle Bereiche der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Themen einbezogen werden. Diese Themen sollen von Umwelt über Bildung und soziale Gerechtigkeit bis hin zu Wirtschaft und Menschenrechten reichen. Wenn politische Diskussionen (junge) Muslim:innen nicht nur auf ihr Muslimisch-Sein reduzieren, fühlen sich die Menschen in ihrer Mehrfachidentität ernst genommen und sind ermutigt, ihre Meinung in unterschiedlichen Themenbereichen zu äußern. Von dieser Multiperspektivität profitieren letztendlich die Demokratie und eine vielfältige Debatte.

Politische Partizipation ist ein Prozess, der nur mit Privilegien nachhaltig gesichert werden kann. Dazu gehören Zeit, Geld, Kontakte, politisches Wissen, kulturelles Kapital oder familiäre Unterstützung. Menschen mit geringem Einkommen oder aus sozial benachteiligten Verhältnissen brauchen sozioökonomische Unterstützung, um Chancengleichheit bei politischer Bildung und Partizipation zu ermöglichen. Durch finanzielle Hilfen, kostenlose Bildungsangebote oder Beratungsstellen wird ihnen der Zugang zu Informationen und Mitbestimmung erleichtert. Das sorgt dafür, dass alle gesellschaftlichen Gruppen ihre Interessen vertreten können und die Demokratie gerechter wird.

Die Reduzierung des Wahlalters könnte das frühzeitige Engagement in politischen Prozessen bewirken. Dadurch steigt das Interesse an Politik und es verstärkt sich das Selbst- und Verantwortungsbewusstsein junger Menschen. Anna Lang führte eine psychologische Studie durch und fand heraus, dass 16- und 17-Jährige in der Lage sind, reflektierte Wahlentscheidungen zu treffen (Deutschlandfunk 2024).

Deutsche Parteien sollen zudem gezielt junge Menschen aus muslimischen Communities ansprechen; es ist wichtig, dass politische Parteien aktiv auf junge Menschen aus diesen Kreisen zugehen. Wenn Parteien ihre Angebote, ihre Kommunikation und ihre Themen so gestalten, dass sie die Interessen und Anliegen dieser jungen Menschen ansprechen, fühlen diese sich besser verstanden und ein-

geladen, sich politisch zu engagieren. Das kann durch spezielle Veranstaltungen, mediale Kampagnen in sozialen Medien oder durch Vertreter:innen aus der Community geschehen.

Die Transformation der Integrationsdebatte ist von großer Relevanz, da es in ihr bislang meist nur um die Integrationsfähigkeit sowie Integrierbarkeit der (jungen) Muslim:innen geht, wodurch eine negative Stereotypisierung stattfindet. In diesem Zusammenhang ist es nicht zu unterschätzen, wenn deutsche Politiker:innen, insbesondere Entscheidungsträger:innen, gezielt eine identitätsverleihende Sprache mit Bezug auf Lebenswirklichkeiten junger Muslim:innen verwenden. Dies vermag das Gefühl einer politischen, gesellschaftlichen und emotionalen Zugehörigkeit zu schaffen. In diesem Zusammenhang sollte die Zielsetzung sein, (junge) Muslim:innen sowohl auf inhaltlicher als auch auf emotionaler Ebene zu erreichen.

Die Widerlegung islamistischer Narrative durch das Aufzeigen alternativer Narrative ist eine notwendige Maßnahme zur Förderung politischer Partizipation. Hierbei sollten gezielt Angebote gefördert werden, welche die politische Attraktivität islamistischer Narrative widerlegen bzw. reduzieren. (Junge) Muslim:innen sollen muslimische Vorbilder gezeigt bekommen, die sich politisch engagieren und für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit eintreten. Religiös-theologische Narrative können in diesem Zusammenhang (junge) Muslim:innen motivieren, sich im Rahmen institutionalisierter Partizipation zu engagieren. Die von islamistischen Gruppierungen propagierten Inhalte müssen dekonstruiert und alternative Erklärungen aus muslimischen Perspektiven angeboten werden.

6. Fazit

Die Fokussierung politischer Debatten im Kontext der Integration von muslimischen Menschen auf die Zugehörigkeit des Islam zu Deutschland bekräftigt anhand ihrer Abgrenzungskraft einerseits das politische Mobilisierungspotential islamistischer Gruppierungen und könnte bei (jungen) Muslim:innen zu einer Identitätsfalle bzw. zur ›Islamisierung‹ junger Muslim:innen führen. Darüber hinaus verengt die meist negativ durchgeführte Debatte den Blickwinkel bei der Analyse politischer Partizipationsmöglichkeiten bei jungen Muslim:innen. Auch rechtsextreme Akteur:innen befördern den Diskurs über eine vermeintlich durchgeführte ›Islamisierung‹ aller Lebensbereiche.¹³

¹³ In diesem Zusammenhang schreibt Jensen Folgendes: »Die ›Islamisierung‹ wird dabei als moralische Überwältigung begriffen, sodass sich andere Gefühlsreaktionen anbieten: Angst vor einer bevorstehenden Machtübernahme und Zorn über das moralische Unrecht hinter der vermeintlichen islamischen Mächtigkeit« (Jensen 2017, 170).

Im Gegensatz zur Politisierung islamischer Religion bzw. der ›Islamisierung des Islam‹ müssen sozioökonomische Faktoren mehr in Betracht gezogen werden, wenn die Förderung politischer Partizipation von jungen Muslim:innen ansteht. Dabei soll es nicht an erster Stelle darum gehen, theologische Diskussionen über politische Partizipation zu führen, sondern die Jugendlichen auf einer lebensweltlichen Ebene anzusprechen. Auf politischer Ebene sollen Themen angesprochen werden, welche mit den Lebensrealitäten junger Muslim:innen zu tun haben. Darüber hinaus müssen die Informationszugänge zu politischem und gesellschaftlichem Wissen intensiver demokratisiert und jugendgerechter gestaltet werden, um Demokratiedefizite zu beseitigen und antidemokratischen Narrativen zu entgegenen.¹⁴

Islamistische Gruppierungen erscheinen häufig als attraktive Plattformen politischer Partizipation, die von jungen Menschen als Alternative zu etablierten politischen Strukturen wahrgenommen werden. Es ist ein wichtiges Zeichen, dass sich junge Menschen für politische Integration interessieren, und ein solches politisches Potenzial muss innerhalb demokratischer Strukturen gefördert werden, wodurch die Attraktivität radikaler Angebote reduziert würde. Dieser Aufsatz plädiert dafür, die politische Partizipation junger Muslim:innen aus der Perspektive des *Civic-Voluntarism*-Modells zu untersuchen. Die Förderung politischer Partizipation marginalisierter Menschen stärkt die Qualität der Demokratie insgesamt, fördert, dass Jugendliche Demokrat:innen werden, und spiegelt im Zuge dessen schließlich das reale Bild der Gesellschaft wider. In diesem Zusammenhang ist die Förderung politischer Rechte keine mögliche Maßnahme unter vielen, sondern eine Notwendigkeit zur Sicherung wehrhafter Demokratie.

Literaturverzeichnis

Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion – Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: transcript.

¹⁴ Auch die Wahrnehmung rechtsextremer Propaganda als attraktiv ist bei jungen Menschen zu beobachten. So zeigen vergangene Wahlen, dass die *Alternative für Deutschland* (AfD) besonders bei jungen Menschen populär ist. Vor allem in ländlichen Räumen und bei jungen Menschen mit niedrigem Bildungsstand und niedrigem Einkommen scheint die AfD erfolgreich zu sein. Auch die mediale Umgangsstrategie der AfD, insbesondere in der Ansprache junger Menschen und ihrer Politisierung, spielt bei ihrem politischen und gesellschaftlichen Aufstieg eine wichtige Rolle (Rafael 2025).

- Asisi, Pierre (2018): »Generation Islam« und Online-Islamismus: Interview mit Pierre Asisi (Interview von der Online Civil Courage Initiative (OCCI) durchgeführt, bei Ufuq.de veröffentlicht), www.ufuq.de/aktuelles/generation-islam-und-online-islamismus-interview-mit-pierre-asisi (letzter Abruf 19.10.2025).
- Baron, Hanna (2021): *Die Hizb ut-Tahrir in Deutschland: Herausforderungen und Ansätze der Präventionsarbeit*, Bundeszentrale für politische Bildung.
- Barreto, M. A. & J. A. Muñoz (2003): »Reexamining the ›Politics of In-between‹: Political Participation among Mexican Immigrants in the United States«, in: *Hispanic Journal of Behavioral Sciences* 25.4, S. 427–447, doi.org/10.1177/0739986303258599.
- Berghan, Wilhelm & Andreas Zick (2019): »Zwischen Demokratiebefürwortung und Ungleichwertigkeitsbehauptungen: Einstellungen zur Demokratie«, in: *Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland* 2018/19, hrsg. von Andreas Zick, Beate Küpper und Wilhelm Berghan, Bonn: J. H. W. Dietz, S. 223–241.
- Binzer, Isabel (2023): *Islamistische Ideologien auf Social Media. Bundeszentrale für politische Bildung*, www.bpb.de/themen/infodienst/541949/islamistische-ideologien-auf-social-media (letzter Abruf 19.10.2025).
- Cho, J., D. V. Shah, J. M. McLeod, D. M. McLeod, R. M. Scholl & M. R. Gotlieb (2009): »Campaigns, Reflection, and Deliberation: Advancing an O-S-R-O-R Model of Communication Effects«, in: *Communication Theory* 19.1, S. 66–88, doi.org/10.1111/j.1468-2885.2008.01333.x.
- Dawood, Iman (2025): *Exclusion-politicization: Salafism, Democracy, and Counterpublic Politics in the UK*, London: Taylor & Francis.
- Demirel, Atahan, Zahed Helmand, Khalid Scharjil; Erdal Tekin & Merve Yumurtaçı (2022): *Politische Partizipation von muslimisch geleseenen Menschen. Eine Handreichung für Parteien*, hrsg. von der Türkischen Gemeinde in Deutschland e. V. (TGD). o. O.: o. V.
- Deutsche Islam Konferenz (2024): *Daten und Fakten über den Islam in Deutschland*, www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DatenFakten/daten-fakten_node.html (letzter Abruf 19.10.2025).
- Deutschlandfunk (2024): »Wann sind wir fähig, wichtige Entscheidungen zu treffen?«, in: Deutschlandfunk, www.deutschlandfunk.de/wahlrecht-ab-16-wahlalter-deutschland-100.html (letzter Abruf 19.10.2025).
- Flores, Alexander (2014): *Islam und Demokratie – Realität und gegenläufige Diskurse. Theoretische und empirische Studien*, hrsg. von Ahmet Cavuldak, Oliver Hidalgo, Philipp W. Hildmann und & Holger Zapf, Wiesbaden: Springer.
- Gabriel, O. W. & K. Völkl (2008): »Politische und soziale Partizipation«, in: *Politische und soziale Partizipation. Die EU-Staaten im Vergleich. Strukturen, Prozesse, Politikinhalt*, hrsg. von O. W. Gabriel und S. Kropp, München: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 268–298.

- Haider, Monzer (2024): »Zwei Seiten einer Medaille? Vergleichsstudie zu Narrativen der Neuen Rechten und des Islamismus im deutschsprachigen Raum«, in: *Journal EXIT-Deutschland. Zeitschrift für Dezentralisierung und demokratische Kultur*, o. P.
- Haug, S., S. Müssig & A. Stichs (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Themen/Politik_Gesellschaft/DIK/vollversion_studie_muslim_leben_deutschland_.html (letzter Abruf 19.10.2025).
- Hartwig, Friedhelm (2025): »Islamistische Propaganda auf Social Media«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/islamismus-2025/561179/islamistische-propaganda-auf-social-media (letzter Abruf 19.10.2025).
- Jensen, Uffa (2017): *Zornpolitik*, Berlin: Suhrkamp.
- Kaase, M. (1997): »Vergleichende politische Partizipationsforschung«, in: *Vergleichende Politikwissenschaft*, hrsg. von D. Berg-Schlosser und F. Müller-Rommel, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 159–174, doi.org/10.1007/978-3-322-97392-4_10.
- Karadas, Narin (2021): *Politisch inaktive Muslime? Effekte der Mediennutzung und des wahrgenommenen Medientenors gegenüber Muslimen auf die politische Partizipation*, Dissertationen der LMU München.
- Leighley, J. E. & A. Vedlitz (1999): »Race, Ethnicity, and Political Participation: Competing Models and Contrasting Explanations«, in: *Journal of Politics* 61.4, S. 1092–1114, doi.org/10.2307/2647555.
- Maisenbacher, Jan (2021): »Demokratie und Islam. Die Beteiligung von Muslim*innen in Deutschland«, in: *FJSB* 343, S. 501–509.
- Meyer, Matthias (2024): *Rechtsextreme Diskursstrategien*, Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/551839/rechtsextreme-diskursstrategien (letzter Abruf 19.10.2025).
- Minor (2017): *Politische Teilhabe von Menschen mit Migrationshintergrund. Wahlverhalten und Partizipation*, Berlin: Minor – Projektkontor für Bildung und Forschung.
- Müssig, S. & S. Worbs (2012): *Politische Einstellungen und politische Partizipation von Migranten in Deutschland* (Reihe Integrationsreport, Teil 10), Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus. (2023): *Jung. Hip. Islamistisch. Der Social-Media-Auftritt von Generation Islam, Realität Islam und Muslim Interaktiv*, Wien: Selbstverlag.

- Ufuq.de (2015): »Was postest du? Politische Bildung mit jungen Muslim_innen«, in: »»Darf ich als Muslim wählen?« Islam und Demokratie in der pädagogischen Praxis (nicht nur online)«, www.ufuq.de/wp-content/uploads/migrate-media/Dossier_Islam_und_Demokratie.pdf (letzter Abruf 19.10.2025).
- Rafael, Simone (2025): *Bundestagswahl 2025: Warum Jugendliche AfD wählen*, Amadeu Antonio Stiftung, www.amadeu-antonio-stiftung.de/bundestagswahl-2025-warum-jugendliche-afd-waehlen-132929 (letzter Abruf 19.10.2025).
- Roßteutscher, Sigrid (2009): *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.
- Salim, Abdelghafar (2025): *Lebensweltliche Alltagspragmatik und islamische Normativität; Muslimische Geflüchtete in Deutschland*, Stuttgart: Ergon.
- Schildkraut, D. J. (2005): »The Rise and Fall of Political Engagement among Latinos: The Role of Identity and Perceptions of Discrimination«, in: *Political Behavior* 27.3, S. 285–312, doi.org/10.1007/s11109-005-4803-9.
- Schuler, Katharina (2024): »Die CDU war schon mal weiter«, in: *Die Zeit*, www.zeit.de/politik/deutschland/2024-04/cdu-islam-grundsatzprogramm-entwurf-aenderung (letzter Abruf 19.10.2025).
- Schöttle, Sabrina (2019): *Politische Online-Partizipation und soziale Ungleichheit: Eine empirische Studie mit Gender-Fokus*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Shell Jugendstudie (2024), www.shell.de/ueber-uns/initiativen/shell-jugendstudie-2024.html (letzter Abruf 19.10.2025).
- Stiftung Orte der Demokratiegeschichte (2025): *Paul Löbe*, www.demokratie-geschichte.de/koepfe/2344 (letzter Abruf 19.10.2025).
- Van Ingen, E. & T. van der Meer (2016): »Schools or Pools of Democracy? A Longitudinal Test of the Relation between Civic Participation and Political Socialization«, in: *Political Behavior* 38.1, S. 83–103, doi.org/10.1007/s11109-015-9307-7.
- Vetter, A. & U. Remer-Bollow (2017): *Bürger und Beteiligung in der Demokratie. Eine Einführung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, doi.org/10.1007/978-3-658-13722-9.
- Verba, S. & N. H. Nie (1972): *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*, New York: Harper & Row.
- Walbrühl, Ulrich (2022): *Politische Partizipation von Migrant*innen. Politische Partizipation. Kommunale Politik und Verwaltung*, Wiesbaden: Springer.
- Wüst, A. M. (2002): *Wie wählen Neubürger? Politische Einstellungen und Wahlverhalten eingebürgerter Personen in Deutschland*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, doi.org/10.1007/978-3-663-11848-0.
- Zdrzalek, Susanna (2023): »Generation Erdogan«, in: *Tageschau*, www.tageschau.de/inland/gesellschaft/tuerkei-wahl-deutschland-100.html (letzter Abruf 19.10.2025).