

Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft

**Schweizerisches Zentrum für  
Islam und Gesellschaft**

***SZIG/CSIS-Studies 3***

Hansjörg Schmid, Noemi Trucco

**Bildungsangebote  
für Imame – ein  
Ländervergleich aus  
Schweizer Perspektive**

Die SZIG/CSIS-Studies und die weiteren Publikationen des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) sind auf der Webseite des SZIG verfügbar [www.unifr.ch/szig](http://www.unifr.ch/szig)

© 2019, SZIG

Universität Freiburg

Rue du Criblet 13

1700 Freiburg

[szig@unifr.ch](mailto:szig@unifr.ch)

Autoren: Hansjörg Schmid, Noemi Trucco, SZIG Universität Freiburg

Lektorat: Arlinda Amity, Isabella Senghor, Anna Zikeli

ISSN: 2673-2629 (Print)

ISSN: 2673-2637 (Online)

Gefördert durch das Eidgenössische Departement für auswärtige Angelegenheiten (EDA)



Schweizerische Eidgenossenschaft  
Confédération suisse  
Confederazione Svizzera  
Confederaziun svizra

Eidgenössisches Departement für  
auswärtige Angelegenheiten EDA

## Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung.....</b>	<b>4</b>
<b>2. In der Schweiz tätige Imame .....</b>	<b>6</b>
2.1 Albanischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz .....	9
2.2 Bosnischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz.....	10
2.3 Türkischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz.....	11
2.4 Arabischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz.....	14
2.5 Zusammenfassung .....	15
<b>3. Bildungswege der Imame .....</b>	<b>16</b>
3.1 Albanischsprachige Bildungsangebote im Kosovo, in Nordmazedonien und Albanien .....	17
3.1.1 <i>Islamische Bildungsangebote im Kosovo</i> .....	17
3.1.2 <i>Islamische Bildungsangebote in Nordmazedonien</i> .....	18
3.1.3 <i>Islamische Bildungsangebote in Albanien</i> .....	19
3.2 Schulbildung und Studienangebote in Bosnien-Herzegowina .....	21
3.2.1 <i>Islamische Bildungsangebote in Bosnien-Herzegowina</i> .....	21
3.2.2 <i>Formalisierte Bildungswege</i> .....	23
3.3 Schulbildung und Studienangebote in der Türkei .....	24
3.3.1 <i>Islamische Bildungsangebote in der Türkei</i> .....	25
3.3.2 <i>Formalisierte Bildungswege</i> .....	28
3.4 Die Al-Azhar Universität in Ägypten.....	28
3.5 Schulbildung und Studienangebote in Saudi-Arabien.....	31
<b>4. Zur Situation in anderen europäischen Ländern .....</b>	<b>34</b>
4.1 Frankreich: Externalisierung, Privatisierung und Aufbau eines universitären Bildungsangebots im Inland .....	34
4.1.1 <i>In Frankreich tätige Imame</i> .....	35
4.1.2 <i>Islamische Bildungsangebote in Frankreich</i> .....	37
4.2 Deutschland: Fokus auf universitärer islamischer Theologie.....	39
4.2.1 <i>In Deutschland tätige Imame</i> .....	40
4.2.2 <i>Islamische Bildungsangebote in Deutschland</i> .....	41

4.3 Österreich: Studienangebote unter dem Vorzeichen staatlicher Anerkennung ..	43
4.3.1 In Österreich tätige Imame.....	44
4.3.2 Islamische Bildungsangebote in Österreich.....	45
4.4 Niederlande: Herausforderungen und Grenzen bei der Etablierung von staatlich finanzierten Bildungsangeboten.....	46
<b>5. Fazit und Ausblick.....</b>	<b>48</b>
<b>6. Quellenverzeichnis.....</b>	<b>53</b>
6.1 Literaturverzeichnis und Online-Quellen .....	53
6.2 Expertenkonsultationen.....	60

## **Grafiken und Tabellen**

<b>Grafik 1: Unterschiedliche Bezugshorizonte der Imame .....</b>	<b>5</b>
<b>Tabelle 1: Übersicht über die sprachlichen Gemeinschaften .....</b>	<b>16</b>

## 1. Einleitung

Imame stehen im Zentrum öffentlicher Diskussionen in der Schweiz und vielen anderen europäischen Ländern. Die Islamdebatte fokussiert sich stark auf die Imame, so dass sie zu einer Art personifiziertem Islam werden.<sup>1</sup> Dabei können sie sich, wie Gonzalez (2015:78–81) am Beispiel der Antiminarett-Initiative aufzeigt, dem Bild nicht entziehen, das dabei von ihnen geschaffen wird: das des Fremden. Dementsprechend ist der Blick auf Imame einerseits von Ängsten geprägt (Radikalisierung, «Hassprediger»), andererseits von der Erwartung, dass diese an einer Schlüsselposition zwischen Religion und Gesellschaft einen entscheidenden Beitrag zur Integration von Musliminnen und Muslimen leisten können. Aufgrund von einzelnen problematischen Imamen wie in Winterthur, Biel oder Kriens wird derzeit eine intensive Diskussion über eine verstärkte Kontrolle der Imame, mögliche Ausweisungen, aber auch über Aus- und Weiterbildungsmöglichkeiten in der Schweiz geführt. Umgekehrt wird über Imame als Brückenpersonen diskutiert, die ein positives Verhältnis zwischen islamischen Wertüberzeugungen und Grundlagen der schweizerischen Staats- und Gesellschaftsordnung herstellen können. Damit gehen auch intensive innermuslimische Diskussionen über die Rolle und das Profil von Imamen einher. In manchen muslimischen Dachverbänden in der Schweiz (UVAM, VIOZ) gibt es auch eigene Gremien der Imame (vgl. UVAM 2019), in denen sie sich gemeinsam mit ihren Aufgaben auseinandersetzen, was als Hinweis auf eine verstärkte Schweizorientierung der Imame und der muslimischen Verbände verstanden werden kann. Vor diesem Hintergrund besteht ein staatliches Interesse darin, Imame in ihrer Funktion für die Integration in den Blick zu nehmen und zu stärken.

Wichtig ist hierbei zu bemerken, dass die soziale Rolle des Imams in der Diaspora vielfach eine Verschiebung erfährt: Der Imam ist nicht mehr nur religiöser Spezialist, sondern auch «Pädagoge, Gemeindeleiter, Sozialarbeiter, Integrationsfigur, moralisches Vorbild, Seelsorger; dazu kommt die Funktion als Kontaktperson zu Behörden, anderen Religionsgemeinschaften und Medien» (Rudolph, Lüddeckens und Uehlinger 2009:5). Diese vielfältigen Rollenerwartungen, die von verschiedenen Anspruchsgruppen – muslimischen Gemeinschaften, Schweizer Gesellschaft, Medien, Politik, Behörden oder sogar Herkunftsländern – ausgehen, sind dabei kaum in Personalunion zu erfüllen.

Auch wenn die Diskussion über Imame stark auf den Kontext der Schweiz bezogen ist, hat sich die grosse Mehrheit der in der Schweiz tätigen Imame im Ausland für ihre Tätigkeit qualifiziert und hatte aufgrund nicht vorhandener Angebote auch gar keine Möglichkeit, hierzulande zu studieren. Überdies stehen andere europäische Länder vor vergleichbaren Herausforderungen, die in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren mit besonderer Intensität diskutiert wurden (beginnend mit: Fondation Roi Baudouin 2006; exemplarisch für die neuere länderübergreifende Diskussion: Aslan

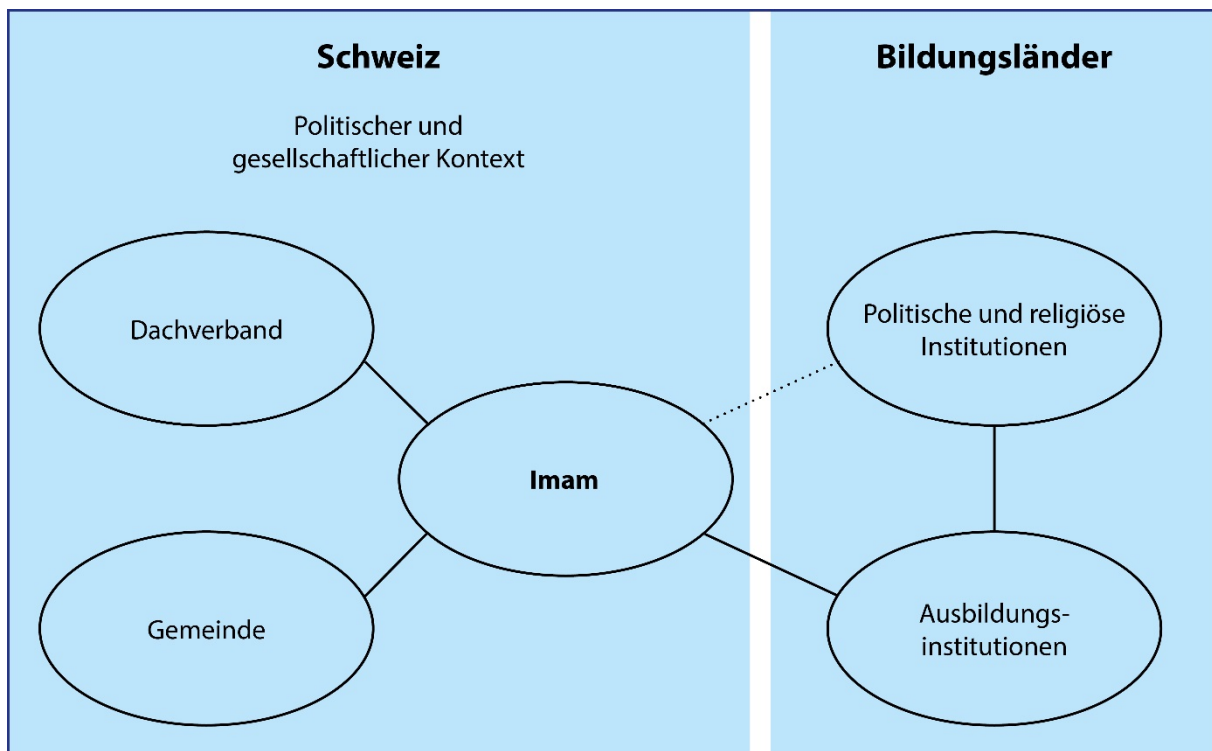
---

<sup>1</sup> Dabei verweist eine Forschungsarbeit darauf, dass die Angebote zur religiösen Orientierung sehr viel breiter sind und sich insbesondere Jugendliche nicht zwingend am Imam, sondern an einer Vielzahl von Autoritäten orientieren (Baumann, Endres, Martens und Tunger-Zanetti 2017:2; Tunger-Zanetti, Endres und Martens 2019:188).

und Windisch 2012). In Belgien, Deutschland und Österreich wurden in den letzten Jahren Studiengänge für Islamische Theologie aufgebaut. Da diese eine wissenschaftliche Grundlagenqualifikation bieten, ist auch in diesen Ländern die Frage einer berufspraktischen Qualifizierung von Imamen offen (Aslan und Windisch 2012, Orban 2015, Schönfeld 2014). Das Thema Imame in der Schweiz kann nicht als ein rein innenpolitisches Thema behandelt werden – einerseits angesichts der zahlreichen Querbezüge zwischen der Situation in den verschiedenen europäischen Ländern, andererseits aufgrund der nach wie vor hohen Bedeutung von Ausbildungsstätten in mehrheitlich muslimischen Ländern und der damit oft verbundenen Interessen von Akteurinnen und Akteuren in diesen Ländern. Da die transnationalen Dimensionen eine zentrale Rolle spielen, handelt es sich auch um ein aussenpolitisch relevantes Thema.

Die folgende Grafik visualisiert die verschiedenen Bezugshorizonte der Imame, die Gegenstand der vorliegenden Studie sind: zum einen die lokalen muslimischen Gemeinden und Dachverbände in der Schweiz, zum anderen Ausbildungsinstitutionen im Ausland, die vielfach in enger Beziehung zu dortigen politischen und religiösen Institutionen stehen. Da es sich nur in einem Teil der Fälle um die Herkunftsländer der Imame handelt, wird hier in einem weiteren Sinn von Bildungsländern gesprochen.

**Grafik 1: Unterschiedliche Bezugshorizonte der Imame**



© Eigene Darstellung, 2019

Diese Studie möchte deswegen die in der Schweiz tätigen Imame unter Einbezug dieser verschiedenen Aspekte in den Blick nehmen. Unter «Imam» werden hierbei Personen verstanden, die durch regelmässige Aktivitäten (Predigt, Vorträge, Unterricht) über einen gewissen Zeitraum als

religiöse Experten in islamischen Gemeinschaften tätig und dort wesentlich für die Deutung des Islams verantwortlich sind. Weiter hat sich diese Studie nur mit Personen befasst, die längerfristig als Imame arbeiten, es wurden also z.B. keine Gast-Imame einbezogen, die insbesondere während des Fastenmonats Ramadan in manchen Gemeinden tätig sind. Wichtig ist, an dieser Stelle auch genderbezogene Aspekte anzusprechen: Für gewöhnlich wird in den meisten muslimischen Gemeinden die Funktion der rituellen Leitung (tägliche Gebete, Freitagsgebet) durch einen Mann ausgeführt. In einigen Gruppen und Gemeinden, beispielsweise der Offenen Moschee Schweiz, werden Aufgaben wie die Gebetsleitung unter besonderem Verweis auf Gendergerechtigkeit auch von Frauen übernommen. Dementsprechend werden hier ausschliesslich männliche Imame untersucht. Es gibt jedoch einige interessante Entwicklungen in Hinsicht auf Genderfragen, auf die an den entsprechenden Stellen dieser Studie eingegangen werden soll.

Diese Studie möchte erstens das Profil der in der Schweiz tätigen Imame hinsichtlich ihrer Bildung, Rekrutierung, Beschäftigungsmodalitäten und Tätigkeit in unterschiedlichen Gemeinschaften genauer untersuchen und beschreiben sowie ihre Anzahl schätzen. Zweitens sollen die Bildungswege bzw. die Orte der Bildung dieser Imame genauer betrachtet werden. Der in diesem Bericht verwendete Begriff «Bildungsangebot» schliesst daher schulische Bildung, Universitätsstudium und Weiterbildung mit ein. Als dritter Aspekt werden andere europäische Länder in den Blick genommen. Dabei liegt der Fokus auf ihren Bildungsangeboten und Regelungen für Imame. Aufgrund der zeitlichen Begrenzung dieser Studie war es nicht möglich, vertiefte empirische Erhebungen vorzunehmen. Stattdessen wurden die notwendigen Informationen über Literaturrecherchen und eine Vielzahl von Konsultationen mit Expertinnen und Experten zusammengetragen. Bei den Expertinnen und Experten handelt es sich um Personen aus muslimischen Vereinen und Verbänden, aus Wissenschaft und Politik, aber auch um Behördenmitarbeitende und Imame selbst (siehe Verzeichnis im Anhang). Wird im Text eine Expertenkonsultation zitiert, so sind dabei Expertinnen immer mitgemeint.

## **2. In der Schweiz tätige Imame**

Das Feld der Imame in der Schweiz ist in verschiedener Hinsicht sehr vielfältig. In dieser Studie sollen Imame nach sprachlichen Gruppen betrachtet werden, denn das «Gebet wird zwar überall auf Arabisch gesprochen, die Freitagspredigt findet jedoch in einer, manchmal auch zwei oder drei Sprachen statt. Wenn die Predigt auf Türkisch oder Albanisch gehalten wird, verstehen Muslime aus anderen Ländern sie nicht. Es ist also nicht die Nationalität, welche die stärkste abgrenzende Wirkung hat, sondern die Sprache» (Mayer und Köstinger 2012:29). Tatsächlich ist es so, dass in vielen Gemeinden in einer anderen Sprache als der Landessprache gepredigt wird (Monnot

2013:39–40). Es muss jedoch betont werden, dass es Moscheen<sup>2</sup> gibt, in welchen die Predigt auf Französisch, Deutsch oder Italienisch gehalten oder wiederholt wird und dass Moscheen in der Regel für alle Musliminnen und Muslime offen sind und in vielen Fällen auch unterschiedliche Gruppen erreichen. Es geht hier also nicht darum, eine Abgrenzung der Moscheen über Nationalitäten zu vollziehen, sondern vielmehr im knappen Umfang dieser Studie einen möglichst guten Einblick über ein vielschichtiges, komplexes Feld zu geben. Ausserdem muss darauf hingewiesen werden, dass Imame nicht die einzigen Bezugspersonen in einer Gemeinschaft sind und dass in Jugend- oder Frauenarbeit auch andere Sprachen im Vordergrund stehen können. Über die Betrachtung einzelner sprachlicher Gruppen möchte diese Studie einen möglichst genauen Überblick über das heterogene Feld der Imame geben und dabei einseitige Zuschreibungen, welche etwa die ethnische Zugehörigkeit oder ein Identitätsmerkmal einseitig hervorheben, möglichst vermeiden. Es handelt sich damit um eine hilfsweise Kategorisierung, die nicht alle Aspekte abdecken kann. Wenn beispielsweise von türkischsprachigen Gemeinschaften die Rede ist, bedeutet das nicht, dass dort ausschliesslich Türkisch gesprochen wird, sondern in der Regel Türkisch und eine Landessprache der Schweiz. Die Einteilung in sprachliche Gruppen ist somit keine feste Zustandsbeschreibung, sondern lediglich eine mögliche Kategorisierung neben anderen, die hier der Erfassung eines komplexen und nicht weniger dynamischen Feldes dient.

Behandelt werden im Folgenden die vier grössten sprachlichen Gruppen und ihre Imame: albanisch-, bosnisch-, türkisch- und arabischsprachige Gemeinschaften. Diese sind fast durchwegs sunnitisch. Auch innerhalb der aus Gründen der Vereinfachung betrachteten sprachlichen Gruppierungen sind die jeweiligen Felder nicht homogen, sondern unterscheiden sich zum Teil nochmals stark. Daneben sind noch einige weitere, sehr kleine islamische Gemeinschaften zu nennen, darunter tamilisch-, somali- sowie bengalischsprachige, die zusammengenommen über eine Handvoll Moscheen verfügen. Ausserdem gibt es noch rund zehn schiitische Moscheen, die meist polylingual sind (u.a. Persisch, Arabisch) und einige wenige Sufi-Zirkel mit Scheichs als religiöse Autoritäten. Schliesslich existieren ungefähr 20 Gemeinschaften der *Ahmadiyya*, einer südasiatischen transnationalen Bewegung, die vielfach von anderen Musliminnen und Muslimen als nicht dem Islam zugehörig verstanden wird (Beyeler, Suter Reich und Sökefeld 2010:6). Schätzungsweise 130 Imame sind in der Schweiz tätig, welche der Definition dieser Studie entsprechen, d.h. welche regelmässig und über eine gewisse Zeit tätig sind, welche die religiösen Experten innerhalb einer Gemeinschaft darstellen und dadurch wesentlich für die Deutung des Islams verantwortlich sind. Die Bildungswege, die Rekrutierung und die Beschäftigungsmodalitäten der Imame sind dabei äusserst unterschiedlich und unterscheiden sich je nach sprachlicher Gruppe sowie auch teilweise innerhalb der sprachlichen Gruppen stark.

Bevor einzelne sprachliche Gemeinschaften im Detail betrachtet werden, muss kurz auf die Zulassung von Imamen in der Schweiz eingegangen werden. Schweizer Staatsangehörige, bereits in

---

<sup>2</sup> Als Moschee soll hierbei ein Ort verstanden werden, an dem nicht nur gebetet, sondern auch regelmässig eine Freitagspredigt abgehalten wird.



der Schweiz aufenthalts- und erwerbsberechtigte Personen sowie Personen aus dem EU- und EFTA-Raum, die unter das Freizügigkeitsabkommen fallen und einen Anspruch auf die Ausübung einer Erwerbstätigkeit haben, können als Imame in der Schweiz tätig sein, ohne spezifische Voraussetzungen erfüllen zu müssen. Personen aus Drittstaaten müssen vergleichsweise höhere Hürden der ausländerrechtlichen Zulassung überwinden, wenn sie in der Schweiz als Imam tätig sein möchten. Geregelt wird dies im Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer und über die Integration (AIG) sowie in der entsprechenden Verordnung über Zulassung, Aufenthalt und Erwerbstätigkeit (VZAE). Zugelassen werden grundsätzlich nur Personen, die «für ihre Glaubensgemeinschaft durch ihre Funktion und Orientierung die zentrale spirituelle und rituelle Ausübungs- und Ansprechperson darstellen» (SEM 2019:91). Weiter gilt für die Zulassung von Arbeitskräften aus Drittstaaten der Inländervorrang sowie die vom Bundesrat beschlossenen Kontingente (Art. 20 und 21 AIG). Eine islamische Gemeinschaft, die einen Antrag auf einen Imam aus einem Drittstaat stellt und damit als Arbeitgeberin gilt, muss über eine gesamtschweizerische oder überregionale Bedeutung und feste Versammlungsräume verfügen (SEM 2019:91–92) sowie einen orts- und berufsüblichen Lohn zahlen können (Art. 22 AIG). Seit dem 1. Januar 2019 wird in Art. 26a AIG die Zulassung von Betreuungs- und Lehrpersonen auf Gesetzesstufe geregelt. Gemäss diesem Artikel kann eine Betreuungs- oder Lehrperson zwecks Erwerbstätigkeit in der Schweiz zugelassen werden, wenn sie sich in der am Arbeitsort gesprochenen Landessprache verständigen kann, d.h. «über mündliche Sprachkompetenzen mindestens auf dem Referenzniveau B1 und schriftliche Sprachkompetenzen mindestens auf dem Referenzniveau A1 (...) verfügt» (Art. 22a Abs. 2 VZAE). Des Weiteren können Betreuungs- und Lehrpersonen nur zugelassen werden, wenn sie «mit dem gesellschaftlichen und rechtlichen Wertesystem in der Schweiz vertraut und fähig sind, diese Kenntnisse den von ihnen betreuten Ausländerinnen und Ausländern zu vermitteln» (Art. 26a Abs. 1 Bst. a AIG). Bei der Beurteilung dieser Voraussetzung berücksichtigen die zuständigen Behörden die «Beachtung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung» und der «Respektierung der Werte der Bundesverfassung» (Art. 58a AIG i.V.m. Art. 22a Abs. 1 VZAE). Diese Kriterien gelten für die Beurteilung sinngemäss. Da Artikel 26a AIG alle Betreuungs- und Lehrpersonen aus Drittstaaten umfasst, fallen darunter auch religiöse Betreuungspersonen, die in vielen Fällen in ihren Gemeinschaften auch Schweizerinnen und Schweizer betreuen. Gerade im Vereinsvorstand von Moscheen sind es in der Regel die schon seit lange Ansässigen, die den frisch eintreffenden Imam anstellen und ein Stück weit integrieren. Auch wenn das Gesetz nur die Zulassung ausländischer Personen in der Schweiz regelt, kann die Formulierung des Artikels den Anschein erwecken, dass die oben beschriebene Situation gar nicht existiert. Oder wie Achermann (2017:101) formuliert: «Hier vermittelt die Gesetzgebung das veraltete Bild, dass die Einheimischen Christinnen und Christen sind, während die Zugelassenen nur Hindus, Muslime oder Buddhistinnen betreuen, die nicht über den Schweizer Pass verfügen».

Der Artikel kann ausserdem verstanden werden als Verpflichtung der religiösen Betreuungspersonen, eine Brückenfunktion zwischen der Schweizer Gesellschaft und ihrer Gemeinschaft einzu-

nehmen. Diese bleibt jedoch lückenhaft, da das Gesetz nur die Betreuungspersonen aus Drittstaaten betrifft. In den «Weisungen und Erläuterungen Ausländerbereich» (SEM 2019:91) findet sich ausserdem die Bestimmung, dass eine Bewilligung für religiöse Betreuungspersonen erteilt werden kann, falls sowohl die Religionsgemeinschaft als auch die religiöse Betreuungsperson «a) die schweizerischen Rechtsnormen anerkennen; b) sich in Theorie und Praxis an die Bestimmungen von Verfassung und Gesetzen halten; c) und dies auch von ihren Mitgliedern verlangen sowie fehlbares Handeln verurteilen». Gemäss dem Staatssekretariat für Migration werden Imame aus Drittstaaten hauptsächlich aus der Türkei und Staaten des Balkans zugelassen. Gesuche für Imame mit anderen Nationalitäten als die oben erwähnten werden in der Regel keine gestellt. In den letzten fünf Jahren wurden jährlich durchschnittlich 15 Imame aus Drittstaaten zugelassen (Expertenkonsultation BM03). 2018 waren es 23 Zulassungen, 21 davon aus der Türkei, je ein Imam aus Nordmazedonien sowie aus dem Kosovo (Expertenkonsultation BM06). Daraus kann jedoch nicht die genaue Zahl von Imamen aus Drittstaaten, die sich im Moment in der Schweiz aufhalten, abgeleitet werden, vielmehr müssten Zahlen von Imamen, die ihre Tätigkeit in der Schweiz wieder beenden, miteinberechnet werden, um eine exakte Aussage darüber machen zu können.

## **2.1 Albanischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz**

In der Schweiz gibt es etwa 75 albanischsprachige Moscheen. Insgesamt sind im Moment ungefähr 40 albanischsprachige Imame in der Schweiz tätig. Die albanischsprachige Diaspora in der Schweiz stammt hauptsächlich aus Nordmazedonien, dem Kosovo und Südserbien und nur selten aus Albanien, wobei ein Grossteil der Personen entweder als saisonale Gastarbeiter oder später als Flüchtlinge in die Schweiz gekommen ist. Dementsprechend wurden viele der albanischsprachigen Imame nicht aus ihren Herkunftsländern rekrutiert, sondern migrierten als Gastarbeiter oder Flüchtlinge in die Schweiz (Expertenkonsultation W02). Die albanischsprachigen Moscheen sind in zwei Dachverbänden zusammengeschlossen: Im Dachverband der Albanisch-Islamischen Gemeinschaften in der Schweiz (DAIGS) sowie im Albanisch Islamischen Dachverband der Schweiz (AIVS). Anders als die bosnischsprachigen Imame in der Schweiz müssen die albanischsprachigen Imame nicht zwingend über ein Dekret des *Reisu-l-ulama* – das Oberhaupt der jeweiligen Islamischen Gemeinschaft im Kosovo, in Nordmazedonien oder Albanien – verfügen, um in der Schweiz als Imam zu arbeiten (Expertenkonsultation W13, BM06).

Im Moment sind etwa 30 der albanischsprachigen Imame in der jeweiligen lokalen Gemeinschaft vollamtlich beschäftigt. Die restlichen arbeiten in Teilzeit oder sind sogar ehrenamtlich tätig. Folglich gibt es albanischsprachige Imame, die täglich das Abendgebet leiten, tagsüber jedoch einer Vollzeit-Beschäftigung in einem anderen Berufsfeld nachgehen. Darin wird einerseits das oben beschriebene Migrationsmuster sichtbar, andererseits zeigt sich, dass es für lokale Gemeinschaften oft nicht einfach ist, die Vollzeit-Anstellung eines Imams zu finanzieren (Expertenkonsultation W02). Evident wird auch, dass Imame, die in einem solchen Modell arbeiten, einer hohen Belastung ausgesetzt sind, insbesondere wenn sie neben der Gebetsleitung auch noch Sozialberatungen durchführen oder etwa am Wochenende Kinder unterrichten.

## 2.2 Bosnischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz

In der Schweiz existieren etwas über 20 bosnischsprachige Moscheen (IZBCH 2019). Diese sind über den Dachverband Islamische Gemeinschaft der Bosniaken (IGB) zusammengeschlossen. Im Moment sind 13 bosnischsprachige Imame in der Schweiz tätig, d.h. nicht alle Gemeinschaften verfügen über einen vollamtlichen und entlohnten Imam. Manche kamen selbst wie viele der Gemeindeglieder als Flüchtlinge in die Schweiz. Ein grosser Teil von ihnen hat in Sarajevo und manche in anderen Ländern (Türkei, Saudi-Arabien) studiert. Im Falle der bosnischsprachigen Imame gibt es Parallelen zu den türkischsprachigen: Das höchste Organ der Islamischen Gemeinschaft von Bosnien und Herzegowina, das Riyaset, betreut in 17 Staaten weltweit Diasporagemeinschaften, die eine enge Beziehung zum Riyaset pflegen, aber sich auch im Kontext der jeweiligen Länder weiterentwickeln und verorten. An der Spitze der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina (*Islamska zajednica Republike Bosne i Hercegovine*, IGBH) steht der *Reisu-l-ulama*, der gemäss der Verfassung der Islamischen Gemeinschaft die Imame autorisiert und einsetzt und damit auch Verantwortung für deren Arbeit übernimmt. Im Unterschied zur Türkei ist die Islamische Gemeinschaft von Bosnien und Herzegowina jedoch in institutioneller Hinsicht unabhängig vom Staat. In der Schweiz ist einer der Imame Ansprechperson und übernimmt damit die Kommunikation mit dem Riyaset für alle bosnischsprachigen Imame. Diese treffen sich etwa jeden zweiten Monat zu einem fachlichen Austausch (Islamic Community in Bosnia and Herzegovina 2012; Expertenconsultationen MI03, MI04).

Die Rekrutierung eines bosnischsprachigen Imams in die Schweiz beginnt mit der Anfrage einer lokalen Gemeinschaft an das Riyaset. Dieses schreibt daraufhin eine Stelle aus, prüft die Bewerbungen auf formale Voraussetzungen und legt die Kandidatenvorschläge, die diese erfüllen, der Gemeinschaft in der Schweiz vor. Diese kann danach selbständig Kandidaten zu Gesprächen einladen. Wenn eine Person ausgewählt wurde, wird die Wahl dem Riyaset gemeldet, das daraufhin ein Dekret für den entsprechenden Imam ausstellt. Der Arbeitsvertrag wird nach Erteilung der Aufenthaltsgenehmigung für die Schweiz von der lokalen Gemeinschaft abgeschlossen und der Imam wird auch durch die lokale Gemeinschaft bezahlt (Expertenkonsultation MI03). Dies hat Vor- und Nachteile: Ein grosser Vorteil ist, dass die Imame dadurch keinem Rotationssystem unterworfen sind, sondern sich längerfristig in der Schweiz niederlassen, was zu geringem Personal- und Ortswechsel führt und sich auch positiv auf die Integration auswirken kann. Andererseits muss eine lokale Gemeinschaft in der Lage sein, einen ortsüblichen Lohn zu zahlen, was erklärt, warum nur etwa die Hälfte der bosnischsprachigen Moscheen über einen vollamtlichen Imam verfügen. Ausserdem, so erläutert ein Imam, entstünde durch den lokalen Arbeitsvertrag und die Entlohnung durch die Gemeinschaft oft die Auffassung, der Imam müsse machen, was die lokale Gemeinschaft wolle; in religiöser Sicht habe ein Imam jedoch eine Gemeinschaft zu führen. Diese unterschiedlichen Ansprüche könnten Konflikte nach sich ziehen, wobei der regelmässige Austausch unter den bosnischsprachigen Imamen jedoch für den Umgang mit diesen hilfreich seien (Expertenkonsultation MI04).

### 2.3 Türkischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz

In der Schweiz gibt es insgesamt rund 90 türkischsprachige Moscheen, wobei bei weitem nicht alle über einen regelmässig anwesenden Imam verfügen. Die türkischsprachigen islamischen Gemeinschaften in der Schweiz können durch ihre Verbandszugehörigkeit zur Türkisch Islamischen Stiftung Schweiz (TISS), zum Verband islamischer Kulturzentren (VIKZ) und zur Schweizerisch Islamischen Glaubensgemeinschaft (SIG) noch einmal unterschieden werden, da deren Imame teilweise unterschiedliche Profile aufweisen. Es gibt ausserdem eine gewisse Anzahl an kleineren türkischsprachigen Gemeinschaften, die keinem Verband angehören, sowie alevitische Gemeinschaften, die sich teilweise dem Islam zugehörig, oftmals aber als eigene Glaubensrichtung betrachten (Beyeler et al. 2010). Diese sind oft nicht nur türkisch-, sondern gleichzeitig auch kurdischsprachig. Die zentrale religiöse Ansprechperson der Alevitinnen und Aleviten wird *Dede* genannt, wobei es sich um ein erbliches Amt handelt. Bisherige Forschungen deuten darauf hin, dass in der Schweiz den Vereinsvorständen eine zentrale Rolle zukommt und *Dedes* eher marginalisiert sind (Suter Reich 2013:133–137).

Die Türkisch Islamische Stiftung Schweiz (TISS) ist eine in der Schweiz registrierte Stiftung, gleichzeitig aber mit dem türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: Diyanet) verbunden, worauf auch die Internet-Adresse der Stiftung [www.diyamet.ch](http://www.diyamet.ch) hinweist. Diyanet ist die staatliche Religionsbehörde der Türkei, die unter anderem das gesamte religiöse Personal ernennt und beschäftigt (Bruce 2015:80–81). Gemeinschaften in der Schweiz haben die Möglichkeit, bei Diyanet ein Gesuch für einen Imam aus der Türkei zu stellen. Wird das Gesuch gutgeheissen, wird ein Imam von Diyanet entsandt, vollamtlich angestellt und bezahlt. Die TISS unterstützt Gemeinschaften bei der Gesuchstellung, bietet aber auch Pilgerreisen nach Mekka, einen Bestattungsfond für Rückführungen von Verstorbenen in die Türkei, Bildungsangebote sowie Weiterbildungskurse für Imame an (Hitz 2012:430; Schmid, Schneuwly Purdie und Lang 2016:59–61). Frisch in die Schweiz entsandte Imame müssen einen Weiterbildungskurs von TISS besuchen, wobei in den letzten Jahren in den Kursen verschiedene Inhalte behandelt wurden: Unterrichtsmethoden für Kinder und Jugendliche etwa, Religionen in der Schweiz oder das Thema Muttersprache und Zweisprachigkeit (Expertenkonsultation MIO2).

Der TISS sind gemäss Internetseite aktuell 46 Gemeinschaften angeschlossen, davon eine im Fürstentum Liechtenstein (TISS 2019), in welchen im Moment 34 von Diyanet entsandte Imame tätig sind. Diese sind verpflichtet, nach fünf Jahren Auslandsaufenthalt in die Türkei zurückzukehren. Ihre Verträge sind dabei nicht befristet, die Imame arbeiten grundsätzlich nahtlos in der Türkei weiter, können sich aber erst nach ein bis zwei Jahren erneut auf eine Auslandsstelle bewerben (Expertenkonsultation BM01). Dieses Rotationsprinzip wird von verschiedenen Seiten als problematisch kritisiert: Von Teilen der hier ansässigen Musliminnen und Muslime, die dadurch alle fünf Jahre einen neuen Imam erhalten, aber auch von Schweizer Behörden, die im Blick auf die Integration längerfristige Aufenthalte für wünschenswert halten (Expertenkonsultationen W03, BM03).

Seit etwa 2003 fördert Diyanet in besonderem Masse Frauen (Maritato 2015:436, Maritato 2016:263). Zum einen wird eine höhere Zahl von weiblichen Predigerinnen (*kadın vaizeleri*) angestrebt (Diyanet 2018), zum anderen wurde mit Huriye Martı im November 2017 zum ersten Mal eine Frau zur Vizepräsidentin des Diyanet ernannt (Yeni Şafak 2017). Die Türkei ist somit bestrebt, den Frauenanteil des religiösen Betreuungspersonals zu erhöhen. Laut Maritato (2018:8) steht dahinter unter anderem eine verstärkte Professionalisierung und eine Ausweitung der Rolle des religiösen Personals, die zur Folge hat, dass der Moscheeverein im Ausland verstärkt zum Ort der Sozialisation für Kinder und Jugendliche sowie der religiösen Bildung und Orientierung für Frauen wird. Im Falle von Entsendungen ins Ausland wird für Ehepaare, die beide Diyanet-Angestellte sind, in nahe beieinanderliegenden Gemeinschaften oder sogar in derselben eine Anstellung gesucht (Bruce 2015:402). Interessanterweise kommen der Förderung der Gleichstellung von Mann und Frau in diesem Fall die Zulassungsbestimmungen der Schweiz für Personen aus Drittstaaten in die Quere. Denn obwohl sich gerade Musliminnen in der Schweiz zum Teil weibliche religiöse Betreuungspersonen wünschen, weil sie sich mit gewissen Fragen nicht an den (männlichen) Imam wenden möchten, und Frauen auch als Lehrpersonen im Religionsunterricht für Kinder eingesetzt werden könnten, werden wie bereits dargelegt gemäss Weisungen nur «zentrale spirituelle und rituelle Ausübungs- und Ansprechpersonen» (SEM 2019:91) aus Drittstaaten zugelassen. Solange Frauen nicht sämtliche Aufgaben eines Imams übernehmen dürfen und damit nicht zur zentralen religiösen Betreuungsperson werden, können keine Frauen aus Drittstaaten als muslimische Betreuungspersonen zugelassen werden, weil keine Zulassungen für zusätzliche religiöse Betreuungspersonen möglich sind. Eine Weitung der Weisungsdefinition würde dem Wunsch nach weiblichen religiösen Betreuungspersonen Rechnung tragen. Gemäss aktuellem Stand wurde bisher ein Antrag für eine weibliche religiöse Betreuungsperson eingereicht, der jedoch aus den obigen Gründen abgelehnt wurde (Expertenkonsultationen BM01, BM03).

Der Verband islamischer Kulturzentren (VIKZ) unterhält im Gegensatz zur TISS keine Verbindung mit dem türkischen Staat. Er ist mit der gleichnamigen Organisation in Deutschland verbunden und vertritt mit den Strukturen einer ausgesprochen hierarchischen Laienbewegung einen Islam, der stark an klassischer islamischer Bildung orientiert ist, kombiniert mit einem mystischen Ansatz (Jonker 2002). Die deutsche Organisation wurde durch türkische Gastarbeiterfamilien in den 1970er Jahren gegründet, um eine religiöse Bildung ihrer Kinder zu gewährleisten. Leitfigur der Bewegung ist der *Nakşibendi*-Scheich Süleyman Hilmi Tunahan (Halm, Sauer, Schmidt und Sticks 2012:37, Hitz 2012:432). Der VIKZ Schweiz wurde 1979 gegründet und umfasst dreizehn Gemeinschaften (Expertenkonsultation MI07). Er ist im Gegensatz zur deutschen Schwesterorganisation kaum in öffentlichen Debatten sichtbar, so dass sehr wenig über die ihm angeschlossenen Gemeinschaften bekannt ist. In Deutschland sind Imame des VIKZ verhältnismässig jung, leben seit längerer Zeit in Deutschland und sind überproportional häufig vor allem in der Kinder- und Jugendarbeit der Gemeinschaften aktiv (Halm et al. 2012:437–438). Dieser Befund aus Deutschland spiegelt den Fokus des VIKZ auf die Bildung von Kindern und Jugendlichen wider. So führt der VIKZ auch in der Schweiz eigene Schülerwohnheime. Dementsprechend erarbeiten sich Kinder

und Jugendliche innerhalb der VIKZ-Gemeinschaften schon früh Kompetenzen wie Koranrezitation oder Leiten des Gebets (Expertenkonsultation MI02). Der VIKZ versucht dabei, die Dienstleistung der Wohnheime für die Eltern kostengünstig zu halten, weil sein vorgängiges Ziel ist, die Jugendlichen zu guten Musliminnen und Muslimen zu erziehen. Nebst dem Fokus auf Kinder und Jugendliche leistet der VIKZ in der Schweiz auch viele soziale Dienste wie Sprachkurse, Krankenbesuche, Behördengänge, Eheberatung und ähnliches. VIKZ-Imame werden hauptsächlich in Deutschland ausgebildet (Expertenkonsultation MI07). Die VIKZ-interne Imamausbildung in Deutschland dauert drei Jahre mit anschliessendem einjährigem Praktikum in einer Gemeinschaft. Unterrichtet wird in Türkisch und Arabisch und es werden die klassischen Fächer wie Koranrezitation, islamisches Recht, Hadith u. ä. unterrichtet. Es sind auch Frauen zur Ausbildung zugelassen, allerdings arbeiten diese später nicht als Imaminnen, sondern vornehmlich im sozialen Bereich der Gemeinschaften (DIK 2019a). Es kann somit vermutet werden, dass ein Grossteil der VIKZ-Imame bereits in der Schweiz aufgewachsen ist, hier einen allgemeinen Bildungsweg durchlaufen hat und vom VIKZ in Deutschland ausgebildet wurde. In dem VIKZ angeschlossenen Gemeinschaften sind in der Schweiz rund 20 Imame tätig (Expertenkonsultation MI07).

Die Schweizerische Islamische Gemeinschaft (SIG) ist ebenfalls nicht institutionell mit dem türkischen Staat verbunden. Sie weist wie die deutsche Islamische Gemeinschaft *Millî Görüş* (IGMG) Verbindungen zur türkischen *Millî Görüş*-Bewegung auf und ist in dem Sinne transnational. Ähnlich wie der VIKZ stellt sie eine türkische Laienbewegung dar, die sich nach dem Verbot der Sufi-Orden aus dem Milieu der *Nakşibendi* bildete. Sie wurde massgeblich von Necmettin Erbakan geprägt. Dieser gründete 1970 mit der *Millî Nizam Partisi* die erste islamische Partei in der Türkei, auf die aufgrund von wiederkehrend ausgesprochenen Parteiverboten eine Reihe weiterer islamischer Parteien folgten (Schiffauer 2010:68). Gemeinsam war diesen Parteien, dass sie ihre Ideologie als *millî görüş* (nationale Sicht) bezeichneten (Hale und Özbudun 2010:5). Diese war vom Gedanken einer nationalen Wiedergeburt geprägt, die in einer islamischen Identität gründet, und umfasste eine Verbindung von gebändigtem Kapitalismus und moralisch-politischer Ordnung, die auf ein verklärtes Osmanisches Reich bezogen wurde (Schiffauer 2010:69–71). Nun darf die Situation in Deutschland und der Schweiz aber nicht mit der türkischen gleichgesetzt werden: «in Europa ging es um die Bewahrung einer ebenso religiös wie national-kulturell geprägten Identität in einer Situation kultureller Fremdheit» (Schiffauer 2010:77). Schiffauer hat die deutsche IGMG untersucht, die dort die Form einer als Dachverband organisierten islamischen Gemeinde annimmt, während die Bewegung in der Türkei sich v.a. innerhalb politischer Parteien manifestiert (Schiffauer 2010:93). Er kann dabei Transformationen innerhalb der Bewegung, aber auch eine zunehmende Abwendung von der türkischen *Millî Görüş* aufzeigen (Schiffauer 2010:126). Dies gilt gleichermaßen für die Schweiz: In Bezug auf die Pilgerfahrt und Spenden arbeitet die SIG mit der *Millî Görüş*-Zentrale in Köln zusammen, gestaltet die anderen Tätigkeitsschwerpunkte wie Bildung, Familie und Suchtprävention jedoch eigenständig und in Bezug auf den Kontext der Schweiz (Expertenkonsultation MI05).

Laut Internetseite der SIG gehören ihr 16 Moscheen (SIG 2019) und damit etwa 2500 Mitglieder an. Zudem führt sie eine Frauenorganisation sowie zwei nach Geschlecht getrennte Jugendorganisationen. Ihr Schwerpunkt liegt wie beim VIKZ auf der religiösen Unterweisung von Kindern und Jugendlichen (Hitz 2012:432). Es gibt nur zwei angestellte Imame, die beide Absolventen von Theologischen Fakultäten in der Türkei sind. In den anderen Gemeinden sind Freiwillige, die in der Schweiz leben, als Imame tätig. Daneben werden für den Fastenmonat Ramadan in einzelnen Fällen Imame aus der Türkei eingeladen, die zum Teil bereits pensioniert sind und ebenfalls an türkischen Universitäten studiert haben. Oft sei es so, dass dieselben Personen jedes Jahr wiederkommen, so dass sie in den Gemeinden schon persönlich gut bekannt sind (Expertenkonsultation MI05, MI06).

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass türkischsprachige Gemeinschaften in der Schweiz vielfältig strukturiert sind. Insgesamt sind schätzungsweise etwa 56 türkischsprachige Imame dauerhaft in der Schweiz tätig.

#### **2.4 Arabischsprachige islamische Gemeinschaften in der Schweiz**

Die arabischsprachigen islamischen Gemeinschaften in der Schweiz sind sehr heterogen. Insgesamt gibt es etwa 25 arabischsprachige Moscheen in der Schweiz. In Genf zum Beispiel existiert die 1978 vom saudischen König Khaled Bin Abdulaziz eröffnete Moschee von Petit-Saconnex sowie auch das 1961 von Saïd Ramadan gegründete *Centre Islamique* (CIG) mit Verbindungen zur Muslimbruderschaft, das heute von Hani Ramadan geleitet wird (Marzi 2017:236–237). In Lausanne besteht seit 1977 die *Mosquée de Lausanne*, die der im Libanon beheimateten *Ahbasch*-Bewegung angehört. Dort wird seit einigen Jahren eine interne Imamausbildung aufgebaut, die auch die vier weiteren der Bewegung zugehörigen Moscheen in der Schweiz einbezieht (Schmid et al. 2016:62). In der Deutschschweiz sind weitere grössere arabischsprachige Moscheen das Iman-Zentrum in Volketswil im Kanton Zürich, die Moschee an der Rötelstrasse in Zürich, deren Imam von den Arabischen Emiraten ausgewählt und bezahlt wird, sowie die vormals von Saudi-Arabien unterstützte König-Faysal Moschee in Basel (Expertenkonsultation W03).

Die arabischsprachigen Gemeinschaften sind nicht über einen Dachverband zusammengeschlossen. Auch wenn transnationale Strömungen wie die Muslimbruderschaft oder die *Ahbasch*-Bewegung eine gewisse Rolle spielen, gibt es auch starke lokale Dynamiken, die mit den jeweiligen Akteurinnen und Akteuren vor Ort und den Interaktionen mit anderen Einrichtungen wie Integrationsfachstellen zusammenhängen. Daher muss hier im besonderen Masse jeder Einzelfall betrachtet werden und es können auch anhand der genannten Beispielen keine Rückschlüsse auf andere Moscheen gezogen werden. Die Dezentralisierung bedeutet auch, dass den Gemeinschaften bei der Rekrutierung eines Imams in den meisten Fällen kein Netzwerk zur Verfügung steht und sie auf sich alleine gestellt sind (Monnot 2013:44). Gemäss eigenen Dokumentationen und einem Experten sind in der Schweiz zwischen 15 und 20 arabischsprachige Imame tätig, die der Definition dieser Studie entsprechen (Expertenkonsultation W03).

Arabischsprachige Imame stammen ursprünglich vor allem aus Tunesien, Algerien, Marokko, Libyen oder dem Libanon. Eine Mehrzahl hält sich aufgrund ihrer Zweisprachigkeit (Arabisch und Französisch) in der Romandie auf. Das spiegelt sich auch in der Migrationsstruktur der Romandie wider: Vergleicht man die ursprünglichen Herkunftsländer von Musliminnen und Muslime in der Westschweiz mit dem gesamtschweizerischen Kontext, so zeigt sich, dass ein grösserer Anteil ursprünglich aus Nordafrika (9,8% der Musliminnen und Muslime in der Romandie, im Vergleich zum Schweizer Durchschnitt von 3,7%), Subsahara-Afrika (4,2% im Vergleich zu 2,5%) und dem Mittleren Osten (5,1% im Vergleich zu 3,8%) stammt (Salzbrunn und Dellwo 2019:18–19). Die Zweisprachigkeit Arabisch/Französisch nimmt einen wichtigen Stellenwert ein, denn dadurch ziehen diese Moscheen einerseits Gläubige sehr unterschiedlicher Herkunft an (Monnot 2013:44), andererseits gibt es daher auch eine Handvoll Schweizer Konvertiten unter den Imamen (Expertenkonsultation W01). Monnot nennt hierbei eine spezifische Problematik der Einstellung von Imamen in arabischsprachigen Gemeinschaften: Wenn diese Gemeinschaften gut ausgebildete Imame z.B. aus der Al-Azhar Universität in Kairo oder einer Universität in Medina anstellen, dann ist nicht garantiert, dass diese neben Arabisch auch Französisch sprechen. Deswegen engagieren sich einige aus der Gemeinschaft, die sehr motiviert sind oder über einen Hochschulabschluss verfügen, und bekommen dann auch offiziell von der Gemeinde diese Funktion zugewiesen (Monnot 2013:45). Ein Beispiel dafür wäre der Imam des *Complex Culturel Musulman de Lausanne* in Prilly, ein ausgebildeter Maschinenkonstrukteur, der sich seine theologischen Kenntnisse autodidaktisch angeeignet hat (24 heures 2016). Die Qualifikationswege und beruflichen Laufbahnen der arabischsprachigen Imame sind demgemäss höchst unterschiedlich – bis dahin, dass es Imame gibt, die zusätzlich zu ihrem Studium in einem islamisch geprägten Land über einen schweizerischen Studienabschluss in Philosophie oder Rechtswissenschaften verfügen (Expertenkonsultationen W01, W03, MI01).

## **2.5 Zusammenfassung**

Der Überblick über die verschiedenen sprachlichen Gemeinschaften, die teilweise in sich wiederum sehr vielfältig und heterogen sind, zeigt die komplexe Situation im Blick auf Imame in der Schweiz. Sowohl die Bildungswege als auch die Beschäftigungsformen unterscheiden sich oft stark voneinander. Hinsichtlich der Varianz bestehen aber grosse Unterschiede zwischen den verschiedenen Gemeinschaften: Während bei den türkischsprachigen Verbänden TISS und VIKZ die Wege der Imame klar vorgezeichnet sind, ist das bei den anderen weit weniger der Fall. Am wenigsten strukturiert ist das Feld der arabischsprachigen Gemeinden, wohingegen es bei den bosnischen Gemeinden aufgrund der Dekretierung der Imame durch den Grossmufti in Sarajevo ein höheres Mass an Zentralisierung gibt.

Konsequenz ist, dass auf Grundlage des derzeitigen Forschungsstands nur eine annäherungsweise Übersicht über die Imame in der Schweiz möglich ist, die in folgender Tabelle dargestellt wird.



**Tabelle 1: Übersicht über die sunnitischen Gemeinschaften und ihre Imame**

Sprache	Organisationen, Zahlen
Albanisch	ca. 75 Moscheen (DAIGS und AVIS); rund 40 Imame, davon 30 Vollzeit
Bosnisch	ca. 20 Moscheen (IGB); 13 Imame mit Dekret des bosnischen Riyaset
Türkisch	TISS: 46 Moscheen; 34 von Diyanet entsandte Imame SIG: 16 Moscheen; 2 angestellte Imame VIKZ: 13 Moscheen; ca. 20 Imame
Arabisch	ca. 25 Moscheen; ca. 15–20 Imame

© Eigene Darstellung, 2019

### 3. Bildungswege der Imame

In der Schweiz tätige Imame haben sehr unterschiedliche Bildungswege durchlaufen, die stark mit der persönlichen Biographie verknüpft sind und dadurch auch von unterschiedlichen Migrationsgeschichten geprägt sein können. Das Spektrum dieser Bildungswege kann von der autodidaktischen Aneignung religiösen Wissens bis zum Universitätsstudium reichen. Die Vielfalt der Bildungswege hängt unter anderem damit zusammen, dass sich im Islam keine feste Institution mit hierarchischen Strukturen herausgebildet hat, die etwa über zentrale Glaubensinhalte wacht (Gharaibeh 2014:67). Es existiert folglich kein einheitlicher, formalisierter, von einer offiziellen Institution sanktionierter islamischer Bildungsweg (Hussain und Tuck 2014:2). Auch führen die Bildungswege in verschiedenste Länder, die nicht unbedingt mit dem Herkunftsland einer Person deckungsgleich sind. Dadurch wird ersichtlich, dass die heute oft angestrebte Internationalisierung der Bildung in einem Bereich wie diesem längst dazugehört.

In der Vormoderne wurde religiöses Wissen hauptsächlich durch die persönliche Wissensweitergabe von Lehrer zu Schüler (*iğāza*) tradiert. Diese Wissensweitergabe wurde legitimiert, indem die einzelnen Überlieferer bis auf den Propheten zurückgeführt wurden. Islamisch-religiöse Autorität konnte folglich durch ein auf dem Individuum basierendes System von Überlieferung und Autorisation erworben werden (Gharaibeh 2014:67–71). Diese Form der Bildung existiert bis heute. Sie ist auch kein spezifisch islamisches Phänomen und kann teilweise mit Wissensweitergabe etwa in christlichen Klöstern verglichen werden. Daneben wird religiöses Wissen in Moscheen und Medresen (die heute oftmals als Gymnasium funktionieren), in Seminaren (*dār al-‘ulūm*), an Universitäten und aber auch durch religiöse Organisationen vermittelt (Hussain und Tuck 2014:3). Ausserdem kam es in den letzten Jahrzehnten zu einer Herausbildung formalisierter Bildungswege durch Religionsbehörden in einzelnen Ländern. Auf solche Beispiele soll weiter unten vertieft eingegangen werden.

Da Bildung heute stark von nationalen Rahmenbedingungen abhängig ist, wurde in dieser Studie als erstes untersucht, in welchen Ländern sich die in der Schweiz tätigen Imame qualifiziert haben. Aus einer Vielzahl von Ländern wurden danach mehrere ausgewählt (Kosovo, Nordmazedonien, Albanien, Türkei, Bosnien-Herzegowina, Ägypten, Saudi-Arabien), auf die in der Folge näher eingegangen werden soll. Es handelt sich dabei um Länder, in der eine relevante Zahl der in der Schweiz tätigen Imame Bildungsangebote besucht haben, die in öffentlichen Debatten um Islam und Musliminnen und Muslime in der Schweiz eine gewisse Aufmerksamkeit erhalten oder die regional oder überregional wichtige Bildungsorte darstellen. Daneben gibt es Länder, die in Bezug auf Imame bildungspolitische Programme initiiert haben, die aber bisher nicht von aus der Schweiz stammenden oder in der Schweiz tätigen Imamen in Anspruch genommen wurden. Hier ist besonders Marokko zu erwähnen, auf das im Zusammenhang mit Frankreich eingegangen wird (siehe 4.1.1.).

### **3.1 Albanischsprachige Bildungsangebote im Kosovo, in Nordmazedonien und Albanien**

Die meisten albanischsprachigen Imame in der Schweiz haben ein Studium absolviert, wobei die ältere Generation oft ausserhalb des Herkunftslandes studiert hat (Expertenkonsultation W02). Dies ist darauf zurückzuführen, dass in der jugoslawischen Föderation nur eine Medrese und einzig die Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo existierte, während es heute mehrere Medresen gibt und mittlerweile auch Fakultäten für Islamische Studien in Pristina und in Skopje bestehen (Ali 2018:452, Mehmeti 2018:402). Wenn überhaupt Geld für ein Studium vorhanden war, so wurde dies von angehenden albanischsprachigen Imamen der älteren Generation oft eher in ein Auslandsstudium in einer arabischsprachigen Umgebung investiert, um fundiert die arabische Sprache zu erlernen, denn in ein Studium in Sarajevo, so eine Expertin (Expertenkonsultation W02). Imame der jüngeren Generation studieren jedoch zunehmend in Skopje und Pristina, vereinzelt auch in Tirana.

#### *3.1.1 Islamische Bildungsangebote im Kosovo*

Kosovo hat die Trennung von Religion und Staat in der Verfassung verankert (Hamiti 2017:39) und garantiert auch die Glaubensfreiheit. Allerdings existiert kein rechtlicher Mechanismus zur Registrierung von (religiösen) Vereinen (Blumi und Krasniqi 2014:500), was bedeutet, dass religiöse Gemeinschaften ihre Aktivitäten im Rahmen privater Institutionen ausüben (Hamiti 2017:39). Im Kosovo praktizierten einst Musliminnen und Muslime aller vier Rechtsschulen und es gab eine Vielzahl an Sufi-Orden. Nach dem Kosovokrieg 1998/1999 kamen jedoch viele arabische Wohltätigkeitsorganisationen (insbesondere saudische) in das unter UN-Verwaltungshoheit gestellte Land, die wenig Interesse an diesem Erbe zeigen und eher eine universalistische, wenn nicht salafistische Form des Islam unterstützen und propagieren. Die Autoren Blumi und Krasniqi verweisen dabei auf Versäumnisse der Internationale Gemeinschaft, die es diesen Organisationen prak-

tisch ohne Kontrolle erlaubte, im Kosovo zu agieren. Dies führte gemäss den Autoren auch zu Spannungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften im Kosovo (Blumi und Krasniqi 2014:486–488).

Das islamische Bildungsangebot im Kosovo umfasst den sekundären und tertiären Bildungsbereich. An öffentlichen Schulen gibt es keinen staatlichen Religionsunterricht (Mehmeti 2018:398), allerdings können Kinder in Moscheen in einer sogenannten *mejtep* (von türk. *mektep*, Schule) religiöse Grundkenntnisse erwerben. Im sekundären Bildungsbereich ist vor allem die Alauddin-Medrese in Pristina mit zwei Ableger in Prizren und Gilijan zu nennen, die von der Islamischen Gemeinschaft der Republik Kosovo (*Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës*; IGRK) geführt wird (Hamiti 2017:39–40). Daneben existiert auch ein privates Gymnasium der türkischen *Hizmet*-Bewegung des Predigers Fetullah Gülen in Pristina (Mehmeti 2018:403). An der Alauddin-Medrese, die einem Gymnasium entspricht, werden nebst regulären Fächern wie Mathematik, Biologie, Physik, Englisch, Türkisch, Soziologie und Geographie islamisch-theologische Fächer unterrichtet, so zum Beispiel Koran, Prinzipien des islamischen Glaubens, Islamisches Recht, Islamische Philosophie und noch einige mehr (Hamiti 2009:235). Auch die Fakultät für Islamische Studien in Pristina wird von der IGRK geführt. Sie wurde 1992 eröffnet und war damit die erste albanischsprachige Fakultät für Islamische Studien überhaupt (Alibašić 2010:625). An der Fakultät können ein vierjähriger Bachelor sowie ein Master und ein Doktorat absolviert werden. Unterrichtet werden nebst Kernfächern wie Koran, Koranexegese und Hadith auch Englisch, Türkisch, Albanisch, Arabisch, Soziologie, Pädagogik, islamische Ökonomie und Grundlagen der Kommunikation, wobei die letztgenannten Fächer Wahlfächer sind. Ein grosser Teil der Dozierenden hat in verschiedenen arabischsprachigen Ländern studiert bzw. doktoriert. Ein Dozierender hat mittels eines Stipendiums an der Fakultät für Islamische Studien der Universität Sarajevo promoviert (Expertenkonsultation MI03, W14). Die Fakultät sieht ihre Aufgabe hauptsächlich in der Ausbildung von Personal für die Islamische Glaubensgemeinschaft. Sie hat im Jahr 2008 ein Abkommen mit dem Institut für Islamisch-Theologische Studien der Universität Wien abgeschlossen (Fakulteti i Studimeve Islame Prishtinë 2019). Laut einer Expertin schätzen Studierende aus Pristina die Möglichkeit des Austauschs sehr und hätten insbesondere die dadurch erfolgte Stärkung ihres wissenschaftlichen Arbeitens und die in Wien praktizierte inhaltliche Reflexion als positiv hervorgehoben (Expertenkonsultation W13).

### 3.1.2 Islamische Bildungsangebote in Nordmazedonien

Auch der nordmazedonische Staat ist säkular und garantiert die Glaubensfreiheit. Obwohl keine Staatsreligion existiert, listet die Verfassung fünf religiöse Gemeinschaften auf, darunter die Islamische Gemeinschaft in Nordmazedonien (*Bashkësia Fetare Islame*, IGN; Blumi und Krasniqi 2014:501). 1997 wurde ein neues Gesetz zu religiösen Gemeinschaften verabschiedet und 2007 nochmals ergänzt. Der Zusatz von 2007 unterscheidet drei Organisationsformen: Kirche, religiöse Gemeinschaften und religiöse Gruppen. Dabei darf für jede Glaubensrichtung nur eine einzige re-

religiöse Gemeinschaft registriert werden und jede religiöse Gruppe muss zu einer registrierten religiösen Gemeinschaft gehören. «Traditionelle» Glaubensgemeinschaften wie die IGN wurden als religiöse Gemeinschaft klassifiziert und registriert (Idriz und Ali 2016:87–88). Der sufische *Bektashi*-Orden<sup>3</sup> wurde als religiöse Gruppe registriert, fällt aber nicht unter die IGN, sondern wurde Teil der *Muslim World Union of Bektashis* in Tirana, Albanien (Ali 2018:447). Die staatlich unterstützte IGN sieht sich jedoch als legitime Autorität über alle Musliminnen und Muslime in Nordmazedonien und führt eine eigene Sufi-Sektion. Diese wird aber von den meisten sunnitischen Sufi-Orden abgelehnt (Blumi und Krasniqi 2014:490).

Islamische Bildungsangebote umfassen in Nordmazedonien den primären, sekundären und tertiären Bildungsbereich. An öffentlichen Schulen wird in der fünften Klasse staatlicher Religionsunterricht erteilt. Daneben existiert wie im Kosovo Religionsunterricht an Moscheen, in welchem religiöse Grundkenntnisse vermittelt werden. Als einzige Institution im sekundären Bildungsbereich ist die Isa Bey Medrese zu nennen, die von der IGN geleitet wird und wo reguläre wie islamisch-theologische Fächer unterrichtet werden (Aziri und Matevski 2009:278–279). Seit 2010 untersteht die Isa Bey Medrese dem Bildungsministerium und wird dadurch staatlich finanziert (Jahja 2010:338). Sie unterhält je einen Ableger für Mädchen in Tetovo und Gostivar sowie einen für Jungen in Shtip, während die Niederlassung in Skopje beide Geschlechter zulässt (Alibašić 2010:629). Die Fakultät für Islamische Wissenschaften in Skopje wurde 1997 durch die IGN gegründet (Jahja 2010:339). Die Fakultät bietet ein Studienprogramm in drei Zyklen, wobei der erste Zyklus vier Jahre und 240 ECTS umfasst, der zweite 120 ECTS und der dritte 180 ECTS. Trotz der Verwendung der Bezeichnung «ECTS», die aus dem Bologna-System stammt, werden für die drei Zyklen auf der Webseite nicht die gebräuchlichen Bezeichnungen Bachelor, Master und Doktorat verwendet. Im ersten Zyklus wird ein religiöses Curriculum (Arabisch, Islamisches Recht, Hadith, systematische Theologie usw.) unterrichtet, aber auch Wahlfächer wie Geschichte der allgemeinen Philosophie, Ethik, Psychologie, Pädagogik, Rhetorik, Demokratie und Menschenrechte angeboten. Interessant ist, dass sich im Studienprogramm auch Fächer finden, die sich spezifisch mit der Region auseinandersetzen, wie das Fach «Islam und Citizenship auf dem Balkan». Weiter gehören zum ersten Zyklus auch ein Praktikum sowie eine methodisch-empirische Abschlussarbeit. Zum zweiten und dritten Zyklus finden sich ausser der ECTS keine weiteren Angaben auf der Webseite (Fakulteti i Shkencave Islame – Shkup 2019).

### 3.1.3 Islamische Bildungsangebote in Albanien

Unter dem kommunistischen Regime wurde Albanien zum atheistischen Staat erklärt und religiöse Persönlichkeiten wurden verfolgt, so dass viele Kenntnisse verloren gingen. Nach der Öffnung wurden die Islamische Gemeinschaft von Albanien (*Komuniteti Musliman i Shqipërisë*, IGA) sowie

---

<sup>3</sup> Die *Bektashi* werden aufgrund ihrer besonderen Verehrung von Ali, Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed, und seinen Söhnen Hassan und Hussein von Sunnitinnen und Sunniten oft als schiitisch angesehen (Blumi und Krasniqi 2014:480).

auch der Welthauptsitz des *Bektashi*-Ordens in Tirana neu gegründet. Ähnlich wie im Kosovo der Nachkriegszeit brachte es die durch das kommunistische Regime verursachte Lücke an religiösem Wissen mit sich, dass viele ausländische muslimische Organisationen versuchten, diese zu füllen. Insbesondere die türkische *Hizmet*-Bewegung des Predigers Fetullah Gülen mit ihrem starken Fokus auf Bildung war dabei sehr erfolgreich (Blumi und Krasniqi 2014:481–482). Trotz des Ersuchens der türkischen Regierung, diese nach dem Putschversuch von 2016 als Terrororganisation einzustufen, kam die albanische Regierung dieser Bitte bisher nicht nach (Jazexhi 2018:25). Weiter sind auch gut finanzierte, salafistische Organisationen in Albanien tätig. Dies führt zu umfangreichen De-Radikalisierungsprojekten durch die IGA und die Regierung in Zusammenarbeit mit den USA und der EU (Jazexhi 2018:19–23, Expertenkonsultation MI08).

Was das islamische Bildungsangebot in Albanien angeht, so gibt es Religionsunterricht an Moscheen für Kinder, aber keinen staatlichen Religionsunterricht (Expertenkonsultation MI08). Die *Hizmet*-Bewegung, die bereits 1992 in Albanien eine erste Schule eröffnet hatte, unterrichtete im Jahr 1999 bereits um die 2000 Schülerinnen und Schüler in privaten Primar- und Sekundarschulen. Dabei liegt der Schwerpunkt der Bewegung zunächst auf der Förderung von Bildung im Allgemeinen sowie auf ethischen Prinzipien, nicht auf einem bestimmten religiösen Curriculum. Die Schulen weisen somit einen hohen Qualitätsstandard auf und orientieren sich am amerikanischen Bildungssystem, was den Schülerinnen und Schüler die Möglichkeit gibt, sich international auszurichten (Agai 2002:44–46). Die IGA führt im sekundären Bildungsbereich sieben Medresen an verschiedenen Orten in Albanien (Jazexhi 2018:33). Diese sind als reguläre Gymnasien anzusehen, an denen etwa zu einem Drittel islamisch-theologische Fächer unterrichtet werden. In einem Teil der Medresen wird nicht nur in Albanisch (und in islamisch-theologischen Fächern in Arabisch), sondern auch in Englisch sowie teilweise in Türkisch unterrichtet. Der Abschluss an einer Medrese erlaubt, ein Studium in jedem gewünschten Fach aufzunehmen (Expertenkonsultation MI08).

Die IGA führt ausserdem seit 2011 die private Hochschule Bedër mit zwei Fakultäten und sechs Departementen, die Verbindungen zu einer Gülen-nahen Stiftung hat (Jazexhi 2018:33). An der Fakultät für Geisteswissenschaften kann am Departement für Islamische Studien ein allgemein gehaltener Bachelor in Islamischen Studien sowie ein Master mit zwei möglichen Schwerpunkten – «Basic Islamic Sciences» und «Modern Islamic Sciences» – absolviert werden. Die beiden ersten Semester sind dabei in beiden Schwerpunkten gleich, danach fokussiert sich letzterer mehr auf Philosophie, ersterer mehr auf Islamisches Recht und Geschichte. Unterrichtet wird in Albanisch, Arabisch, Englisch und Türkisch (Bedër University College 2019b, 2019c). Die Hochschule führt z.T. auch Workshops für Imame durch, so wird auf der Webseite ein eintägiger Imame-Workshop zum Thema «Islam und öffentliche Kommunikation» erwähnt (Bedër University College 2019a). 2016 gab die Regierung bekannt, dass Zertifikate, Abschlüsse und akademische Titel, die durch religiöse Institutionen im Ausland ausgestellt wurden, nicht mehr länger anerkannt seien. Dadurch wurden ausländische Studienabschlüsse in Theologie wertlos (Jazexhi 2018:28). Das Departement für Islamische Studien der Bedër bot jedoch an, solche Abschlüsse zu prüfen und den Betroffenen

nach einem bis zwei zusätzlichen Semestern einen Abschluss auszustellen (Expertenkonsultation MI08).

### **3.2 Schulbildung und Studienangebote in Bosnien-Herzegowina**

Verschiedene in der Schweiz tätige Imame haben in Bosnien-Herzegowina einen Teil ihres Bildungswegs durchlaufen, sei es eine Medrese, ein Hochschulstudium oder beides. Im Zusammenhang mit Bosnien-Herzegowina wird oftmals von einer spezifischen bosnischen Erfahrung und Interpretation des Islam gesprochen, die anhand historischer Entwicklungen, aber auch kultureller Praktiken begründet wird (vgl. Karčić 2013). So sind über die Zeit gewisse alltägliche, vorislamische Praktiken in die islamische Tradition der Bosniakinnen und Bosniaken mit eingeflossen, sofern sie islamischen Grundsätzen nicht widersprachen (Begić 2011:5). Andererseits spielt die historische Erfahrung eine grosse Rolle: 1878 wurde die osmanische Provinz Bosnien und Herzegowina von Österreich-Ungarn annektiert, wodurch die Musliminnen und Muslime ihre jahrhundertlange Stellung als dominierende Religionsgemeinschaft verloren (Karčić 2012:41). Sie fanden sich in einer Minderheitenposition in einem nicht-islamischen Staatsgebilde wieder, wodurch sich auch die Frage nach ihrer religiösen Leitung und Organisation stellte (Begić 2011:8). Das entsprechende Statut zur Verwaltung der islamischen Angelegenheiten wurde 1909 vom habsburgischen Monarchen gutgeheissen. Es umfasste die Autonomie in religiösen Dingen, eine religiöse Hierarchie, an deren Spitze der *Reisu-l-ulama* steht (Karčić 1999:539), sowie Bestimmungen zur religiösen Bildung, zu Stiftungen (*vakuf*) und Scharia-Gerichten (Karčić 2012:41). In diesem Sinne kam es bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer Institutionalisierung des Islam in Bosnien-Herzegowina. Auf darauffolgende historische Entwicklungen soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Wie bereits erwähnt, wurde die Islamische Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina (IGBH) nach dem Auseinanderbrechen der sozialistischen jugoslawischen Föderation und dem darauffolgenden Krieg 1993 neu gegründet und ist heute wiederum für die islamischen Angelegenheiten in Bosnien-Herzegowina zuständig (Karčić 1999:547–548).

#### *3.2.1 Islamische Bildungsangebote in Bosnien-Herzegowina*

Das islamische Bildungsangebot in Bosnien-Herzegowina umfasst heute nebst dem wieder eingeführten, aber von Kanton zu Kanton unterschiedlichen Religionsunterricht in der Primarschule freiwilligen Unterricht für Kinder in Moscheen sowie Medresen und Hochschulinstitutionen (Macháček 2009:2–3). An dieser Stelle soll vor allem auf den sekundären und tertiären Bildungsbereich eingegangen werden. Das gesamte islamische Bildungsangebot wird von der IGBH in Zusammenarbeit mit dem Staat organisiert und kontrolliert (Alibašić und Zubčević 2009:56). Medresen gibt es heute wieder insgesamt sechs, in Sarajevo, Mostar, Tuzla, Travnik, Visoko und Cazin (Alibašić und Zubčević 2009:48). Diese haben sich mittlerweile zu regulären Gymnasien gewandelt, die sowohl Naturwissenschaften, Sprachen und Mathematik als auch sunnitisch-islamische Kerndisziplinen unterrichten, was unter anderem Koranrezitation (*tedžvid*), islamische Jurisprudenz (*fikh*), das Studium von Koranexegese (*tefsir*) und Hadith sowie Arabisch umfasst. Nach

dem Besuch einer Medrese kann mittlerweile auch ein nicht-theologisches Studium aufgenommen werden. Während der sozialistischen Periode war dies anders: Es existierte wie bereits erwähnt nur eine einzige (nicht staatlich unterstützte) Medrese, die Gazi Husrevbeg Medrese in Sarajevo (Alibašić und Zubčević 2009:54). Zu jener Zeit stellte der Eintritt in die Medrese eine Entscheidung für eine Laufbahn als Imam oder Religionslehrer dar, da den Absolventen danach keine anderen Berufswege offenstanden (Expertenkonsultation MI04).

Weiter existieren in Bosnien-Herzegowina heute drei Hochschulinstitutionen:<sup>4</sup> die Fakultät für Islamische Studien der Universität Sarajevo, die Islamisch-pädagogische Fakultät der Universität Zenica und die Islamisch-pädagogische Fakultät der Universität Bihać. Die letzten beiden Institutionen wurden in den 1990er Jahren gegründet, um die Nachfrage nach Religionslehrkräften zu decken (Alibašić und Zubčević 2009:55). Die islamisch-pädagogische Fakultät der Universität Bihać bietet einen Bachelor-Abschluss in Islamischer Religionspädagogik an (Kovač und Smajić 2010:98), die Fakultät in Zenica Bachelor- und Master-Abschlüsse in Islamischer Religionspädagogik, Sozialpädagogik und Vorschulerziehung (University of Zenica 2008/2009:6). Die beiden islamisch-pädagogischen Fakultäten unterscheiden sich von der nachfolgend beschriebenen Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo laut Macháček (2009:4) vor allem durch ihre Ausrichtung. Während die IGBH und die Fakultät in Sarajevo der hanafitischen Rechtsschule folgen und die lokale, spezifisch bosnisch-europäische Islamtradition für zentral halten, orientieren sich die beiden islamisch-pädagogischen Fakultäten stärker an transnationalen islamischen Strömungen (Expertenkonsultation MI03).

Die Fakultät für islamische Studien (*Fakultet islamskih nauka*) der Universität Sarajevo wurde 1977 eröffnet. Sie ist die für Imame massgebliche Ausbildungsstätte. Sie knüpft an die 1887–1937 bestehende Schule für Scharia-Richter sowie die von 1937–1945 bestehende Islamische Hochschule für Theologie und Scharia-Recht an und befindet sich in dem Gebäude, das für die Schule für Scharia-Richter gebaut wurde (Karčić 2012:42–43). Nach dem Krieg wurde die Fakultät reformiert und 2004 der Universität von Sarajevo angegliedert. Sie bot deswegen bereits ab 2003 Studiengänge nach dem Bologna-System an (Begić 2011:11, Karčić 2012:44). Gemäss der Webseite der Universität Sarajevo bietet die Fakultät im Moment drei Bachelor-Hauptprogramme, vier Master-Hauptprogramme sowie ein Doktoratsprogramm an (University of Sarajevo 2019). Die Bachelor-Programme sind Islamische Theologie, Islamische Religionspädagogik sowie seit 2006/2007 eine Imam- und Prediger-Ausbildung (Alibašić 2010:622–623, Schreiner 2009:44). Bei letzterer ist es wichtig, darauf zu verweisen, dass der bosnische Name des Studiengangs nebst Imamen und Prediger auf *muallime* verweist, was mit Lehrer, aber auch Lehrerin übersetzt werden kann und dadurch explizit auch Frauen miteinschliesst (Expertenkonsultation W07). Die Masterprogramme umfassen einen Master in Islamischen Studien, einen Master in Interreligiösen Studien und Peace-

---

<sup>4</sup> Ausserdem gibt es eine Fakultät für islamische Studien (*Fakultet za Islamske Studije*) in Novi Pazar (Fakultet za Islamske Studije u Novom Pazaru 2019). Da Südserbien für die Imame aus der Schweiz jedoch nur eine untergeordnete Rolle spielt, wird diese hier nicht weiter untersucht.

building, der in Zusammenarbeit mit der katholischen Fakultät der Universität Sarajevo und der orthodoxen Fakultät der University of East Sarajevo durchgeführt wird, sowie einen Master «Islam in Europe», auf den weiter unten vertieft eingegangen werden soll. Schliesslich gibt es einen Master für Imame (University of Sarajevo 2019, Expertenkonsultation MI03). In den Studienprogrammen werden nebst sunnitisch-islamischen Kerndisziplinen wie Koranexegese (*tefsir*), Hadith, islamische Jurisprudenz (*fikh*), Logik, islamische Ethik sind auch Psychologie, Soziologie, Erziehungswissenschaften, Geschichte und ähnliches mehr eingebunden (Weisse 2009:155–162). Alle Studienprogramme der Fakultät beinhalten praktische Arbeitserfahrungen, die z.B. als Hilfsimam während des Ramadan, in Moscheegemeinden oder im Religionsunterricht absolviert werden können (Faculty of Islamic Studies 2018:10, Expertenkonsultation MI03).

Wichtig zu erwähnen ist, dass die IGBH bzw. das Riyaset auch Stipendien vergibt, insbesondere an albanischsprachige Studierende. Im Moment nehmen etwa 10 Studierende in einem Masterstudiengang bzw. für die Promotion ein solches Stipendium in Anspruch. Damit soll ein Gegengewicht zu den Angeboten in arabischsprachigen Ländern geschaffen werden (Expertenkonsultation MI03).

Gemäss Schreiner (2009:44) achtet die Fakultät bei der Wahl der Dozierenden besonders darauf, dass diese sowohl über einen Abschluss einer islamischen Universität als auch einer europäischen Universität verfügen, um auf diese Art islamisch-theologische Qualifikation und europäisch-wissenschaftliche Qualität zusammenzubringen. Die Fakultät lege Wert darauf, dass sie auch in der islamischen Welt grosses Ansehen geniesse und noch nie gegen jemanden aus dem Lehrkörper Vorwürfe der unerlaubten Neuerung oder der Häresie vorgebracht worden seien (Schreiner 2009:46). Das Masterprogramm «Islam in Europe», das in Englisch angeboten wird, wurde gemäss Fakultätsbroschüre sogar als Antwort auf den europäischen Bedarf konzipiert: «The question of how to educate the different profiles of religious leaders in the Muslim communities (imams, chaplains, basic religious education teachers, etc.) has become increasingly urgent over the past two decades in Europe. Various options have been explored to date. The <importing> of personnel trained in Muslim countries outside of Europe has generally proven an inadequate solution for cultural reasons» (Faculty of Islamic Studies 2018:3). Laut eigenen Angaben soll das Programm Studierenden einen Überblick über die wichtigsten Themen der islamischen Theologie und Jurisprudenz in einem europäischen Kontext vermitteln, was Fragen wie die gleichzeitige Zugehörigkeit zur *umma* und einer lokalen Gesellschaft, die religiöse und kulturelle Pluralität in Europa sowie der Missbrauch und die Instrumentalisierung von Religion für politische und ideologische Zwecke beinhaltet (Faculty of Islamic Studies 2018:4). Welche Ausstrahlung dieses neue Programm europaweit entfalten kann, muss sich aber erst noch zeigen.

### 3.2.2 Formalisierte Bildungswege

Um 2005 hat das Riyaset die Bestimmungen für Imame und Prediger, die innerhalb von Bosnien-Herzegowina oder in einer ausserhalb liegenden bosnisch-muslimischen Gemeinschaft tätig sind, angepasst. Eine Ausbildung an einer Medrese genügte fortan nicht mehr, es wird nun zusätzlich



ein Bachelor-Abschluss verlangt. Das bedeutete auch für bereits tätige Imame, dass sie diesen Abschluss nachzuholen hatten. Aufgrund dieser Neufassung der Bestimmungen wurde auch der entsprechende Studiengang an der Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo eröffnet (Schreiner 2009:44–45). Ausserdem muss ein aus Bosnien-Herzegowina stammender Imam, der in einem anderen Land studiert hat, sein ausländisches Diplom von der Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo anerkennen lassen. Eine Anerkennung setzt ein Abkommen zwischen der jeweiligen Universität des Abschlusses und der Universität von Sarajevo voraus. Weiter kann jemand im Rahmen einer solchen Anerkennung auch zum Nachholen einiger Lehrveranstaltungen oder sogar eines ganzen Semesters verpflichtet werden. Die Anerkennung ist ausserdem kostenpflichtig (Expertenkonsultationen MI04, BM02). Man kann im Fall von Bosnien-Herzegowina somit von einem durch die oberste islamische Religionsbehörde formalisierten Bildungsweg sprechen, verbunden mit einer Qualitätskontrolle der im Ausland erworbenen Studienabschlüsse.

### **3.3 Schulbildung und Studienangebote in der Türkei**

In der Regel haben die von Diyanet in die Schweiz entsandten türkischen Imame ihre Bildung in der Türkei durchlaufen, wobei sich ihre Bildungswege gleichen: Meistens haben sie eine Imam-Hatip-Schule (ein berufliches Gymnasium mit islamisch-theologischem Schwerpunkt) besucht und danach ein Hochschulstudium absolviert. Diese Entwicklungen hängen mit der Formalisierung des Bildungswegs durch die türkische Religionsbehörde zusammen, auf die weiter unten eingegangen werden soll. Türkischsprachige Imame in anderen Organisationen haben teilweise ebenfalls diese Bildungsangebote in der Türkei wahrgenommen. Daneben gibt es nur in Einzelfällen Imame anderer Herkunft, die in der Türkei ein Studium absolviert haben. Dies liegt daran, dass Hochschulstudien in islamischer Theologie in der Türkei nebst dem obligatorischen Anteil Arabisch lange nur in Türkisch angeboten und deswegen Türkisch-Kenntnisse vorausgesetzt wurden.

In Bezug auf die Türkei ist es wichtig, zunächst das spezifische Verhältnis zwischen Staat und Religion in Grundzügen zu erläutern. Bei der Gründung der Republik Türkei 1923 unter Mustafa Kemal Atatürk gehörten zu den konstitutiven Elementen des neuen Staats unter anderem Laizismus (*laiklik*) und eine westlich-orientierte Modernität. Laizismus wurde dabei nicht als Trennung von Staat und Religion verstanden, sondern als Regulation von Religion durch den Staat und als Beschränkung der Religion auf die private Sphäre (Ozgur 2012:30–31). Bei der Gründung der Republik wurden alle Bildungseinrichtungen dem Erziehungsministerium unterstellt, der Religionsunterricht abgeschafft und Medresen und Schulen für Imame geschlossen. Durch die Gründung des Präsidiums für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: Diyanet), das administrativ und finanziell dem Amt des Premierministers untersteht, wurden alle religiösen Institutionen staatlich inkorporiert. Diyanet erhielt die Kompetenz, das gesamte religiöse Personal zu ernennen und anzustellen. Imame, Religionslehrkräfte und ähnliche Amtsträgerinnen und Amtsträger wurden damit zu Staatsbeamten. Religiöse Stiftungen fielen unter das heutige Generaldirektorat für Stiftungen (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*), um eine finanzielle Unabhängigkeit von Diyanet zu

verhindern. Es wurde also ein «staatlicher Islam» etabliert, der zusätzlich mit dem türkischen Nationalismus verknüpft wurde. Damit entstand eine Trennung zwischen einem «offiziellen», staatlichen Islam und einem «inoffiziellen», nicht-staatlichen Islam (Bruce 2015:80–84). Der «staatliche» Islam definiert sich ausschliesslich sunnitisch-hanafitisch und schliesst dadurch in der Türkei existierende Sufi-Orden, Alevitinnen und Aleviten oder schafiiitische Sunnitinnen und Sunniten aus (Öztürk 2018:4).

Ohne auf die weiteren Entwicklungen einzugehen, ist festzustellen, dass diese Dichotomisierung bis heute auf vielen Ebenen spürbar ist. So wird z.B. die seit dem Putschversuch 2016 in der Türkei diskreditierte *Hizmet*-Bewegung des Predigers Fetullah Gülen dem «inoffiziellen» Islam zugerechnet, aber auch der aktuelle Präsident Recep Tayyip Erdoğan entstammt ursprünglich einer islamischen Bewegung des «inoffiziellen» Islam. Es ist dementsprechend wichtig, den staatlichen Islam des Diyanet nicht als statisch zu verstehen. Seine Beziehungen zum «inoffiziellen» Islam können stark variieren, je nachdem, welche politischen Kräfte an der Macht sind und wer an der Spitze des Diyanet steht (Bruce 2015:95). Öztürk (2018:9) weist darauf hin, dass die seit 2002 regierende AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) in jüngster Zeit die Transnationalisierung von *Diyanet* vorangetrieben hat, indem Islam zu einem Element und Diyanet zu einem Instrument der Aussenpolitik gemacht wurde. Die Ausweitung des Einflusses von Diyanet ist jedoch nicht nur aussenpolitisch: So betrachtet Maritato die Erhöhung der Quote weiblicher Predigerinnen (*kadın vaizeleri*) auch als eine Ausweitung des staatlichen Einflusses in die vormals säkulare Sphäre. Religion wird in eine Form moralischer Unterstützung durch den Staat umdefiniert, wodurch sich der Staat (via Diyanet) mit vorgängig privaten Feldern wie Moral zu beschäftigen beginnt (Maritato 2016:270–271).

### 3.3.1 Islamische Bildungsangebote in der Türkei

Islamische Bildungsangebote umfassen heute in der Türkei den primären, sekundären und tertiären Bildungsbereich. Im primären Bildungsbereich wird in der Türkei mittlerweile ab der vierten Klasse an allen öffentlichen und privaten Schulen Religionsunterricht als Pflichtfach unterrichtet. Daneben können Schülerinnen und Schüler auch offizielle staatliche Korankurse besuchen (Ozgun 2012:27). Seit der sogenannten 4+4+4 Bildungsreform 2012 existieren islamische Schulen wieder ab der fünften Klasse (Cornell 2015). Dazu zählen die Imam-Hatip-Schulen und bis 2016 auch die Schulen der *Hizmet*-Bewegung (Ozgun 2012:28–29).

Das Curriculum von Imam-Hatip-Schulen wird staatlich geprüft und die Lehrkräfte werden staatlich ernannt (Ozgun 2012:6). Nebst regulären Fächern wie Türkisch, Geschichte, Geographie, Mathematik, Biologie, Chemie und Physik werden dort Fächer wie islamische systematische Theologie (türk. *kelam*), islamische Jurisprudenz (türk. *fıkıh*), Koranexegese (türk. *tefsir*), Koran, Hadith, die Prophetenbiographie (türk. *siyer*) sowie auch Arabisch unterrichtet (Ozgun 2012:194–195). Dadurch liegt an Imam-Hatip-Schulen die Anzahl wöchentlicher Unterrichtsstunden mit durchschnittlich 36 Stunden pro Woche etwas höher als an regulären Gymnasien (Ozgun 2012:68). Imam-Hatip-Schulen befinden sich oft direkt neben einer Moschee oder verfügen über eine eigene

Moschee. Männliche Absolventen haben dadurch die Möglichkeit, am Freitag die Rolle des Imams an der Schule zu übernehmen und sich so praktische Kompetenzen anzueignen (Ozgur 2012:81–83). Ursprünglich als Ausbildung für Imame und Religionslehrkräfte konzipiert, sind Imam-Hatip-Schulen noch immer als berufliche Gymnasien (*meslek liseleri*) klassifiziert. Allerdings liegt das Verhältnis zwischen religiösen und nicht-religiösen Fächern bei etwa 2:3 und mittlerweile wählen nur etwa 15% der Absolventinnen und Absolventen einen Beruf im religiösen Bereich (Ozgur 2012:2). Somit sind die Imam-Hatip-Schulen nicht mehr nur als Qualifikationsstätten für Imame und Prediger zu betrachten, sondern folgen einem breiteren bildungspolitischen Ansatz.

Die Imam-Hatip-Schulen waren als islamische Schulen in einem säkularen Staat stets vom politischen Klima abhängig. So war es Absolventinnen und Absolventen zwischen 1997 und 2009 nicht möglich, nach dem Besuch einer Imam-Hatip-Schule an einer Universität zu studieren – mit Ausnahme der theologischen Fakultäten (Yildiz 2009:356). Diese Benachteiligung wurde von der AKP, in deren Reihen viele Absolventinnen und Absolventen von Imam-Hatip-Schulen sind, aufgehoben (Ozgur 2012:3, 63). Spezifisch für Imam-Hatip-Schulen ist ein bestimmter Habitus, ein Zugehörigkeitsgefühl und dadurch die Bildung eines sozialen Netzwerks, das unter anderem auf ein noch immer bestehendes Gefühl der Entfremdung gegenüber der säkularen türkischen Gesellschaft zurückzuführen ist (Ozgur 2012:11–13). Das System der Imam-Hatip-Schulen wird deswegen aus der Perspektive säkularer Kreise in der Türkei verdächtigt, als Speerspitze des militanten Islamismus zu fungieren, während gleichzeitig Länder wie Pakistan und Afghanistan grosses Interesse daran zeigen, weil sie es als Gegenmittel gegen religiösen Extremismus verstehen, da das Curriculum, das Unterrichtsmaterial und die Lehrkräfte unter staatlicher Aufsicht stehen (Ozgur 2012:181–191).

Im tertiären Bildungsbereich der Türkei existieren heute weit über fünfzig theologische Fakultäten (*İlahiyat Fakülteleri*). Diese hohe Anzahl ist neueren Datums und fällt in die Regierungszeit der AKP, denn noch anfangs der 1990er Jahre existierte mit knapp dreiundzwanzig theologischen Fakultäten nur die Hälfte davon. 1992 wurde eine Aufteilung der Fakultäten in drei Departemente – «Grundlagen islamischer Wissenschaft», «Philosophie und Religionswissenschaft» sowie «Islamische Geschichte und Künste» – beschlossen, die heute noch besteht (Pacaci und Aktay 1999:405). Bachelor-Studierende in islamischer Theologie müssen in allen drei Bereichen Lehrveranstaltungen besuchen (Türkiye Diyanet Vakfı 2017:7), während sich die meisten Masterprogramme auf Themenbereiche in einem der drei Departemente spezialisieren (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2018). Alle Studierenden in der Türkei müssen vor Eintritt in die Universität die jährlich landesweit abgehaltene Zulassungsprüfung zur Universität absolvieren. Die erreichte Punktzahl bestimmt dabei sowohl darüber, welche Universität besucht werden kann als auch welche Studiengänge belegt werden können (Fondation Roi Baudoin 2006:46).

2006 etablierte Diyanet das Programm Internationale Theologie (*Uluslararası İlahiyat Programı*, UIP), das für Studierende aus Europa konzipiert wurde und mittlerweile an sechs Universitäten angeboten wird (Bruce 2019:6).<sup>5</sup> Das Programm wird grosszügig durch die Stiftung des Diyanet (*Türkiye Diyanet Vakfı*) unterstützt (Bruce 2015:459–461). Es existieren drei verschiedene Varianten: ein Bachelor «International Theology», dessen Lehrveranstaltungen zu 70% in Türkisch und zu 30% in Arabisch abgehalten werden, ein Bachelor «Theology (English)» und seit kurzem auch ein Bachelor «Theology (Arabic)» (Marmara University Faculty of Theology 2019). Insbesondere das erste Bachelor-Programm ist auf die türkischsprachige Diaspora ausgerichtet, letzteres ist wohl auf die verstärkte Einflussnahme der Türkei im arabischen Sprachraum zurückzuführen. Um für das Programm «Internationale Theologie» zugelassen zu werden, müssen Studierende eine andere Staatsbürgerschaft als die türkische besitzen, nicht älter als 25 Jahre und unverheiratet sein, das Gymnasium in ihrem Herkunftsland abgeschlossen haben und nach dem Studium dahin zurückkehren (*Türkiye Diyanet Vakfı* 2017:11–12). Ausserdem muss die Bewerbung eine Empfehlung eines Imams enthalten. Bei einer Zulassung bekommen alle Studierenden monatliche Stipendien inklusive Unterkunft (Bruce 2019:6). Die Zulassungsbedingungen haben folgenden Hintergrund: Seit einer Gesetzesänderung im Jahr 2010 ist es Diyanet möglich, Ausländerinnen und Ausländer türkischer Herkunft anzustellen, wenn diese das Gymnasium in ihrem Heimatland und ein Theologiestudium in der Türkei absolviert haben. Die Vorteile für Diyanet sind klar: Es ist nun möglich, jemanden als türkischen Staatsbeamten, d.h. als Imam oder Religionslehrkraft, einzustellen, der bereits im jeweiligen Land aufgewachsen ist und dessen Sprache spricht (Bruce 2015:437–438). Dadurch kann Diyanet seinen Einfluss auf die türkische Diaspora ausbauen, indem Generationen eingebunden werden, deren Bindung an die Türkei nur noch schwach ausgeprägt ist. Ausserdem sind Bürgerinnen und Bürger der jeweiligen Staaten unabhängig von bilateralen Beziehungen, auf die Diyanet zur Entsendung seiner Imame ansonsten angewiesen ist (Bruce 2019:5). Dabei ist eine Naturalisierung der UIP-Studierenden explizit nicht vorgesehen: Diyanet hält die Studierenden von entsprechenden Ansinnen ab, indem Stipendien entzogen und türkische Bürgerinnen und Bürger gar nicht erst zum Programm zugelassen werden (Bruce 2019:7).

Da unter den Studierenden viele Frauen sind, die nicht als Imame angestellt werden können, hat Diyanet eine Quote von 60% männlicher Studierender festgelegt (Bruce 2019:6–7). Es sind jedoch bei weitem nicht alle Studierenden daran interessiert, von Diyanet beschäftigt zu werden. Viele bleiben in der Türkei, indem sie z.B. heiraten oder ihr Masterstudium fortsetzen, was von Diyanet so eigentlich nicht vorgesehen ist. Eine von Bruce durchgeführte Befragung von UIP-Studierenden zeigt jedoch, dass 75% von ihnen ein Problem darin sehen, dass Diyanet sie nur als Kurzzeit-Angestellte (*sözleşmeli personel*) und nicht als Beamte einstellen kann. Dementsprechend vertreten die Studierenden auch die Sicht, dass Diyanet nicht genug unternehme, um ihre berufliche

---

<sup>5</sup> Gemäss Bruce (2019:15, Fussnote 5) sind das die Ankara University, Marmara University Istanbul, Istanbul University, Uludağ University Bursa, Necmettin Erbakan University Konya und 29 Mayıs University Istanbul.

Entwicklung zu unterstützen. Keiner der befragten Studierenden beurteilt das Curriculum als ausreichend, was die Spezifitäten des Islam im Westen betrifft (Bruce 2019:11–13). Ob das bisherige Rotationssystem dabei nach und nach aufgehoben werden soll, ist unklar. Aus der Schweiz haben seit der Etablierung des Programms etwa zehn Studierende teilgenommen (Expertenkonsultation BM01), während Studierende aus Deutschland im Durchschnitt die Hälfte der Teilnehmenden ausmachen. Weitere Länder mit grossem Studierendenanteil sind Frankreich und Belgien sowie die Niederlande (Bruce 2019:7).

### 3.3.2 Formalisierte Bildungswege

Um in der Türkei eine Laufbahn als Imam einzuschlagen, wird der Abschluss einer Imam-Hatip-Schule vorausgesetzt. Weiter muss eine Prüfung für Religionsbedienstete (*Din Hizmetleri Alan Bilgisi Testi*) abgelegt werden. Die Einstufung in diesem Test entscheidet über die mögliche Zulassung und Anstellung, wobei die Punktzahl, die erreicht werden muss, von der Vorbildung abhängt und sich jährlich ändert, d.h. an die jeweilige Kohorte angepasst wird. Es ist somit in der Türkei noch immer möglich, mit Abschluss einer Imam-Hatip-Schule und ohne Hochschulstudium Imam zu werden, wenn die relativ hoch angesetzte Punktzahl der Prüfung erreicht wird. Ansonsten wird ein sogenannter «Associate Degree» (*önlisans*), d.h. ein zweijähriges Universitätsstudium verlangt (Imam Hatipler 2018). Um als Imam aber ins Ausland entsendet zu werden, sind die Voraussetzung von Diyanet höher: Es wird ein Bachelor-Abschluss in Islamischer Theologie sowie mindestens acht Jahre Berufserfahrung vorausgesetzt. Ausserdem muss eine Prüfung und danach ein spezifischer Länderkurs absolviert werden, in dem Grundkenntnisse über das jeweilige Land erworben werden (Expertenkonsultation BM01). Dieser Länderkurs wird im Falle von Deutschland seit 2002 in Zusammenarbeit mit dem Goethe-Institut und seit 2006 zusätzlich mit der Konrad-Adenauer-Stiftung angeboten. Dabei werden auch die Kosten dieser Kurse zwischen den beiden Ländern geteilt. Im Falle von Frankreich besteht seit 2009 in kleinerem Umfang eine Zusammenarbeit mit dem *Institut Français* (Bruce 2015:403–406). In die Schweiz entsandte Imame profitieren von dieser Zusammenarbeit mit dem Goethe-Institut und dem *Institut Français*, es existiert bis zum jetzigen Zeitpunkt aber noch keine Zusammenarbeit mit dem Bund (Expertenkonsultation BM01). In Bezug auf die Türkei kann man somit von einem durch den Staat formalisierten Bildungsweg sprechen. Ausserdem hat Diyanet in jüngerer Zeit damit begonnen, die für eine Entsendung vorgesehenen Imame über eine Zusammenarbeit mit den jeweiligen Länder besser auf ihre Arbeit im Ausland vorzubereiten.

### 3.4 Die Al-Azhar Universität in Ägypten

Es gibt mehrere in der Schweiz tätige Imame, die in Ägypten studiert haben. Als einzige Institution wird dabei die Al-Azhar Universität in Kairo genannt, was der Tatsache geschuldet ist, dass diese eines der ältesten Zentren islamischer Gelehrsamkeit darstellt (Brown J. 2011:5). Weil in der Schweiz ausserdem nach gegenwärtigem Erkenntnisstand keine Imame ägyptischer Herkunft tätig

sind, die weitere islamische Bildungsangebote in Ägypten besucht haben, liegt der Fokus dieses Kapitels einzig auf der Al-Azhar Universität.

Die Azhar-Moschee wurde im 10. Jahrhundert von den schiitischen Fatimiden in Kairo errichtet. Aus der ihr angegliederten Stiftung (*waqf*) entwickelte sich schon bald ein Zentrum islamischen Lernens, das heute als Al-Azhar Universität bekannt ist und als eine der wichtigsten Autoritäten im sunnitischen Islam gilt. Ab Mitte des 20. Jahrhunderts kam es zu mehreren Reformmassnahmen. So wurde die Institution 1930 in die drei Bereiche Arabisch, Scharia und Theologie gegliedert. Der einschneidendste Eingriff stellte jedoch die Verstaatlichung durch Nasser 1961 dar. Die Al-Azhar erhielt damit zwar den Status einer nationalen Universität, wurde jedoch um nicht-islamische Fakultäten erweitert und der staatlichen Kontrolle unterstellt (Bano 2015:73–74). Dahinter standen politische Überlegungen: Anstatt wie andernorts die Struktur islamischer Autorität zu zerschlagen, diente die Azhar dem Staat als Gegengewicht zu den an Anziehungskraft gewinnenden Muslimbrüdern und zur Steigerung seines Ansehens als Anführer der panarabischen Bewegung in der arabischen Welt (Bano 2015:77). Der Scheich Al-Azhar, das Oberhaupt der Institution, untersteht seither dem Amt des Premierministers, wird auf Lebzeiten ernannt und gilt als der höchsten religiösen Amtsinhaber in Ägypten (Brown N. J. 2011:5, 7).

Wie das gesamte religiöse Establishment in Ägypten ist die Al-Azhar in ihrer Identität stark sunnisch geprägt. So ist der aktuelle Scheich Ahmad al-Tayyeb ein Sufi-Scheich aus Oberägypten, der an der Pariser Sorbonne promoviert hat (Brown J. 2011:12, Brown N. J. 2011:8). Dieser genießt in der ägyptischen Bevölkerung aufgrund seiner engen Verbindungen zu Mubarak jedoch kein hohes Ansehen (Expertenkonsultation W08). An der Universität existiert grundsätzlich ein Nebeneinander verschiedenster Positionen – von Sufis über Salafi-Gelehrten bis zu Anhängern der Muslimbrüder. Alle vier Rechtsschulen sind gleichwertig im Curriculum vertreten, womit der Pluralität und Reichhaltigkeit innermuslimischer Debatten und Diskurse Rechnung getragen wird. Dies wird auch als *al-Wasatiyya*-Islam oder «Weg der Mitte» bezeichnet (Bano 2015:81). Ein ehemaliger Studierender beurteilt den «Weg der Mitte» jedoch eher als ein nach aussen vertretenes Bild, das in Wirklichkeit an der Universität so nicht gelebt werde. Es existierten starke Abgrenzungen gegenüber dem Christen- und Judentum in der Lehre, die seinen Beobachtungen zufolge bereits im Kindergarten beginnen und sich bis zur Universität durchziehen. Er legt diese als Konstruktion einer ägyptisch-muslimischen Identität vis-à-vis eines koptischen Anderen aus (Expertenkonsultation W08).

Die Al-Azhar hat geschlechtergetrennte Campuse an verschiedenen Standorten in Ägypten und umfasst eine grosse Anzahl Fakultäten, darunter wie bereits erwähnt drei islamische (Al-Azhar University 2019). Weiter führt sie ein grosses Netzwerk an Schulen im primären und sekundären Bildungsbereich, die ein Bildungsangebot parallel zum nationalen Schulsystem darstellen. Es sind ihr auch weitere Körperschaften wie die «Akademie für islamische Untersuchungen» angeschlossen, die vor allem für die Abfassung von Fatwas bekannt ist, aber auch eine gewisse Rolle als Zensurbehörde spielt (Brown N. J. 2011:4–5; Expertenkonsultation BM04). Die drei islamischen Fa-

kultäten vergeben Bachelor-, Lizentiats-, Master- und Doktoratsabschlüsse in Bereichen wie Scharia, Hadithlehre und Koranlegung (Al-Azhar o.J.:9–12). Curricula und Inhalte von Lehrveranstaltungen der einzelnen Studienprogramme sind der Öffentlichkeit kaum zugänglich, es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass ein klassisch-sunnitische Fächerkanon vermittelt wird. Die Unterrichtsmethoden an der Azhar gelten grundsätzlich als lehrer- bzw. autoritätszentriert, wobei der Unterrichtsstil auch vom Dozierenden abhängig ist. Im Hinblick auf eine spätere Tätigkeit als Imam sind die Lehrveranstaltungen theoretisch und vermitteln keine praktischen Kompetenzen. Diese können eher privat in der Moschee des jeweiligen Studierenden erworben werden, wenn dieser dort z.B. die Möglichkeit erhält, die Leitung des Gebets zu übernehmen (Expertenkonsultation W04).

Es besuchen etwa 30'000 internationale Studierende die Al-Azhar, wovon etwa ein Drittel Frauen sind. Die Mehrzahl studiert dabei an den drei islamischen Fakultäten. Relativ viele Studierende kommen aus Südostasien (Malaysia, Indonesien und Thailand) und Afrika (Senegal, Ghana und Kenia), etwas weniger aus Europa (v.a. Balkan) und den USA (Bano 2015:74–75). Dies entspricht der Beobachtung von Experten, dass sich die Azhar derzeit hinsichtlich internationaler Studierender vor allem auf Asien, den indischen Subkontinent und Ostafrika fokussiert (Expertenkonsultation BM04, W08). Bei der Zulassung zum Studium wird überprüft, ob internationale Studierende über ausreichende arabische Sprachkenntnisse verfügen. Ausserdem muss ein Schreiben der Botschaft des jeweiligen Herkunftslandes vorgelegt werden, in welchem diese ihre Zustimmung zum Studium der betreffenden Person erteilt (Al-Azhar o.J.:9–12). Interessant ist, dass der ägyptische Staat dabei jährlich nur eine geringe Anzahl an Stipendien vergibt, nämlich 1200, was möglicherweise mit seiner begrenzten religiösen Agenda zusammenhängt (Bano 2015:78). Der Stipendienbetrag sei ausserdem relativ gering und reiche nur äusserst knapp für die Deckung der Lebenshaltungskosten in Ägypten (Expertenkonsultation W08). In den letzten Jahren gab es keine Personen aus der Schweiz, die ein Stipendium erhalten haben (Expertenkonsultation BM06). Das historische Renommee der Al-Azhar, die Möglichkeit, ein Studium in einer arabischsprachigen Umgebung zu absolvieren, sowie der oben erwähnte «Weg der Mitte» scheinen somit hauptsächlich Anziehungspunkte für internationale Studierende zu sein. Ersteres wird jedoch etwas in Frage gestellt durch den Umstand, dass die Universität ausser von ägyptischen Studierenden kaum von Studierenden anderer arabischsprachiger Länder besucht wird, was darauf hindeuten könnte, dass der Ruf der Al-Azhar nicht mehr so überzeugend ist wie einst (Expertenkonsultation W04, W08). Die angespannten politischen Umstände und die fragile Sicherheitslage seit dem Arabischen Frühling scheinen im Moment ausserdem für viele internationale Studierende eher abschreckend zu wirken (Expertenkonsultation W02).

Seit 1982 verfügt die Al-Azhar ausserdem über eine deutschsprachige Abteilung für islamische Studien und seit 1993 über eine französischsprachige (Özdil 2011:80, Nabil 2018:341). Die Intention dahinter scheint, die azharitische Tradition des «Wegs der Mitte» in den jeweiligen Sprachraum zu übermitteln (Nabil 2018:341–344). Gemäss einem ehemaligen Studierenden sind die

mündlichen Französischkenntnisse der Dozierenden an der französischsprachigen Abteilung jedoch eher unzureichend (Expertenkonsultation W08). An der deutschsprachigen Abteilung studierten eine Zeitlang viele Studierende mit dem Ziel, Religionslehrer für islamischen Religionsunterricht in Österreich zu werden (Özdil 2011:81). Darauf soll im Kapitel 4.3 zu Österreich näher eingegangen werden.

### 3.5 Schulbildung und Studienangebote in Saudi-Arabien

Einige in der Schweiz tätige Imame haben in Saudi-Arabien Studienaufenthalte oder ein gesamtes Studium absolviert, wobei nach derzeitigem Erkenntnisstand niemand mit saudischer Staatsbürgerschaft in der Schweiz tätig ist. Dementsprechend soll in diesem Kapitel vor allem der tertiäre Bildungsbereich Saudi-Arabiens und nicht der primäre oder sekundäre Bildungsbereich betrachtet werden. Zuerst muss jedoch kurz auf Saudi-Arabien und seine spezifische Interpretation des Islam eingegangen werden. Das Königreich Saudi-Arabien entstand 1932 nach der Vereinigung der arabischen Halbinsel unter der Dynastie der Al Saud. Muhammad bin Saud hatte 1744 eine politische Allianz mit dem muslimischen Gelehrten Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703–1792) geschlossen: Ersterer erhielt eine religiöse Legitimierung und damit ein Instrument zur Vereinigung verschiedener Stämme und Regionen, letzterer die Versicherung, dass seine Interpretation des Islam im Herrschaftsgebiet durchgesetzt werden sollte (Darwich 2016:476, Lacroix 2011:8).

Abd al-Wahhabs puritanische Bewegung wird als *Wahhabiyya* oder Wahhabismus bezeichnet (Schulze 2016:50). Die *Wahhabiyya* vertritt eine Rückkehr zu einem Islam der ersten Generation Muslime, wobei der Glaube dabei von den unerwünschten Neuerungen (*bid'at*) der letzten Jahrhunderte gereinigt werden muss, da die Gesellschaft gemäss Abd al-Wahhab über die Zeit in einen Zustand der Dschahiliya (*ġāhiliyya*) geraten ist. Dschahiliya ist ein koranischer Begriff und meint traditionell die heidnische Zeit vor dem Islam, kann aber auch als Unwissenheit oder Abfall vom Islam übersetzt werden. Wichtig innerhalb der *Wahhabiyya* ist überdies der Glaube an die Einheit Gottes (*tauḥīd*), der in der *Wahhabiyya* strenger ausgelegt wird als innerhalb anderer Traditionen, weswegen viele religiöse Praktiken wie z.B. die Heiligenverehrung als Unglaube oder Polytheismus (*širk*) verurteilt werden (Lacroix 2011:10–12). Bedeutend ist auch die Überzeugung, dass Koran und Sunna eindeutig seien und damit ausreichen, um jede Situation zu beurteilen. Was die Rechtsprechung betrifft, bevorzugt die *Wahhabiyya* wie andere salafistischen Richtungen theoretisch die eigenständige Urteilsbemühung (*iğtihād*) auf Grundlage von Koran und Sunna gegenüber der Befolgung der Urteile (*taqīd*) der vier sunnitischen Rechtsschulen. In der Praxis jedoch befolgt die *Wahhabiyya* weitgehend die hanbalitische Rechtsschule, die im Nadschd bereits vor Abd al-Wahhabs Zeit weit verbreitet war (Farquhar 2015:705, Lacroix 2011:11–12).

Diese Interpretation des Islams nimmt in Saudi-Arabien eine stark identitäre Rolle ein, wobei Elemente der religiösen Lehre (wie die sehr enge Auslegung des *tauḥīd*) für eine exklusivistische Identitätspolitik benutzt werden. Saudi-Arabien verstand sich anfänglich im Gegensatz zu den panarabisch geprägten säkularen Staaten rund herum als distinktiv islamisch, was auch über die zwei heiligen Städte Mekka und Medina auf saudischem Territorium begründet werden konnte. Dieses



Selbstbild wurde in seiner Einzigartigkeit jedoch bedroht durch die islamische Revolution im Iran 1979, die eine islamische Republik begründete, und verschob sich in der Folge von einer panislamischen zu einer eindeutig sunnitischen Identität vis-à-vis eines schiitischen Anderen. Als 2012 die ebenfalls sunnitischen Muslimbrüder in Ägypten an die Macht kamen, kam es zu einer erneuten Verengung der saudischen Identität, deren Fokus nun auf einem strikt wahhabitischen Diskurs liegt (Darwich 2016:476–477, Expertenkonsultation W05).

Das Bildungswesen in Saudi-Arabien wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgebaut und war in dieser Zeit sehr stark auf ausländische Lehrkräfte vor allem aus dem Nahen Osten und Nordafrika angewiesen. Darunter waren viele Muslimbrüder, die in ihren Herkunftsländern verfolgt wurden und nach Saudi-Arabien flohen. Ab den 1980er Jahren wurden die ausländischen Lehrkräfte dann nach und nach durch Absolventen des saudischen Bildungswesens ersetzt, wodurch sich das System in einem gewissen Masse selbst reproduziert und wenig äusseren Einflüssen ausgesetzt ist (Farquhar 2015:702, Expertenkonsultation W06). Das saudische Hochschulsystem wurde zentralisiert aufgebaut, so dass einige zentrale Behörden die gesamten Bildungspläne und die Betriebsführung aller Universitäten beaufsichtigen (Smith und Abouammoh 2013:182–183).

Am Bildungswesen zeigen sich immer wieder Konfliktlinien zwischen der Herrscherfamilie und den Religionsgelehrten, die sich Reformen widersetzen. Als die Regierung nach 9/11 grössere Kontrolle über die Lehrpläne zurückgewinnen wollte und eine nationale Konferenz einberief, wurde diese von den Religionsgelehrten als «westliche Agenda» verdammt. Prinz Mohammed bin Salman, der 2017 zum Kronprinzen ernannt wurde, schränkte den Einfluss der Religionsgelehrten ein und versprach im Rahmen seines Transformationsprojekts Vision 2030 Reformen im Bildungsbe-  
reich (Expertenkonsultation BM05). Auch die bereits zuvor implementierte Reformagenda für den Hochschulbereich namens *'āfāq* (Horizonte) strebt an, Saudi-Arabien auf akademischer Ebene zur Weltklasse zu machen. Das Festhalten an bestimmten Standards und Normen, zentralisierten Führungsstrukturen und Auswendiglernen sowie der Widerwillen gegenüber Ideenaustausch und Formen der Zusammenarbeit sind in Saudi-Arabien jedoch tief verankert, was zu Beschränkungen führt, die dieser akademischen Vision diametral entgegenstehen. Dementsprechend sind die akademischen Publikationsraten in Saudi-Arabien sehr tief und liegen hinter denjenigen des Irans, Ägyptens und der Türkei. In der Reformagenda *'āfāq* wurde mittlerweile den Bedarf einzelner Universitäten nach mehr Unabhängigkeit und Flexibilität erkannt, allerdings fehlt bisher weitgehend die Erfahrung damit (Smith und Abouammoh 2013:182–184). Die immer wieder versprochenen Reformen haben sich bisher nicht in den Lehrplänen niedergeschlagen: So enthalten die saudischen Lehrbücher für islamische Studien auch in ihrer Edition von 2018 gemäss einem Experten noch stets Teile, die als Hassrede und Anstiftung zu Gewalt ausgelegt werden können. In den Lehrplänen sei ausserdem eine stark dualistische Weltsicht zwischen «wahren Gläubigen» und «Ungläubigen» zu finden (Expertenkonsultation BM05).

In Saudi-Arabien existieren heute mehrere Universitäten in verschiedenen Städten, an denen verschiedene islamische Disziplinen wie islamische Theologie oder Scharia studiert werden können. Die Universitäten bieten Studienprogramme auf Bachelor-, Master- und Doktoratsebene an. Die bekannteste dieser Universitäten ist sicherlich die 1961 gegründete Islamische Universität von Medina, die nur islamische Studienrichtungen anbietet und vor allem auf Ausländer ausgerichtet ist (Farquhar 2017:3). Die Islamische Universität von Medina ist in fünf Fakultäten gegliedert: Scharia, Koran und Islamische Studien, Grundlagen des Islam (*da`wa* und *usūl ad-dīn*), Islamische Traditionen (Hadith und *sunna*) sowie Arabisch. Sie ist nur für Männer zugänglich, während andere saudische Universitäten meist getrennte Studiengänge und Campusse für Männer und Frauen anbieten. In Medina existiert weiter seit 2004 ein Institut für Imame und Prediger an der Taibah Universität, das einen spezialisierten Master für Imame und Prediger anbietet (Expertenkonsultation BM02). Die Curricula in den islamischen Studiengängen sind in Saudi-Arabien in hohem Masse traditionell, d.h. es wird ein Fächerkanon vermittelt, der sich in den letzten Jahrhunderten kaum verändert hat. Die Unterrichtsmethoden sind lehrer- bzw. autoritätszentriert, Inhalte werden nicht auf Alltagssituationen bezogen oder mit der heutigen Lebenssituation in Verbindung gebracht und es können aufgrund des politischen Systems kaum kritische Fragen gestellt werden (Expertenkonsultationen MI04, W06).

Gleichwohl gibt es eine Reihe von Beweggründen für einen Aufenthalt oder ein gesamtes Studium in Saudi-Arabien, wie aus Expertenkonsultationen und Literatur klar wird: Der Erwerb von Arabischkenntnissen, die Möglichkeit, in unmittelbarer Nähe der heiligen Stätten Mekka und Medina zu studieren, aber auch die vom saudischen Staat gesprochenen Stipendien für Studierende. Insbesondere für Personen aus schwierigen Kontexten – seien es Kriegs- oder Nachkriegssituationen wie im ehemaligen Jugoslawien oder im Allgemeinen ökonomisch prekäre Verhältnisse – sind diese Stipendien oft der ausschlaggebende Grund für ein Studium in Saudi-Arabien (Aslan, Akkılıç und Kolb 2015:134, Farquhar 2017:159, Expertenkonsultation MI04). So zählt eine muslimische Organisation in Malawi auf ihrer Webseite auf, was die Stipendien der Universität Medina beinhalten: Ein Flugticket nach der Zulassung sowie am Ende jedes akademischen Jahres, eine monatliche Unterstützung sowie ein Zuschuss für Studierende mit ausserordentlichen Leistungen, freie Unterkunft für nicht-verheiratete Studierende, verbilligtes Essen in der Universitätskantine, hochstehende medizinische Versorgung im Universitätsspital, tägliche kostenlose Beförderung zur Moschee des Propheten, Pilgerfahrten sowie die Möglichkeit, Einrichtungen wie z.B. Sportanlagen der Universität zu benutzen (Islamic Foundation for Development 2017). Weiter gibt es Studierende, welche die Aufenthaltsbewilligung und die Zeit in Saudi-Arabien auch dazu verwenden, neben dem Studium Privatunterricht zu nehmen. Gerade im Hedschas, wo eine grössere religiöse Pluralität als im streng wahhabitischen Nadschd existiert, sind saudische Sufi-Gelehrte aktiv und verfügen auch über Rückhalt in der Bevölkerung. Dementsprechend existieren Sufi-Zirkel, an denen Studierende teilnehmen, sowie andere Formen des privaten Unterrichts (Expertenkonsultation W06). Daneben gibt es sicherlich auch Studierende, die sich von der wahhabitischen Interpretation des Islams angezogen fühlen. Dabei handelt es sich gemäss einem Experten jedoch meist um Menschen, denen

eine im Alltag verankerte Glaubenspraxis fehlt und die ein Identitätsmoment in der religiösen Lehre suchen (Expertenkonsultation W05). Angesichts der vielfältigen Beweggründe für ein Studium in Saudi-Arabien ist die in öffentlichen Debatten zu Islam und Musliminnen und Muslimen in der Schweiz vertretene Ansicht, dass jeder, der in Saudi-Arabien studiert hat, extremistisch sei (vgl. Tages-Anzeiger 2016), somit nicht haltbar. Vielmehr scheint die bereits vor dem Studium bestehende religiöse Ausrichtung und Einstellung massgeblich dafür zu sein, welche Motivation einem Studium in Saudi-Arabien zugrunde liegt und wie sich das Studium auf die jeweilige Person und ihre Überzeugungen auswirkt (Expertenkonsultation W06).

#### **4. Zur Situation in anderen europäischen Ländern**

Wie bereits in der Einleitung angesprochen, stehen andere europäische Länder die Imame betreffend vor vergleichbaren Herausforderungen wie die Schweiz. Die jeweiligen Länder weisen jedoch aufgrund unterschiedlicher historischer, politischer, staatsorganisatorischer und rechtlicher Besonderheiten, aber auch anderer Strukturierung ihrer muslimischen Gemeinschaften etwas andere Ausgangslagen auf. Auch hinsichtlich der Bildungsangebote für Imame werden verschiedene Wege gegangen. So werden in Deutschland und Österreich Studiengänge für Islamische Theologie und Religionspädagogik aufgebaut, in Frankreich wurden eher berufspraktisch qualifizierende Bildungsangebote eingerichtet. Nachfolgend soll auf die Situation in Frankreich, Deutschland und Österreich als den Nachbarländern, auf die in Islamdebatten in der Schweiz am häufigsten Bezug genommen wird, eingegangen werden. Hinzu kommen die Niederlande, da dieser Fall besonders interessante Erkenntnisse in Bezug auf staatlich finanzierte Bildungsangebote für Imame bietet.

##### **4.1 Frankreich: Externalisierung, Privatisierung und Aufbau eines universitären Bildungsangebots im Inland**

Frankreich ist seit der Verabschiedung des Gesetzes zur Trennung von Kirche und Staat 1905 laizistisch (*laïque*), was auch im ersten Artikel der Verfassung der fünften Republik von 1958 fixiert ist. Grundsätzlich umfasst die französische *laïcité* die Trennung von Staat und Kirche, die religiöse Neutralität des französischen Staates sowie die Glaubensfreiheit des Einzelnen (Hussain und Tuck 2014:5). Eine Ausnahme stellt dabei die ehemalige Verwaltungsregion Elsass-Lothringen dar (seit 2016 der Verwaltungsregion *Grand Est* zugehörig). In dieser wurde die *laïcité* nie eingeführt, da sie zum Zeitpunkt der Verabschiedung des Trennungsgesetzes 1905 nicht Teil des französischen Staatsgebiets war und eine Übernahme des Trennungsgesetzes 1918 abgelehnt wurde. Das führte dazu, dass in der Region Elsass-Lothringen bis heute noch die Konkordatsregelungen von 1801 gültig und vier Glaubensgemeinschaften öffentlich-rechtlich anerkannt sind und dementsprechend vom Staat unterstützt werden: die römisch-katholische Kirche, die lutherische und die reformierte Kirche und die israelitische Glaubensgemeinschaft (Walter 2006:218–219, Bruce 2015:262–263). Zudem verfügt die Universität Strassburg als einzige staatliche Universität über eine katholische und eine protestantische theologische Fakultät (Université de Strasbourg 2019). Bemühungen, an

der Universität Strassburg auch eine Fakultät für Islamische Theologie einzurichten, sind bisher nicht erfolgreich gewesen (Messner 2018:266–271). Ein solches Projekt wäre auf eine breite Unterstützung der Politik, der Universität und der muslimischen Organisationen angewiesen. An der Universität Lorraine in Metz existiert ein Departement für Theologie, an dem 2018 eine *Maitre-de-conférence*-Stelle für «Islamologie» eingerichtet wurde, die das Studienangebot um Themen der islamischen Theologie erweitert (Université de Lorraine 2019b). Die Absicht besteht darin, islamische Theologie in einem gemeinsamen Raum mit anderen Theologien aufzubauen. Diese schlägt sich auch in einem neuen transkonfessionellen Studienprogramm «Licence Théologies» nieder, welches auch als Fernstudium belegt werden kann (Université de Lorraine 2019a, Expertenkonsultation W12). Allen anderen staatlichen Universitäten in Frankreich ist es dagegen rechtlich nicht möglich, theologische Studiengänge oder Departemente einzurichten (Hussain und Tuck 2014:6).

Säkulare Ordnungen können aber durchaus über normative Vorstellungen von Religion und über normative Konzeptualisierungen des religiösen Subjekts verfügen, wie Frank Peter (2018a:160–161) unterstreicht. So weist Frankreich trotz *laïcité* in einer weltweiten Studie einen höheren Wert des Index «Government Involvement in Religion» auf als beispielsweise Deutschland (Fox 2008:108). Dementsprechend kann die 2003 vom französischen Staat initiierte Gründung des nationalen Dachverbands *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) nicht nur als eine repräsentative Vertretung der Musliminnen und Muslime vis-à-vis dem Staat und als eine symbolische Anerkennung des Islam verstanden werden (Bruce 2015:27), sondern auch als ein Instrument zur Domestizierung des Islam (Zeghal 2005:107). Vor der Gründung des CFCM hatten mehrere Verbände, darunter die *Grande Mosquée de Paris*, die *Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF) und die *Fédération Nationale des Musulmans de France* (FNMF), um den Anspruch auf die Vertretung der muslimischen Gemeinschaft in Frankreich konkurriert (Hussain und Tuck 2014:7–8). Heute besteht die Generalversammlung des CFCM aus 194 gewählten Delegierten der wichtigsten Moscheen und Verbände (Zwilling 2018:269). Trotz der Einrichtung des CFCM bleibt die Vertretungsfrage offen und kontrovers (Jacobs und Lipowsky 2019:11).

#### 4.1.1 In Frankreich tätige Imame

Schätzungen zufolge waren 2013 ungefähr 1800 Imame in Frankreich tätig, wovon 700 bis 800 in Voll- oder Teilzeit angestellt waren (Messner 2013:4). Musliminnen und Muslime in Frankreich stammen aufgrund der französischen Kolonialgeschichte hauptsächlich aus dem Maghreb, d.h. aus Marokko, Algerien und Tunesien. Die viertgrösste Gruppe ist türkischsprachig, im Vergleich zu den Musliminnen und Muslimen aus dem Maghreb ist ihre Zahl aber relativ gering (Bruce 2015:62, 189). Unter den in Vollzeit angestellten Imamen finden sich daher entsandte Imame aus drei Ländern: 151 Imame aus der Türkei, 120 Imame aus Algerien sowie 30 Imame aus Marokko (Benzine, Mayeur-Jaouen, Philip-Gay und Pannier 2017:21).

Frankreich hat ähnlich wie die Schweiz eine Höchstquote für entsandte Imame aus der Türkei festgelegt, die Gegenstand zahlreicher Verhandlungen zwischen den beiden Ländern war (Bruce

2015:480). Die Anzahl wurde mittels einer mit der Türkei abgeschlossenen *déclaration d'intention* 2010 auf 151 erhöht, allerdings unter drei Bedingungen. Die erste Bedingung betrifft die Anstellung von türkischstämmigen Imamen französischer Nationalität, die bereits Gegenstand vorangegangener Abkommen war: Diese sollen nicht nur in der Türkei, sondern auch in Frankreich ausgebildet werden (Bruce 2015:643). Dieser Punkt tangiert die bereits erwähnte neue gesetzliche Regelung, die es Diyanet seit 2010 erlaubt, Imame oder religiöse Betreuungspersonen türkischer Herkunft, aber nicht-türkischer Nationalität anzustellen (Bruce 2015:484), erweitert sie aber von französischer Seite um eine zusätzliche Bedingung, nämlich die einer französischen Teilausbildung. Die zweite Bedingung der Deklaration sieht als Ziel des gemeinsamen Vorhabens die Reduktion der Zahl der entsandten und die Erhöhung der Zahl der in Frankreich ausgebildeten Imame ab 2014/2015 vor – wobei nicht spezifiziert wird, wo letztere ausgebildet werden sollen. Als drittes verpflichtet sich die Türkei, für die entsandten Imame und ihre Familien Sozial- und Krankenversicherungen abzuschliessen (Bruce 2015:643).

Ein Resultat dieser Erklärung war, dass der französische Ableger von Diyanet 2011 in Strassburg eine private Fakultät für Islamische Theologie gründete und einen eigenen Campus einrichtete, an dem auch eine Imam-Hatip-Schule mit 150 bis 200 Schülerinnen und Schülern aufgebaut wurde. Dies steht im Zusammenhang der Erkenntnis auf Seiten von Diyanet, dass es langfristig nicht praktikabel sei, Imame in der Türkei auszubilden und dass daher ein Studienangebot in den verschiedenen Ländern entstehen müsse (Expertenkonsultation W11). Man wollte an der Fakultät jährlich 30 Bachelor-Studierende aufnehmen und dank einer Zusammenarbeit mit der theologischen Fakultät der Universität Istanbul einen Bachelor in Theologie verleihen (Bruce 2015:494). Der türkische Hochschulrat (*Yükseköğretim Kurulu*, YÖK) verband die Validierung der Partnerschaft zwischen der Universität Istanbul und der Fakultät in Strassburg jedoch mit der Bedingung, dass Frankreich die Fakultät in Strassburg als akademische Institution mit dem Recht, akademische Diplome zu verleihen, anerkenne. Da es sich um eine private Institution handelte, lehnte der französische Staat dies ab, worauf die Fakultät bereits 2014 wieder schliessen musste. Die Studierenden, die ihr Studium bereits begonnen hatten, wechselten laut Bruce nicht in ein anderes Programm in Frankreich, sondern gingen zur Fortsetzung des Studiums mehrheitlich in die Türkei, was seiner Meinung nach den begrenzten Einfluss des französischen Staates auf das muslimische Feld in Frankreich hinsichtlich der Bildung aufzeigt (Bruce 2015:499–500). Im Herbst 2018 wurde von türkischer Seite erneut die Einrichtung einer Fakultät in Strassburg angekündigt, wobei bisher keine konkreten Schritte gefolgt sind. Ein Experte schätzt das Projekt als in erster Linie politisch motiviert ein und ohne eine eigentliche intellektuelle Investition, weshalb es seiner Meinung nach nicht erfolversprechend sei (Expertenkonsultation W11).

Auch mit Marokko hat Frankreich 2015 ein ähnliches Abkommen wie mit der Türkei abgeschlossen, allerdings mit einem Fokus auf die Imam-Ausbildung. Diese *déclaration conjointe franco-marocaine* legt einerseits fest, dass französische Imame am Institut Mohammed VI in Rabat ausgebildet werden, andererseits wird verfügt, dass die von Marokko entsandten Imame eine Universitätsausbildung vorweisen müssen (Déclaration 2015). Die Kosten für die Ausbildung am

Institut Mohammed VI trägt der marokkanische Staat. 2017 befanden sich 47 Studierende – Imame und weibliche religiöse Betreuungspersonen – in Rabat in Ausbildung. Obwohl das Institut Mohammed VI Lehrveranstaltungen zu Geschichte und Geographie Frankreichs in seine Lehrpläne eingearbeitet hat, beurteilt ein staatlicher Bericht von 2017 diese als nicht ausreichend für die Imame, da diese in ihrer Arbeit täglich mit Problemen der französischen Gesellschaft konfrontiert werden (Benzine et al. 2017:21). Interessanterweise scheint die Ausbildung am Institut in einer anderen Hinsicht aber ein grosser Erfolg zu sein: Imame aus mehr als zehn afrikanischen Ländern, darunter Mali, Guinea, Elfenbeinküste, Niger und Tunesien werden dort ausgebildet (Hmimnat 2018:22–27). Diese Ausbildungsprogramme sind Teil der aussenpolitischen Strategie Marokkos, zunehmende extremistische Tendenzen in der Region zu unterbinden, indem andere Länder bei der Stärkung ihrer religiösen Einrichtungen unterstützt werden. Dahinter steht zudem die Absicht, eine regionale Führungsrolle einzunehmen (Hmimnat 2018:2). Die Strategie wird auch diskursiv verfolgt (Hmimnat 2018:9), was beispielsweise an einem französischen Zeitungsartikel in «L'Opinion» deutlich wird: Die Ausbildung am Institut Mohammed VI wird als Studium eines «toleranten Islams» und als Massnahme gegen dschihadistische Auswüchse beschrieben (Airault 2015:1).

#### 4.1.2 Islamische Bildungsangebote in Frankreich

Aufgrund der französischen *laïcité* werden religiöse Bildungsangebote grundsätzlich nicht vom Staat angeboten, so also auch keine islamischen (Hussain und Tuck 2014:7). Es gibt eine Vielzahl privater Institute, deren Diplome aber staatlich nicht anerkannt sind (Messner 2013:18). Das *Institut Européen des Sciences Humaines* (IESH) der UOIF wurde 1991 in Château-Chinon errichtet und verfügt seit 2001 über einen zweiten Ableger in Saint Denis. Es verleiht verschiedene Diplome (*diplôme d'études supérieures*), u.a. in Islamischen Studien, Arabisch und Koranstudien. Aufgrund von Abkommen sind die Abschlüsse des Instituts in Marokko und Algerien anerkannt (Benzine et al. 2017:17). Das *Institut Al-Ghazali* gehört zur Grossen Moschee von Paris und wurde 1993 gegründet (Stegmann 2018:200). Es vergibt ein zweijähriges Seelsorge-Diplom sowie ein vierjähriges Diplom in Islamischen Studien. Darauf aufbauend kann ein zusätzliches einjähriges Praktikum absolviert werden, nach welchem ein Imamat-Diplom ausgehändigt wird. Allerdings wurde dieses gemäss Stegmann noch nie verliehen (Stegmann 2018:203). Mittlerweile existiert eine Zusammenarbeit mit der Universität Paris Sud für ein sogenanntes *Diplôme Universitaire* (DU). Das *Institut de Théologie Musulmane de La Réunion* bietet seit 1995 eine siebenjährige Ausbildung für Imame und Religionslehrer an, seit 2004 existiert auch eine Abteilung für Frauen. Das *Institut Milli Görüş* setzt wie die türkischen Imam-Hatip-Schulen noch früher an und unterrichtet bereits Mittelschüler. Im Entstehen begriffen ist ausserdem das der Grossen Moschee von Lyon angegliederte *Institut Français de Civilisation Musulmane* (Benzine et al. 2017:17–19).

Nebst dem Lehrangebot an diesen privaten Instituten werden seit 2008 *Diplômes Universitaires* (DU) an öffentlichen Universitäten angeboten (Messner 2013:23), die jeweils rund 150 Unterrichtsstunden umfassen. Heute existieren über ganz Frankreich verteilt rund 30 dieser Diplome in Religion und Laizität (*diplômes universitaires sur le fait religieux et la laïcité*). Der Unterricht

verfolgt einen interdisziplinären Ansatz und bezieht sowohl den sozial-historischen Kontext, grundlegende Rechtsprinzipien und eine Einführung in die französischen Institutionen mit ein, als auch Prinzipien wie Laizität, Neutralität, Gleichberechtigung, Glaubensfreiheit usw. (Messner 2013:24, Benzine et al. 2017:3, Expertenkonsultation W10). Jeder einzelne dieser Diplomlehrgänge hat dabei eine eigene Ausrichtung. Sie wurden in manchen Fällen in Zusammenarbeit mit muslimischen Institutionen entwickelt, sind aber nicht nur auf Imame, religiöse Betreuungspersonen und Vertreterinnen und Vertreter muslimischer Vereine ausgerichtet, sondern auch für andere Personen geöffnet. Benzine et al. schätzen die DU in ihrem Bericht als nicht mehr ausreichend ein, da heute bereits eine Nachfrage ehemaliger Studierender nach einer Fortsetzung im Rahmen eines weiterführenden Universitätsstudiums bestünde (Benzine et al. 2017:26–27). Auch Jacobs und Lipowsky (2019:10) sehen die DU bestenfalls als ergänzenden «Bestandteil einer Imamausbildung». Sie weisen weiter auf die grosse Skepsis von Seiten der muslimischen Verbände hin.

Ein weiterer Schritt im Hinblick auf eine stärkere wissenschaftliche Erschliessung von islamischen Themen ist der Aufbau von Stellen und Studienangeboten im Bereich der «Islamologie». Diese Massnahme rührt aus der in den vergangenen Jahren gewonnenen Einsicht, dass die französische Islamwissenschaft strukturell unterversorgt ist. Benzine et al. sprechen hier von «disciplines négligées» und nennen u.a. «droit musulman, histoire du hadith, Philosophie (*falsafa*) et théologie (*kalâm*)» (Benzine et al. 2017:45). Ausgangspunkt für den neuen Schwerpunkt war entsprechend die Feststellung, dass es zwar eine breite sozialwissenschaftliche Islamforschung in Frankreich gibt, aber wenig auf religiöse Grundlagentexte bezogene Forschung, die nicht zuletzt in Bezug auf gesellschaftliche Islamdebatten wichtig ist. So wurde 2009 an der Universität Strassburg ein Master in Islamologie eingerichtet. Dieser wurde zunächst von der Rechtsfakultät angeboten, wo auch eine Professur für Islamisches Recht eingerichtet wurde. Der Master hatte zum Ziel, sowohl die religiösen, dogmatischen und kulturellen Grundlagen, die historische Einbettung des Islam und Arabisch, als auch das religiöse Recht zu vermitteln. Zwischenzeitlich wurde dieser in die Historische Fakultät verlegt (Université de Strasbourg 2009:419, Expertenkonsultation W09, W10). Zum Aufbau der Islamologie wurden darüber hinaus an zehn Universitäten neue Stellen für *Maîtres de Conférence* eingerichtet. Das Bildungsministerium benennt hierfür als Ziel: «renforcer la recherche et la formation en islamologie et sur la thématique de la radicalisation» (Vallaud-Belkacem und Mandon 2016). Inzwischen werden zusätzlich Doktorats- und Masterstipendien angeboten (Fondation de l’Islam de France 2019b).

Frankreich ist somit zunächst ein Beispiel für ein dezidiertes Trennungsmodell: Staatliche Bildungsangebote für Imame beschränken sich auf rechtliche, historische und staatsbürgerkundliche Themen. Islamisch-theologische Qualifizierungen bleiben somit einerseits privaten Anbietern und andererseits den wichtigsten Herkunftsländern der französischen Musliminnen und Muslime (Algerien, Marokko, Türkei) überlassen. Hier ist jedoch eine Spannung zwischen dem Profil bzw. dem fehlenden Bezug zum französischen Kontext und dem verbreiteten Wunsch nach einem Islam französischer Prägung zu beobachten. So wird in der jüngsten politischen und wissenschaftlichen De-

batte die Frage des Profils und möglicher universitärer Institutionalisierungen islamischer Theologie trotz der in dieser Hinsicht in Frankreich gegebenen Grenzen neu aufgegriffen (Messner und Abou Ramadan 2018). Die neuen Angebote im Bereich von «Islamologie» gehen jedoch eine Art dritten Weg. Sie thematisieren über weite Strecken auch theologische Inhalte und knüpfen gezielt an muslimische Diskurstraditionen an, so dass sich hier eine gewisse Nähe zu spezifisch theologischen Forschungs- und Studienmotiven ergibt. Angesichts der Relativität und des historischen Wandels von Wissenschaftsklassifizierungen und Bezeichnungen von Disziplinen eröffnet sich hier ein neuer Diskursraum für muslimische Studierende an der Schwelle zur Theologie (Expertenkonsultation W09). Die seit 2016 bestehende *Fondation de l'Islam de France*, die im Rahmen der Laizität die Finanzierung islambezogener Projekte ermöglicht, versucht ebenfalls ein Stück weit, bestehende Lücken zu füllen (Fondation de l'Islam de France 2019a) und kann in den nächsten Jahren möglicherweise zu einem zentralen Akteur avancieren. Ob von all diesen staatlich initiierten Angeboten allerdings bereits tätige oder zukünftige Imame erreicht werden, muss sich in der Praxis noch zeigen. Benzine et al. haben die Idee einer Kooperation zwischen Islamologie und privaten theologischen Ausbildungsinstituten ins Spiel gebracht (Benzine et al. 2017:47–49), die einen Ausweg aus bisherigen Dichotomien bieten könnte, wenn sie sich denn zumindest in Ansätzen realisieren liesse.

#### **4.2 Deutschland: Fokus auf universitärer islamischer Theologie**

Die religionsrechtliche Situation in Deutschland entspricht in einigen Aspekten derjenigen der meisten Schweizer Kantone: So haben Religionsgemeinschaften gemäss Grundgesetz (1949 Art. 140 [Art. 137 WRV]) die Möglichkeit, Körperschaften des öffentlichen Rechts zu werden, was wiederum dazu berechtigt, Steuern zu erheben. Die Anerkennung wird föderalistisch auf Ebene der Bundesländer geregelt (Hussain und Tuck 2014:8), was in der Schweiz der Anerkennung auf Ebene der Kantone entspricht. Mit der *Ahmadiyya Muslim Jamaat* wurde in Hessen 2013 die erste muslimische Gemeinschaft in Deutschland öffentlich-rechtlich anerkannt (Rohe 2016b:8). Weiter wird im deutschen Grundgesetz (1949 Art. 140 [Art.141 WRV]) das Recht auf Gottesdienst und Seelsorge in öffentlichen Anstalten wie Krankenhäusern, Strafanstalten oder der Armee festgehalten.

2006 initiierte das Bundesinnenministerium die Deutsche Islam Konferenz (DIK) mit dem Ziel, eine Dialog-Plattform zwischen dem Staat und deutschen Musliminnen und Muslimen zu schaffen und eine bessere Integration von Musliminnen und Muslimen zu gewährleisten (DIK 2019b). Es ging hier im Gegensatz zu Frankreich jedoch nicht um eine repräsentative Vertretung gegenüber dem Staat. Die Deutsche Islam Konferenz kann sogar als «Bevölkerungspolitik» in dem Sinne verstanden werden, dass durch sie versucht wird, eine Bevölkerungsgruppe zu integrieren, indem diese über ihre Religionszugehörigkeit definiert wird (Schönfeld 2014:406). In der ersten Phase nahmen je fünfzehn Vertreterinnen und Vertreter des deutschen Staates und der Musliminnen und Muslime an der DIK teil (Bruce 2015:299). Die Zusammensetzung der fünfzehn muslimischen Vertreterinnen und Vertreter führte aus verschiedenen Gründen zu einigen Debatten, da sich daran die grundlegende Frage entzündete, wer den Islam in Deutschland vertreten kann und darf



(Schönfeld 2014:416). So repräsentieren die muslimischen Verbände und Vereine nur rund 20% aller Musliminnen und Muslime in Deutschland (Haug, Müssig und Stichs 2009:328). Gleichzeitig waren unter den 15 muslimischen Vertreterinnen und Vertretern der ersten DIK keine religiösen Akteurinnen oder Akteure wie z.B. Imame zu finden (Bruce 2015:300). Seit ihrer Gründung 2006 hat sich die DIK unter anderem für islamischen Religionsunterricht, Imam-Ausbildungen und die Etablierung islamischer Theologie an deutschen Universitäten eingesetzt (Hussain und Tuck 2014:10).

#### 4.2.1 In Deutschland tätige Imame

Der Anteil der muslimischen Bevölkerung an der deutschen Gesamtbevölkerung betrug 2006 etwa 4,6–5,2%, das heisst ungefähr 3,8 bis 4,3 Millionen Musliminnen und Muslime. Die grösste Gruppe, etwa 63% aller Musliminnen und Muslime, stammt ursprünglich aus der Türkei, weitere grosse Gruppen umfassen albanisch-, bosnisch-, bulgarisch- sowie arabischsprachige Musliminnen und Muslime. Letztere stammen v.a. aus dem Maghreb (hauptsächlich Marokko) und dem Nahen Osten (Haug et al. 2009:11–13).

Eine von der Deutschen Islam Konferenz in Auftrag gegebene Studie schätzt, dass in Deutschland zwischen 1700 und 2500 islamische Religionsbedienstete regelmässig tätig sind (Halm et al. 2012:8). Der Begriff «islamische Religionsbedienstete» wird in der Studie nur für männliche Religionsbedienstete verwendet, umfasst aber sowohl Imame als auch alevitische *Dedes* (Halm et al. 2012:164). Zwei Drittel der islamischen Religionsbediensteten in Deutschland sind entsprechend dem Anteil türkischsprachiger Musliminnen und Muslime in einer Gemeinde tätig, die einem der drei grossen türkisch geprägten Verbänden angehören: der Islamischen Gemeinschaft *Millî Görüş* (IGMG), dem Verband der islamischen Kulturzentren (VIKZ) oder dem deutschen Ableger des Diyanet, der Türkischen-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB). Etwa 4% aller islamischen Religionsbediensteten in Deutschland sind alevitische *Dedes*. Gemäss dieser Studie sind Religionsbedienstete in vielen muslimischen Gemeinschaften in Deutschland unbefristet tätig. Fast alle sind selbst nach Deutschland zugewandert, in Deutschland Aufgewachsene (mit und ohne Migrationshintergrund) finden sich bestenfalls bei VIKZ-Imamen und unter alevitischen *Dedes*. Weiter stellt die Studie fest, dass islamische Religionsbedienstete in Deutschland ihre Deutschkenntnisse deutlich schlechter bewerten als die muslimische Gesamtbevölkerung. Dabei ist das Schulbildungsniveau vergleichsweise hoch, die Mehrzahl hat die Hochschulreife erlangt und viele haben islamische Theologie (meist an einer ausländischen Universität) oder Islamwissenschaften studiert. Die Studie weist ausserdem darauf hin, dass das muslimische Gemeindeleben in Deutschland in hohem Masse durch ehrenamtliches Engagement getragen wird. Sie konnte darüber hinaus feststellen, dass ein grosses Interesse an Fort- und Weiterbildungen v.a. im sozialen, beratenden und seelsorgerischen Bereich besteht (Halm et al. 2012:8–11). In diesem Sinne wurden daher in vielen Regionen Deutschlands Weiterbildungsangebote für Imame initiiert (Fadai und Johna 2014).

Entsprechend dem hohen Anteil türkischsprachiger Musliminnen und Muslime in Deutschland befinden sich ungefähr 800 von Diyanet entsandte Imame in Deutschland. Diese Zahl bezieht sich

nur auf Entsendungen für einen längeren Zeitraum, nicht auf Gast-Imame, die z.B. während des Ramadan als zusätzliche Unterstützung nach Deutschland kommen (Bruce 2015:412). Wie bereits erwähnt, gibt es für Imame, die nach Deutschland entsendet werden sollen, seit 2002 vorbereitende Deutsch- und Länderkurse in Kooperation zwischen der Türkei und Deutschland. Inhalte der Länderkurse sind u.a. das deutsche Bildungssystem, die Beziehung zwischen Staat und Religion, aber auch interkulturelles Training und praktische Fragen zum Alltagsleben (Bruce 2015:404). Zusätzlich wurde von 2009 bis 2012 ein ähnliches, vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge finanziertes Programm namens «Imame für Integration» vom Goethe-Institut in Deutschland durchgeführt, dessen Zielgruppe ebenfalls Diyanet-Imame waren (Bruce 2015:417). Dieses Programm zielte auf die in der Einleitung dieses Berichts angesprochene «Brückenbauer-Funktion»: Es sollte «Imame in die Lage versetzen, die spezifischen Bedürfnisse und Probleme von Muslimen bei der Integration in Deutschland zu erkennen, Lösungen anzubieten und bei Bedarf Hilfsangebote zu vermitteln» (Goethe-Institut 2019). Interessant ist, dass Imame anderer Verbände nicht an diesem Programm teilnehmen konnten (Bruce 2015:418). Es besteht somit eine hohe interstaatliche Kooperation zwischen Deutschland und der Türkei in Bezug auf die von Diyanet entsandten Imame. Inwieweit diese in den nächsten Jahren modifiziert werden wird, ist noch unklar. Die aktuelle Diskussion um eine mögliche Beobachtung der DİTİB-Zentrale in Köln durch den Verfassungsschutz (Süddeutsche Zeitung 2018) zeigt jedoch, dass sich politische Spannungen und Entwicklungen besonders stark auf den Umgang mit dieser staatsnahen Organisation auswirken.

#### *4.2.2 Islamische Bildungsangebote in Deutschland*

Ab 2010/2011 wurden – mit einer Bundesunterstützung von 44 Mio. Euro – in mehreren Bundesländern Institute für islamische Theologie an verschiedenen Universitäten eröffnet, so in Erlangen-Nürnberg, Frankfurt am Main/Giessen, Münster, Osnabrück und Tübingen. In jüngster Zeit kamen noch die Institute für islamische Theologie in Paderborn (2019) und Berlin (2019) hinzu (Bundesministerium für Bildung und Forschung 2019, Universität Paderborn 2019a). Die Errichtung der islamischen Theologie geschah vergleichsweise schnell, was zu gewissen Anlaufschwierigkeiten führte (Rohe 2016a:293–294). Den Religionsgemeinschaften wird verfassungsrechtlich das Recht zugesprochen, bei der inhaltlichen Ausgestaltung des Theologieangebots mitzuwirken. Angesichts der ungeklärten Repräsentationsfrage wurden Beiratsmodelle entworfen (Şahin 2011:18). Die verschiedenen Universitäten haben dabei unterschiedliche Lösungen gefunden, was die Besetzung der Beiräte betrifft (Schönfeld 2014:416–417). Engelhardt (2017) hat die Selbstkonzeption der neuen Wissenschaftsdisziplin untersucht und dabei festgestellt, dass die muslimischen Beiräte von einer Mehrheit der Professorinnen und Professoren als theologisch wie historisch nicht begründbar und als Gefahr für die Autonomie der Disziplin angesehen werden: «Die dominierende Einschätzung seitens der Theologen ist, dass die Einrichtung islamischer Beiräte der Tradition islamischer Wissensproduktion widerspricht und die Wissenschaftsfreiheit über ein vertretbares Mass hinaus einschränkt» (Engelhardt 2017:332–333). Die Professorinnen und Professoren verstehen sich dabei

selbst als Teil der muslimischen Gemeinschaft und daher auch als Brückenbauer zu dieser (Engelhardt 2017:333).

Das Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt knüpft an eine Diyanet-Stiftungsprofessur an, die dort von 2002 bis 2009 bestand und die, wie die Ansätze zur Etablierung einer theologischen Fakultät in Strassburg, Ausdruck eines Strategiewandels von Diyanet hin zu Ausbildungsangeboten in den Wirkungsländern der Imame war. Das Frankfurter Institut führte im Wintersemester 2010/2011 bundesweit den ersten Bachelorstudiengang «Islamische Studien» ein und nahm dadurch eine Pionierrolle ein (Şahin 2011:12–13). Mittlerweile wird auch ein Masterstudiengang «Islamische Studien» angeboten (Goethe-Universität 2019). Die Wilhelms-Universität Münster gründete das Centrum für Religiöse Studien 2002/2003 und bot als erste Hochschule ein Studium für Lehrerausbildung für den Islamunterricht an (Şahin 2011:13). Mittlerweile kann in Münster ebenfalls «Islamische Theologie» sowie «Islamische Religionslehre» im Bachelor- und Masterstudiengang studiert werden (WWU Münster 2019). Erlangen bietet seit 2012 «Islamisch-religiöse Studien» im Bachelorstudiengang an sowie zwei Masterstudiengänge: Der erste ist als Forschungsmaster «Islamisch-Religiöse Studien», der zweite als interdisziplinärer Master «Medien-Ethik-Religion» angelegt (FAU 2019). Am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen können mittlerweile ein Bachelor in «Islamischer Theologie», ein Master «Islamische Theologie im europäischen Kontext» und ein Master «Islamische Praktische Theologie (Seelsorge)» sowie ein Lehramts-Studiengang «Islamische Religionslehre» studiert werden (Universität Tübingen 2019). Das Seminar für Islamische Theologie an der Universität Paderborn ist am Bachelor-Studiengang «Komparative Theologie der Religionen» und am Master-Studiengang «Theologien im Dialog» beteiligt. Weitere Angebote befinden sich dort (Universität Paderborn 2019b) ebenso wie an der Humboldt-Universität in Berlin im Aufbau. In Berlin startet der Bachelor «Islamische Theologie» mit dem Wintersemester 2019/2020 (Humboldt-Universität zu Berlin 2019). Von gesellschaftlicher Seite wird die islamische Theologie eindeutig als Instrument zur Integration des Islams betrachtet (Şahin 2011:7, Engelhardt 2017:327), wobei der öffentliche Diskurs die Etablierung der islamischen Theologie sehr stark mit der universitären Ausbildung von Imamen und muslimischen Religionslehrkräften gleichsetzt (Schönfeld 2014:410). Jacobs und Lipowsky (2019:12) weisen weiter darauf hin, dass eine hohe Erwartungshaltung an im Inland ausgebildeten Imamen besteht, durch welche die Bedeutung der Imame auch überhöht wird.

Die neue Disziplin Islamische Theologie in Deutschland in ihren vielfältigen Ausformungen steht heute somit vor der Aufgabe, sich selbst zu verorten und zu positionieren. Engelhardt charakterisiert die Mehrheit seiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner als «Bindestrich-Theologen» und schliesst daraus, dass sich die Islamische Theologie als Hybriddisziplin ausdifferenziert (Engelhardt 2017:330). Er kann einige Grundprinzipien in der Selbstkonzeption ausmachen: erstens eine Distanzierung von einer tradierungsorientierten Theologie und stattdessen eine kritische Überprüfung, die möglicherweise traditionelle Glaubens- und Handlungsrouninen bestätigt. Zweitens sieht er ein aufklärerisches Motiv, da die Professorinnen und Professoren davon ausgehen, dass das von ihnen erarbeitete Wissen die Wissens- und Handlungsrouninen von Musliminnen

und Muslimen transformieren kann. Dabei möchten die Vertreterinnen und Vertreter der Islamischen Theologie jedoch in die muslimische Glaubensgemeinschaft hineinwirken. Drittens stellt er fest, dass sich die Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner selbst im muslimischen Glauben verorten (Engelhardt 2017:331).

Absolventen dieser Studiengänge sind bisher nur in wenigen Einzelfällen als Imame tätig. Ein Grund dafür besteht sicherlich auch darin, dass die Moscheevereine vielfach nicht in der Lage sind, den Lohn für einen deutschen Universitätsabsolventen zu finanzieren. Während die Universität Osnabrück Weiterbildungskurse gezielt für Imame angeboten hat, haben die anderen Standorte in Abgrenzung von öffentlichen Erwartungen stets deutlich gemacht, dass eine wissenschaftliche und nicht eine berufspraktische Qualifizierung im Vordergrund steht. Ob sich hier eine Arbeitsteilung zwischen Universitäten und islamischen Organisationen etablieren wird, muss sich erst noch zeigen. Mit der umfangreichen finanziellen und politischen Förderung der Islamischen Theologie ist innerhalb von recht kurzer Zeit ein Wissenschaftsdiskurs entstanden, der es Musliminnen und Muslimen ermöglicht, sich im Inland über theologische Fragen des Islam zu informieren und wissenschaftlich zu qualifizieren. Erwähnenswert ist an dieser Stelle noch das Avicenna-Studienwerk, das Studien- und Promotionsförderungen für muslimische Studierende in jeglichen Studiengängen anbietet (Avicenna-Studienwerk 2019).

Rauf Ceylan hat 2019 eine Expertise erstellt, in der die Frage nach der berufspraktischen Qualifizierung am Fallbeispiel Niedersachsen thematisiert wird. Erfragt wurden dabei Binnenperspektiven von muslimischen Gemeinschaften und Studierenden der Islamischen Theologie an der Universität Osnabrück. Ceylan schlägt auf dieser Grundlage einen Modellversuch eines Imam-Seminars auf Landesebene vor, das ein Propädeutikum vor dem Studium, eine Studienbegleitung, ein an das Studium anschliessendes zweijähriges Praxisseminar, Weiterbildungsprogramme und Supervision für Imame beinhalten sollte. Auch eine Vernetzung der Imame und die interreligiöse Kooperation könnten dadurch gestärkt werden (Ceylan 2019). Auf diese Weise könnte auch das Defizit kompensiert werden, dass die islamisch-theologischen Studienangebote bislang wenig zur Qualifikation von Imamen beigetragen haben. Ob die Idee umsetzbar ist und mit welchen Ressourcen, wird sich in den nächsten Jahren zeigen.

#### **4.3 Österreich: Studienangebote unter dem Vorzeichen staatlicher Anerkennung**

Seit der Annexion Bosnien-Herzegowinas im Jahre 1878 fiel auch die muslimische Bevölkerung unter österreichisch-ungarisches Recht. Das 1912 in Kraft getretene österreichisch-ungarische Islamgesetz war historisch einzigartig. Mit dem Islamgesetz bekam der Islam hanafitischer Prägung den rechtlichen Status als Religionsgemeinschaft in Österreich-Ungarn verliehen, d.h. die muslimische Bevölkerung erhielt denselben rechtlichen Status wie die Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften (Rohe 2016b:8). Aufgrund des ersten Weltkriegs wurde der Versuch der Institutionalisierung des Islam jedoch unterbrochen. Einen weiteren wichtigen Schritt stellte 1979 dann die Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) dar, die sich an der Or-

ganisationsform der IGBH in Bosnien-Herzegowina orientierte, als öffentlich-rechtliche Vertretung muslimischer Gläubiger (Aslan et al. 2015:62–63). Damit wurde sie eine von mittlerweile sechzehn anerkannten Religionsgemeinschaften (Hafez 2017:269). Die IGGÖ ist entsprechend den neun österreichischen Bundesländern regional in neun eigenständige islamische Religionsgemeinden (IRG) gegliedert, wobei die Mitglieder einer IRG auch Mitglieder der IGGÖ sind (Aslan et al. 2015:63).

2015 wurde das Islamgesetz im Zuge neu aufgeflammter Integrationsdebatten grundlegend reformiert (Rohe 2016b:8). Es bezieht sich dabei auf die IGGÖ und die Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft, einer Minderheit innerhalb der Alevitinnen und Aleviten, die 2013 anerkannt wurde (Hafez 2017:273). Am Entwurf wurde sowohl von Musliminnen und Muslimen als auch von rechtswissenschaftlicher Seite Kritik geübt (Hafez 2018:8). Einen Kritikpunkt stellte der Passus dar, dass islamische Religionsgemeinschaften denselben gesetzlichen Schutz geniessen sollen wie andere gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften, «sofern sie nicht mit gesetzlichen Regelungen in Widerspruch stehen» (Islamgesetz 2015 §2.2). Da kein anderes Gesetz einer Religionsgemeinschaft eine ähnliche Formulierung enthält, wurde diese von verschiedenen Seiten so interpretiert, dass der Islam als eine Religion betrachtet wird, deren Grundlagen nationalem Gesetz widersprechen. Ein weiterer Kritikpunkt betraf die Regelung der Binnenstruktur: Alle in Vereinen organisierten Musliminnen und Muslime sind nun automatisch Teil der IGGÖ, was den Einflussbereich der IGGÖ ausweitet (Hafez 2017:272, Hafez 2018:36). Rechtspolitisch waren wegen möglicher Verstösse gegen die Europäische Menschenrechtskonvention auch die geforderte Verwendung der deutschen Sprache sowie das Verbot der Auslandfinanzierung umstritten (Rohe 2016b:8). In der endgültigen Fassung des Gesetzes wurde auf die meisten Kritikpunkte nicht eingegangen und es wurde nur mit geringfügigen Änderungen am 30. März 2015 verabschiedet (Hafez 2017:278).

#### 4.3.1 In Österreich tätige Imame

In Österreich machten die Musliminnen und Muslime 2009 etwa 6,2% der Gesamtbevölkerung aus. Allerdings ist die Methode zur Berechnung dieser Zahl nicht verlässlich, da die Religionszugehörigkeit nicht erhoben, sondern nur geschätzt wurde. Die meisten Musliminnen und Muslime in Österreich sind entweder bosnisch-, türkisch- oder albanischsprachig. Weiter gibt es kleinere arabischsprachige Gruppen (v.a. aus Ägypten, Syrien und dem Irak) sowie Musliminnen und Muslime, die ursprünglich aus dem Iran oder Tschetschenien stammen (Heine, Lohlker und Potz 2012:19).

2013 waren in Österreich 176 türkischsprachige Imame tätig, darunter 65 Imame in der Türkisch-Islamischen Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit (ATIB), dem grössten Dachverband in Österreich. Diese Imame werden von Diyanet entsandt, da ATIB 1990 in Kooperation mit Diyanet gegründet und daher als Diyanet-verbunden betrachtet werden kann. Weitere 45 Imame waren in Moscheen der Islamischen Föderation (IF) beschäftigt, wobei zwei ihre Stelle erst nach ihrer Pensionierung angetreten haben. Die IF ist mit der *Millî Görüş*-Bewegung verbunden. 45 Imame waren in Moscheen der UIKZ und VIKZ tätig. Beide Dachorganisationen gehören derselben Bewegung an, die sich wie die VIKZ Schweiz am *Nakşibendi*-Scheich Süleyman Hilmi

Tunahan orientiert. Weitere 26 türkischsprachige Imame arbeiteten in Moscheen eines türkisch-nationalistischen Dachverbands namens Türkische Föderation (ATF), überwiegend pensionierte Diyanet-Imame. Darüber hinaus waren ungefähr 44 bosnischsprachige und etwa 14 albanischsprachige Imame in Österreich tätig. Aslan et al. schätzen die Zahl der Imame in Österreich insgesamt auf ungefähr 260 (Aslan et al. 2015:68–77). Aufgrund des Verbots der Auslandfinanzierung hat die österreichische Regierung im Juni 2018 angekündigt, sieben Moscheen schliessen zu wollen und stellte in Aussicht, die 60 von Diyanet finanzierten Imame auszuweisen, was zu scharfen Reaktionen der türkischen Regierung führte (Frankfurter Allgemeine 2018). Dies scheinen jedoch eher politische Manöver zu sein, denn aufgrund von Verfahrensfehler von Seiten der Regierung hat das Verwaltungsgericht entschieden, dass die Auflösung eines Vereins mit sechs Moscheen rechtswidrig war (Baumann 2019). Ausgewiesen wurde bisher nur ein einziger Imam, weitere Verfahren laufen jedoch noch (Der Standard 2018).

Die IGGÖ spielt im Zusammenhang mit den religiösen Betreuungspersonen eine wichtige Rolle: Einerseits stellt sie die 400 islamischen Religionslehrerinnen und -lehrer, die vom Bildungsministerium bezahlt werden (Hafez 2017:270). Andererseits werden Imame in Österreich – mit Ausnahme der Diyanet-Imame – auf Vorschlag der Moscheegemeinde durch den Obersten Rat der IGGÖ bestätigt (Aslan et al. 2015:63–64). Die IGGÖ setzt bestimmte Qualifikationen voraus und hat Kompetenzdefinitionen und Arbeitsbereiche für Imame definiert: Letztere umfassen das religiöse Gemeindeleben, das Halten von Freitagspredigten, die Vermittlung religiöser Inhalte und seelsorgerische Orientierungsgespräche sowie die Pflege von Beziehungen zu anderen Institutionen. Hinsichtlich der Kompetenzen werden islamisch-theologische, islamisch-religionspädagogische, interkulturelle und interreligiöse Kompetenzen sowie Sprachkompetenzen in Arabisch und Deutsch auf B2-Niveau vorausgesetzt (IGGÖ 2017:10–11).

#### *4.3.2 Islamische Bildungsangebote in Österreich*

In Österreich gibt es bereits seit 1982/1983 islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, was sehr schnell zu der Herausforderung führte, genügend qualifizierte Religionslehrerinnen und -lehrer zu finden (Khorchide 2009:61). Wie bereits erwähnt, schildert Özdil (2011:81), dass eine Zeitlang viele Studierende an der deutschsprachigen Abteilung der Al-Azhar mit ihrem Studium das Ziel verfolgten, Religionslehrerin bzw. -lehrer für islamischen Religionsunterricht in Österreich zu werden. Gleichzeitig wurden ab 1998 Religionslehrerinnen und -lehrer für islamischen Religionsunterricht an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie (IRPA) in Wien ausgebildet. Interessanterweise wurden an der IRPA die theologischen Fächer in Arabisch angeboten und von Dozierenden der Al-Azhar unterrichtet. Erst ab dem Schuljahr 2003/2004 gab es auch Fächer in deutscher Sprache (Khorchide 2009:61). Der Aufbau eines Studienangebots für Islamische Religionspädagogik an der Universität Innsbruck seit 2013/2014 (Universität Innsbruck 2017) und Islamischer Theologie an der Universität Wien seit 2017/2018 (Universität Wien 2019), wo schon seit dem Wintersemester 2006/2007 ein Masterstudiengang in Islamischer Religionspäda-

gogik besteht, ist Ausdruck der Bemühung, diese beiden Fachdisziplinen stärker im österreichischen Kontext zu verorten. Der Fokus liegt hier auf dem Religionsunterricht und der Qualifizierung von Lehrkräften. Seit 2009 gibt es in Wien auch Weiterbildungsangebote für Imame und Seelsorgerinnen und Seelsorger. Insgesamt ähnelt die Angebotsstruktur in Österreich stark derjenigen in Deutschland. In Bezug auf die Qualifizierung von Imamen bleiben ebenfalls viele Fragen offen.

#### **4.4 Niederlande: Herausforderungen und Grenzen bei der Etablierung von staatlich finanzierten Bildungsangeboten**

Die Niederlande sollen hier behandelt werden, da an ihrem Beispiel die spezifischen Herausforderungen für eine erfolgreiche Etablierung von staatlich finanzierten Imam-Ausbildungen besonders deutlich sichtbar werden. In den Niederlanden lebten 2014 ungefähr 825'000 Musliminnen und Muslime, was etwa 4,9% der Bevölkerung ausmacht (de Koning 2018:493). Die grössten muslimischen Gemeinschaften stammen ursprünglich aus Marokko und der Türkei, weitere Musliminnen und Muslime aus Surinam, Indonesien, Afghanistan und Irak (Berger 2014:159). Das sogenannte System der *Verzuiling* (Versäulung) strukturierte die niederländische Gesellschaft von 1880 bis in die 1960er Jahre. Das heisst, dass jede der grossen weltanschaulichen Gemeinschaften – genannt werden meist Katholiken, Protestanten, Liberale sowie Sozialisten – ihre «Säule» mit eigenen sozialen Institutionen wie Schulen, politischen Parteien, Zeitungen usw. hatte, was zu unterschiedlichen Milieus und Lebensstilen führte (Boender 2014:36). Obwohl dieses System in den 1960er Jahren erodierte, ist das Vermächtnis der *Verzuiling* noch heute sichtbar: So ist das entsprechende organisatorische System noch intakt, das es möglich macht, z.B. islamische Schulen zu etablieren oder für eine Imam-Ausbildung finanzielle Unterstützung der Regierung zu erhalten. Ausserdem schliesst sich in dieser Tradition eine Gleichzeitigkeit von muslimischer und niederländischer Identität nicht aus (Boender 2013:239–240).

Die Schaffung einer Imam-Ausbildung in den Niederlanden wurde der niederländischen Regierung bereits in den 1980er Jahren zum ersten Mal durch eine Kommission empfohlen (Peter 2018b:342). Es dauerte allerdings noch bis 2004, bis zwei muslimische Dachverbände als Repräsentationsorgane gegründet wurden. Erst die Initiative dieser Dachverbände erlaubte dem Staat eine Ausschreibung zur Etablierung von Imam-Ausbildungen (de Koning 2010:371, Boender 2013:234), da die Trennung von Staat und Kirche in den Niederlanden bedeutet, dass sich der Staat nicht in die Angelegenheiten religiöser Gemeinschaften einmischen darf und sich neutral verhalten muss (Berger 2014:185).<sup>6</sup> Im Anschluss wurden drei Studienprogramme etabliert: Die Freie Universität Amsterdam begann 2005 mit einem Studienprogramm in Islamischen Studien, das ohne Zusammenarbeit mit muslimischen Gemeinschaften entstand. 2006 wurde an der Universität Leiden ein Studienprogramm in Islamischer Theologie eröffnet, das im Anschluss an den Master ein

---

<sup>6</sup> Erwähnt werden muss hier auch die private Islamic University of Applied Sciences Rotterdam, die akkreditierte Studienprogramme anbietet. Sie wird hier nicht ausführlicher behandelt, weil sie nicht staatlich finanziert wird und daher andere Probleme zu bewältigen hat als die drei hier näher besprochenen Studienprogramme.

berufspraktisches Ausbildungselement durch muslimische Gemeinschaften vorsah (Sözeri, Altinyelken und Volman 2018:4–5). Es gelang der Universität jedoch nicht, eine Kooperation abzuschliessen, so dass der berufspraktische Teil der Ausbildung nie umgesetzt werden konnte (Boender 2013:242). Die Fachhochschule Inholland in Amsterdam begann 2006 mit einer Imam-Ausbildung, die von den sunnitischen Dachverbänden unterstützt wurde. Dennoch existiert heute keines der drei Studienprogramme mehr in seiner ursprünglichen Form: Die Freie Universität hat ihr Studienprogramm umbenannt,<sup>7</sup> Leiden und Inholland haben ihre Studienprogramme aufgrund niedriger Studierendenzahlen und einer gleichzeitig hohen Anzahl an Studienabbrüchen beendet (Sözeri et al. 2018:4–5).

Sözeri et al. (2018:6) haben Stakeholder der betreffenden Studienprogramme befragt, um Gründe für die Einstellung der Programme zu eruieren. Sie geben drei Gründe an: erstens fehlendes Vertrauen in die Motive der niederländischen Regierung, welche die Programme finanzierte; zweitens fehlendes Vertrauen in die Expertise der nicht-muslimischen Akademikerinnen und Akademiker, welche in diesen Studienprogrammen unterrichteten; und drittens, die Weigerung der türkische Religionsbehörde Diyanet, die einen bedeutenden Teil der Imame in den Niederlanden stellt, bei den Programmen mitzuarbeiten. Die enge Anbindung an den Sicherheits- und Integrationsdiskurs bei der Etablierung der Programme scheint somit deren Attraktivität geschwächt zu haben und damit zum Nachteil geworden zu sein. Allerdings beurteilt eine Expertin diese Sicht als eine etwas einseitige, die vor allem die Perspektive eines Teils der Musliminnen und Muslimen wiedergibt. Ein wichtiger Grund war für die anbietenden Universitäten und Hochschulen die hohe Anzahl an Abbrüchen, die zu Problemen mit der Finanzierung führte (Expertenkonsultation W15, Boender 2014:45).<sup>8</sup> Die Abbruchquote ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass viele Studierende wegen Arbeit oder Familie aufhörten zu studieren, dass der Studiengang nicht aufgrund der Berufsaussichten gewählt wurde, sondern aus Gründen des persönlichen Interesses, und dass die Ausbildung von verschiedensten Seiten, sei es von den Familien der Studierenden oder den muslimischen Gemeinschaften, bisher keine Anerkennung erfährt (Expertenkonsultation W15, Regioplan 2012:97–104). Viele Studierende gaben ausserdem an, dass die Ausbildungen ihre Erwartungen nicht erfüllten (Regioplan 2012:99). Peter (2018b:345) nennt weitere Herausforderungen, die nicht nur in den Niederlanden sichtbar werden: Er sieht ein Grundproblem im niedrigen Gehalt, das zukünftige Imame erwarten können, weil dieses in grossem Widerspruch zu den erheblichen Bildungsinvestitionen steht. Weiter geht er davon aus, dass Ausbildungen in Europa von vielen muslimischen Gemeinschaften weiterhin nur als zweitbeste Option im Vergleich zu den Ausbildungen in muslimischen Ländern gesehen werden.

---

<sup>7</sup> Ursprünglich «Religie en Levensbeschouwing», d.h. Religion und Weltanschauung (Boender 2014:45). Heute heisst das Studium «Religiewetenschappen: Islam» (Religionswissenschaften: Islam; Vrije Universiteit Amsterdam 2019).

<sup>8</sup> Die Finanzierung ist dabei zum Teil an Abschlüsse gebunden, d.h. eine hohe Abbruchquote gefährdet die Finanzierung.



Diese Entwicklungen zeigen, dass die Bemühungen um eine Imam-Ausbildung gerade in einem Land, das hier schneller und konsequenter als anderen Länder tätig geworden ist, grosse Rückschläge erlitten hat. Daran wird die zentrale Bedeutung muslimischer Organisationen und Akteurinnen und Akteure im In- wie im Ausland ersichtlich, aber auch diejenige einer längerfristigen und stabilen Finanzierung.

## **5. Fazit und Ausblick**

Die mit dem Titel «Bildungsangebote für Imame – ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive» verbundene Thematik wurde in drei Schritten behandelt. Zunächst ging es um die Imame in der Schweiz, dann um ihre Bildungsorte im Ausland und schliesslich um andere europäische Länder, die in Politik, Wissenschaft und Gesellschaft mit einer ähnlichen Situation konfrontiert sind wie die Schweiz. Dabei standen Fragen der Grundausbildung von Imamen im Vordergrund, nicht Fragen der Weiterbildung, die bereits in anderen Studien behandelt wurden (Schmid et al. 2016). Das breite Spektrum der konsultierten Expertinnen und Experten in den Bereichen Wissenschaft, muslimische Gemeinschaften/Imame sowie Behörden spiegelt die Vielfalt der Akteurinnen und Akteure und Einflussphären wider. Mehr als aus dem Ausland rekrutierte Priester oder Rabbiner stehen Imame im Fokus der Integrationspolitik der Schweiz und ihrer Nachbarländer, da angenommen wird, dass sie aufgrund ihrer Schlüsselfunktion eine wichtige Rolle für die Integration spielen können. Sie stehen gleichzeitig im Zentrum einer Diasporapolitik von den Herkunftsländern der in der Schweiz lebenden Musliminnen und Muslime, für die die Imame zentrale Brücken zur Herkunftskultur und zum Herkunftsland darstellen. Schliesslich stehen Imame auch im Fokus einer Religionspolitik verschiedener islamisch geprägter Länder, die sich hier in einem globalen Wettbewerb befinden, in dem politische und religiöse Interessen mancherorts eng miteinander verflochten sind. Hier hat sich gezeigt, dass die Studienangebote im Bereich der islamischen Theologie in einem Grossteil der untersuchten Bildungsländer (Türkei, Bosnien-Herzegowina, Ägypten, Saudi-Arabien) mehr oder weniger eng auch mit innen- wie aussenpolitischen Interessen verknüpft sind. Eine Ausnahme stellen hier die albanischsprachigen Bildungsländer dar. Mit den dortigen noch sehr jungen Fakultäten sind keine aussenpolitischen Ambitionen verbunden; zudem spielt der Islam dort im Vergleich zur nationalen Identität eine eher untergeordnete Rolle (Expertenkonsultation W14). Es liegt auf der Hand, dass die verschiedenen Integrations-, Diaspora- und Religionspolitiken unterschiedliche Interessen verfolgen und Imame auf diese Weise zu einem Konfliktgegenstand par excellence im Blick auf Islam und Musliminnen und Muslime werden.

Es würde aber eine Verengung darstellen, Imame nur als Objekte politischer Strategien und Auseinandersetzungen zu betrachten. Sie selbst, aber auch die muslimischen Gemeinschaften müssen in diesem Feld als Subjekte in den Blick genommen werden, da sie selbst massgeblichen Einfluss darauf ausüben, wie sehr die verschiedenen politischen Logiken überhaupt zum Tragen kommen. So gestalten die muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz – trotz je nach Fall mehr oder weniger intensiver transnationaler Beziehungen – ihre Organisationen, ihre Aktivitäten und ihre

Beziehungen zum schweizerischen Staat und zur Zivilgesellschaft eigenständig. Sie prägen und bestimmen das Tätigkeitsfeld und das Anforderungsprofil der Imame. Sie konfrontieren die Imame mit Erwartungen, Resonanz und Kritik, denn ohne Gemeinde gibt es keinen Imam. Sodann sind es die Imame, die im Sinne einer islamischen Selbstausslegung ihre Rolle ausgestalten und ein bestimmtes Islamverständnis entwickeln und weitergeben. Sie verarbeiten eigenständig die verschiedenen Erwartungen, Lern- und Bildungsprozesse und Praxiserfahrungen, was zu einer Vielfalt an Deutungen und Positionen führt, die erst einmal quer zu jedem Kategorisierungsversuch steht.

Vor diesem Hintergrund lassen sich rückblickend folgende Ergebnisse festhalten:

1. Das Feld der Imame erweist sich als äusserst komplex und vielschichtig. Eine herkunftssprachliche Kategorisierung (albanisch-, türkisch-, bosnisch-, arabischsprachig) entspricht zwar noch bestehenden Organisationsstrukturen und Sprachwelten in einem Teil der Gemeinden, reibt sich aber mit den Erwartungshorizonten junger Musliminnen und Muslime. Als vielfältig erweisen sich weiterhin die Bildungswege und Beschäftigungsformen der Imame. Daher müssen alle Versuche einer politischen Steuerung des Feldes der Imame von dieser Vielfalt ausgehen und sollten sich nicht auf einen bestimmten Typ von Imamen wie etwa Diyanet-Imame oder Vollzeit-Imame begrenzen, auch wenn diese oft das Imambild in öffentlichen Diskussionen prägen.
2. Die Frage der Finanzierung stellt eine Herausforderung für die muslimischen Gemeinden wie für die Imame selbst dar. Nicht alle Gemeinden, die sich einen fest angestellten und gut qualifizierten Imam wünschen, sind in der Lage, einen solchen zu finanzieren. Vor diesem Hintergrund handelt es sich um ein teilweise stark von Freiwilligenarbeit geprägtes Feld. Geregeltere Finanzierungsmöglichkeiten der muslimischen Gemeinden über die Mitgliederbeiträge hinaus würden einen Beitrag dafür leisten, den verschiedenen inneren wie äusseren Erwartungen Rechnung tragen zu können.
3. Mit dem Thema Imame sind auch Genderaspekte berührt. Nach dem überwiegenden Verständnis der Musliminnen und Muslime bleibt das Amt des Imams Männern vorbehalten. Daneben sind in vielen Gemeinden Frauen als Lehr- und Betreuungspersonen oder auch als Vorstandsmitglieder mit unterschiedlichen Aufgaben tätig. Die auf die zentralen Betreuungspersonen fokussierte Praxis der Schweiz Aufenthaltsbewilligungen zu erteilen, erschwert die Rekrutierung von weiblichen Betreuungspersonen aus Drittstaaten. Für Gemeinden, die ihre Imame aus der Türkei rekrutieren, könnte es gegebenenfalls interessant sein, auch weibliche Betreuungspersonen zu beschäftigen.
4. Aufgrund der Rotations- und Entsendungspraxis stellen die Diyanet-Imame aus der Türkei einen Sonderfall dar. In der Türkei gibt es seit vielen Jahren Bemühungen und Massnahmen, die Imame besser auf ihre Tätigkeit vorzubereiten. Die Rekrutierung von Imamen aus dem Ausland ist aus der Sicht des Staates wie der muslimischen Gemeinden auf Dauer keine befriedigende

Lösung. Solange diese Praxis jedoch besteht, wäre es sinnvoll, schweizbezogene Elemente in die bereits existierenden Einführungskurse und Weiterbildungen zu integrieren. Das in der Türkei angebotene Bachelor-Studienprogramm Internationale Theologie richtet sich an türkischstämmige Personen aus Diasporaländern. Daraus könnte eine Alternative zum Rotationsprinzip hervorgehen, wobei hier ein ergänzendes Studium in der Schweiz auf Masterebene sinnvoll wäre.

5. Die Studienangebote in den Bildungsländern der Imame sind stark in den religiösen Traditionen des jeweiligen Landes verwurzelt. Dies bietet Studierenden die Möglichkeit, an einem über lange Zeit gewachsenen theologischen Diskurs zu partizipieren. Eine Anschlussfähigkeit der erworbenen Kenntnisse an die Bedürfnisse im Kontext der Schweiz ist jedoch nicht immer und unmittelbar gegeben. Zudem unterscheiden sich die Lernformen oft stark von denjenigen etwa an Schweizer Universitäten. Häufig gibt es auch ein politisches Interesse dieser Länder daran, zukünftige Imame auszubilden und wie im Fall der Türkei auch zu finanzieren. Es versteht sich von selbst, dass diese Interessen sich fallweise mehr oder weniger stark von den integrationspolitischen Interessen der mittel- und westeuropäischen Länder unterscheiden können.
6. In mehreren Ländern lässt sich eine Akademisierung und Formalisierung der Bildungsangebote für Imame beobachten. War früher etwa in Bosnien-Herzegowina und der Türkei der Besuch einer Medrese bzw. eines Gymnasiums mit Religionsschwerpunkt ausreichend, um im Inland wie im Ausland als Imam tätig zu sein, so wird dort zumindest für im Ausland tätige Imame inzwischen ein Universitätsabschluss vorausgesetzt. Auch werden im Ausland erworbene Studienleistungen einer kritischen Prüfung unterzogen. All dies ist Ausdruck gestiegener Erwartungen an Imame und eines Bewusstseins für Ausbildungsstandards auch in den Tätigkeitsländern der Imame. Geht man von einer Qualifizierung sowohl durch den Besuch einer Medrese als auch durch ein Universitätsstudium aus, so handelt es sich um ein umfangreiches Gesamtprogramm, das sich auch nicht allein durch universitäre Angebote in Mittel- und Westeuropa ersetzen liesse.
7. In öffentlichen Debatten stehen vor allem Imame, die in Saudi-Arabien studiert haben, in der Kritik. Studierende aus den Balkanländern sind oft an einem Studium im arabischen Sprachraum interessiert, um ihre Kenntnisse der arabischen Sprache zu verbessern. Auch die Vergabe von Stipendien stellt einen Anreiz dar. Obwohl die relevanten Studiengänge in Saudi-Arabien problematische Inhalte aufweisen, kann nicht jede Person, die dort studiert hat, pauschal als Vertreter der wahhabitischen Ideologie angesehen werden. Hier müssen nicht nur individuelle Motivationen, sondern auch die individuelle Verarbeitung und Gestaltung des Studiums mitberücksichtigt werden.
8. Die europäischen Nachbarländer der Schweiz gehen in der Tradition ihrer religionsrechtlichen Praxis unterschiedliche Wege: In Frankreich sind staatliche Initiativen bisher weitgehend auf

die staatsbürgerliche Qualifizierung von Imamen begrenzt, weshalb das Feld der theologischen Ausbildung weitgehend privaten Akteuren und anderen Staaten überlassen bleibt. Hier besteht Zusammenarbeit mit Marokko und der Türkei. Dagegen setzen Deutschland und Österreich auf den Aufbau einer islamischen Theologie und Reflexionskultur an staatlichen Universitäten. Da diese Studiengänge allgemein der wissenschaftlichen Qualifizierung dienen, kann dies zwar ein sinnvolles Angebot für zukünftige Imame auch in der Schweiz darstellen. Allerdings bleibt hier die Frage offen, wie Imame für praktische Handlungsfelder qualifiziert werden. Das niederländische Beispiel zeigt, wie wichtig die Zusammenarbeit und der Vertrauensaufbau mit muslimischen Organisationen, die Unabhängigkeit der Studienangebote von politischen Interessen, eine längerfristige stabile Finanzierung und die Auseinandersetzung mit Berufsprofil und Arbeitsbedingungen von Imamen sind.

9. Die Diskussionen über Imame und die daraus resultierenden Angebote in den europäischen Nachbarländern sind in hohem Masse von integrationspolitischen Fragen geprägt. Bei einer engen Verknüpfung von Integrations- und Religionspolitik besteht schliesslich die Gefahr, die Islamische Theologie als wissenschaftliche Disziplin ebenso wie die muslimischen Gemeinschaften und die Imame selbst mit Aufgaben zu betrauen, die sie nur teilweise erfüllen können. Die Studienangebote in Deutschland und Österreich machen aber auch deutlich, dass es weit über Imame hinaus um eine fundierte religiöse Bildung und Diskursfähigkeit für unterschiedliche muslimische Zielgruppen, aber auch für die Gesellschaft insgesamt geht.
10. Die Situation in der Schweiz weist zahlreiche Gemeinsamkeiten mit ihren Nachbarländern auf: das vielfältige Feld muslimischer Gemeinschaften; die kritische Auseinandersetzung mit der Entsendungspraxis türkischer Imame und der Diasporapolitik weiterer Länder; unterschiedliche politische Bemühungen, um Schritte zu einem im jeweiligen Land verankerten Islam zu fördern. Dies legt einen intensiven länderübergreifenden Austausch über all diese Fragen nahe. Da die Schweiz aufgrund ihrer Grösse nicht in einem vergleichbaren Umfang für Imame relevante Bildungsangebote entwickeln kann, kann die Zusammenarbeit mit den Nachbarländern zukünftig eine wichtige Rolle spielen.

Die genannten Punkte deuten bereits an, wo Handlungsmöglichkeiten bestehen und wie hier verschiedene Akteurinnen und Akteure zusammenarbeiten können. Dabei ist die vorliegende Studie zunächst auf den Ist-Stand fokussiert. Andere Forschungsergebnisse zeigen, dass muslimische Gemeinden selbst hohe Erwartungen an ihre Imame formulieren (Schmid et al. 2016:65–75, 93–95). Es kann weder darum gehen, den Ist-Stand normativ festzuschreiben, noch darum, ihn von einem auf den anderen Tag durch eine andere Praxis auszutauschen. Wie die Tätigkeitsprofile, die Rekrutierungs- und Beschäftigungsformen sowie die Bildungswege der Zukunft aussehen sollten, be-

darf erst noch einer intensiven Diskussion zwischen Staat, muslimischen Gemeinschaften und beteiligten Universitäten. Die hier formulierten Ergebnisse zielen aber darauf, dieser Diskussion Impulse geben, ohne deren Ergebnisse vorwegnehmen zu können.

Insgesamt wird deutlich, dass das Feld der Imamebildung weit komplexer ist, als dies in manchen politischen und medialen Diskussionen scheint. Ideen und ihre Umsetzung, die ohne eine ausreichende Einbeziehung der betroffenen Zielgruppen selbst vollzogen werden, scheinen oft schon im Vorhinein zum Scheitern verurteilt zu sein. Die untersuchten Beispiele und Kontexte zeigen, dass es hier einen langen Atem und langfristig angelegte Projekte und Vorhaben braucht: Historisch gewachsene Bezüge zu etablierten Bildungsländern und -institutionen können und sollten nicht von einem Tag auf den anderen abgeschnitten werden und müssen selbst dann noch berücksichtigt werden, wenn sich der Fokus stärker auf Länder wie Frankreich oder Deutschland verlagert. Die in den Herkunftsländern gepflegten Bildungstraditionen werden weiterhin ein hohes Gewicht für viele Musliminnen und Muslime haben. Ausserdem brauchen neue Bildungsangebote für Imame ein theologisch-wissenschaftliches Fundament, das erst über einen längeren Zeitraum hinweg aufgebaut werden muss. Reflexionen über religiöse Autorität, Gemeinschaft und Urteilsfindung im Kontext pluraler und stark säkular geprägter Gesellschaften gehören notwendig dazu.

Wenn die Vielfalt der unterschiedlichen Bildungswege und -angebote, die von Imamen wahrgenommen werden, etwas zeigt, so ist es das Folgende: Es kann nicht um ein Entweder-Oder und Schwarz und Weiss gehen, sondern es kommt auf den individuellen Wegen der Imame zu vielfältigen, oftmals überraschenden Kombinationen des Besuchs ganz unterschiedlicher Studien- und Bildungsangebote. Ein solch offeneres Modell kann eine geeignete Grundlage für einen breiten Dialog über Anliegen der Imamebildung bieten, in dem Aushandlungsprozesse zwischen gesellschaftlichen, politischen und religionsgemeinschaftlichen Interessen erforderlich sind.

## 6. Quellenverzeichnis

### 6.1 Literaturverzeichnis und Online-Quellen

- 24heures (2016). Les réalités contrastées des imams du canton de Vaud. 08.10.16.
- Achermann, Alberto (2017). Pfarrerinnen, Priester, Imame und Rabbiner. *terra cognita*, 28, 100–103.
- Agai, Bekim (2002). Fetullah Gülen and his Movement's Islamic Ethic of Education. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11(1), 27–47.
- Airault, Pascal (2015). Comment le Maroc forme les imams de France. *L'Opinion*, 22.10.15, 613, 1–2.
- Al-Azhar (o.J.). *Studienführer für Auslandsstudierende in deutscher Ausgabe*. Kairo: Al-Azhar.
- Al-Azhar University (2019). *Campuses & Faculties*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf: <http://www.azhar.edu.eg/en/Campuses-Faculties/IslamicAndArabic-en>
- Ali, Muhamed (2018). Macedonia. In: Scharbrodt, Oliver, Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Nielsen, Jørgen S. und Egdūnas Račius. *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 9* (442–455). Leiden: Brill.
- Alibašić, Ahmet (2010). Islamic Higher Education in the Balkans: A Survey. In: Nielsen, Jørgen S., Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Maréchal, Brigitte und Christian Moe (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 2* (619–634). Leiden, Boston: Brill.
- Alibašić, Ahmet und Asim Zubčević (2009). Islamic Education in Bosnia and Herzegovina. In: Aslan, Ednan (Hg.) *Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe* (43–57). Wien: Böhlau Verlag.
- Aslan, Ednan und Zsófia Windisch (Hg.) (2012). *The Training of Imams and Teachers for Islamic Education in Europe*. Wien: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Aslan, Ednan, Akkılıç, Evrim Erşan und Jonas Kolb (Hg.) (2015). *Imame und Integration*. Wiesbaden: Springer VS.
- Avicenna-Studienwerk (2019). *Finanzielle Förderung*. Internet-Seite. Zugriff am 30.08.19 auf <http://www.avicenna-studienwerk.de/foerderung/finanzielle-foerderung/>.
- Aziri, Etem und Zoran Matevski (2009). Islamische Ausbildung in der Republik Mazedonien. In: Aslan, Ednan (Hg.) *Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe* (259–282). Wien: Böhlau Verlag.
- Bano, Masooda (2015). Protector of the “al-Wasatiyya” Islam: Cairo's al-Azhar University. In: Bano, Masooda und Keiko Sakurai (Hg.). *Shaping Global Islamic Discourses. The Role of al-Azhar, al-Medina und al-Mustafa* (73–90). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Baumann, Martin, Jürgen Endres, Silvia Martens und Andreas Tunger-Zanetti (2017). «Hallo, es geht um meine Religion!» *Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität. Forschungsbericht*. Luzern: Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung. Zugriff am 23.08.19 auf [https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/zrf/dok/Vortrag\\_Hallo\\_170323.pdf](https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/zrf/dok/Vortrag_Hallo_170323.pdf)
- Baumann, Meret (2019). Gericht pfeift Österreichs Regierung bei der Schliessung von Moscheen zurück. *Neue Zürcher Zeitung*, 18.02.19.
- Bedër University College (2019a). *A Training Programme for Imams*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://isc.beder.edu.al/en/news/activities/a-training-programme-for-imams-islam-and-communications-in-public-3--islam-and-communications-in-pub/648>
- Bedër University College (2019b). *Master of Sciences in Basic Islamic Sciences*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://isc.beder.edu.al/en/content/default/master-of-science-in-basic-islamic-sciences>
- Bedër University College (2019c). *Master of Sciences in Modern Islamic Sciences*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://isc.beder.edu.al/en/content/default/master-of-sciences-in-modern-islamic-sciences--17/368/371>

- Begić, Esnaf (2011). *Islamische Bildungsperspektiven mit bosnischen Impulsen an deutschen Hochschulen*. Stuttgart-Hohenheim: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zugriff am 26.08.19 auf: [https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/download\\_archive/interreligioeser-dialog/111118\\_begic\\_islamische-bildungsperspektiven.pdf](https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/111118_begic_islamische-bildungsperspektiven.pdf)
- Benzine, Rachid, Mayeur-Jaouen, Catherine, Philip-Gay, Mathilde und Pauline Pannier (2017). *Mission de réflexion sur la formation des imams et des cadres religieux musulmans. Rapport*. Paris: Ministère de l'Intérieur, Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la recherche.
- Berger, Maurizio (2014). The Netherlands. In: Cesary, Jocelyne (Hg.). *The Oxford Handbook of European Islam* (158–221). Oxford: Oxford University Press.
- Beyeler, Sarah, Virginia Suter Reich und Martin Sökefeld (2010). *Muslimische Gemeinschaften und Inkorporationsregimes: Ein Vergleich der Ahmadi- und Alevi-Diaspora in der Schweiz. Forschungsprojekt im NFP 58*. Schlussbericht. Zugriff am 26.08.19 auf [http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58\\_Schlussbericht\\_Soekfeld.pdf](http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Soekfeld.pdf)
- Blumi, Isa und Gëzim Krasniqi (2014). Albanians' Islam(s). In: Cesary, Jocelyne (Hg.). *The Oxford Handbook of European Islam* (475–516). Oxford: Oxford University Press.
- Boender, Welmoet (2013). Embedding Islam in the “Moral Covenants” of European States: The Case of a State-Funded Imam Training in the Netherlands. *Journal of Muslims in Europe*, 2, 227–274.
- Boender, Welmoet (2014). Dossier imamopleiding: het Nederlandse “imamopleidingsdebat” in historisch perspectief. *Tijdschrift voor Religie, Recht, en Beleid*, 5(2), 26–48.
- Bosnische Islamische Gemeinschaft in der Schweiz IZBCH (2019). *Džemati*. Internet-Seite. Zugriff am 23.09.19 auf <https://www.izbch.ch/dzemati/>
- Brown, Jonathan (2011). *Salafis and Sufis in Egypt*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- Brown, Nathan J. (2011). *Post-revolutionary Al-Azhar*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- Bruce, Benjamin (2015). *Governing Islam Abroad. The Turkish and Moroccan Muslim Fields in France and Germany*. Paris: Institut d'Études Politiques de Paris.
- Bruce, Benjamin (2019). Imams for the diaspora: the Turkish state's International Theology Programme. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 1–18.
- Bundesgesetz über die Ausländerinnen und Ausländer und über die Integration AIG (2005). *SR 142.20*, Stand am 1. Juni 2019. Zugriff am 26.08.19 auf <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/20020232/index.html>
- Bundesministerium für Bildung und Forschung (2019). *Islamische Theologie*. Internet-Seite. Zugriff am 30.08.19 auf <https://www.bmbf.de/de/islamische-theologie-367.html>
- Ceylan, Rauf (2019). *Imamausbildung in Deutschland. Perspektiven aus Gemeinden und Theologie*. Frankfurt a.M.: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG).
- Cornell, Svante E. (2015). *The Islamization of Turkey: Erdoğan's Education Reforms*. The Turkey Analyst. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/437-the-islamization-of-turkey-erdo%C4%9Fan%E2%80%99s-education-reforms.html>
- Darwich, May (2016). The Ontological (In)Security of Similarity. Wahhabism Versus Islamism in Saudi Foreign Policy. *Foreign Policy Analysis*, 12, 469–488.
- de Koning, Martijn (2010). The Netherlands. In: Nielsen, Jørgen S., Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Maréchal, Brigitte und Christian Moe (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 2* (367–385). Leiden, Boston: Brill.
- de Koning, Martijn (2018). The Netherlands. In: Scharbrodt, Oliver, Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Nielsen, Jørgen S. und Egdūnas Račius (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 9* (485–502). Leiden, Boston: Brill.

- Déclaration (2015). *Déclaration conjointe franco-marocaine relative à la coopération en matière de formation d'imams*. Tanger, 19. September 2015.
- Der Standard (2018). Bisher nur ein Imam ausgewiesen, 38 Verfahren laufen noch. 15.08.18.
- Deutsche Islam Konferenz DIK (2019a). *Die Ausbildung zum Imam*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://www.deutsche-islamkonferenz.de/DIK/DE/Magazin/Gemeindeleben/Imamausbildungen/imamausbildungen-node.html>
- Deutsche Islam Konferenz DIK (2019b). *Von einer Initiative zu einem gemeinsamen Weg*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/01\\_UeberDieDIK/09\\_DIK\\_2006-2009/Rueckschau/rueckschau-node.html](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/01_UeberDieDIK/09_DIK_2006-2009/Rueckschau/rueckschau-node.html)
- Diyanet (2018). *Başbakan Yıldırım «34. İl Müftüleri İstisare Toplantısı»na katıldı. 16. März 2018*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf [www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11382/basbakan-yildirim-34-il-muftuleri-istisare-toplantısına-katildi](http://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11382/basbakan-yildirim-34-il-muftuleri-istisare-toplantısına-katildi)
- Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2018). *Fakültemiz bilgi paketi ders kataloğu*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://ilahiyat.deu.edu.tr/tr/yuksekk-lisans/>
- Engelhardt, Jan Felix (2017). *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*. Wiesbaden: Springer VS.
- Faculty of Islamic Studies (2018). *M.A. in Islamic Studies. Islam in Europe. Student Guide*. Sarajevo: University of Sarajevo.
- Fadai, Sidigullah und Sebastian Johna (2014). Die Arbeit von MünchenKompetenz. In: Rohe, Mathias, Engin, Havva, Khorchide, Mouhanad, Özsoy, Ömer und Hansjörg Schmid (Hg.). *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens (1266–1278)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Fakultet za Islamske Studije u Novom Pazaru (2019). *Fakultet za Islamske Studije u Novom Pazaru*. Internet-Seite. Zugriff am 02.10.19 auf <http://fis.edu.rs/>
- Fakulteti i Shkencave Islame – Shkup (2019). *Fakulteti i Shkencave Islame*. Internet-Seite. Zugriff am 19.07.19 auf <http://www.fshi.edu.mk/en/>
- Fakulteti i Studimeve Islame Prishtinë (2019). *Fakulteti i Studimeve Islame*. Internet-Seite. Zugriff am 19.07.19 auf <http://www.fsi92.net/>
- Farquhar, Michael (2015). Saudi Petrodollars, Spiritual Capital and the Islamic University of Medina: A Wahhabi Missionary Project in Transnational Perspective. *International Journal of Middle East Studies*, 47, 701–721.
- Farquhar, Michael (2017). *Circuits of Faith. Migration, Education and the Wahhabi Mission*. Stanford: Stanford University Press.
- FAU (2019). *Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie. Studium und Lehre*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf [www.dirs.phil.fau.de/studium-und-lehre/studium/](http://www.dirs.phil.fau.de/studium-und-lehre/studium/)
- Fondation de l'Islam de France (2019a). *Fondation de l'Islam de France. Nos cultures en héritage, la République en partage*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://fondationdelislamdefrance.fr/>
- Fondation de l'Islam de France (2019b). *Les Bourses de la Fondation*. Internet-Seite. Zugriff am 30.08.19 auf <https://fondationdelislamdefrance.fr/les-bourses/>
- Fondation Roi Baudoin (2006). *Pour une formation des imams en Belgique. Points de référence en Belgique et en Europe*. Brüssel: Fondation Roi Baudoin.
- Fox, Jonathan (2008). *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurter Allgemeine (2018). Erdogan wettet gegen Schliessung von Moscheen in Österreich. 10.06.18.
- Gharaibeh, Mohammad (2014). Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten. In: Schmid, Hansjörg, Dziri, Amir, Gharaibeh, Mohammad und Anja Middelbeck-Varwick (Hg.). *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam (60–77)*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.



- Goethe-Institut (2019). *Imame für Integration*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://www.goethe.de/lhr/prj/daz/uen/ima/ifi/deindex.htm>
- Goethe-Universität (2019). *Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam. Studienangebot*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf [www.uni-frankfurt.de/42921554/studienangebot](http://www.uni-frankfurt.de/42921554/studienangebot)
- Gonzalez, Philippe (2015). Quand la droite nationaliste montre les minarets : la médiatisation ambiguë d'une initiative populaire en Suisse. *Canadian Journal of Communication*, 40, 67–85.
- Grundgesetz (1949). *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Zugriff am 26.08.19 auf [www.gesetze-im-internet.de/gg/index.html](http://www.gesetze-im-internet.de/gg/index.html)
- Hafez, Farid (2017). Austrian Muslims Protest Against Austria's Revised «Islam Act». *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37(3), 267–283.
- Hafez, Farid (2018). Alte neue Islampolitik in Österreich? Eine postkoloniale Analyse der österreichischen Islampolitik. *Zeitschrift für Politik*, 65(1), 22–44.
- Hale, William und Ergun Özbudun (2010). *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. The case of the AKP*. Oxon: Routledge.
- Halm, Dirk, Martina Sauer, Jana Schmidt und Anja Stichs (2012). *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hamiti, Xhabir (2009). Islamic Education in Kosovo. In: Aslan, Ednan (Hg.) *Islamische Erziehung in Europa. Islamic Education in Europe* (233–238). Wien: Böhlau Verlag.
- Hamiti, Xhabir (2017). Islam in Kosovo – the Current State of Affairs and the Way Ahead. *Euxeinos*, 23, 38–42.
- Haug, Sonja, Müssig, Stephanie und Anja Stichs (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Heine, Susanne, Lohlker, Rüdiger und Richard Potz (2012). *Muslimen in Österreich. Geschichte-Lebenswelt-Religion. Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag.
- Hitz, Karin (2012). Merkmale türkisch-sunnitischer Gemeinschaften. In: Gässlein, Ann-Katrin (Hg.). *Mit Gallus den Religionen auf der Spur. Religiöse Gemeinschaften und spirituelle Bewegungen im Kanton St. Gallen* (429–433). St. Gallen: Edition spi.
- Hmimnat, Salim (2018). 'Spiritual security' as a (meta-)political strategy to compete over regional leadership: formation of Morocco's transnational religious policy towards Africa. *The Journal of North African Studies* [online], 1–39.
- Humboldt-Universität zu Berlin (2019). *Berliner Institut für Islamische Theologie*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/de/institut-fuer-islamische-theologie>
- Hussain, Dilwar und Henry Tuck (2014). *The Education and Training of Islamic Faith Leaders in Europe: A Comparative Evaluation of Approaches in France and Germany*. London: Institute for Strategic Dialogue.
- Idriz, Mesut und Muhamed Ali (2016). Islam in Macedonia: The Origins, Evolution and Role of the Islamic Religious Community from the Ottoman Period to the Present. *Islam and Civilizational Renewal*, 7, 81–97.
- Imam Hatipler (2018). *2018 Diyanet Taban Puanlari*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://www.imam-hatipler.com/2018-diyanet-taban-puanlari/346/>
- Islamgesetz (2015). Bundesgesetz über die äusseren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften – Islamgesetz 2015, Stand vom 30. März 2015. *Bundesgesetzblatt der Republik Österreich I*, 1–9.
- Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich IGGÖ (2017). *Kriterienkatalog für Moscheen und Imame*. Wien: Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich.
- Islamic Community in Bosnia and Herzegovina (2012). *Information about Riyaset*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://english.islamskazajednica.ba/the-islamic-community/2012-05-29-10-44-22/information>
- Islamic Foundation for Development (2017). *Study in Madinah 2018/2019*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://www.iffd-mw.org/education/bursary/study-in-madinah-20182019/>

- Jacobs, Andreas und Janosch Lipowsky (2019). Imame – made in Europe? Ausbildung und Beschäftigung von islamischen Geistlichen in Deutschland und Frankreich. *Analysen & Argumente*, 346. Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Jahja, Muharem (2010). Macedonia. In: Nielsen, Jørgen S., Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Maréchal, Brigitte und Christian Moe (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe, Vol. 2* (335–342). Leiden, Boston: Brill.
- Jazexhi, Olsi (2018). Albania. In: Akgönül, Samim, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen und Egdūnas Račius (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 9* (19–35). Leiden: Brill.
- Jonker, Gerdien (2002). *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*. Bielefeld: transcript.
- Karčić, Fikret (1999). Administration of Islamic Affairs in Bosnia and Hercegovina. *Islamic Studies*, 38(4), 535–561.
- Karčić, Fikret (2013). «Islamische Tradition der Bosniaken» – was ist das? In: Omerika, Armina (Hg.). *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina. Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition* (61–73). Freiburg i. Br.: Herder.
- Karčić, Harun (2012). From Mekteb-I-Nuwwab to the Faculty of Islamic Studies: A Short History of Bosnia's Leading Islamic Educational Institution. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 31(1), 41–44.
- Khorchide, Mouhanad (2009). *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kovač, Mirnes und Aid Smajić (2010). Bosnia and Herzegovina. In: Nielsen, Jørgen S., Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Maréchal, Brigitte und Christian Moe (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 2* (89–105). Leiden, Boston: Brill.
- Lacroix, Stéphane (2011). *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Macháček, Štěpán (2009). *Islamic Educational System in Bosnia and its Prospective Contribution to the Place of Islam in European Schools*. Stuttgart-Hohenheim: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zugriff am 26.08.19 auf [https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/download\\_archive/interreligioeser-dialog/091120\\_machacek\\_educational.pdf](https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/091120_machacek_educational.pdf)
- Maritato, Chiara (2015). Performing *Irşad*: Female Preachers' (Vaizeler's) Religious Assistance Within the Framework of the Turkish State. *Turkish Studies*, 16(3), 433–447.
- Maritato, Chiara (2016). Reassessing women, religion and the Turkish secular state in the light of the professionalisation of female preachers (vaizeler) in Istanbul. *Religion, State & Society*, 44(3), 258–275.
- Maritato, Chiara (2018). Addressing the Blurred Edges of Turkey's Diaspora and Religious Policy: Diyanet Women Preachers sent to Europe. *European Journal of Turkish Studies*, 27 [Online], 1–17.
- Marmara University Faculty of Theology (2019). *Undergraduate Degree Programs*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://ilahiyat.marmara.edu.tr/en/student/undergraduate-degree-programmes/>.
- Marzi, Eva (2017). La chaîne des sœurs. Sororité vertueuse et apprentissage performatif au sein du Club des jeunes filles de la Grand mosquée de Genève. *Archives de sciences sociales des religions*, 179, 233–254.
- Mayer, Jean-François und Pierre Köstinger (2012). *Die religiösen Gemeinschaften im Kanton Freiburg. Überblick, Entwicklungen, Beziehungen und Perspektiven*. Freiburg: Institut Religioscope.
- Mehmeti, Jeton (2018). Kosovo. In: Scharbrodt, Oliver, Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Nielsen, Jørgen S. und Egdūnas Račius (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 9* (393–403). Leiden: Brill.
- Messner, Francis (2013). *La formation des cadres religieux musulmans*. Paris: Ministère de l'Intérieur, Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche.

- Messner, Francis (2018). La formation des cadres religieux en France. In: Messner, Francis und Moussa Abou Ramadan (Hg.). *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane: Perspectives comparatives* (249–271). Paris: Cerf.
- Messner, Francis und Moussa Abou Ramadan (Hg.) (2018). *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane: Perspectives comparatives*. Paris: Cerf.
- Monnot, Christophe (2013). Associations musulmanes de Suisse. Diversité, précarité, respectabilité. In: Monnot, Christophe (Hg.). *La Suisse des Mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane* (27–52). Genf: Labor et Fides.
- Nabil, Oussama (2018). Enseignement de l'islamologie en français à Al-Azhar. In: Messner, Francis und Moussa Abou Ramadan (Hg.). *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane: Perspectives comparatives* (341–348). Paris: Cerf.
- Özdil, Ali Özgür (2011). *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Öztürk, Ahmet Erdi (2018). Transformation of the Turkish Diyanet both at Home and Abroad: Three Stages. *European Journal of Turkish Studies*, 27, 1–14.
- Orban, Anne-Claire (2015). *Former «à la belge» les imams, une démarche nécessaire pour vivre ensemble*. Brüssel: Pax Christi Wallonie-Bruxelles.
- Ozgur, Iren (2012). *Islamic Schools in Modern Turkey. Faith, Politics, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pacaci, Mehmet und Yasin Aktay (1999). 75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey. *The Muslim World*, 89(3–4), 389–413.
- Peter, Frank (2018a). Jenseits des wohlgeordneten Säkularismus: Islam und Laizität in Frankreich. In: Amir-Moazami, Schirin (Hg.). *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa* (159–184). Bielefeld: transcript.
- Peter, Frank (2018b). Training of Imams and the Fight against Radicalization. *IEMed Mediterranean Yearbook 2018*, 342–345.
- Regioplan (2012). *Evaluatie Islam- en Imamopleidingen in Nederland*. Amsterdam: Regioplan.
- Rohe, Mathias (2016a). *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandesaufnahme*. München: C.H. Beck.
- Rohe, Mathias (2016b). Ein Modell für Deutschland? Das österreichische Islamgesetz. *Salzkörner*, 22(3), 8–9.
- Rudolph, Ulrich, Lüddeckens, Dorothea und Christoph Uehlinger (2009). *Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz? Schlussbericht, NFP 58. Unter Mitarbeit von Andreas Tunger-Zanetti, Irma Delacombaz und Nadja Rüegg*. Universität Zürich. Zürich: Universität Zürich.
- Salzbrunn, Monika und Barbara Dellwo (2019). Introduction. In: Salzbrunn, Monika (Hg.). *L'islam (in)visible en ville. Appartenances et engagements dans l'espace urbain* (9–31). Genf: Editions Labor et Fides.
- Schiffauer, Werner (2010). *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Schmid, Hansjörg, Mallory Schneuwly Purdie und Andrea Lang (2016). *Islambezogene Weiterbildung in der Schweiz. Bestandsaufnahme und Bedarfsanalyse. Formations continues sur l'islam en Suisse. Etat des lieux et analyse des besoins*. Freiburg: Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft / Centre suisse islam et société. Zugriff am 26.08.19 auf [https://www3.unifr.ch/szig/de/assets/public/uploads/Rapports/2016/schlussbericht-\\_islambezogene\\_weiterbildung.pdf](https://www3.unifr.ch/szig/de/assets/public/uploads/Rapports/2016/schlussbericht-_islambezogene_weiterbildung.pdf)
- Schönfeld, Anne (2014). Regulierung durch Wissensproduktion – Staatliche Versuche einer Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen in Deutschland. In: Cavuldak, Ahmet, Oliver Hidalgo, Philipp W. Hildmann und Holger Zapf (Hg.). *Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien* (399–423). Wiesbaden: Springer VS.

- Schreiner, Stefan (2009). Islamische Theologie im europäischen Kontext. Die islamisch-theologische Fakultät in Sarajevo und ihr Curriculum. In: Weisse, Wolfram (Hg.). *Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung* (41–48). Münster: Waxmann.
- Schulze, Reinhard (2016). *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Schweizerische Islamische Gemeinschaft SIG (2019). *Standorte*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://sigzentrum.ch/standorte/>
- Smith, Larry und Abdulrahman Abouammoh (2013). Higher Education in Saudi Arabia: Conclusion. In: Smith, Larry und Abdulrahman Abouammoh (Hg.). *Higher Education in Saudi Arabia. Achievements, Challenges and Opportunities* (181–190). Dordrecht: Springer.
- Sözeri, Semiha, Hülya Kosar Altinyelken und Monique Volman (2018). Training imams in the Netherlands: the failure of a post-secular endeavour. *British Journal of Religious Education*, 1–11.
- Süddeutsche Zeitung* (2018). Verfassungsschutz nimmt Ditib ins Visier. 20.09.18.
- Staatssekretariat für Migration SEM (2019). *Weisungen und Erläuterungen Ausländerbereich (Weisungen AIG). Kapitel 4 Aufenthalt mit Erwerbstätigkeit. Fassung vom 1. Januar 2019*. Bern: SEM.
- Stegmann, Ricarda (2018). *Verflochtene Identitäten. Die Große Moschee von Paris zwischen Algerien und Frankreich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Suter Reich, Virginia (2013). *Zwischen Differenz, Solidarität und Ausgrenzung. Inkorporationspfade der alevitischen Bewegung in der Schweiz und im transnationalen Raum*. Zürich: Chronos.
- Şahin, Ertuğrul (2011). Etablierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten: Herausforderungen – Erwartungen – Perspektiven. *Zeitschrift für islamische Studien*, 1(1), 6–29.
- Tages-Anzeiger* (2016). Drehscheibe für salafistische Imame. 06.04.16.
- TISS (2019). *Moscheenvereine*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://diyanet.ch/de/dernekler/>
- Türkiye Diyanet Vakfı (2017). *International Islamic Sciences Scholarship Program. 2017 Application Guide*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tunger-Zanetti, Andreas, Silvia Martens und Jürgen Endres (2019). Der Tradition verbunden und doch selbständig. Muslimische Jugendliche und junge Erwachsene in der Schweiz auf der Suche nach religiöser Orientierung. In: Limacher, Katharina, Astrid Mattes und Christoph Novak (Hg.). *Prayer, Pop and Politics. Researching Religious Youth in Migration Society* (179–205). Göttingen: V & R unipress.
- Universität Innsbruck (2017). *Österreichweit erstes Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://www.uibk.ac.at/newsroom/oesterreichweit-erstes-institut-fuer-islamische-theologie-und-religionspaedagogik.html>
- Universität Paderborn (2019a). *Offizieller Startschuss: Aufbau eines Instituts für Islamische Theologie an der UPB*. Internet-Seite. Zugriff am 30.08.19 auf <https://kw.uni-paderborn.de/sit/nachricht/news/offizieller-startschuss-aufbau-eines-instituts-fuer-islamische-theologie-an-der-upb/>
- Universität Paderborn (2019b). *Seminar für Islamische Theologie*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://kw.uni-paderborn.de/sit/studium/>
- Universität Tübingen (2019). *Zentrum für Islamische Theologie. Studium*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/studium/>
- Universität Wien (2019). *Über das Institut*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://iits.univie.ac.at/ueberuns>
- Université de Lorraine (2019a). *Licence Théologies*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://e-theologie.fr/index.php/organisation-de-la-formation/licence>
- Université de Lorraine (2019b). *Mehdi Azaiez*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://www.caepr.org/index.php/2016-03-19-21-37-21/mehdi-azaiez>

- Universität de Strasbourg (2009). Universität de Strasbourg. Nouveaux Masters en droit musulman et droit comparé européen de religions. *Revue internationale de droit comparé*, 61(2), 419.
- Universität de Strasbourg (2019). *Facultés, Écoles, Instituts*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <http://www.unistra.fr/index.php?id=facultes-ecoles-instituts>
- University of Sarajevo (2019). *Register of study programs*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf [registar.unsa.ba/](http://registar.unsa.ba/)
- University of Zenica (2008/2009). *Information Package. Study on the Islamic Pedagogical Faculty of the University of Zenica (2008/2009)*. Zenica: University of Zenica.
- UVAM (2019). *Conseil des Imams*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf <https://www.uvam.ch/uvam/structure/conseil-des-imams/>
- Vallaud-Belkacem, Najat und Thierry Mandon (2016). *Enseignement supérieur*. Internet-Seite. Zugriff am 30.08.19 auf <http://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/cid99082/creations-de-postes-des-la-rentree-2016-pour-renforcer-la-recherche-et-la-formation-en-islamologie.html>
- Verordnung über Zulassung, Aufenthalt und Erwerbstätigkeit VZAE (2007). *SR 142.201*, Stand am 1. Juni 2019. Zugriff am 23.08.19 auf <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/20070993/index.html>
- Vrije Universiteit Amsterdam (2019). *Religiewetenschappen: Islam*. Internet-Seite. Zugriff am 10.10.219 auf <https://bachelors.vu.nl/nl/opleidingen/religiewetenschappen-islam/index.aspx>
- Walter, Christian (2006). *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weisse, Wolfram (2009). Islamisch-theologische Fakultät in Sarajevo. Anhang: Dokumentation. In: Weisse, Wolfram (Hg.). *Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung* (155–168). Münster: Waxmann.
- WWU Münster (2019). *Zentrum für Islamische Theologie. Studiengänge*. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf [www.uni-muenster.de/ZIT/Studium/studiengaenge.html](http://www.uni-muenster.de/ZIT/Studium/studiengaenge.html)
- Yeni Şafak (2017). *Diyanet'e ilk defa kadın başkan yardımcısı atandı*. 18. November 2017. Internet-Seite. Zugriff am 26.08.19 auf [www.yenisafak.com/gundem/diyanete-ilk-defa-kadin-baskan-yardimcisi-atandi-2831006](http://www.yenisafak.com/gundem/diyanete-ilk-defa-kadin-baskan-yardimcisi-atandi-2831006)
- Yildiz, Ahmet (2009). Turkey. In: Nielsen, Jørgen S., Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Maréchal, Brigitte und Christian Moe (Hg.). *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 1* (351–362). Leiden: Brill.
- Zeghal, Malika (2005). La constitution du Conseil Français du Culte Musulman: Reconnaissance politique d'un islam français? *Archives de sciences sociales des religions*, 129, 97–113.
- Zwilling, Anne-Laure (2018). France. In: Scharbrodt, Oliver, Akgönül, Samim, Alibašić, Ahmet, Nielsen, Jørgen S. und Egdūnas Račius. *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 9* (248–271). Leiden: Brill.

## 6.2 Expertenkonsultationen

- Expertenkonsultation W01; Wissenschaft (22.05.18)
- Expertenkonsultation W02; Wissenschaft (23.05.18)
- Expertenkonsultation W03; Wissenschaft (24.05.18; 28.08.19)
- Expertenkonsultation W04; Wissenschaft (10.07.18)
- Expertenkonsultation W05; Wissenschaft (11.07.18)
- Expertenkonsultation W06; Wissenschaft (18.07.18)
- Expertenkonsultation W07; Wissenschaft (31.07.18)
- Expertenkonsultation W08; Wissenschaft (13.09.18)
- Expertenkonsultation W09; Wissenschaft (30.01.19)
- Expertenkonsultation W10; Wissenschaft (30.01.19)
- Expertenkonsultation W11; Wissenschaft (31.01.19)
- Expertenkonsultation W12; Wissenschaft (31.01.19)

Expertenkonsultation W13, Wissenschaft (12.07.19)

Expertenkonsultation W14, Wissenschaft (17.09.19)

Expertenkonsultation W15, Wissenschaft (08.10.19)

Expertenkonsultation MI01, Muslimische Gemeinschaften/Imame (30.05.18)

Expertenkonsultation MI02, Muslimische Gemeinschaften/Imame (30.06.18)

Expertenkonsultation MI03, Muslimische Gemeinschaften/Imame (11.07.18; 24.09.18; 20.09.19)

Expertenkonsultation MI04, Muslimische Gemeinschaften/Imame (12.07.18)

Expertenkonsultation MI05, Muslimische Gemeinschaften/Imame (02.10.18)

Expertenkonsultation MI06, Muslimische Gemeinschaften/Imame (14.06.18)

Expertenkonsultation MI07, Muslimische Gemeinschaften/Imame (14.02.19)

Expertenkonsultation MI08, Muslimische Gemeinschaften/Imame (25.07.19)

Expertenkonsultation BM01, Behördenmitarbeitende In- und Ausland (06.06.18; 21.06.18)

Expertenkonsultation BM02, Behördenmitarbeitende In- und Ausland (03.07.18; 21.07.18)

Expertenkonsultation BM03, Behördenmitarbeitende In- und Ausland (11.07.18)

Expertenkonsultation BM04, Behördenmitarbeitende In- und Ausland (19.08.18)

Expertenkonsultation BM05, Behördenmitarbeitende In- und Ausland (17.09.18)

Expertenkonsultation BM06, Behördenmitarbeitende In- und Ausland (17.07.19)

Insgesamt wurden 11 Expertinnen und 18 Experten befragt. Die Zuordnung zu einem Bereich wurde danach vorgenommen, in welcher Rolle eine Person hauptsächlich aufgetreten ist, denn es gibt Personen, die mehreren Bereichen gleichzeitig angehören. Es wurden ausserdem weitere Expertenkonsultationen durchgeführt, die mangels Zitation im Bericht hier nicht aufgeführt werden, die aber dennoch in der einen oder anderen Form in den Bericht eingeflossen sind.

Wir bedanken uns ganz herzlich bei allen Expertinnen und Experten!