

8 Islamische Theologie. Säkularisierung und Religionisierung des Islams

Am Anfang meiner Studie stand die Frage, wie sich in der Islamischen Theologie auf Religion bezogen wird und welches Verhältnis von Religion und Nicht-Religion mit dem Fach verbunden wird. Absicht der Arbeit war es, das Fach Islamische Theologie unter Einbezug der Perspektive der Fachbeteiligten, insbesondere der Studierenden, einer religions- und wissenssoziologischen Analyse zu unterziehen. In den drei empirischen Kapiteln habe ich im Detail rekonstruiert, was in der Islamischen Theologie in Deutschland vor sich geht. Die Ergebnisse der Rekonstruktion im Blick behaltend, werde ich nun den soziologischen Ertrag der Analyse herausarbeiten. Wenn auch schon an manchen Stellen der empirischen Analyse theoretische Bezüge auftauchten, so geht es im Folgenden darum, Theorie und Empirie systematisch zu verbinden und damit eine über den spezifischen Fall hinausgehende Schlussfolgerung zu ermöglichen, aber auch die Grenzen der Generalisierbarkeit und der Studie auszuloten.

In der Einleitung habe ich das strukturelle Problem beschrieben, das mit der Schaffung von Theologien beantwortet wird: Die Institution Theologie dient der Kontrolle von Religion und der Ausbildung von Expert:innen in einer nicht-religiösen Institution. Die spezifische Lösung dafür liegt in Deutschland (aber auch in anderen Ländern) in der akademischen Fassung von Theologie und der Kontrolle von Religion über das Bildungssystem. Das Fach stützt sich – strukturgleich zu anderen Theologien – auf Religion im doppelten Sinne: Es behandelt Religion und muss sie sich so zum Außen machen und beansprucht, dies zugleich aus der „Binnenperspektive“, also auch aus gläubiger Sicht, zu tun. Indem sich in der Universität auf Religion bezogen wird, werden Dimensionen des Religiösen in die Logik der Universität integriert und durch sie geformt. Religion taucht damit nicht als Religion, sondern eben als Theologie in der Universität auf.

Das theoretische Problem, das der Analyse der Islamischen Theologie zugrunde liegt, leitet sich aus der machttheoretischen Kritik an dem Fach ab, die es als Technik der Zähmung und Domestizierung des Islams versteht und Prozesse unterbelichtet lässt, die dieser Diskurslogik nicht entsprechen. Dabei wurde anhand neuer islamischer Institutionen auch die These aufgestellt, dass Muslime als säkulare Subjekte imaginiert werden, die säkular-liberalen Prinzipien entsprechen sollen. Für meine Analyse des Fachs habe ich vorgeschlagen, das Fach wissenssoziologisch

in den Blick zu nehmen, um Säkularisierungs- und Religionisierungsprozesse zusammenzudenken. In Verbindung mit der Rekonstruktion auf der Ebene der Organisation etwa über Informationsmaterialien habe ich empirisches Material in Form von Biographischen Interviews mit Studierenden als auch Perspektiven der Dozent:innen und Studienberater:innen ausgewertet. Darin zeigt sich, wie Wissen über den Islam hervorgebracht wird und auf welche Erfahrungen sich die Fachbeteiligten beziehen. In der Rekonstruktion des empirischen Materials kam ich zu Ergebnissen, die ich zunächst auf der Dimension des jeweiligen Typisierungsschritts in drei Kapiteln ausgeführt und verdichtet habe (siehe Kap. 5-7).

Im ersten Schritt (Kap. 5) der empirischen Analyse wurde deutlich, dass die Studierenden im Studium Schlüsselerfahrungen biographischer Islamizität mobilisieren. Abstrakt zeichnet sich darin eine zeit- und ortspezifische Entwicklung der Muslimisierung und Identifizierung ab, die sich in den Erfahrungen der Studierenden niederschlägt. Sie geht mit Fremd- und Selbstzuschreibungen als Muslim:in einher. Im zweiten Teil der empirischen Rekonstruktion (Kap. 6) ließ sich erkennen, wie in der Praxis des Fachs die Erfahrungen biographischer Islamizität prozessiert, nämlich differenziert, relativiert, umgewertet und mit Wertsetzungen verbunden werden. Die Prozessierungen sind dabei als Hervorbringungen zu lesen, an denen unterschiedliche Interaktionsbeteiligte in dem Fach mitarbeiten. Dies zeigt das Zusammenwirken unterschiedlicher Institutionalisierungen an: die Beschränkung und Aktivierung, die über die Akteure als „active shapers“ (Archer 2009: 308) hergestellt wird. Im dritten empirischen Kapitel (Kap. 7) wurde schließlich rekonstruiert, dass die Pluralität des Islams die zentrale Objektivierung der Islamischen Theologie darstellt.

Zur Generalisierung und theoretischen Verdichtung der Empirie sollen die Ergebnisse nun stärker als in den Empiriekapiteln an die theoretische Perspektive rückgebunden werden. In der Generalisierung ziele ich darauf ab, zu erklären, wie Wissen und Religion in der Islamischen Theologie aktualisiert werden und ob sich daraus Schlussfolgerungen auf die Relevanz erlauben, die Religion in der Gesellschaft zugewiesen wird. Zunächst gehe ich auf den Islam als Subjekt (8.1) und auf die Relevanz von Wissen (8.2) als zwei zentrale Institutionalisierungen in dem Fach ein. In den weiteren Schritten perspektiviere ich Islamische Theologie als religionssoziologischen Gegenstand: Vom dritten Empiriekapitel ausgehend, behandle ich das Thema Pluralismus (8.3) und diskutiere in einem weiteren Teil die Logik der Religionisierung in dem Fach (8.4). Mit Blick auf Prozesse der Differenzierung (8.5) frage ich, ob in der

religiös-säkularen Konstellation ein „säkulares Subjekt“ hervorgebracht wird (8.6), fasse abschließend (8.7) die Ergebnisse zusammen und gebe einen Ausblick auf den weiteren Forschungsbedarf.

8.1 *Der Islam als Subjekt in der islamischen Tradition*

Über die Zusammenführung der empirischen Ergebnisse lässt sich feststellen, dass die Fachbeteiligten daran arbeiten, den Islam als Subjekt in der islamischen Tradition zu verorten. Sie knüpfen dabei an die Erfahrungen der Studierenden an. Auf Grundlage der Rekonstruktion lässt sich folgende Schlussfolgerung festhalten:

Mit der Hervorbringung der Pluralität des Islams, die mit der (implizit bleibenden) Verortung der eigenen Rechtsschule und der Glaubenspraktiken einhergeht, schließen die Fachbeteiligten an gesellschaftliche Erfahrungen an.

Die gesellschaftlichen Erfahrungen sind dabei wie folgt zu fassen: Beim Typus der *Identifizierung und Performanz* definieren die Studierenden ihre Identität primär religiös. Dies habe ich im ersten Empiriekapitel als eine Form biographischer Islamizität verstanden, die generationsspezifisch ist und über die Möglichkeit, sich in der Tradition zu verorten, an das Studium angekoppelt wird. Gerade die gemeinsamen Erfahrungsqualitäten in Form der Identifizierung und Muslimisierung können mit dem Pluralisierungsanliegen verbunden werden, weil das Konzept des vielgestaltigen Islams eine normative Vereindeutigung von Positionen delegitimiert. Da die eindeutigen Zuschreibungen, die mit der Muslimisierung einhergehen, von den Studierenden negativ erlebt werden, stellt die Pluralitätsfigur einen positiven Gegenhorizont für sie dar. Die dabei entstehende Objektivierung der Pluralität des Islams in der Islamischen Theologie erlaubt es dennoch, die eigene Position zu legitimieren und sich über sie zu vergewissern. Die Interaktionsbeteiligten stützen sich auf, wie sie sagen, „die islamische Tradition“ und insbesondere die Vielfalt an Rechtsmeinungen und theologischen Fragen in der Geschichte des Islams, um dieses Bild als authentisch zu beschreiben. Beim Typus der *Islamischen Pädagogisierung*, bei dem Studierende Erziehung und Pädagogik als unpassend empfinden, legitimieren die Studierenden ihren Veränderungsanspruch nicht über die islamische Tradition, sondern über eine kindzentrierte Pädagogik und ein Ideal der Individualität. Individuelle Ansprüche werden mit pädagogischen Ansprüchen verbunden, um die islamische Tradition mit der Gegenwart zu verbinden. Beim

Typus der *Renormierung* geht es um neo-salafistische Tendenzen, die über den Rückbezug auf die islamische Verortung der Eltern oder die islamische Tradition (Konvertiten) für die Studierenden wieder biographisch integrierbar werden: Das Selbst integriert sich in seiner Umwelt. Die Pluralität des Islams als Ideal ermöglicht beim Typus der Islamischen Pädagogisierung und beim Typus der Renormierung die Verbindung von islamischer Tradition und Individualität.

Die islamische Tradition taucht in der Fachpraxis der Islamischen Theologie in einer spezifischen Interpretation auf. Das theologische Wissen wird mit Bezug auf das „Traditionswissen“ (Schulze 2015a: 102) hervorgebracht und die Gemeinschaft stellt den „Gewährungsort“ (ebd.) der Tradition dar. Dieser Bezug auf das Traditionswissen tritt im Fach dadurch hervor, dass der Tradition Vielfalt, Ambiguität und Multiplizität zugeschrieben werden. Die Verbindung der Tradition mit Werten stellt die Grundlage und Legitimation für die Konstruktion des aktualisierten Islamverständnisses dar. Es bleibt bei dieser Öffnung des Islambildes in Richtung von Ambiguität und Vielfalt implizit, wo die Grenzen der Tradition verlaufen. Das liegt daran, dass es in dem Fach darum geht, Islamverständnisse zu öffnen, und dass eine explizite Festlegung von Grenzen dem Bild der Heterogenisierung strukturell zuwiderläuft. In der Rekonstruktion wurde diesbezüglich deutlich, dass die Fachbeteiligten nicht festlegen, welche Islamverständnisse nicht mehr Teil der islamischen Tradition sind, sondern sie sich darauf einigen, dass *vielen* Islamverständnisse Teil der islamischen Tradition sind.

Der Traditionsbezug dient dazu, das Islamverständnis eines pluralen Islams zu legitimieren, in dem auch widersprüchliche Auslegungen des Rechts, des Korans oder der *hadithe* nebeneinander existieren. Während jedoch die islamische Tradition auf unterschiedliche Gestaltungen des muslimischen Daseins bezogen werden kann, wie beispielsweise in einer spezifischen Moschee oder Gemeinschaft, zeigt doch die Figur der Objektivierung, dass ein eingegrenzter Bereich der selbstwahrgenommenen „Gestaltung muslimischen Daseins“ (Schulze 2015a: 111) mit der Wissensproduktion in der Fachpraxis verbunden und damit umgeformt wird. Das heißt, nur *bestimmte* konkrete, religiöse Haltungen werden über das Bild des pluralen Islams gefördert.

Die Wissensproduktion des pluralen, vielfältigen Islams als Objekt wird mit einem Islam als Subjekt verbunden, der in zeit- und gesellschaftsspezifischen Erfahrungen wurzelt. Diese Erfahrungen sind nicht deckungsgleich mit den Erfahrungen des muslimischen Daseins der Gemeinden als vielmehr der postmigrantischen Generationen in einer

Minderheitenposition.²⁷⁵ Diese essentialisierende Religionisierung, in der Religion einen „ausdifferenzierten Ort im gesellschaftlichen Leben“ (Klinkhammer 2000: 283) erhält, ist im empirischen Material vor allem in den Studierendeninterviews sichtbar und sie wird über die Islamische Theologie institutionalisiert. Damit wird die Ausdifferenzierung einer auf das Subjekt bezogenen Religion und Tradition institutionalisiert, das heißt eine Religionisierung²⁷⁶ des Islams, die mit einem spezifisch subjektbezogenen Religionsverständnis einhergeht.

Es zeigt sich, dass sich die unterschiedlichen Habitualisierungen und Prozessierungen über die Fachsozialisation im Laufe des Studiums kohärenter gestalten. Bestimmte Institutionalisierungen werden über das Zusammenwirken der Interaktionsgemeinschaften als illegitim markiert, nämlich spirituelle Ansprüche oder Ansprüche, eindeutige Bestätigungen für die eigene Glaubenspraxis zu erhalten. Das spezifische Verständnis des Islams als plural beziehen die Studierenden (jedoch potenziell auch andere Beteiligte des Fachs) auf ihre Verortung im Islam zurück und können es mit ihrem Erfahrungswissen verknüpfen. Diese Rückführung lässt sich als *fachsozialisatorischer Prozess* beschreiben, analog zu einem sozialkonstruktivistischen Verständnis von Sozialisation: „Das allgemeine Gefühl für die Relativität *aller* Welten nimmt zu – einschließlich der eigenen, die subjektiv als *eine* Welt, nicht als *die* Welt angesehen wird.“ (Berger & Luckmann 2004: 184; Hervorh. im Orig.). Das fachsozialisatorische Moment löst tendenziell Eindeutigkeit auf, doch die potenzielle Transformation des Eigenen, weil es kontextualisiert und ins Licht möglicher anderer Positionen gestellt wird, wird von den Studierenden wie auch zum Teil von Lehrenden nur implizit thematisiert. Veränderung wird nur dann explizit thematisiert, wenn es um eine Abgrenzung vom Salafismus geht. Die islamische Tradition ist der expliziten Veränderung entzogen – dies macht sich im Studium auch daran fest, was unter Bildung verstanden wird. Das Studium geht nicht mit einem persönlichen Veränderungsanspruch einher (das wäre ein Bildungsverständnis (vgl. Tenorth 2013), das in der Aufklärung wurzelt, indem es

²⁷⁵ Die Lage dieser Generation hat Klinkhammer als „Ablösung der umfassenden Alltagsintegration religiöser Traditionen im fremdkulturellen gesellschaftlichen Kontext und die Entwicklung zu einer essentialisierenden ‚Religionisierung‘ (van Dijk), die der Tradition als Religion einen spezifischen, ausdifferenzierten Ort im gesellschaftlichen Leben einräumt“ (2000: 283), beschrieben.

²⁷⁶ Religionisierung zeigt bei Dreßler (2019b) eine Verschiebung von Konzepten im Diskurs an, mir geht es an dieser Stelle um die Wirkungen auf Selbstbilder und damit Subjekte, auch damit geht aber eine Unterteilung in legitime und illegitime Religion einher, die Dressler und Mandair (2011: 11) als „particularly European/Western/Protestant notion of modernity/civilized culture“ verstehen.

um die Entwicklung der inneren Form geht und um die Gestaltung der Welt und seiner selbst), sondern allein mit der *Kontextualisierung* der eigenen religiösen Verortung.²⁷⁷ Der Anspruch, vereindeutigenden Bildern auf „den“ Islam entgegenzuwirken, wird dahingegen explizit formuliert. Somit geht es in der Islamischen Theologie um eine Vervielfältigung möglicher islamischer Positionen und die Beibehaltung der Position des Subjekts.

Die Verortung in der Rechtsschule, in einer Tradition oder das Selbstverständnis als Muslim:in werden in den Grenzen des Subjektiven an die Produktion von Wissen im Fach anschlussfähig gemacht und prozessiert.²⁷⁸ Islam als Subjekt und Islam als Objekt werden im Bild eines pluralen Islams verbunden – analog zu anderen Theologien wird Religion somit als Objekt wie auch Subjekt vorausgesetzt (Schulze 2015a: 111). Es lässt sich somit festhalten:

Die Pluralität des Islams ist in dem Fach nicht auf den Komplex Religion ausgerichtet, sondern auf Erfahrungen der Muslimisierung und Identifizierung, die – ausdrücklich auf das Subjekt gewendete – Prozesse der Religionisierung darstellen.

In ihrer aktuellen Form zielt die Objektivierung, an der im Fach gearbeitet wird, nur indirekt auf die Religionsgemeinschaften ab – nämlich über die Vorstellung eines pluralen Nebeneinanders – als vielmehr auf postmigrantische Erfahrungen (Schiffauer 2013) und die Entwicklung der Muslimisierung des Selbst (Amirpur 2011; Chebli et al. 2011; Spielhaus 2011). Wie ich im dritten Empiriekapitel rekonstruiert habe, bearbeiten die Akteure in ihrem Pluralitätsanspruch weniger strukturelle Widersprüche multireligiöser Gesellschaften als vielmehr solche des Nebeneinanders unterschiedlicher islamischer Bekenntnisse. Damit bleibt die spezifische Situation des Islams in Deutschland, die Politisierung, das Problem des Islamismus und der Stigmatisierung von Muslimen – obwohl die Objektivierung auf Erfahrungen in dieser Situation aufbaut – implizit unbearbeitet. Das heißt, die Erfahrungen in der Gesellschaft bleiben nur *subjektiver* Ausgangspunkt für die Bearbeitung eines innerislamischen Pluralismus und einer Heterogenität. Die Heterogenität soll einerseits indirekt in die Gesellschaft ausstrahlen (im Fall der Ansprüche der Studierenden, um das Islambild der sogenannten Mehrheitsge-

²⁷⁷ Wie oben erwähnt, ist bei den konvertierten Studierenden dieser Veränderungsimperativ eher zu finden.

²⁷⁸ Subjektivität wird dabei, wie bereits erwähnt, als eine Fassung von Religion verstanden, die auf das Subjektive begrenzt in die Objektivierung des Fachs einbezogen wird.

sellschaft zu verändern) und andererseits auf den Islam (im Fall der Ansprüche der Fachbeteiligten, um das Islambild der Muslime zu verändern).

Indem im Fach Islamische Theologie in der Konzeption eines pluralen Islamverständnisses die Erfahrung biographischer Islamizität aufgegriffen wird, entsteht somit eine Repräsentanz genau jenes Pluralitätsverständnisses des Islams und eines Religionsverständnisses, das den Islam als Teilbereich von Gesellschaft definiert. Das Islamverständnis ist hochgradig anschlussfähig an Deutungen eines sozialen Daseins, das als prekär in Bezug auf „den“ Islam wahrgenommen wird. In der Pluralität des Islams ist dabei weniger die Absicht zu erkennen, in der Forschung eine muslimische Perspektive geltend zu machen (vgl. Schulze 2015a: 121), als vielmehr die Legitimation und Positionierung unterschiedlicher Glaubensformen als Teil des Islams und Erfahrungen mit Islamizität zu ermöglichen. Dies führt zu der Schlussfolgerung:

Das Projekt Islamische Theologie ist als Bildungsprojekt zu verstehen, das intersubjektiv hervorgebrachte Islamizität über die Universität gesellschaftlich wieder einbettet,²⁷⁹ weil subjektive Erfahrung in den Kontext kollektiver Erfahrung und unterschiedliche Formen des Glaubens in den Kontext der islamischen Tradition gestellt werden.

8.2 Die Verortung innerhalb der Wissensordnung

Welches Wissensverständnis wird folglich über das Bildungsprojekt Islamische Theologie produziert? Die Annahme eines „neutralen“ Wissens wird damit in Frage gestellt. Jedoch ist – von der Islamischen Theologie aus geurteilt – das Ergebnis nicht einfach ein normatives Verständnis von Wissen. Vielmehr geht es darum, dass die Erfahrung als Minderheit die Voraussetzung für eine bestimmte Form von Wissen darstellt.²⁸⁰ In dieser Vorstellung von Wissen wird – spitzt man dies zu – die Nachvollziehbarkeit subjektiver Erfahrung durch soziale Andere ausgeschlossen, während zugleich angenommen wird, dass diese Erfahrungen kollektiv geltend gemacht werden sollen. Als Schlussfolgerung lässt sich diesbezüglich aus der empirischen Analyse ableiten:

²⁷⁹ Zur Wiedereinbettung siehe Stichweh (2013: 177). Man könnte auch sagen, dass hier der Abstand zwischen „Laien“ und „Experten“ verkleinert wird (zur gegensätzlichen Entwicklung vgl. Schütz & Luckmann 2003: 422).

²⁸⁰ Die explizite Verbindung von gesellschaftlichem Erfahrungswissen und Wissen in dem Fach ist nochmals zu unterscheiden von der generellen Verbindung von Weltansichten und Wissenschaft, die Silke Gülder (2012, 2015) herausgearbeitet hat.

In der Islamischen Theologie wird ein Wissensverständnis aktualisiert, das die Erfahrung biographischer Islamizität als subjektive Position²⁸¹ in die Konstruktion von Wissen miteinbezieht.

Kommt man also zu der im Theoriekapitel aufgeworfenen Frage zurück, wie das Wissen in der Islamischen Theologie hervorgebracht wird und in welchen sozialen Zusammenhängen, so ist festzuhalten:

- (a) Das Wissen wird über intersubjektive Bearbeitungsweisen hervorgebracht, in denen Subjekt und Objekt, Erfahrung und Wissen (Umwertung), Identität und Rollen (Relativierung), privat und öffentlich (Differenzierung) gegenübergestellt und unterschieden werden.
- (b) Der soziale Zusammenhang, in dem dieses Wissen emergiert, liegt in der Selbstidentifikation und Fremdidentifizierung von Muslimen als religiöse Minderheit und gesellschaftliche Gruppe. Die Pluralität des Islams erlaubt es, dass die Erfahrungen als Muslime verortet werden und dass unterschiedliche islamische Riten, Rituale und Rechtsschulen anerkannt werden. Dies ist als Gegenreaktion zur Homogenisierung des Islams nach innen (etwa über die Diskursivität des sunnitischen Islams) und von außen (etwa über die Unterstellung erzwungener Praktiken gegenüber Musliminnen) zu verstehen.
- (c) Im Vergleich mit anderen Fächern – etwa Katholischer Theologie oder Islamwissenschaft – lässt sich feststellen, dass sich auch hier Studierende eine andere Wissensordnung erschließen. Allerdings unterscheidet sich die Wissensordnung der Islamischen Theologie, insofern hier auf die *gesellschaftliche* Erfahrung einer religiösen Minderheit Bezug genommen wird. Das Laienwissen wird synchron (Historizität) und diachron (Regionalität, Konfessionalität) diversifiziert. Die gesellschaftliche Erfahrung als Muslim:in wird im Laufe des Studiums von Religion unterscheidbar gemacht, Religion und Glauben damit von Wissen unterschieden und – hierin liegt eine zentrale Differenz zur Islamwissenschaft – als Teil des im Fach hervorgebrachten Ideals eines pluralen Islams gefasst. Insofern finden sich hier Wertbindungen, die pädagogisch oder historisch begründet werden.

Ein Beispiel für den Einbezug von subjektbezogenem Wissen ist, dass Studierende lebensweltliche Fragen mit der islamisch-theologischen

²⁸¹ Dieser subjektive Bezug weist Parallelen zur Konzeption einer individualistischen Religiosität auf, wie sie Schönfeld etwa in den Veröffentlichungen des islamischen Theologen Mouhanad Khorchides feststellt (Schönfeld 2014: 415).

Wissensproduktion verknüpfen. Diese werden in der Lehrpraxis aufgenommen und als privat verstanden, sind jedoch zugleich Teil des Fachs: Religiosität, identitäre Verortungen, pädagogische wie politische Wertsetzungen können in der Universität geltend gemacht werden, weil über die Differenzierung, Umwertung, Relativierung und Wertbindung die Vorstellung dessen, was legitimes Wissen ist, verbreitert wird. Mit der Islamischen Theologie wird folglich aktualisiert, was als legitimer Teil von Wissen gilt, nämlich gesellschaftliche Erfahrungen (mit dem Islam).

Im Wissensverständnis wird damit eine legitime Verbindung zwischen theologischem Wissen und der Deutung des eigenen Glaubens (durch Ego oder Alter) hergestellt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob das mit der Konzeption eines „positioned knowledge“ (Johansen 2006: 103) gleichzusetzen ist, in der das Religiöse als Wissen kategorisiert wird. Als Zwischenergebnis habe ich diesbezüglich festgehalten, dass nicht generell und allgemein Religion, sondern eine auf das Subjekt begrenzte Form von Religion an das akademische Wissen anschlussfähig ist. Die Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion, die sich in dem Fach findet, impliziert, dass in dem Wissensverständnis die Position des Subjekts inbegriffen sein kann; das heißt aber auch, dass Religiosität als eine mögliche dieser subjektiven Positionen mit anderen subjektiven Positionen gleichgesetzt wird. Spitzt man diese Logik zu, so lässt sich das mit identitären Verortungen (Wohlrab-Sahar 2014) vergleichen, die in die Produktion von Wissen einbezogen werden. Der Bezug auf Religion ist analog zu Identitätsbezügen zu verstehen, die sich in der Hervorbringung von Wissen auch in anderen Bereichen beobachten lassen.²⁸² Die subjektive Positionierung gilt in der Islamischen Theologie dabei nicht als Religion, sondern als Subjektivität. Entsprechend erscheint hier nicht die Unterscheidung von Wissenschaft und Religion zentral, sondern die Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem, von subjektiver und objektiver Religion.²⁸³ Religiöses Wissen, das in den Religionsgemeinschaften als solches behandelt wird, oder Rituale beispielsweise – beides objektivierte Formen von Religion – sind kein legitimer Teil der islamisch-theologischen Wissensproduktion. Sie werden der Sphäre der Religion zugewiesen und als

²⁸² Zwischen Subjektivität als Programm und Perspektivierung unterscheidet Wohlrab-Sahar in Auseinandersetzung mit der damaligen Frauenforschung (Wohlrab-Sahar 1993: 133), die m. E. als ebenfalls junges Fach, das sich mit der Frage nach identitären Verortungen auseinandergesetzt hat, einen Vergleichshorizont für die Islamische Theologie darstellen kann.

²⁸³ Diese Unterscheidung ist historisch kontingent und eng mit der Aufklärung verknüpft, wie Charles Taylor (2020: 619) darlegt.

eine mögliche Form islamischer Praxis behandelt, aber nicht als theologisches Wissen. Folglich wird auch nicht generell Religion als Teil des *positioned knowledge* und als Wissen in das Fach einbezogen, sondern Religiosität und gesellschaftliche Erfahrungen mit Religion.

Blickt man auf die Narrative, Praktiken und Konzepte in dem Fach, so ist festzustellen, dass hier kulturelle Kategorien (vgl. Hirschauer 2014: 173) hervorgebracht werden. Sie werden von den Fachbeteiligten mit Konzepten aus der islamischen Tradition verbunden und über diese legitimiert. Inhaltlich beziehen sich die Fachbeteiligten auf die Vorstellung einer pluralen Gesellschaft und eines Wissens, das von der Position des Subjekts seinen Ausgang nimmt. Es lässt sich hier nur vermuten – und würde einer eingehenden islamwissenschaftlichen Untersuchung bedürfen –, dass der Bezug auf lebensweltliches Wissen beispielsweise an die Logik christlicher Theologien anknüpfen kann, genauso wie an den Einbezug weltlichen (*dunyawi*) Wissens in islamischen Lehranstalten.²⁸⁴ Das islamisch-theologische Wissen wie auch das Ideal des pluralen Islams lassen sich dabei nicht als „westlich“ oder „nicht-westlich“ abgrenzen. An der Islamischen Theologie ist nicht die Logik kultureller Hegemonie, sondern die Logik kultureller Interferenz beobachtbar.

8.3 Pluralität als Zustand oder Ideal?

Aus der Verbindung islamisch-theologischen Wissens mit lebensweltlichen Fragen von Muslimen lässt sich wiederum nicht einfach schlussfolgern, dass das Fach auf eine multireligiöse Gesellschaft verweist. In der Islamischen Theologie werden zwar auf den verschiedenen empirischen Ebenen Bezüge zu einem pluralen Islam eröffnet und gepflegt, diese sind jedoch zunächst als Ideal einzuordnen: Die Studierenden beschreiben die Begegnung mit verschiedenen Rechtsschulen und Praktiken des Islams über die sozialen Anderen und über die im Fach unterrichtete Geschichte des Islams und seiner Quellen als Pluralitätserfahrung. Die Dozent:innen greifen auf das Bild in der Lehre zurück, um zu zeigen, wie vielgestaltig die islamische Tradition stets war und ist. Das islamwissenschaftliche Konzept der Ambiguität des Islams (vgl. Bauer 2016) dient als ein Bezug auf dieses Ideal, auf das sich die Fachbeteiligten beziehen.

²⁸⁴ Siehe zu Sachverhalten, die dem Weltlichen zugeordnet werden, der Unterscheidung bzw. Genealogie von *dīn*, *dunyā* und *dunyawi* Schulze (2015b: 443f., 457). Ob die lebensweltlichen Bezüge in der deutschsprachigen Islamischen Theologie einer solchen Unterscheidung genealogisch zugeordnet werden können, muss, wie erwähnt, islamwissenschaftlich eingeordnet werden.

In religionssoziologischen Debatten wurde Pluralisierung (meist als ein Aspekt von Säkularisierung) als Folge von Migration (Schönwälder et al. 2016) bzw. Globalisierung diskutiert (vgl. Casanova 2019: 65f.). Peter Berger geht davon aus, dass religiöser Pluralismus, also die Existenz mehrerer Religionen nebeneinander wie auch das Nebeneinander von religiösen und säkularen Diskursen, für die moderne Gesellschaft maßgeblich ist (Berger 2017; Berger et al. 2017a: 8f.). Ähnlich wurde das Fach Islamische Theologie als Reaktion auf die religiös-plurale Gesellschaft und ihre Kultur der Ambiguität verstanden (Engelhardt 2017: 129). Vor diesem Hintergrund ist im Folgenden zu erörtern, ob das Bild eines pluralen Islams ein *Gesellschaftsbild* einer religiös-pluralen Gesellschaft reproduziert oder sich auch eine solche gesellschaftliche Entwicklung in dem Fach abbildet. Zunächst ist festzuhalten:

Die Schaffung der Studiengänge an sich, für eine andere Religion als die der christlichen Konfessionen des Protestantismus und Katholizismus, bedeutet eine symbolische Anerkennung des Islams durch den Staat über das Bildungssystem.

Die Institutionalisierung islamischen Wissens in der deutschen Hochschule ist insofern ein Zeichen für eine Gesellschaft, in der unterschiedliche Religionen nebeneinander existieren und institutionell repräsentiert sind. Das zeigt zwar religiöse Pluralität an, Religion wird aber in das bisherige Verhältnis von Staat und Religion integriert und die Pluralität bildet sich damit nur begrenzt in institutionellem Wandel ab. Das heißt, hier ist keine Zäsur im kooperativen Modell zwischen Kirche und Staat festzustellen, sondern das kooperative Modell wird auf den Islam ausgeweitet. Es manifestiert sich damit, dass die religiöse Vielfalt in Deutschland zugenommen hat (Pluralisierung), und zugleich, dass der Pfad der Kooperation zwischen Staat und Religionen in gemeinsamen Angelegenheiten fortgesetzt wird (Säkularitätsmodell).

Die religiös-säkulare Konstellation, die sich in dem Fach zeigt, wird mit dem Gesellschaftsbild einer religiös-pluralen Gesellschaft verbunden. Dabei gehen die am Fach Beteiligten von einer Gesellschaft aus, in der dem Islam Minderheitenstatus neben „der Mehrheitsgesellschaft“ zukomme. Die Erfahrungen biographischer Islamizität wiederum, die in dem Fach bearbeitet werden, nehmen stärker auf den Minderheitenstatus von Muslimen Bezug anstatt auf ein vielgestaltiges Nebeneinander unterschiedlicher Religionen oder Weltanschauungen.²⁸⁵ Analog ist das

²⁸⁵ Gleichwohl pflegen gerade die Standorte, die eng mit anderen Theologien kooperieren, auch Bezüge zu anderen Religionen. Es geht mir an dieser Stelle jedoch um die zentrale Objektivierung in dem Fach, die freilich auf den Islam bezogen ist.

Bild des pluralen Islams gegen die Homogenisierung des Islams von innen und von außen gerichtet, nicht aber auf die generelle Pluralität des Religiösen.²⁸⁶ Daraus lässt sich schließen:

Pluralismus ist das Ideal, mit dem die religiös-säkulare Konstellation der Islamischen Theologie gesellschaftlich kommuniziert wird und das eine zentrale Kategorie im Fach darstellt. Dies ermöglicht eine Selbstverortung der Fachbeteiligten. Die faktische Pluralität, auf der das Fach aufbaut, ist das Nebeneinander von Religion und Säkularität wie auch das Nebeneinander unterschiedlicher islamischer Rituale, Riten und Rechtsschulen innerhalb dieser Konstellation.

Mit dem Bild der religiösen Pluralität wird eine Gesellschaft imaginiert, die unterschiedliche Religionen integriert und eine begrenzte Pluralität eingeübt: Zu dieser können auch unhintergehbare Wahrheitsordnungen und orthodoxe Deutungen gehören, nicht aber Deutungen des Islams, die ihn mit Radikalisierung oder Stigmatisierung in Verbindung bringen. Anhand des Fachs lässt sich also nicht entscheiden, ob wir es hier eher mit der Manifestation von Säkularisierung oder von Pluralisierung zu tun haben, ob also die Relativität der eigenen Religion im Zuge von Pluralität (vgl. Berger 2017) verstärkt wird.²⁸⁷ Doch macht die Analyse deutlich, dass über das Ideal der Pluralität eine religiös-säkulare Konstellation legitimiert werden kann – diese ist auf den Islam selbst ausgerichtet wie auch auf die Positionierung des Islams in der Gesellschaft. Die Wirkungen, die das Ideal entfaltet, lassen sich einerseits daran festmachen, dass es vereinheitlichend wirkt, weil es Unterschiede innerhalb des Islams in Deutschland über das Bild eines pluralen Islams zusammenbringt.²⁸⁸ Andererseits ist unklar, wie weit das produzierte Ideal wirkt, da davon auszugehen ist, dass ihm andere gesellschafts- und religionspolitische Ideale entgegengesetzt werden, die beispielsweise auf eine partikulare Homogenisierung hinauslaufen und Unterschiede zwischen Rechtsschulen und Religionsgemeinschaften betonen. Die Agenda, den Islam zu vervielfältigen, kann also auch nur *eine* Position unter auch gegenläufigen Tendenzen im islamischen Feld sein.

²⁸⁶ Es könnte sein, dass sich das Fach bezüglich des Pluralitätsideals in der Etablierungsphase der Denkfigur eines pluralen Islams befindet, die langfristig auch auf andere Weltanschauungen ausgeweitet wird.

²⁸⁷ Luhmann spricht den Aspekt der Relativität m. E. ebenfalls an, wenn er davon spricht, dass es sich bei Pluralismus um ein Konzept handle, das die Unterschiede negiere, auf denen es beruhe (Luhmann 2016: 193). Diese Betonung der Gemeinsamkeit ist es, die die jeweilige Religion weniger deutlich unterscheidbar macht und relativiert.

²⁸⁸ Deswegen spreche ich oben von der Homogenisierung.

Die Tendenz, die mit dem Ideal des Pluralismus verbunden werden kann, nämlich Partikularismus und Indifferenz, zeigt sich latent auch im Fach selbst: Pluralismus kann auch als (indifferentes) Nebeneinander unterschiedlicher sozialer oder religiöser Gruppen gedeutet werden, die in sich homogen strukturiert sind.²⁸⁹ Das Fach Islamische Theologie repräsentiert diese Ambivalenz, die die Verhältnissetzung von Homogenität und Heterogenität in Form von Pluralität enthält. Der Raum, der über das Fach konstituiert wird, ist für manche Fachbeteiligte ein homogener muslimischer Raum, eine homogene Einheit innerhalb eines Umfelds, das sich von diesem Raum unterscheidet.²⁹⁰ In diesem Raum ist es legitim, religiöse Praxis sichtbar zu machen, insbesondere die Bedeckung durch den Hidschab und das Fasten sind nicht stigmatisiert. Es gibt aber Normalitäten, die manche Studierende mit dem muslimischen Raum verbinden, die selbst wiederum Abweichung entstehen lassen. Dies gilt etwa für die nach Geschlechtern sortierte Sitzordnung im Seminar und in der Vorlesung, oder für die geschlechtergetrennte, fromme Kommunikation in Chatgruppen.²⁹¹ Die Pluralität in der hier beschriebenen Logik, die eine innere Homogenität markiert, ist für diejenigen mit Ausgrenzung verbunden, die anders sind: Studentinnen und Dozentinnen, die keinen Hidschab tragen, oder, wie eine Interviewte es formuliert, deren Kopftuch immer weiter nach hinten rutscht; Studierende, die als Gülen-Anhänger gelten (vor allem auf der Höhe des politischen Konflikts 2015/2016); Lehrende, die Fachinhalte diskutieren, die religiöse Tabus berühren, wie das Thema Suizid; Studierende, die sich nicht mehr bei den Vorträgen des (im religiösen Sinne) charismatischen Dozenten zeigen. Die innere Homogenität ist also dann gestört, wenn als gemeinsam angenommene Werte durch andere Praktiken und Werte in Frage gestellt werden, die als nicht-islamisch oder als politisch falsch aufgefasst werden, aber auch, wenn Praktiken das Ideal der Pluralität gefährden. Von daher handeln die Studierenden und anderen am Fach Beteiligten

²⁸⁹ Ein pluraler Islam als Bild lässt sich mit dem Ideal der Diversität verknüpfen. Deswegen ist es auch kein Zufall, dass das Fach in der Universität auch von Verantwortlichen gefördert wird, denen es nicht um die Aufwertung von Religion, sondern um Diversität in der Hochschule geht. Für das Konzept der Diversität beschreibt Vertovec (2012: 309) die genannten Implikationen des Partikularismus.

²⁹⁰ Berger geht davon aus, dass Pluralismus eine Situation schaffe, „in der jeder mit jedem redet“ (Berger 2017: 19). Das hier beschriebene Nebeneinander kann aber auch eine Situation schaffen, in der jeder neben jedem schweigt, weil die subjektive Verortung des Gegenübers tabuisiert wird.

²⁹¹ Als „fromm“ bezeichne ich den verbalen Angriff auf einige Studentinnen durch Studenten, weil sich die Studentinnen im Chat über das gute Aussehen eines Dozenten ausgetauscht hatten. Die Studenten bezogen sich dabei auf religiöse Regeln, die das verbieten würden.

aus, was als islamisch gilt (geschlechtergemischte Kommunikation, wie in den Chatgruppen der Studierenden?) und was dennoch mit dem Ideal des pluralen Islams vereinbar ist (eine solche Kommunikation mit dem Verweis unterbinden, dass sie falsch ist?). Das Ideal des Pluralismus ist also weder mit einer faktischen Pluralität im Fach zu verwechseln noch mit einer pluralen Gesellschaft.

Die politische Aufladung der Studiengänge als integrationsfördernd zeigt vor dem Hintergrund der Wertbindung im Fach selbst über den Wert der Pluralität damit eine Umstellung in der Kommunikation an: Es geht nicht mehr darum, den Islam zu integrieren, sondern darum, die Perspektive religiöser Minderheiten gesellschaftlich einzubetten. Die Kritik an der Islamischen Theologie,²⁹² aber auch am Reformislam, dass sich hierin eine strategische Anpassung vollziehe, die die Diversität islamischer Lebenswelten negiere (Malik 2013: 497) und die Kultur des Islams vereinheitliche, läuft insofern ins Leere, als über die zentrale Objektivation in dem Fach Vielfalt und Pluralität betont werden. Allerdings zeigt sich in dem empirischen Material meiner Studie auch, dass es sich um einen Wert handelt, der für muslimische Akteure wie säkulare Akteure hoch anschlussfähig ist und über die Begrenzung des Pluralen auch Ausschlüsse produziert. Darin liegt die Einheitlichkeit im Pluralen: dass nur Positionen integriert werden, die das Nebeneinander nicht in Frage stellen, so dass fromme Glaubensformen tendenziell exkludiert werden, *wenn* sie andere Glaubensformen oder Rechtsschulen delegitimieren. Nicht die Diversität islamischer Lebenswelten wird damit negiert (so wird Spiritualität als legitim angesehen), sondern die Diversität wird zu einem legitimen Teil der Kultur erklärt, die vom religiösen Kern des Islams zu unterscheiden ist, jedoch aus ihm abgeleitet wird. Der Kritik am Fach, es handele sich um eine Regierungstechnik, die den Islam in eine bestimmte Fassung bringen solle, ist also insofern zuzustimmen, als damit ein bestimmtes Religionsverständnis einhergeht, wie auch der Ausschluss bestimmter islamischer Lebenswelten, die als unvereinbar mit gegenwärtigen Wertsetzungen verstanden werden, im Fach jedoch – insbesondere im Falle des Neo-Salafismus – als unvereinbar mit der *islamischen Tradition* kommuniziert werden. Im Weiteren werde ich deswegen darauf eingehen, welches Religionsverständnis, aber auch welche Abgrenzung zu Nicht-Religion in dem Fach etabliert wird.

²⁹² Malik (2013: 497) spricht hier von Strategie, da Islamische Religion mit europäischen Ideen zusammengebracht werden solle, indem auf eine zentrale, generelle Idee der Vernunft referiert werde. Diese Argumentationstaktik sei als Erstes in kolonialen Zusammenhängen aufgetaucht, um Anerkennung von den kolonialisierenden Gruppen zu erhalten.

8.4 Die religiös-säkulare Konstellation in der Islamischen Theologie

Während die Erfahrungen der Studierenden, die Prozesse der Muslimisierung des Selbst, als Religionisierung verstanden werden können, ist bis hierher noch offen, inwiefern die Objektivierung eines pluralen Islam mit säkularisierten Selbstbildern oder einem spezifisch säkularen Islambild einhergeht. Die Vermutung, dass sich hier ein Prozess von der Muslimisierung zur Säkularisierung abzeichnet, liegt zunächst nahe, da Bildung einen klassischen Bereich von Säkularisierung darstellt (Burchardt & Wohlrab-Sahr 2013) und Theologie als Reflexionsinstanz von Religion verstanden werden kann (Beyer 2003: 154). Über die Rekonstruktion des Verhältnisses von Religionisierung und Säkularisierung in der Islamischen Theologie ist damit auch auszuloten, inwiefern durch die staatlich geförderte Institutionalisierung der Islamischen Theologie ausgehandelt wird, „[...] was einer Religion zugerechnet werden kann“ (Peter 2018a: 67). Gerade an dem Fach wird sichtbar, dass zwar Grenzbeziehungen gegenüber Religion zentral sind – hier wirkt die Domestizierungsabsicht des Projekts als eines politischen Projekts –, diese aber einseitig beschrieben sind, wenn nicht die Dimension des Einbezugs mitgedacht wird. In der Islamischen Theologie zeigen sich die Grenzen dessen, was Religion, wie auch, was Nicht-Religion und dem Säkularen zugerechnet werden kann (vgl. Engelhardt 2017).

Islamische Theologie kann als Institutionalisierung einer religiös-säkularen Konstellation gelesen werden, die sich über Narrative und Praktiken verfestigt und auf Werte stützt. Die religiös-säkulare Konstellation ist als relationale Ordnung zu verstehen, genauso wie die Konstruktion von Religion in dem Fach relational ist, also über Abgrenzungen zu Nicht-Religion hervorgebracht wird. Bei der Islamischen Theologie handelt es sich um eine Institution, in der Aushandlungen um den Platz des Islams in der Gesellschaft sedimentiert wurden. Ein akademisierter Zugriff auf den Islam unter Hinzuziehung muslimischer Akteure wurde gezielt gefördert und ihm damit ein Ort im Bildungssystem zugestanden. Das Fach stellt insofern eine Antwort auf Integrationsanforderungen an den Islam als das gesellschaftlich Andere dar. In dieser Antwort aktualisiert die Gesellschaft ihren Bezug auf Religion, aber auch gesellschaftliche Selbstverhältnisse (Schulze 2013: 349). Prozesse der Religionisierung und der Säkularisierung greifen dabei ineinander, da bestimmte Dimensionen von Religion als religiöse Sphäre manifestiert werden (Religionisierung) und andere Dimensionen von Religion unterschieden werden

(Säkularisierung). Die folgenden Relationen und Grenzziehungen zeigen sich konkret im empirischen Material:

- (a) Die Erfahrungen biographischer Islamizität bilden abstrakt gefasst Prozesse der *Religionisierung* ab in dem Sinne, dass sich über sie Personen als Muslime identifizieren und Personen identifiziert werden. Sie werden dabei als religiös gedeutet und deuten sich selbst religiös.²⁹³ Die Erfahrungen werden im Studium funktionalisiert, insofern sie als Erfahrungswissen zu einem Teil des islamisch-theologischen Wissens werden.
- (b) In den rekonstruierten Erfahrungen wird sichtbar, dass dabei ein Islamverständnis reproduziert wird, indem der Islam als religiöses Selbstverhältnis aufgefasst wird. Die Deutung von Religion als individualisierte Kategorie wird verstärkt. Auch dies entspricht der Logik der Religionisierung, da Religion als abgrenzbare Sphäre definiert wird.
- (c) Die zentrale Grenzziehung in dem Fach verläuft zwischen Wissen und objektiver Religion, d. h. kollektiv verbindlichen Formen von Religion (wie sie die Religionsgemeinschaften darstellen, aber auch Rituale, Rechtsschulen, die *ummah*, Glaubenspraktiken und -regeln). In das Wissen werden subjektive Dimensionen von Religion inkludiert, d. h. es wird ausgehandelt, inwiefern Religiosität und Erfahrungen mit Religion Teil des Fachs sind, während kollektiv-verbindliche Religion davon abgegrenzt wird.
- (d) Die *Werte*, auf die sich die Studierenden, aber auch andere Beteiligte in dem Fach stützen, wenn die Grenzen zwischen Religion und Nicht-Religion ausgehandelt werden, variieren dahingehend, ob diese Abgrenzung im Kontext nicht-muslimischer oder muslimischer Akteure vollzogen wird. Dabei ruft ein Teil der Interviewten die Werte von individueller Freiheit und Vielfalt auf, d. h. ihnen geht es um die Balance zwischen individueller Freiheit und islamischer Tradition. Das Motiv, etwas freiwillig zu entscheiden und von sozialen Anderen (meist den Eltern) nicht gezwungen worden zu sein, genauso aber, sich vom Staat nicht zwingen lassen

²⁹³ Ich fasse den Begriff der Religionisierung hier biographietheoretisch als Prozess, durch den Personen sich religiös oder als Gläubige (z. B. Muslime) identifizieren und identifiziert werden. Vgl. im Vergleich dazu Dreßler & Mandair (2011: 21), die das Religion-Making in Bezug auf Praxis und Diskurs ausarbeiten, wobei es allerdings um die Reifizierung innerhalb des Diskurses um Weltreligionen geht. In Biographien und über Erfahrungen bilden sich Religionisierung und Religion-Making in anderen Formen ab, nämlich in Narrativen und Praktiken, die über Sinnzuschreibungen und Ausdeutung als religiös oder Religion verstanden und verfestigt werden.

zu wollen, das Kopftuch in der Schule abzulegen, ist zentral in den Interviews, wenn es um die Bedeckung in nicht-muslimischen Kontexten geht.²⁹⁴ In muslimischen Kontexten legitimieren sich die Studentinnen, wenn sie etwa kein Kopftuch tragen, über die Vielfalt der islamischen Tradition. Jedoch weisen die Werte, die ich rekonstruiert habe, über die Legitimation qua *individuelle Freiheit* und *Vielfalt* hinaus. In den Erfahrungen der Pädagogisierung und Normierung geht es um die *Kongruenz zwischen individueller Freiheit und islamischer Tradition*, die teilweise familial, teilweise über andere Lebenswelten verbürgt ist. In der Binnenbeziehung zwischen dem Selbst und seinem direkten Umfeld verhandeln die Studierenden die Unterscheidung von Religion als das Nicht-Veränderbare und Nicht-Religion als das Veränderbare: Sie versuchen Inkongruenzen zwischen ihrem Selbst und der Umwelt durch Übersetzung auszubalancieren.²⁹⁵ In den unterschiedlichen Lebenswelten rufen die Studierenden dabei unterschiedliche Werte auf, an die sie anschließen können. Damit positionieren sie sich in islamischen und nicht-islamischen Kontexten.

- (e) Die (beschränkte) Pluralität als Wert wird insbesondere über eine Abgrenzung gegenüber dem Neo-Salafismus und über den Wert der individuellen Freiheit beschränkt. Die Kongruenz zwischen Selbst und Umwelt stellt dabei ein Ideal dar, das heißt, den Studierenden geht es weder um einseitige Selbstentfaltung noch um die Unterordnung unter kollektive Ansprüche (der „Mehrheitsgesellschaft“ oder der „Community“). Zentral ist für sie, vom Islam kulturelle Aspekte und historische Besonderheiten abzugrenzen, die zeigen, dass sich der Islam vielgestaltig entwickelt hat. Zwar wird damit dem Islam eine Essenz zugewiesen, zugleich jedoch wird er als grundsätzlich und nicht nur historisch ambig verstanden.
- (f) Für das Nicht-Islamische steht unter den Studierenden vor allem die sog. Mehrheitsgesellschaft. Da ein Teil der Studierenden den Islam in diesem Kontext als Stigma erfahren hat, beanspruchen die am Fach Beteiligten, das Bild vom Islam zu verändern. Ihnen geht es um die Kongruenz zwischen den islamischen (und der innerislami-

²⁹⁴ Vgl. dazu auch bei den von Nökel (2002) untersuchten Frauen die Legitimation für das Kopftuch über individuelle Freiheit.

²⁹⁵ Vgl. zu einer ähnlichen Figur im *Cambridge Muslim College* Sinclair (2019).

schen Pluralität) und nicht-islamischen sozialen Kontexten (innerhalb der allgemeinen gesellschaftlichen Pluralität).²⁹⁶

- (g) Religionisierung impliziert insofern latent auch eine Kulturalisierung, da Kultur und Religion unterschieden werden – eine Unterscheidung, in der das Religiöse stabil ist und das Kulturelle zum Flexiblen wird.²⁹⁷ Die Religionisierung führt allerdings in dem hier untersuchten Kontext auch dazu, dass bestimmte Aspekte, wie etwa eine bestimmte Form der Bedeckung, des Betens, der Relevanz der *hadithe*, als kulturell und nicht allein religiös verstanden werden. Kultur und Religion werden also dissoziiert, und mehrere kulturelle Deutungen des Religiösen sind dann möglich.

Vor dem Hintergrund dieser empirischen Teilaspekte lässt sich festhalten:

In der Islamischen Theologie greifen Religionisierung und Säkularisierung ineinander. Organisierte Religion und subjektive Religiosität werden religionisiert, Erfahrungen mit dem Islam in der Gesellschaft werden säkularisiert. Sie werden als Teil des islamisch-theologischen Wissens in das Fach einbezogen. Bildung stellt in dieser Hinsicht den neutralen Bereich dar, in dem Grenzziehungen zwischen Religion und Nicht-Religion ausgehandelt werden.

Da Religionisierung und Säkularisierung in der Islamischen Theologie ineinandergreifen, lässt sich in dem Fach beobachten, wie über die Relationierung von Religion und Nicht-Religion die Unterscheidung von Sphären verhandelt wird und dabei semantische Distinktionen hervorgebracht werden, die nicht nur für säkulare Ansprüche an den Islam, sondern auch für innerreligiöse Ansprüche anschlussfähig sind. Fragt man also, auf welches gesellschaftliche Problem (vgl. Wohlrab-Sahr 2017: 50) die Herausbildung der religiös-säkularen Konstellation bezogen ist, die über die Islamische Theologie institutionalisiert wird, so ist auf Grundlage der empirischen Analyse festzustellen:

Die Objektivierung der Pluralität des Islams, die die eigene Position legitimiert und zugleich in den Kontext anderer islamischer Positionen stellt, antwortet auf die innerislamische Homogenisierung des Islams. Die Distinktion von gesellschaftlichem und religiösem Islam bearbeitet das

²⁹⁶ Hier ist der Bezug nicht die innerislamische Pluralität, sondern eine gesellschaftliche Pluralität. Die Gesellschaft soll die innerislamische Pluralität verstehen und ihr Bild vom Islam ändern.

²⁹⁷ Es ist dabei zu beachten, dass eine solche Unterscheidung auch in prämodernen islamischen Kontexten zu finden ist (vgl. Krämer 2021: 78).

Problem der Stigmatisierung von Muslimen als religiöse Minderheit und damit die Homogenisierung von Muslimen.

Im Anschluss an die Religionisierung von Muslimen zeichnet sich die Verstärkung eines gesellschaftspolitischen Verständnisses (auch religiöser) Selbstverhältnisse ab. Die Selbstverhältnisse, die in der Islamischen Theologie verstärkt werden, schließen an „Vergemeinschaftungsprozesse in Reaktion auf gesellschaftspolitische Diskurse“ an, die sich auch im Feld des organisierten Islams finden lassen (Chbib 2017: 392). Es deutet sich damit ein Prozess an, in dem das Verständnis von Muslimen als religiös-kulturelle Subjekte hin zu einer sozialen und gesellschaftspolitischen Kategorie verschoben wird.²⁹⁸ Insofern ist es symbolisch zu verstehen, dass in den Interviews häufig von Muslimen als Minderheit in einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft gesprochen wird: Die Akteure rekurrieren hier auf das Verständnis von Muslimen als gesellschaftliche Minderheit (vgl. auch Nökel 2000: 273). Damit geht eine Verschiebung der Kategorie Religion als zunehmend individuelle Kategorie einher.²⁹⁹ Die Prozesse der Religionisierung bedeuten jedoch auch, dass dem Islam eine Essentialität zugeschrieben wird und er vereinheitlicht wird. Dies ist der Grund dafür, weshalb das Bild des pluralen Islams deutliche Anschlüsse in unterschiedlichsten Kontexten und Rechtsschulen entfalten kann: weil diese Vereinheitlichung Anschlüsse für die säkulare Universität ermöglicht wie auch für unterschiedliche religiöse Akteure, deren Islambild sich teilweise bereits vor Gründung der Studiengänge vereinheitlicht hat (Tiesler 2007: 32). Das Bild eines pluralen Islams erlaubt es, unterschiedliche islamische Rechtsschulen, Religionsgemeinschaften und Traditionen und ihre kulturellen Deutungen zu integrieren.

8.5 Die Differenzierung von Religion und Nicht-Religion

Zur weiteren Generalisierung der empirischen Ergebnisse dieser Studie ist zu fragen, was die religiös-säkulare Konstellation in der Islamischen Theologie über soziale Differenzierung aussagt. In dem Fach werden

²⁹⁸ Dies käme einer Umkehrung der Prozesse gleich, die Attia beschreibt (2015: 185f.), müsste aber in Zukunft genauer anhand des Vergleichs akademischer und nicht-akademischer Akteure untersucht werden.

²⁹⁹ Die Abgrenzung einer subjektiven Dimension im Islam kann als Gegenposition zur Gleichsetzung von Islam, *Sharia* und Identität gelesen werden, die sich über Globalisierung und Kolonialisierung verstärkt hat (Krämer 2021: 77). Allerdings ist auch zu beachten, dass die Wirkungsmacht des deutschsprachigen islamisch-theologischen Diskurses als bislang begrenzt einzuschätzen ist.

gesellschaftliche Teilbereiche unterschieden und zugleich ist auf der Ebene des Wissensverständnisses eine Öffnung zum Teilbereich Religion festzustellen.

In den ersten Jahren nach 2010 wurden die Einflussbereiche zwischen akademischen Akteuren und den religiösen Beiräten ausgehandelt, aber auch aktuell finden sich in der Studienpraxis Aushandlungen um die Zeit und den Ort für die religiöse Praxis: Beispielsweise handeln die Studierenden und Lehrenden in manchen Seminaren aus, ob Gebetspausen eingelegt werden. Wie bereits in anderen institutionellen Zusammenhängen festgestellt wurde (Koenig 2003), lässt sich das Verhältnis zwischen Religion und säkularer Universität als kooperativ bezeichnen. Das Fach wird auf dieser Ebene über eine deutliche Grenzziehung zu Religion konstituiert. Die Abgrenzung von Konzepten hingegen stellt sich anders dar: Über die rekonstruierten Bearbeitungsweisen des Fachs, die Umwertung, Relativierung, Differenzierung und Wertbindung grenzen sich die Fachbeteiligten von Islamdeutungen ab, die aus ihrer Sicht nicht mit der islamischen Tradition zu verbinden sind, und beziehen den Islam als Subjekt in die Konstruktion eines pluralen Islams mit ein. Universalität, Spiritualität und Homogenisierung von Islamverständnissen werden dabei als Werte und Ansprüche verstanden, die außerhalb des Fachs liegen. Sie werden bearbeitet, um sie mit der Wissenskonstruktion im Fach zu verbinden. Religiöses Wissen, Kohärenzerfahrungen, Identifizierungen, politische und pädagogische Ansprüche werden einbezogen und als Voraussetzung für das Fach verstanden. Während darin entdifferenzierende Prozesse auf der Ebene von Konzepten zu finden sind, sind diese nicht mit *sozialer* Entdifferenzierung, also einer Diffusion zwischen *gesellschaftlichen* Teilbereichen gleichzusetzen. Islamische Theologie ist innerhalb der Wissenschaft angesiedelt und Religion stellt die Bezugssphäre des Fachs dar. Religion als spezifischer Teil von Gesellschaft wird in dem Fach nicht mit Wissenschaft gleichgesetzt, sondern davon unterschieden.

Weniger deutlich ist dahingegen die Unterscheidung zwischen Bildung und Religion in dem Fach: wenn die Studierenden sich beispielsweise professionalisieren und dafür an sich selbst arbeiten sollen oder man sich darüber einig ist, dass salafistische Denkweisen reflektiert und hinter sich gelassen werden sollen. Die Hochschule als Ort nicht nur von Forschung und Wissenschaft, sondern auch von Lehre, zeigt sich hier also normativ. Der Bildungsbereich als gemeinsamer Bereich von Religion und Wissenschaft kann dabei Formen von Religion miteinbeziehen, ohne dass seine Kompetenz ausgeweitet werden muss. Das Verhältnis von Lehre und deren normativen Gehalten gestaltet sich jedoch

an den Standorten, an denen Islamische Theologie gelehrt wird, unterschiedlich, so dass (religiöse) Bildung unterschiedlich deutlich in die Praktiken des Fachs einbezogen wird. Der Bildungsbereich, der Religion und Wissenschaft verbindet, zeigt sich inklusiv gegenüber religiöser und gesellschaftspolitischer Normativität und kann damit am ehesten als neutraler Raum beschrieben werden.³⁰⁰ Im Vergleich zu anderen, neuen Institutionen islamischer Bildung baut die religiöse Aufladung von Bildung dabei in der Islamischen Theologie weniger explizit auf einer Wertebildung auf, so dass an manchen Standorten die normative Lehre in den informellen, außercurricularen Bereich des Fachs verlegt ist. An anderen Standorten wird sie explizit miteinbezogen, beispielsweise in der Beschäftigung mit Radikalisierungsprävention.³⁰¹ Es ist insofern für die Frage nach Differenzierung in der Islamischen Theologie festzuhalten:

Die Islamische Theologie stellt einen Grenzbereich zu Religion dar, in dem differenzierend auf Religion reagiert wird. Die Grenzziehungen, die in dem Fach vorgenommen werden, die Bearbeitungsweisen von Religion, sprechen dafür, dass es sich hier um einen säkularisierenden Raum handelt, nicht aber um einen säkularen: Der Einbezug und der Ausschluss von Religion werden in diesem Raum unter Hinzuziehen der religiösen Position als einer legitimen, subjektiven Position unter anderen verhandelt.

Entsprechend werden die Erfahrungen der Studierenden, die vermeintliche Erfahrungen mit Religion darstellen, als Erfahrungen mit Gesellschaft markiert und damit von Religion unterscheidbar gemacht.³⁰² Als letzten Schritt der Generalisierung werde ich deswegen näher darauf eingehen, ob die säkularisierende Institution Islamische Theologie eine Form von Religion hervorbringt, die „säkularen Ansprüchen“ angepasst wird, oder sogar „säkulare Subjekte“ hervorbringt.

8.6 Eine säkulare Form von Religion?

In einem Verständnis von Religion als Privatsache ohne Verkündigungsabsicht (Eßbach 2014: 238), das durch die Religionskritik in der Aufklärung geistesgeschichtlich verankert ist (Eßbach 2014: 315), liegt meines

³⁰⁰ In Kontrast zu einem säkularen oder religiösen Raum.

³⁰¹ Explizitere Bezüge finden sich in Cambridge mit dem Bezug auf ein authentisches Selbst (Sinclair 2019).

³⁰² Analog werden die unterschiedlichen Glaubenspraktiken als kulturelle Ausprägungen eines pluralen Islams gefasst.

Erachtens ein Grund dafür, warum in der Islamischen Theologie nicht explizit auf religiöse Zugehörigkeit oder Glauben Bezug genommen wird, sondern auf Erfahrungen mit dem Islam. Subjektive Religion wird als Privatsache verstanden und dadurch eben nicht sozial oder kollektiv verfügbar gemacht. Für die Islamische Theologie ist dementsprechend auch die Annahme zurückzuweisen, es sei ihre Aufgabe, das Verhältnis des Subjekts zum Islam zu disziplinieren (Amir-Moazami 2014: 364) und zu säkularisieren. Ansprüche etwa, religiöse Positionen der eigenen Rechtsschule auf andere zu übertragen oder die religiöse Praxis sozialer Anderer einzufordern, werden zurückgewiesen oder aber in den Bereich von Religion verwiesen. Das spezifische Nebeneinander von Religionsfreiheit und Religionsfrieden als Teil der europäischen Religionsgeschichte, das der sichtbaren religiösen Praxis sekundäre Bedeutung gegenüber der Glaubensfreiheit zuweist (Peter 2018a: 63), findet sich folglich auch in der Islamischen Theologie.

Das zeit- und ortsspezifische Religionskonzept, das zwischen subjektiver und objektiver Religion unterscheidet (Krech 2002), ist auch mit einer spezifischen Säkularität verbunden: in Deutschland mit der Kooperation zwischen objektiver Religion und Staat und einer privatisierten subjektiven Religion. Insofern wird in dem hier untersuchten Fach auch Säkularität aktualisiert: Subjektive Religion wird als Teil einer Institution, die außerhalb der religiösen Sphäre liegt, ausgeschlossen. Zugleich ist zu beachten, in welcher Form sie in Institutionalisierungen eingebunden wird: nämlich in die Konzeption von Wissen, in der Erfahrung als ein legitimer Teil von Wissen verstanden wird. Das heißt, dass außerhalb religiöser Institutionen Religiosität aufgewertet wird (vgl. Roy 2004), weil sie als Teil von Wissen *verhandelt* wird.

In der Figur der Pluralität des Islams liegen damit Spezifikum und Antwort, die sich aus der Islamischen Theologie auf die religionssoziologische Frage ableiten lassen, wie Religion in der Gesellschaft integriert wird: indem der Islam als etwas aufgefasst wird, das innerhalb definierter, jedoch durch Expert:innen ausgehandelter Grenzen eine Vielfalt und Vielgestaltigkeit an Positionen repräsentiert, die nicht beliebig, aber widersprüchlich sein können, und die jeweilige Position des Selbst integriert. Wie oben gezeigt wurde, wird nicht die *Glaubenspraxis*, sondern die Positionierung des eigenen Glaubens dabei mitbearbeitet.³⁰³ Neben

³⁰³ Islamische Theologie als neue islamische Wissensform institutionalisiert also eine Unterscheidung von Religion und Religiosität, in der Religiosität einer Transformation insofern unterliegt, als Selbstbestimmung und persönlicher Glaube gegenüber Religion (als Korpus von Dogmen, kollektiv verbürgt) aufgewertet werden (Roy 2013: 5f.). Dies verweist auf eine Entwicklung, die im Christentum im späten

diesem Einbezug bildet sich darin eine Trennung ab: nämlich zwischen dem erkennenden Subjekt (mit seiner legitim privaten religiösen Position) und dem natürlichen Objekt als Ausgangspunkt eines modernen Wissenschaftsverständnisses (vgl. Schulze 2015a: 110). Hieraus ergibt sich:

Die Trennungen, die über die Objektivierung der Pluralität des Islams vollzogen werden, markieren eine institutionelle Differenzierung und sie aktualisieren zugleich Unterscheidungslinien zwischen subjektiver und objektiver Religion und damit eines historisch spezifischen Religionskonzepts.

Ist die Islamische Theologie folglich ein Ort der Grenzziehung zwischen Religion und Nicht-Religion (Engelhardt 2017) oder handelt es sich um ein Projekt der Domestizierung von Religion durch den Staat, das die Vorstellung einer säkularen Religion nach christlichem Vorbild in sich trägt (Schönfeld 2014: 412)?³⁰⁴ Festzuhalten ist hier, dass es wenig plausibel erscheint, das Verständnis von Religion zu essentialisieren, indem es einfach mit einem protestantischen Religionsbegriff gleichgesetzt wird und damit als abgeschlossene Kategorie verengt wird. Wie sich an der Figur des pluralen Islams zeigt, eröffnen sich in dem Objekt, an dem gearbeitet wird, Anschlüsse für subjektive Religiosität. Hierbei ist zu beachten, dass zwischen dem Wissen um den Islam und dem eigenen Glauben dennoch unterschieden wird: Nicht über die Positionierung der eigenen Rechtsschule und des eigenen Glaubens wird ein Islambild hervorgebracht, sondern in der Arbeit am Islam als Objekt. Erst diese Objektivierung eröffnet für die Interaktionsbeteiligten des

20. Jahrhundert beobachtet wurde (ebd.), aber auch im Islam und Judentum. So zeigt Schulze Verschiebungen des Begriffs *iman* auf und sieht Momente „radikaler Differenzierung“ (2010: 147) in der islamischen Tradition.

³⁰⁴ Mit ihrer These schließt Schönfeld an Kritiken insbesondere postkolonialer und anhand der Islamforschung entwickelter Theorien an, die den Begriff der Religion und die „Erfindung“ der Weltreligionen in ihrem christlichen und hegemonialen, auch kolonialen und damit grundsätzlich relationalen, ideologischen, politischen Ursprung hervorheben (Masuzawa 2005; Asad 1993). Dabei wurde nicht zuletzt der Einfluss wissenschaftlicher Wissenskonzeptionen auf das Verständnis und die Reifizierung (Smith 1991) bzw. die Religionisierung des Islams als zentral betrachtet. Zugleich wurde kritisiert, dass ein neuzeitliches Religionsverständnis, das Religion mit Glauben gleichsetzt und Rituale und Riten vernachlässigt (Krämer 2019: 176f.), nicht pauschal als protestantisches Verständnis, auch nicht eines neuzeitlichen Christentums bezeichnet werden kann. Insofern lässt sich festhalten, dass generell Religionsverständnisse kontingent sind. So weist etwa auch Schulze auf die semantischen Verschiebungen und Wandlungen des Begriffs *din* in der islamischen Tradition im 17. Jahrhundert hin, wodurch Ausweitungen (etwa auf Regeln zwischen Kult- und Sozialwelt und Regeln der Sozialwelt selbst) vollzogen wurden (Schulze 2015b: 462).

Fachs die Möglichkeit, den Islam als vielgestaltig zu verstehen und sich als Teil dieser Vielfalt zu positionieren. Die Unterscheidung von Religion und Religiosität (und damit einer subjektiven und objektiven Religion) schließt nun nicht nur an Erfahrungen biographischer Islamizität an, sondern lässt sich auch als Anschluss an die historische Genese eines spezifischen Religionskonzeptes lesen: als *religio duplex* reicht sie weit in die europäische Religionsgeschichte und den Zusammenhang zu gesellschaftlichen Erfahrungen von und mit Religion hinein (Eßbach 2014). Die Unterscheidungen und Anschlüsse, die in den Interaktionen geschaffen werden, legen vor diesem Hintergrund nahe, nicht allein im Kontext eines zeithistorischen Islamdiskurses der Exklusion, sondern historisch hervorgebrachter Sinnproduktionen gelesen zu werden, in der Religion legitim ist, wenn sie auf das Subjekt beschränkt bleibt.

Das mit der Pluralität des Islams hervorgebrachte Islambild ist gerade deswegen so wirkungsvoll im Fach, weil es an ein historisch geprägtes Religionskonzept anschließen kann, an Glaubensvorstellungen im Islam (Krämer 2021: 17) und an biographische Islamizität und damit an zeit- und ortsspezifische Erfahrungen mit „dem“ Islam in Deutschland.

An dem Zusammenspiel von Religionisierung und Säkularisierung in der Islamischen Theologie wird deutlich, dass das, was als Religion und Nicht-Religion gefasst wird, intersubjektiv ausgehandelt und praktiziert wird. Die Fachbeteiligten produzieren eine säkular-religiöse Konstellation mit, in der begrenzt verschiedene Selbstverhältnisse möglich sind, die über *eine* säkulare Form von Religion und die Prüfung ihrer Integrationsfähigkeit hinausreichen. Zwar werden Deutungen und Praktiken, die ein Islamverständnis befördern könnten, das mit Radikalisierung oder Islamismus in Zusammenhang stehen könnte, im Fach delegitimiert. Entsprechend ist das Thema Radikalisierungsprävention im Fach umstritten, da es das Bild – so die Annahme – des radikalen Islams bedient. Dementsprechend ist es ein zentraler Konflikt im Studium, ob kritisches und potenziell abwertendes Wissen über „den“ Islam tendenziell ausgeblendet werden soll, um das negative Bild über den Islam nicht zu befördern. Das heißt dort, wo es um die Veränderung des Islambilds in der Gesellschaft geht, finden sich deutliche Bezüge auf einen domestizierten Islam, da hier störende Aspekte des Islams ausgeblendet werden sollen. Die Grenzziehungen in Bezug auf Glauben und Religion jedoch verlaufen in der Islamischen Theologie nicht zwischen Frömmigkeit und Liberalität: Beides wird in den Praktiken des Fachs nicht ausgeschlossen, solange es sich in der Unterscheidung von Subjekt und Objekt artikuliert. In ihren religiösen, genau wie den biographischen Orientierungen

sind die Studierenden in dem Fach mit institutionellen Erwartungen konfrontiert. Die Autonomiespielräume erlauben jedoch unterschiedliche Orientierungen, wenn diese als Religion kommuniziert werden und nicht das Ideal des pluralen Islams in Frage stellen.³⁰⁵ In der folgenden Darstellung (Abb. 4) wird der hier ausgeführte Zusammenhang von Religionisierung und Säkularisierung verdeutlicht:

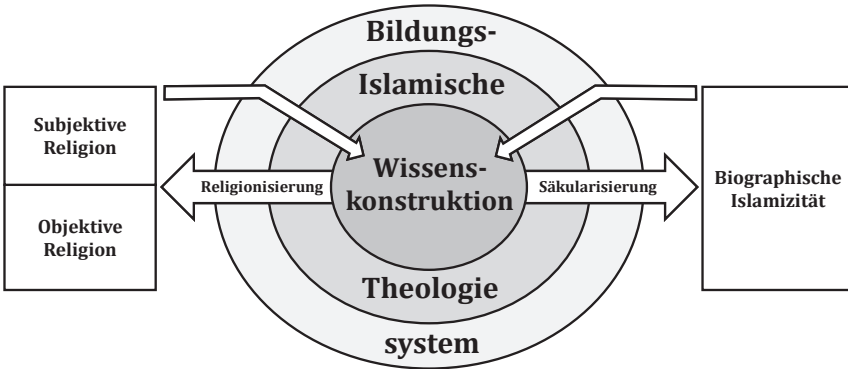


Abb. 4: Religionisierung und Säkularisierung in der Islamischen Theologie

Hier zeigt sich, dass über die Wissenskonstruktion in dem Fach Bezüge zwischen gesellschaftlichen Erfahrungen (biographischer Islamizität) und Religion hergestellt werden, durch die nicht Religion, sondern die Erfahrungen säkularisiert werden. Religion wird also als Teil von Gesellschaft aktualisiert und begrenzt. Gleichwohl handelt es sich bei der Institutionalisierung einer akademischen Islamischen Theologie um eine spezifische Form der Institutionalisierung islamischen Wissens, die sich erstens im Vergleich zu anderen Ländern und Bildungssystemen anders gestaltet wie auch zweitens im Vergleich zu nicht-akademischen Bildungsbereichen und drittens innerhalb religiöser Sphären. Das Nebeneinander von Säkularisierungsprozessen, die auf gesellschaftliche Erfahrungen mit Islamizität abzielen, und Prozessen der Religionisierung der islamischen Tradition, eines entdifferenzierenden Wissens- und differenzierenden Religionsverständnisses, ist gleichwohl in anderen Institutionen vorstellbar, in denen die Unterscheidung zwischen Religion und Wissen ausgehandelt wird und in denen die Grenzen von Religion außerhalb der religiösen Sphäre und außerhalb des Subjekts ausgehandelt werden.

³⁰⁵ Insofern ist hier auch Frömmigkeit inbegriffen.

8.7 Schlussbetrachtung und Ausblick

Ausgangspunkt der vorliegenden Studie war die Annahme, dass mit der neuen Disziplin Islamische Theologie die Einbettung von Religion in der Gesellschaft aktualisiert wird. Von besonderem Interesse war hierbei die Akteursgruppe der Studierenden, an die hohe politische Erwartungen als neue islamische Akteure herangetragen werden und die in besonderer Verbindung zu sog. *Communities* und islamischen Religionsgemeinschaften stehen. Zu Beginn der Studie habe ich dargelegt, inwiefern sich kritische, poststrukturalistische Ansätze der Migrationsforschung und wissenssoziologische Religionsforschung ergänzen können, wenn die Untersuchungsebenen (Diskurs, Praktiken, Narrative) unterschieden werden, Subjekte als aktiv Handelnde begriffen werden und die generelle Strukturiertheit und Strukturierung von Praxis mitgedacht wird. Für die Untersuchung der Islamischen Theologie hieß das, den Blick auf Konstruktionen von Wissen und Religion zu richten, die die Akteure mit Sinn verbinden und die jeweils in den Narrativen und Praktiken des Fachs zu anderen Sinnsphären abgegrenzt werden. Zugrunde liegend war der Gedanke, dass die Fachbeteiligten sich auf Diskurshoheiten, die mit dem Islam verbunden werden, in diesen Konstruktionen beziehen, jedoch zunächst offengelassen werden muss, *wie* sie sich auf diese Diskurse beziehen.³⁰⁶ Die empirische Analyse habe ich in Anlehnung an die Grounded-Theory-Methodologie multiperspektivisch angelegt und neben den Studierendeninterviews auch Expert:inneninterviews, Materialien der einzelnen Standorte und ethnographische Beobachtungen in die Rekonstruktion eingebunden. In drei empirischen Schritten wurde dieses Material einer sequenzanalytischen Rekonstruktion unterzogen, in der Typen von biographischen Erfahrungen, die Prozessierungen dieser im Fach und schließlich die zentrale Objektivierung herausgearbeitet wurden, in der die Akteure den Islam mit Pluralität verbinden. Die Ergebnisse werde ich im Folgenden auf ihre Reichweite wie auch Grenzen hin befragen und auf diese Weise den weiteren Forschungsbedarf herausarbeiten.

Mit dem Fokus auf die Studierenden und ihre Anschlüsse an das Fach habe ich gezeigt, dass biographische Islamizität über Bildung gesellschaftlich wieder eingebettet wird. Diese Einbettung antwortet auf ein gesellschaftliches Problem, das durch die Gesellschaft produziert wurde: die biographische Islamizität, insbesondere die Muslimisierung.

³⁰⁶ Wie das Fach entstanden ist und wie das Fach zwischen religiösen, akademischen und politischen Ansprüchen gelagert ist, zeigt sich auch in der Realität des Fachs, ist damit aber nicht gleichzusetzen.

Sie antwortet aber auch auf eine religiöse Struktur, nämlich die Homogenisierung des Islams in Deutschland. Das Bild eines pluralen Islams ist in dieser Hinsicht funktional darauf ausgerichtet, die subjektiven Erfahrungen in den Kontext einer kollektiven gesellschaftlichen Erfahrung und unterschiedliche Formen des Glaubens in den Kontext der islamischen Tradition zu stellen. Hier zeigen sich die Bildungsprozesse, die mit dem neuen Fach einhergehen. Sie verweisen auf eine generelle Tendenz im deutschen Bildungssystem, zunehmend gesellschaftlich als Minderheiten markierte und verstandene Gruppen anzuerkennen. Zugleich jedoch werden Minderheiten entsprechend der Selektivität dieses Bildungssystems allein innerhalb der Grenzen und nicht darüber hinaus als Expert:innen für diese Minderheit anerkannt. Es ist offen, ob diese Einbettung auch Effekte in Statuspositionen hat, in denen die Absolvent:innen nicht *als Muslime* sprechen. Die im Fach leitende Verbindung von gesellschaftlich hervorgebrachten Erfahrungen und einem Gesellschaftsbild, in dem unterschiedliche Religionen nebeneinander existieren, kann insofern als Kompetenz gelesen werden – als funktionaler Bildungsanspruch an die Studierenden. Die Zugehörigkeit zum Islam und die Kontextualisierung gesellschaftlicher Erfahrungen werden zu einer unter vielen Kompetenzen, „die man als Kompetenzen für die relevante Teilnahme am gesellschaftlichen Leben benötigt“ (Stichweh 2013: 178). An dieser Stelle zeigt sich, dass es zentral ist, das Fach Islamische Theologie aufgrund seiner Assoziation mit dem Islam analytisch nicht zu besondern, sondern die Integration ins Bildungssystem und seine aktuellen Entwicklungen auch analytisch geltend zu machen. Das Fach hat einen im Vergleich zu anderen universitären Fächern hohen Anteil an Studierenden, deren Erstsprache nicht Deutsch ist und deren Eltern keinen Hochschulabschluss haben (Dreier & Wagner 2020). Die Studierenden scheinen über die Innenperspektive, die das Fach verspricht, stärker als in anderen Fächern an das Fach anschließen zu können. Ob die Kompetenzanhäufung – in der Islamischen Theologie auf Grundlage der Identifikation als Muslim:in –, als die laut Stichweh (2013) die Studierenden die Universität zunehmend funktionalisieren, eine solche „relevante Teilnahme“ in der Gesellschaft zum Effekt hat, wird jedoch erst ein langfristiger Blick auf die Bildungskarrieren der Studierenden zeigen können.

Das Gesellschaftsbild, das in der Islamischen Theologie an unterschiedlichen Stellen wieder auftaucht, habe ich in dieser Studie mit dem Begriff der Pluralität beschrieben. Gesellschaft kann dabei unterschiedliche Religionen integrieren, wobei ich gezeigt habe, dass aktuell die Integration unterschiedlicher islamischer Rechtsschulen und Glau-

benspraktiken konkret gemeint ist, wenn von einem pluralen Islam die Rede ist. Die Einbettung des Islams in Deutschland, die politische Aufladung des Islams, die Stigmatisierung und der Islamismus bleiben dabei als *gesellschaftliche Probleme* implizit unbearbeitet, weil es nicht um eine multireligiöse Gesellschaft, sondern um islamische Vielfalt geht. Islamische Theologie bearbeitet auf dieser Dimension gesellschaftliche Konfliktlinien nicht explizit. Das Bild des pluralen Islams ist so weit gefasst, dass zum einen religiöse Haltungen und zum anderen vom Religiösen abgerückte Haltungen, zum Beispiel säkulare oder religiös-indifferente, damit verbunden werden können. Ausgeschlossen sind damit über das Ideal und Gesellschaftsbild sinnlogisch atheistische Positionen wie auch homogenisierende religiöse Deutungen, die einen über das Private hinausreichenden Geltungsanspruch haben. Auch hier ist zu beachten, dass offen ist, inwiefern das Bild des pluralen Islams und die Vereinheitlichung, die damit einhergeht, für das islamische Feld in Deutschland prägend wirken. Die Etablierung der Islamischen Theologie genießt zwar medial hohe Aufmerksamkeit, doch gesellschaftlich betrachtet pflegt das Fach einen intellektuellen Spezialdiskurs, dessen Wirkungen im islamischen Feld selbst untersucht werden müssen. Insbesondere die weitere Entwicklung der Ausbildungsgänge für Imame und Religionsbedienstete, aber auch die Berufswege der Absolvent:innen werden für diese Wirkungen ausschlaggebend sein, wie auch für die Frage, ob das Bild eines pluralen Islams gegen die Homogenisierungstendenzen wirkt, gegen die es gerichtet ist.

Die Schlussfolgerung, dass eine subjektive Position in das Wissensverständnis im Fach miteinbezogen wird, unter der Religiosität und die Erfahrung mit Islamizität zu fassen ist, leitet sich aus der Analyse eines aktuell kleinen Fachs an der Universität ab. Die Aufwertung subjektiver Positionen und die Kritik an einem neutralen Wissensverständnis findet sich in anderen Länderkontexten (Johansen 2006) und Diskussionszusammenhängen, prominent etwa in identitätspolitischen Bewegungen. Was dabei verhandelt wird – und zuweilen politisch angegriffen wird –, ist die Universalität von Wissen. Auch wenn man das genannte Beispiel nicht mit der Wissenskonstruktion eines akademischen Fachs gleichsetzen kann, so ist damit doch eine Tendenz beschrieben: Die Vorstellung eines neutralen, vom Subjekt abgerückten Wissens, die in die Geistesgeschichte der Aufklärung zurückreicht, wird durch die Vorstellung von Wissen als etwas, das stets von Kontext und Perspektive des Subjekts abhängig ist, in Frage gestellt, im Falle der Islamischen Theologie von gesellschaftlichen Erfahrungen mit einer Religion. Wie weitreichend diese epistemische Verschiebung ist, deutet sich über die

Analyse der Islamischen Theologie nur an. Denn zugleich wird auch in der Islamischen Theologie geltendes Wissen hervorgebracht, das wiederum die subjektive Position neutralisiert, so dass sich hier womöglich eine Ausdifferenzierung epistemischer Positionen andeutet. Das hieße, dass unterschiedliche Konzeptionen von Wissen auch in der Universität existierten und ein Wissenskonzept, das explizit auf Erfahrung aufbaut, neben anderen stünde. Im Weiteren ist hier zu fragen, ob sich in der Aufwertung der subjektiven Position als Teil von Wissen letztlich eine Individualisierung von kollektiv hervorgebrachten Konzepten (wie Wissen) abzeichnet.

Das von mir untersuchte Fach stellt eine Version breiterer Entwicklungen in europäischen Ländern mit muslimischen Minderheiten und Institutionalisierungen neuer islamischer Bildungseinrichtungen dar: Säkularität, wie sie sich in der deutschen Fassung als kooperatives Modell institutionalisiert, ist einerseits hochgradig durch die Religionsgeschichte und das Verhältnis zwischen Staat und Religion geprägt und gestaltet sich in verschiedenen Ländern anders. Andererseits institutionalisiert sich über das Fach eine Figur, die auch in anderen islamischen Bildungseinrichtungen in Europa zu vermuten ist, da hier Wissen hervorgebracht wird, das Anschlüsse zwischen einer religiösen Haltung und gesellschaftlichen Werten ermöglicht. Es ist nicht gesagt, dass diese Anschlüsse, wie es in der deutschen Islamischen Theologie der Fall ist, über moderne Werte vorgenommen werden – ist doch der plurale Islam religiös wie politisch gesellschaftlich vermittelbar. Es sind auch Anschlüsse denkbar, die kommunikativ (wie der Bezug auf individuelle Freiheit, der aber nichts an der Praxis der Bedeckung ändert) oder mit anderen Wertebezügen (wie in Cambridge über Authentizität, vgl. Sinclair 2019) eine Übersetzung zwischen religiöser Sphäre und anderen Teilbereichen der Gesellschaft vornehmen. Für die im Theorieteil aufgeworfene Frage, ob auch auf subjektiver Ebene über die Islamische Theologie als Präzedenzfall eine Werteordnung institutionalisiert (Schiffauer 2003: 132) oder allein ein „integrationsfähiges“ muslimisches Subjekt produziert wird, lässt sich insofern festhalten: Mit der Islamischen Theologie in Deutschland wird eine Werteordnung reproduziert, die traditions- und integrationsfähige Selbstbilder enthält und mit dem pluralen Islam einen zentralen Wert setzt, der religiös und politisch anschlussfähig gehalten wird.

Vor dem Hintergrund bisheriger Studien zu neuen islamischen Wissensformen stellte sich zudem die Frage, ob das Fach als Inwertsetzung des Verhältnisses von Religion und Säkularität zu lesen ist oder aber damit „postsäkulare“ Verhältnisse etabliert werden, in denen religiöse

und säkulare Positionen in der Universität gleichgesetzt werden. Meine Studie zeigt, dass Prozesse der Religionisierung und Säkularisierung zusammen zu denken sind. In dem Fach werden organisierte Religion und Religiosität über einen spezifisch modern geprägten Religionsbegriff unterschieden. Erfahrungen mit dem Islam in der Gesellschaft werden säkularisiert, das heißt, sie werden als Erfahrungen gedeutet, die nicht auf den Islam zurückzuführen sind. Die Unterschiede, die in dem Fach etabliert werden, sind für säkulare Ansprüche an den Islam und auch innerislamische Ansprüche vertretbar, auch wenn bestimmte religiöse Haltungen abgelehnt werden, insbesondere neo-salafistische Strömungen, die Exklusion des Sufismus und anderer in Deutschland eher kleiner islamischer Strömungen. In der Praxis ist die Frage, was noch als islamisch zählt und was legitimer Teil des pluralen Islams ist, umkämpft. Dennoch ist aber die Islamische Theologie kein säkularer Raum, in dem den Muslimen abverlangt wird, ihre Religion zu säkularisieren. Vielmehr handelt es sich um einen *säkularisierenden* Raum: Er fordert den Studierenden ab, Religion über die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Religion zu kommunizieren. Für die zukünftige Entwicklung des Islams und von Religion in der Gesellschaft deutet sich damit jedoch nicht nur ein Kommunikationskonsens an. Damit manifestiert sich ein Verhältnis von Islam und Säkularität, in dem individualisierte Formen des Islams verstärkt werden, da sie für andere Sphären als die religiöse über die Unterscheidung von Subjekt und Objekt kommunizierbar sind. Vor dem Hintergrund der Frage, ob sich hier eine multireligiöse Gesellschaft abbildet, ist festzustellen, dass die Islamische Theologie eine Institution unter vielen ist, die in einer faktisch bereits länger multireligiösen Gesellschaft etabliert werden und in denen Religion nun in der genannten subjektiven Form sichtbar wird. In der Form der *religio duplex* könnte sich eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen unterschiedlichen Religionen und Konfessionen andeuten, auch wenn diese auf ungleichen Mehrheitsverhältnissen aufbaut.

Was verrät also die Analyse des Fachs Islamische Theologie über den aktuellen Zustand von Religion in der Gesellschaft? Islamische Theologie ist in einer spezifischen gesellschaftspolitischen Lage entstanden. Das Fach ist politisch gefördert worden, um über islamische Religionslehrer:innen und Imame dem Islamismus entgegenzuwirken, der spätestens seit 2001 zunehmend zu einem gesellschaftlichen Problem geworden war. In dem Fach und seinen akademischen Einrichtungen wie Studiengängen, Fachzeitschriften und der Fachakademie sind Islamismusprävention und Imamausbildung zu zwei Themen unter vielen anderen geworden. Vielmehr beschäftigt man sich hier zum Beispiel mit

Koranexegese (*tafsīr*), islamischem Recht (*fiqh*), islamischer Geschichte, Pädagogik oder Sozialarbeit. Die politische Aufladung, die finanzielle Förderung, die Strukturen in den Universitäten und die epistemische Gemeinschaft, die das Fach angestoßen haben, haben unterschiedliche Motive mit der Gründung der Islamischen Theologie verbunden. Das politische Motiv besitzt in dem Fach kein Primat, sondern wird von außen an es herangetragen. In diesem Motiv wird „Muslim“ als politische Kategorie verstanden. Die Fachbeteiligten setzen dem eine Religionisierung entgegen: Religion wird als subjektive Religiosität gesellschaftlich anerkannt. Sie ist in eine Form zu bringen, die nicht säkular, sondern eben religiös in einem durch die christliche Religionsgeschichte geprägten Sinne ist. Sie ist zugleich aber nicht „westlich“, sondern dieses Religionskonzept wird als islamisch gedeutet.³⁰⁷ Die Aktualisierung von Religion über die Institution Islamische Theologie ist nicht auf eine spezifische Tradition reduzierbar, sondern sie wirkt deswegen, weil sie an mehrere Traditionen (von Theologie, von Religion) anschließt, genauso wie an eine gesellschaftliche Problemlage, für die das Religionsverständnis funktional ist: Über die Institutionalisierung einer islamischen Pluralität wird versucht, die Homogenisierung von innen wie von außen aufzulösen. Muslime werden hier als eine gesellschaftliche Gruppe adressiert, die über Bildung, d. h. die säkulare Universität, gesellschaftlich eingebettet werden soll. Es bleibt abzuwarten, ob die Säkularisierung gesellschaftlicher Erfahrung und die Religionisierung im Fach Muslime zu einer gesellschaftlichen Gruppe unter vielen werden lässt. Die Frage, ob die kulturelle und religiöse Besonderung und Vereinheitlichung von Muslim:innen langfristig in eine andere Richtung gestoßen wird und sie zu einer gesellschaftlichen Minderheit unter vielen werden lässt, sollte daher im Fokus weiterer religionssoziologischer Forschung stehen.

³⁰⁷ Man könnte hier einwenden, dass darin genau zu sehen ist, dass die Subjekte in der Islamischen Theologie durch einen säkularen Imperativ durchgesetzt sind. Allerdings stellt sich dann die methodologische Frage, warum die Deutung als westliches Konzept über der Deutung der Akteure als Expert:innen ihres Feldes, die das Konzept als islamisch deuten, gestellt werden sollte.

