

3 Forschungsstand und theoretische Perspektive der Studie. Wissen und Religion in neuen islamischen Wissensordnungen

Im letzten Kapitel wurde ersichtlich, dass seit den 2010er Jahren in vielen europäischen Ländern die Bemühungen verstärkt wurden, islamische Bildungsinstitutionen aufzubauen. Im Anschluss daran sind zunächst deskriptive Arbeiten, oft Überblicksarbeiten zu islamischem Wissen in Europa, publiziert worden (Ferreiro Galguera 2011; Özdil 2011; Uçar 2011; Aslan & Windisch 2012; Hussain & Tuck 2014).²⁵ Die danach entstandenen analytischen Ansätze, die neuen Institutionen politik- und sozialwissenschaftlich einzuordnen (wie etwa die Imamausbildung, neue islambezogene Fächer, Bestrebungen der Akademisierung), werde ich im Folgenden näher in den Blick nehmen. Dabei ziehe ich die bisherigen Arbeiten zur Islamischen Theologie in Deutschland ebenso heran (Engelhardt 2012, 2017; Wagner 2019; Schulze 2012, 2015a; Dreier & Wagner 2020) wie erste Studien, die ländervergleichend angelegt sind (Johansen 2006; Sinclair 2016, 2019) und einige wenige Länder mit muslimischen Minderheiten vergleichen (z. B. Dänemark und Niederlande).²⁶ Erkenntnisse zu den Debatten um das Fach, die stets eng mit der Imamfrage verknüpft sind, lassen sich darüber hinaus aus den Veröffentlichungen zur Imamausbildung ableiten (Schönfeld 2014; Peter 2018b; Ceylan 2019).

In der Gesamtschau kann man zwischen differenzierungs- und machttheoretischen Ansätzen unterscheiden. In den differenzierungs-

²⁵ Auf diese gehe ich im Folgenden nur punktuell ein.

²⁶ Da eine Abgrenzung zwischen der Akademisierung bekenntnisbezogener islamischer Bildung und der Akademisierung islambezogener Fächer in anderen Länderkontexten obsolet erscheint, werden im Folgenden auch Studien zu *Islamic Studies* und Religionsforschung miteinbezogen, sofern sie Erkenntnisgewinn für das Thema der Studie versprechen. Besonders deutlich wird es in den englischsprachigen *Islamic Studies*, dass die Abgrenzung über den Bekenntnisbezug für andere Fachkulturen obsolet ist. Reinhard Schulze führt zu diesen aus, dass der Begriff bereits um 1910 unter Gelehrten in Indien populär wurde, als es darum ging, ein *Department for Islamic Studies* einzurichten (Schulze 2012: 189f.). *Islamic Studies* wurde hier als „[...] Teil der muslimischen akademischen Selbstausslegung begriffen, nicht als außerislamische Wissenschaft vom Islam“ (Schulze 2012: 190). *Departments of Islamic Studies* findet man dahingegen zunächst in Toronto und Edinburgh ab 1945 (Schulze 2012: 190). Die Bezeichnung *Islamic Studies* ist dieser historischen Einbettung folgend einerseits eng mit der Entstehung nationalstaatlich organisierter Bildungssysteme (wie in Indien) – und damit auch zentral der Kolonialisierung – verbunden, andererseits scheint damit eine muslimische Selbstausslegung bezeichnet zu werden.

theoretischen Ansätzen geht es darum, islamische Wissensformen als Teil eines Ausdifferenzierungsprozesses von Wissenschaft einzuordnen, der gesellschaftliche Debatten abbildet. Islamische Wissenschaften mit Bekenntnisbezug in europäischen Ländern sind aus dieser Sicht als Grenzziehungen gegenüber Religion zu lesen und somit als Säkularitätskonstellation zu verstehen. Theologie stellt einen Steuerungsversuch von Religion durch nationale Bildungssysteme dar. In den machttheoretischen Arbeiten wird die Grenzziehung als Teil des Kontrollversuchs gegenüber dem Islam verstanden. Der Aspekt der Kontrolle wird mit Bezug auf islambezogene Wissensformen betont – für die Imamausbildung, die Deutsche Islam Konferenz, aber auch die Islamische Theologie. Im ersten Teil des Kapitels (3.1) diskutiere ich die machttheoretische Kritik an der Kontrolle des Islams durch Islamische Theologie, an der Untersuchung von Muslimen und des Islams und die darin vorgeschlagene Deutung neuer islamischer Wissensformen. In dem Unterkapitel wird ersichtlich, dass speziell Islamische Theologie im Kontext der politischen Aufladung des Islams aufgebaut wurde und davon auszugehen ist, dass die Studierenden des Fachs sich zu der Politisierung ihrer Religion verhalten müssen. Allerdings werde ich zeigen, dass sich aus den Debatten *um die* Islamische Theologie nicht auf die Praktiken und Diskussionen *in dem Fach* schlussfolgern lässt. Es gilt daher in der vorliegenden Untersuchung zu berücksichtigen, dass die in den Ansätzen vorgenommene Gleichsetzung der Machtstrukturen mit dem Fach selbst empirisch noch zu prüfen ist.

Aus diesem Grund gehe ich im zweiten Teil des Kapitels (3.2) auf empirische Arbeiten zu dem Fach ein. Sie erklären Islamische Theologie differenzierungstheoretisch und begreifen sie als Ausdifferenzierung von Wissen an säkularen Universitäten. Insbesondere die Studie von Engelhardt kann zeigen, dass die Islamische Theologie nicht allein als staatliches Projekt entstanden ist, sondern dass sich bereits zuvor eine epistemische Gemeinschaft herausgebildet hat, die eine muslimische Perspektive auf islamisches Wissen reklamiert. Die muslimische Perspektive, auf die die Lehrenden dabei Bezug nehmen, legt nahe, die Rolle von Religion für die an dem Fach Beteiligten näher zu erörtern. In der Diskussion bisheriger Studien zu den Studierenden als Teil des Fachs (3.3) wird indes deutlich, dass nicht nur die Ausdifferenzierung von Wissen, sondern vor allem Bildungsanliegen durch die Studierenden mit dem Fach verbunden werden, die religiös motiviert sind, aber auch intellektuell oder beruflich begründet werden. In der Auseinandersetzung mit den macht- und differenzierungstheoretischen Studien zeigt sich, dass die Fachbeteiligten auf Religion Bezug nehmen, dieser Bezug jedoch über

das kontrollierende Moment hinausgeht. Als weitere Perspektive auf Islamische Theologie, vor dem Hintergrund der diskursiven Prägung wie auch der Wissenschaftsgeschichte des Fachs, bleibt also bislang unbeachtet, in welcher Form sich die Akteure des Fachs auf den Zusammenhang von Islam und Wissen beziehen.

Nach der Erörterung des Forschungsstands frage ich deswegen im vierten Abschnitt (3.4), wie die Analyse der Erfahrungen der Fachbeteiligten mit Religion wie auch die über das Fach hervorgebrachten Wissensformen verknüpft werden können. In der schrittweisen Beantwortung der Frage arbeite ich die Potenziale heraus, die sich aus der Wissenssoziologie für die Erforschung der Islamischen Theologie ableiten lassen, und lege schließlich (3.5) die theoretische Perspektive meiner Studie dar, in der wissenssoziologische und sog. kritische Ansätze der Religionsforschung zusammengedacht werden. Islamische Theologie soll dabei als ein Ort der Grenzziehung zwischen Religion und Nicht-Religion verstanden werden, an dem sich auf den Islam bezogen wird, zugleich aber von Religion als Sphäre abgegrenzt wird. Aus diesem Grund sind neben den Konstruktionen von Religion auf der subjektiven Ebene auch Konstruktionen von Wissen und Sinnbezüge in dem Fach in den Blick zu nehmen. Damit wird die empirische Analyse theoretisch vorbereitet, die auf das Verhältnis von Wissen und Religion in dem Fach abzielt, und die Unterscheidungen und Anschlüsse in den Narrativen und Praktiken des Fachs werden rekonstruiert. Bevor ich jedoch meine eigene theoretische Perspektive darlege, gehe ich nun zunächst auf die genannten theoretischen Linien und den Forschungsstand näher ein.

3.1 Islamische Wissensordnungen aus Sicht der kritischen Religionsforschung

Die Erforschung von „Muslimen“ und vorher „Migranten“ oder „Gastarbeitern“ als die Anderen (Malik 2013: 498)²⁷ stellt kein Novum sozialwissenschaftlicher Literatur dar. Über alle Subdisziplinen hinaus, doch mit einem Fokus auf Bildungsforschung, haben dabei einige poststrukturalistische Autorinnen die Konstruktion von Anderen als Muslime auch in Verflechtung mit der sozialwissenschaftlichen Produktion von

²⁷ So hält Tezcan fest: Nach dem 11. September 2001 würden muslimische Migrant:innen zunehmend „als Mitglieder einer ‚Zurechnungsgemeinschaft‘ [...] wahrgenommen. [...] ‚Muslim‘ wird zu einer die Araber, Türken, Perser usw. übergreifenden ethnischen Kategorie.“ (Tezcan 2012: 13f.; vgl. auch Allievi 2005: 137; Spielhaus 2013: 171).

Wissen nachgezeichnet (Amir-Moazami 2018; Johansen & Spielhaus 2018). In jüngeren Diskussionen wurde die (Ko-)Produktion der „Anderen“ durch die Sozialwissenschaften insbesondere im Bereich der kritischen Migrationsforschung (vgl. etwa Mecheril et al. 2013) und über postkoloniale Ansätze problematisiert (Boatcă & Costa 2015). Wissen geht aus dieser poststrukturalistischen Perspektive stets mit Machtwirkungen einher (Kneer 2010: 716). Auch wenn die Zahl an Studien und Forschungsliteratur über Migration und Islam in Deutschland und Europa generell stark angestiegen ist (Tezcan 2003; vgl. dazu kritisch Amir-Moazami 2014: 360), kommt der sozialwissenschaftlichen und insbesondere der quantitativen Bildungsforschung eine besondere Rolle in der Entdeckung der Muslime als Forschungsobjekte zu (Johansen & Spielhaus 2018). Dies lässt sich nicht zuletzt dadurch erklären, dass die politische Steuerung der Bildungspolitik Forschung prosperieren ließ, angefangen mit der Sonderstellung muslimischer Schüler:innen in den PISA-Studien, aber auch mit sich von dort aus ausweitenden Studien zu muslimischen Jugendlichen und Bildungsmilieus, die den seit 2001 vorherrschenden Sicherheitsdiskurs aufgegriffen haben (Wensierski & Lübcke 2011; Tressat 2011; El-Menouar 2017; Foroutan 2017). Doch nicht zuletzt die Rolle der (quantitativen) Sozialwissenschaften in der Konstruktion und Produktion von (radikalen) Muslimen und „dem“ Islam in der Öffentlichkeit wird zunehmend einer Kritik unterzogen. Darin wird die mangelnde Reflexion auf die sozialwissenschaftliche Mitproduktion der „Anderen“ problematisiert. Eine kritische Perspektive auf die Erforschung von Muslimen wurde insbesondere aus der Diskursforschung heraus entwickelt und hat die Entstehung einer sogenannten kritischen Religionsforschung mit Bezug auf den Islam (Salvatore & Amir-Moazami 2002) und mit deutlicher Überschneidung zu einer kritischen Migrationsforschung angestoßen (siehe etwa Mecheril 2014a). Diese Perspektive auf die Erforschung von Muslimen und islamischen Organisationen steht in den folgenden Ausführungen im Fokus.

3.1.1 Die Organisation des Islams: Verkirchlichung und Pastoralmacht

Historische Vorläufer der aktuellen Organisationsformen des Islams in Deutschland finden sich bereits vor den Gastarbeiter-Abkommen (Berman 2007; Wunn 2007: 11; Bodenstein 2008: 7f.). Die Sichtbarkeit hat sich durch die angeworbenen Arbeiter und ihre religiösen Bedürfnisse jedoch stark erhöht. Politisch gab es zunächst wenig Aufmerksamkeit für die religiösen Aspekte der Migration, was sich auch rechtlich widerspie-

gelte. In Deutschland gab es bis in das Jahr 2000 hinein, als das Staatsbürgerrecht geändert wurde (Amir-Moazami 2014: 360), keine multikulturalistisch ausgerichteten politischen Ansätze für die Gastarbeiter-Migration. Die Religion „der Anderen“ – der Islam – erfuhr erst zu dem Zeitpunkt verstärkte politische Aufmerksamkeit, als Sicherheitsdiskurse um Islamismus vermehrt in die öffentlichen Debatten einfließen. Das steht im Kontrast zu der langen Geschichte islamischer Organisationen in Deutschland, als deren Nachfolgerin man auch die junge Institution Islamische Theologie verstehen kann.

Levent Tezcan hat die Entstehung der Islamischen Theologie als Teil einer veränderten Islampolitik in den Blick genommen und dabei auf Prozesse der Verkirchlichung rekurriert. Aus seiner Sicht liegen diesen Prozessen, also der Übertragung kirchlicher Strukturen auf den Islam im Umgang des Staates mit dem Islam, aber auch der strukturgleichen Logik in soziologischen Analysen, letztlich Techniken der sog. Pastoralmacht zugrunde (Tezcan 2003: 246). Die Pastoralmacht nach Foucault gilt dabei als Vorbereiterin einer liberalen Disziplinartechnik, „einer Kunst, die die Funktion hat, sich der Menschen ihr ganzes Leben lang und bei jedem Schritt ihrer Existenz kollektiv und individuell anzunehmen“ (Foucault 1993: 241, zitiert nach Tezcan 2007: 54). Parallelen dazu sieht Tezcan in der Islamischen Theologie realisiert: in der Erwartung einer islamischen Führung in den Debatten um Muslime in Deutschland, die die „islamische Welt zeitgemäßer machen“ soll (Tezcan 2007: 57). Diese Erwartung schließe an die Logik der politischen Führung qua Selbstführung an, wie sie in der Pastoralmacht verbürgt sei.²⁸ Zugleich sind für Tezcan die religiösen Praktiken als Vermittlungsebene zwischen Selbstgestaltung und politischem Umgang mit Religion Teil des Veränderungsprozesses. Die Verkirchlichung des Islams sei eine Technik, die auf allen Ebenen (des Subjekts, der Organisation, der Analyse) und nicht nur auf der Organisationsebene wirke und die eindeutig aus dem Christentum abgeleitet sei. Während zunächst die Moscheen mit dem Begriff der Verkirchlichung in Verbindung gebracht wurden, ist der Prozess der Angleichung in den sozialwissenschaftlichen Debatten mittlerweile auf Muslime und islamische Wissensordnungen übertragen worden.

²⁸ Foucault stellt in seinen Arbeiten die These auf, dass es sich bei der Pastoralmacht einst um eine religiöse (wie Foucault schreibt, auf das Christentum zurückgehende) Technik handelte, die kulturalisiert wurde und zuvor in politisch „abgekoppelten Räumen“ (Tezcan 2007: 70) stattgefunden habe (vgl. Foucault 2004: 241). Die Tendenz der Gleichsetzung von Imam und Priestern wurde auch für den Diskurs in anderen europäischen Ländern festgehalten (Nielsen 2018: 14).

Neben dem politischen Fokus, der sich zunehmend auf die religiöse Praxis richtet, stellt Tezcan zusätzlich eine Veränderung der sog. Subjektivierungen fest.²⁹ Die Integrationsfrage werde auf die Lebensführung und den Lebensstil der ehemaligen Migrant:innen verschoben (Tezcan 2007: 64) und schließe an die Diskussion der Integrierbarkeit der Muslim:innen im Kontext von Terrorbekämpfung und Demographie an. Wenn also islamische Institutionen verkirchlicht werden und sich einem Gemeindemodell anpassen, so zeichnet sich darin die Veränderung ab, dass Muslim:innen homogenisiert werden, sich selbst jedoch auch – im Sinne einer Disziplinartechnik – homogenisieren und kontrollieren. Der Islam werde so zu einem Inklusionsfaktor für Integrationsanliegen (Tezcan 2007: 55), analog werde „Muslim“ zu einer quasi ethnischen Kategorie, die eine „Zurechnungsgemeinschaft“ markiere (Tezcan 2012: 13).

Mit der Einführung der Islamischen Theologie ist aus dieser Blickrichtung dementsprechend nicht ein Neben-, sondern das Hauptprodukt einer umgestellten Islampolitik wie auch der Umstellung gesellschaftlicher Kommunikation auf Religion und Kultur zu beobachten (Tezcan 2007: 55, 71).³⁰ Zuschreibungen an die zukünftigen Pioniere und Imame geben Auskunft über die Disziplinartechniken, die der Autor in der Islamischen Theologie am Werke sieht – die der *Denationalisierung* und der *Naturalisierung* (Tezcan 2007: 65). Beide Techniken greifen ineinander: Die Denationalisierung und Entledigung der Religion von ihrem nationalen Kontext gehen mit der Naturalisierung und damit auch erneuten Nationalisierung bei der Konstruktion zukünftiger Imame einher (ebd.). Religiöse sollen von nicht-religiös definierten Inhalten befreit werden und zugleich soll eine kulturelle Aufladung durch wiederum andere nationalstaatliche Rahmen vorangetrieben werden (wie über die Idee eines deutschen oder europäischen Islams).

Über die Imamausbildung und die Islamische Theologie hinaus ist in der Religionssoziologie der Vergleich insbesondere mit katholischen Milieus (Diehl & Koenig 2013), mit Kirchenstrukturen und auch Pastoralstrukturen in den letzten Jahren vermehrt herangezogen worden, um

²⁹ Es handelt sich bei den hier besprochenen Arbeiten um ein diskurstheoretisches Subjekt- bzw. Subjektivierungsverständnis: „Subjekte sind [...] Effekte von Subjektivierungspraktiken“ (Alkemeyer & Bröckling 2018: 17). Jedwede Subjektivierungsweise ist dabei mit Macht verbunden.

³⁰ Im Zuge seiner Forschungen zur Deutschen Islam Konferenz hat sich Levent Tezcan (2012) bereits in den 2000er Jahren mit den entstehenden Entwicklungen einer Islamischen Theologie beschäftigt, die damals tendenziell als Projekt der Imamausbildung verstanden wurde. Jamal Malik subsumiert die Theologie als Teil einer Antiterror-Strategie (Malik 2013: 501).

Entwicklungen des Islams in Deutschland zu beschreiben. Dabei konnten bereits frühere Studien zeigen, dass sich die islamische Glaubenspraxis durch ihre neuerliche Einbettung verändert hat (Schiffauer 1991, 2004). Schiffauer macht als Ursache für die Veränderung der religiösen Praxis eine dauerhafte Bleibeperspektive der Migrant:innen aus, die eine individualisierte Form des Islams fördere, die Position eines „wertplural-individuierten Islams“, bei dem es um die „individuelle und kritische Aneignung der Schriften“ gehe (Schiffauer 2004: 363). Dies münde in der „Muslimisierung des Einwanderers“ und letztlich des Selbst (Schiffauer 2004, 2007: 117; siehe auch Tietze 2001: 33).³¹ Auch in den Arbeiten von Schiffauer wird ersichtlich, dass Migrant:innen stärker als Muslime kategorisiert werden und es zu einer veränderten Praxis kommt. In den neueren Ansätzen, wie etwa bei Tezcan, wird den Machtstrukturen, um die es ihm geht, den katholischen oder protestantischen Berufsbildern, Religionsstrukturen wie auch Selbstverhältnissen eine starke Wirkmächtigkeit zugeschrieben.³² Tezcan zeichnet damit an kirchlich-geprägten Verhältnissen zwischen Religion und Staat nach, wie sich Techniken der Macht auf spezifische Formen von Religion stützen und diese hin zu einem allgemeinen Verständnis von Religion generalisiert werden. Es seien dabei Techniken zu beobachten, die den in den Fokus gerückten Islam als Machtstrategie für Integration, Sicherheitspolitik und Anpassung fassen (Tezcan 2007: 66, 71). Der ehemalige Einwanderer und zwischenzeitliche Ausländer werden, so seine These, zum „Homo Islamicus“ (Tezcan 2007: 71).

Zwar betont Tezcan, dass die politische Macht und die inneren und subjektbezogenen Techniken – wie Ansprüche von innen (der Individuen und Kollektive) – ineinandergreifen. Doch die Analysen zu den Subjektformen und Praktiken des Selbst sind aus den politischen Diskursen abgeleitet. Damit bleiben mögliche Gegenentwürfe zu diesen „gouvernementalisierten“ Subjektformen ebenso verdeckt wie die jeweiligen Wertsetzungen auf individueller und kollektiver Ebene. Bis hierhin lässt sich also festhalten: *In Hinblick auf die vorliegende Untersuchung ist zu fragen, ob in der Islamischen Theologie nicht auch andere Selbsttechniken als die des domestizierten Homo Islamicus wirksam werden können und damit Islamische Theologie mehr ist als eine Integrationsagentur des Islams*

³¹ Generelle Prozesse der Islamisierung des Islams im Laufe des 19. Jahrhunderts und einer damit einhergehenden Homogenisierung, im Effekt eine Gleichsetzung von Kultur und Religion, zeichnet Thomas Bauer (2016: 193) nach.

³² Es wird dabei selten zwischen katholischen und protestantischen Modellen unterschieden.

3.1.2 Die Subjektivierung des Islams: Muslimisierung oder Säkularisierung?

Auch wenn das Projekt einer staatlichen Imamausbildung hinter seinen anfänglichen Zielen zurückgeblieben ist, kann man das Fach Islamische Theologie doch als Ergebnis einer veränderten Islampolitik auffassen. Auch die Deutsche Islam Konferenz und Anerkennungsversuche der Religionsgemeinschaften sind aus der Perspektive Beispiele dafür, dass Anerkennungs- und Säkularisierungsansprüche an „das muslimische Subjekt“ (Tezcan 2012) miteinander einhergehen. Als Teil dieser machttheoretischen Herangehensweise sind in den letzten Jahren vermehrt Arbeiten entstanden, die nicht nur die Versicherheitlichung des Islams in Deutschland, sondern auch die Kontrolle des muslimischen Subjekts untersuchen.³³ Eng verwoben mit diesem Strang der Migrationsforschung, der Religion und den Islam in den Mittelpunkt stellt, ist außerdem eine Säkularitätsforschung, die das Subjekt zentral setzt. Im Folgenden werde ich ausführen, was dabei unter dem muslimischen Subjekt bzw. säkularen Subjekt verstanden wird. Ich werde zeigen, warum es theoretisch entscheidend ist, die über den Diskurs geprägten „Subjektanrufungen“ in die Analyse der Islamischen Theologie einzu beziehen, die Grenzen der theoretischen Perspektive jedoch nicht nur empirisch zu überprüfen, sondern zunächst auch die Blickverengung der sog. kritischen Religionsforschung offenzulegen.

Die über die Islamische Theologie erfolgende Anerkennung der Muslime ist an die Bedingung geknüpft, „dass das muslimische Subjekt seine Differenz in einer Weise modifiziert, die säkular-liberale Prinzipien nicht (länger) in Frage stellt“ (Schönfeld 2014: 414). Anerkennung funk-

³³ Als Teil der Konstruktion des muslimischen Subjekts begreifen insbesondere sog. rassismuskritische Ansätze auch die Konstruktionen der (Sozial-)Forschung. In den Konstruktionen von Muslimen und der Anderen würden „die Möglichkeit von Reflexivität, Ambivalenz und Mehrdeutigkeit ausgeblendet“ (Franz 2013: 263). In einem anderen Aufsatz bezieht sich Franz auf die sog. Nicht-Ausländerforschung, wie von Paul Mecheril et al. (2013) vorgeschlagen. Sie schreibt: „In Abgrenzung von dieser Engführung auf Integrationsfragen werden muslimische Selbst- und Weltverhältnisse zum Untersuchungsgegenstand gemacht“ (Franz 2018: 311). Die Bestimmung der Praxis derjenigen steht dabei im Mittelpunkt, die „als muslimisch gelten“ (Franz 2018: 311). Auf die Problematik der Reifizierung und Blickverengung wie den methodischen Umgang damit gehe ich im Methodenkapitel ein.

tioniere, so Anne Schönfeld, „als eine zentrale Technik des Regierens und ‚Managens‘ sozialer und kultureller Differenz“ (Schönfeld 2014: 414).³⁴ Anerkennungspolitik wird damit als Regierungstechnik verstanden, die mit einem beherrschbaren Subjekt verbunden ist und zu einem herrschaftskonformen Subjekt erzieht. Unter dem *muslimischen Subjekt* wird dabei verstanden, dass Muslim:innen dazu diszipliniert werden, sich integrationsfähig zu zeigen. Politische Forderungen wie auch Maßnahmen würden diese Subjektposition entwerfen und befördern, die wiederum auf fruchtbaren Boden in den Anerkennungsgebeten der islamischen Religionsgemeinschaften treffe. Denn die Zentrierung eines über die Moscheegemeinden oder auch über ein islamisches „Pastorat“ hergestellten muslimischen Subjekts ermögliche die Regierbarkeit für die Sicherheitspolitik, aber ebenso für die Moscheen. Subjekte erfahren dabei Zuschreibungen, die institutionalisierend wirken, da sie Vielfältigkeit in Eindeutigkeit oder Totalität übersetzen, in religiöse Identität (Tezcan 2007: 70).³⁵ Das muslimische Subjekt ist demnach Voraussetzung und Garant für das Fortdauern regierbarer Subjekte. *Auch die Analysen zum muslimischen Subjekt sollen also erfassen, über welche Techniken des Regierens und Regulierens Islampolitik betrieben wird. Über welche konkreten Techniken jedoch soziale und kulturelle Differenz regiert und reguliert wird, wird allein über die Diagnosen zu den Absichten der Anerkennung des Staates abgeleitet.*

³⁴ Mit Blick auf das Ausbildungsanliegen einer Imamausbildung beschreibt Schönfeld, dass die Regulierung und Kontrollfunktion, die das Fach übernehme, sich auf sozialer Ebene auf das soziale Milieu der Imame beziehe (Schönfeld 2014: 402) wie auch auf die Inhalte, die an die Muslim:innen von diesen vermittelt würden. Es hat sich während der Etablierung des Fachs herausgestellt, dass die Imamausbildung alleiniger Antrieb und politischer Diskussionsbeschleuniger für das Fach war und aktuell von geringer Relevanz ist.

³⁵ Diese Funktion liegt dem Subjektbegriff nach Louis Althusser zugrunde. Unter Subjektivierung wird dabei der Vorgang verstanden, über den Individuen zu Subjekten gemacht werden, die die soziale Ordnung und eine meist binäre Differenzordnung eigenständig verkörpern (Mecheril 2014b: 17). Da der Subjektivierungsbegriff das Moment der Unterwerfung zentral setzt (vgl. Renn 2016: 11), ziehe ich es in meiner empirischen Untersuchung vor, von Selbstkonstruktionen zu sprechen. Diese sind über „Übersetzungsverhältnisse“ (Renn 2016: 11) mit differenzierten sozialen Ordnungen verbunden. Ich beziehe mich in der Verwendung von „Subjekt“ auf einen wissenssoziologischen Subjektbegriff, der mit der Vorstellung von einer „subjektiven Positionalität“ verknüpft ist: „Sie umfaßt zwei Merkmale: Zum einen verweist Subjektivität auf eine Perspektive; Subjekt ist alles, was eine Ich-Perspektive einnimmt – und weiß, daß es sie einnimmt. Und zum zweiten ist diese Perspektive immer eine Binnenperspektive: Es handelt sich hier also nicht um die Beobachtung des Handelns, um das Dritte oder Zweite, sondern um die Perspektive der ersten Person, auch die subjektive Perspektive.“ (Knoblauch 2008: 228).

Mit Bezug auf Muslim:innen sprechen einige Autor:innen zudem nicht allein vom muslimischen Subjekt, sondern von der Erwartung einer „Selbstsäkularisierung“ (Schönfeld 2014: 414) oder von „säkularen Verkörperungen“ (Amir-Moazami 2014: 359f.; vgl. auch Scheer et al. 2019: 6). Dahinter steht die Vorstellung, dass Subjekte säkular-liberale Prinzipien einverleibt hätten und damit ein säkular-liberales Verständnis von Religion als privatem Glauben.³⁶ Muslime werden dabei als *zu säkularisierende* Subjekte verstanden, die politisch und öffentlich deswegen markiert werden, weil sie das Grundprinzip der Trennung des Säkularen vom Religiösen in Frage stellen. Es sei also universelle Voraussetzung, dass Machtungleichheiten jede Form von gesellschaftlicher Praxis bestimmen. Im Falle des säkularisierten oder zu säkularisierenden Subjekts wird die Machtasymmetrie darin verortet, dass privatem Glauben der Vortritt vor vergemeinschafteter Religion gegeben wird wie auch gezähmter Religiosität vor exzessivem Fundamentalismus. Schaut man vor diesem Hintergrund auf Islamische Theologie, so erscheint das Fach als eine „Agentur der Selbstsäkularisierung und Selbstmodernisierung des Islams“ (Schönfeld 2014: 414). Damit arbeiten Schönfeld wie auch Amir-Moazami eine Norm heraus, die in Diskussionen um den Islam und Praktiken präsent ist, in denen sich auf den Islam bezogen wird. Kritisch einzuordnen ist allerdings, dass inkonsistente, hybride, und uneindeutige Normbezüge und Selbstverständnisse aus der Analyse außen vorgelassen werden. Normen, wie sie die Autorinnen in säkularen Prinzipien sehen, werden als statische Regeln betrachtet, für die weder Orte noch Zeiten der Abweichung und Veränderung möglich erscheinen. Das erscheint insbesondere unter der Berücksichtigung einer jungen Institution wie der Islamischen Theologie problematisch, in der sich potenzielle neue Bezüge auf diese Normen etablieren könnten. Wenn Islamische Theologie dazu dienen soll, den Islam zu modernisieren und zu säkularisieren, so zeigt das zwar sehr deutlich die explizite Absicht, die mit der Imamausbildung und schließlich auch dem Fach verbunden ist und war. *Damit bleibt ungeklärt, inwiefern diese staatliche Absicht in der Praxis des Fachs abgeschliffen, aufgenommen, wiederholt oder doch verändert wird. Deshalb ist es gut denkbar, dass mit der Islamischen Theologie auch Bezüge aufgerufen werden, die eben nicht auf die Modernisierung*

³⁶ Diese Form der Säkularitätsforschung pflegt also einen Säkularitätsbegriff, der nicht ohne Säkularismus zu denken ist. Davon zu unterscheiden ist eine Säkularitätsforschung, die Säkularität historisiert und Säkularismus als ideologische Legitimierung von Säkularitäten fasst (Dressler et al. 2019: 9).

des Islams oder Selbstsäkularisierung abzielen, sondern gänzlich andere Referenzen aufrufen.³⁷

Zusammenfassend lässt sich zu den Ausführungen zur kritischen Religionsforschung festhalten, dass die Islamische Theologie als ein Ort der Aushandlung der Stellung von Religion in einem Staat mit säkularem Selbstverständnis verstanden wird, der von der Strategie der Exklusion auf Inklusion umstellt und sich dafür auf kulturelle und religiöse Zurechnungen stützt. Über die Subjekte, so die Annahme, wird die Kontrolle über den Islam ausgeweitet. Nimmt man die Kritik an dem muslimischen Subjekt ernst, so kann *erstens* festgehalten werden, dass von der in den Ansätzen total gesetzten Vorstellung eines muslimischen Subjekts zu lernen ist, nicht nur andere, sondern auch hybride und inkonsistente Konstruktionen des Selbst in die Analyse miteinzubeziehen. Das heißt aber auch, Machtstrukturen in ihrer analytischen Totalität zu relativieren. Andere Formen von Institutionalisierungen, die womöglich nicht auf Machtkonstellationen ausgerichtet sind oder auch gegen die „Pastoralmacht“ gerichtet sind, werden sonst nicht sichtbar. Wissen wird nicht allein durch Macht strukturiert, sondern auch durch andere gesellschaftliche Strukturmerkmale. *Zweitens* ist anzumerken, dass der Vorstellung, äußere Zuschreibungen würden gegen die eigenen Identifikationen ausgespielt oder würden diese bestimmen, ein spezifischer Erfahrungsbegriff zugrunde liegt. Auf der einen Seite wird dabei eine Durchsetzung der Subjekte durch Macht vorausgesetzt, auf der anderen Seite kritisiert, dass andere innere Erfahrungen unterdrückt werden, die nicht Teil der Regierungstechniken sind.³⁸ In meinen Rekonstruktionen zur Islamischen Theologie setze ich deswegen das Primat von Macht nicht voraus und halte zunächst offen, welche Form von Erfahrung für das jeweilige subjektive Selbst- und Weltverhältnis prägend wirkt.

3.2 Ein Fach in der säkularen Universität: *differenzierungstheoretische Perspektiven*

Vor dem Hintergrund der diskurstheoretischen Arbeiten ist es nun angezeigt, die bisherigen empirischen Studien zur Islamischen Theologie

³⁷ Mahmood macht auf diese Gleichzeitigkeit von ethischen und politischen *Agencies* aufmerksam, die ohne einander nicht verstehbar seien (Mahmood 2005: 35). Außer aus theoriesystematischen Gründen sehe ich hier allerdings keinen Grund, auch noch weitere Agenden mitzudenken.

³⁸ Die Vorstellung eines religiösen Subjekts ist kontingent, also kulturell und historisch gewachsen, vgl. zur Religionisierung der Emotionalität Krech (2002: 12f.).

selbst hinzuzuziehen und das Fach in seiner Einbettung in die Universität in den Blick zu nehmen.

Jan Felix Engelhardt begreift Islamische Theologie in Deutschland als Phänomen der Ausdifferenzierung einer Wissenschaftsdisziplin, die eine eigene akademische Identität (Engelhardt 2017: 11) ausbildet. Den Anfangspunkt der Disziplin in ihrer inhaltlichen Struktur setzt er in den frühen 2000er Jahren, in denen die Kommunikationsdichte religionspädagogischer und theologischer Beschäftigung mit dem Islam von Wissenschaftler:innen zunahm, die selbst dem Islam angehören (Engelhardt 2017: 100). Das Feld entwickelte sich aus seiner Sicht aus der Kommunikation der Akteure der Vorläuferinstitutionen (etwa bei Tagungen) und der „*epistemic community*“ (Engelhardt 2017: 100; Hervorh. L.D.) sowie durch Schlüsselfiguren, worunter er die Professoren der ersten Generation fasst. Der zentrale Ertrag seiner Studie liegt in der Verknüpfung unterschiedlicher Entwicklungstreiber. Neben der zunehmenden Kommunikationsdichte zwischen Wissenschaftler:innen, die selbst dem Islam angehören, sei es entscheidend gewesen, dass man sich (auch legitimierend) auf die islamische Wissenstradition beziehen konnte und über die Förderung durch den Bund, teilweise die Bundesländer und die Universitäten eine organisatorische Struktur ermöglicht wurde. Engelhardt schlussfolgert zudem vor dem Hintergrund anderer Länder, darunter Länder mit muslimischen Mehrheiten wie Minderheiten, dass die universitäre Islamische Theologie „[...] auf die Spannung zwischen Staat und Religion in der Moderne“ (Engelhardt 2017: 85) verweist.

Dass das neue Fach Islamische Theologie an bestehende Wissensformen anschließt, zeigt sich auch, wenn man auf andere Bereiche der Religionsforschung und Theologie schaut, über die das Verhältnis zwischen Religion und Staat ausgehandelt wird. Wie Volkhard Krech anhand der Entstehung der Religionsforschung ab 1871 in Deutschland nachzeichnet, hat sich um 1900 keine einheitliche Wissenschaftsdisziplin zur Beschäftigung mit Religion im Wissenschaftskanon herausgebildet (Krech 2002: 84).³⁹ Theologie ist ein Teil dieser Beschäftigung mit Religion und sie vollzieht die Differenz zwischen Wissenschaft und Religion, indem sie Religion zum Objekt macht und die bisherige Wahrheitsordnung der Religion im Sinne des Böckenförde'schen Diktums einbettet (Schul-

³⁹ In der historischen Entwicklung der Religionsforschung ist stattdessen eine Vielzahl wissenschaftlicher Zugänge angelegt, die in der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Disziplinen deutlichen Einfluss aufeinander ausgeübt haben. Demnach fuße die Religionsforschung auf einem religionsgeschichtlichen Paradigma, das sich in der Auseinandersetzung mit der Theologie und der entstehenden Soziologie herausgebildet habe (Krech 2002).

ze 2012: 184).⁴⁰ Mit Blick auf die historisch generierte Verhältnissetzung zwischen Staat und Religion und die historische Entwicklung der Religionsforschung, deren Paradigma aus dem Kompromiss zwischen Frömmigkeitgeschichte und Historismus hervorgegangen ist (Krech 2002: 84), erscheint somit der bloße Bezug auf Religion, aber auch die Aus- und Eingrenzung von Religion in dem Fach als Spezifikum nicht der Theologie, sondern aller religionsbezogenen Wissenschaften. Islamische Theologie rekurriert dabei auf unterschiedliche bereits bestehende Theologiemodelle.⁴¹ In der Etablierung und Weiterentwicklung der Disziplinen entstehen Wechselwirkungen zur Sphäre des Religiösen, vollzieht sich aber auch ein Wandel der Vorstellung, was unter Religion begriffen wird. Krech sieht deswegen epistemische Veränderungen in und durch die Religionsforschung entstehen, nämlich einen modernen Religionsbegriff, der zwischen objektiver und subjektiver Religion unterscheidet und maßgeblich im philosophischen Diskurs des 18. Jahrhunderts herausgebildet wurde (vgl. Krech 2002: 14). Zudem interpretiert er diese Entwicklung als Antwort auf gesellschaftliche Veränderungen der funktionalen Differenzierung (Krech 2002: 159).

Engelhardt verhandelt nun auch die Islamische Theologie in diesem Sinne als ein Phänomen der Ausdifferenzierung einer Wissenschaftsdisziplin, in der das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben verhandelt wird. Die Spezifik des Fachs, die Hereinnahme von Traditionen islamischer Wissensproduktion ins deutsche Wissenschaftssystem (Engelhardt 2017: 100), zwingt dabei die Akteure im Feld wie auch das Fach in seiner Programmatik zur Positionierung zu islamischen Wissenstraditionen (Engelhardt 2017: 163). So hält er fest, dass es die Absicht der Akteure ist, eine Islamische Theologie zu entwickeln, die in Distanz steht zur Tradierungslogik, die aber zugleich an den Fragen und Themen hiesiger Glaubensgemeinschaften ausgerichtet wird und die Aufgabe hat, aufklärerisch auf die religiöse Tradition zu blicken (Engelhardt 2017: 210). Die Akteure loten somit fortlaufend die Distanz und Nähe zur religiösen Tradition und Praxis aus. Der Bezug auf islamische Wissenstraditionen sowie auf hiesige Glaubensgemeinschaften verweist darauf, dass die

⁴⁰ Das Böckenförde-Diktum verhandelt das Verhältnis von Staat und Religion. Der zentrale Satz von Böckenförde ist oft zitiert worden: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 2019: 112), so dass Religion und Staat über die Kooperation wechselseitig ihre Unabhängigkeit ausbalancieren (Böckenförde 2007: 429).

⁴¹ An Forschungen zur Professionalisierung des Pfarrerberufs ist beispielsweise ersichtlich, dass die Akademisierung religiösen Wissens durch Theologie in Europa eng mit der Entwicklung von Professionen verbunden war (McClelland 1985; Sammet 2018).

Formierung der Islamischen Theologie eindeutig an die bestehenden Formen von Theologie angelehnt und aus ihnen abgeleitet ist, zugleich jedoch Anlehnungen und Ableitungen aus islamischen Wissenstraditionen findet.⁴² Die Islamische Theologie ist folglich als Ort zu verstehen, an dem unterschiedliche Wissenstraditionen verknüpft werden. *In dieser differenzierungstheoretischen Sicht wird betont, dass nicht nur staatliche und hegemoniale Machtstrukturen das neue Wissen konstituieren, sondern dieses auch an andere bestehende Wissensformen (etwa islamische Wissenstraditionen und bestehende Theologiemodelle) anschließt.*

3.2.1 Epistemische Aushandlungen in der Islamischen Theologie

Mit dem Fokus auf Wissen und Epistemik gehen einige Autor:innen zudem näher auf die Veränderungen ein, die sich über neue islamische Wissensformen manifestieren (Engelhardt 2016; Johansen 2006). Die politische Virulenz solcher Fächer scheint sich dabei gerade in der Diskussion um die Außen- und Innenperspektiven festzumachen (Johansen 2006, 2007; Schulze 2015a; Engelhardt 2017). So zeigt Birgitte Schepele Johansen durch die Kontrastierung von Deutschland mit Dänemark und den Niederlanden, dass die Grenzziehungen in den neuen Fächern, die eine Innenperspektive auf den Islam reklamieren, auf verschiedenen Dimensionen (Wissensbegriff, Säkularität, Universitätsmodell) wie auch unter jeweils unterschiedlichem Einbezug der Kategorie Religion vorgenommen werden (Johansen 2007). Zwar hätten die Fächer gemein, dass darin Grenzziehungen zwischen Religion und dem Säkularen enthalten seien, allerdings integrierten sie unterschiedliche epistemische Positionen. In den Niederlanden und Deutschland werde eine Insider-Perspektive, also eine Sicht auf den Islam unter den Vorzeichen der Zugehörigkeit, von der religiösen Sphäre in das Bildungssystem übernommen (Johansen 2006: 103f.). Die religiöse Perspektive werde dabei zu einer legitimen epistemischen Position unter anderen epistemischen Standpunkten innerhalb der Universität (Johansen 2006: 103).⁴³ Die

⁴² Zu einem Überblick über die Entwicklung der Begriffe Glaube (*faith* und *belief*) und Religion im Islam siehe Smith (2002); Brodeur (2004).

⁴³ Im Kontrast dazu sei das in Dänemark nicht der Fall, wo Wissenschaft („science“) Wissensgenerierung aus einer Insider-Perspektive ausschließe, weil damit wissenschaftliche Standards verletzt werden und die Insider-Perspektive als Zuständigkeit der religiösen Sphäre verstanden wird (Johansen 2006: 103). Ein islamisch-theologischer Lehrstuhl ist dort einzig als Teil der evangelisch-lutherischen Theologie eingerichtet worden und der Lehrstuhlinhaber wies in einem Gespräch mit mir zurück, als sog. Insider den Islam zu perspektivieren.

Institutionalisierung islamischen Wissens in der höheren Bildung variieren also nicht nur darin, inwiefern Religion als Teil der Universität legitim miteinbezogen wird, sondern es kommen auch unterschiedliche Konstruktionen von Religion zur Geltung. Insofern kann die Debatte um die Islamische Theologie, um Imame und islamische höhere Bildung in Europa als generelle Debatte um den Stellenwert von Religion gelesen werden (Johansen 2006: 93). Demnach würden gesellschaftliche Grenzziehungen ausgehandelt und vollzogen, die in der Frage münden, ob religiöse Positionen legitimer Bestandteil von Wissen und Wissenserwerb sind. In ganz ähnlicher Weise lässt auch Engelhardts Arbeit vermuten, dass Glauben im deutschen Fall eine legitime Position in dem Fach darstellt, an anderer Stelle – zur wissenschaftlichen Legitimation – aber von den Lehrenden wieder exkludiert wird. Es kann also festgehalten werden, dass in der Institution und den Praktiken des Fachs Islamische Theologie (beispielsweise in den Positionierungen der Lehrenden) Unterscheidungen zu Religion hervorgebracht werden. Zugleich werden jedoch Anschlüsse zu Religion hergestellt, von denen unklar ist, ob sie generell mit islamisch-theologischem Wissen verbunden werden oder – wie zu vermuten ist – mit dem Wissen in einzelnen Fachbereichen, Situationen und Bezugnahmen der Fachbeteiligten. Aushandlungen zur Unterscheidung sind außerdem zu vermuten: zwischen Religiösem und Nichtreligiösem, Wissen und Glauben, politischen, akademischen und religiösen Ansprüchen. Inwiefern die Unterscheidungen in dem Fach jedoch Aussagen über übergreifende gesellschaftliche Tendenzen erlauben, wenn etwa Johansen in den religionsbezogenen Fächern gesellschaftliche Grenzziehungen zwischen Religion und Säkularität am Werke sieht, ist bislang empirisch noch nicht systematisch nachgewiesen worden.

Vor dem Hintergrund von Positionen, die auf verschiedene etablierte Epistemiken abstellen, erscheint also Islamische Theologie als ein Ort des Sonderwissens, in das Elemente der islamischen Wissenstradition über einen Bekenntnisbezug eingebunden werden. Dabei sehen Johansen und Engelhardt einen Wissensbegriff verbürgt, bei dem die religiöse Position miteinbezogen wird. *Es stellt sich in Anschluss an ihre Analysen die Frage, wie sich die differenzierenden Tendenzen, die das Fach repräsentiert – die weitere Ausdifferenzierung der Wissenschaft – mit einem Wissensverständnis verbinden, das Glauben impliziert. Die Hereinnahme der islamischen Tradition, die Integration der religiösen Position, die die Autor:innen als Teil des Fachs bezeichnen, deuten auf eine solche Ausweitung des Wissensverständnisses hin. Es ist zudem zu klären, ob mit einem solchen ausgeweiteten Wissensbegriff entdifferenzierende Tendenzen einhergehen.*

3.2.2 *Islamische Theologie und Säkularität*

Als Klammer wird über die Forschungsperspektiven der genannten Arbeiten hinweg die Einordnung in Diskussionen zu Säkularität wiederholt sichtbar. Es wird in unterschiedlichen Ausprägungen gefragt, inwiefern die Etablierung der Islamischen Theologie in Deutschland eine Tendenz der Säkularisierung, zur „postsäkularen“ Gesellschaft bzw. zu einem das Selbst säkularisierenden Dispositiv markiert. Im Folgenden gehe ich auf bisherige Studienergebnisse zum Zusammenhang von Säkularität und Islamischer Theologie näher ein. Es wird sich dabei zwar zeigen, dass aus dem Fach Ableitungen zu Säkularität vorgenommen werden, dass die gesellschaftstheoretischen Schlussfolgerungen sich jedoch stark unterscheiden.

Reinhard Schulze bestimmt den Ort der Islamischen Theologie (in ihrer deutschsprachigen Form) in der sog. säkularen Universität. Die Trennung von Religion und Gesellschaft sieht er für eine solche Universität „als konstitutiv für die eigene Ordnung“ an (Schulze 2012: 183). Dabei würden in der säkularen Universität Religion und Gesellschaft als unterschiedliche, sich gegenseitig anerkennende, komplementäre Ordnungen definiert und es sei Anspruch, ein „Ort akademischer Auslegung ihrer Gesellschaft zu sein“ (ebd.). Dies gelte für gesellschaftliche genauso wie für normative – und damit auch religiöse – Diskursordnungen. Daraus leitet Schulze ein Interesse der Universität ab, auch die islamische Selbstausslegung zu akademisieren, sobald „Muslime einen muslimischen Diskurs in unserer Gesellschaft pflegen“ (ebd.). In diesem Rahmen stellt sich die Frage, welche Veränderungen für muslimische Akteure durch die Konstitution der Islamischen Theologie angestoßen werden. So bestand in den öffentlichen Diskussionen um die Islamische Theologie je nach Akteursgruppe die Hoffnung bzw. wurde befürchtet, dass mit der Etablierung des Fachs eine Säkularisierung islamischen Wissens einhergehen würde. Aus dieser Sicht steht Islamische Theologie nicht symbolisch für eine Annäherung der Universität an Religion, sondern für die „Inwertsetzung eines Religion-Säkularitätsgefüges, das in der Universität zum Ausdruck gebracht wird“ (Schulze 2012: 187), womit Schulze auch eine Veränderung des islamischen Selbstverständnisses verbindet: Islamische Theologie aktualisiere die Differenzierung von Religion und Säkularität.

Auf einer anderen Ebene siedelt Engelhardt Säkularität in der Diskussion um die Islamische Theologie an. Zwar sieht er in dem Projekt Islamische Theologie ebenfalls die „Positionierung islamischen Denkens an einer säkularen Forschungs- und Lehrinstitution“ (Engelhardt 2017: 198)

realisiert, doch stellt er auch eine „erneute Standortbestimmung der Universität zur Frage nach Religion und Wissenschaft“ (ebd.) fest. Die Empfehlungen des Wissenschaftsrats als zentraler Anstoß zur Etablierung des Fachs beruhen für ihn zudem auf dem Gesellschaftsbild des religiösen Pluralismus (Engelhardt 2017: 128). In der Auswertung von Gesprächen mit Professor:innen bemüht Engelhardt schließlich die Gesellschaftsdiagnose des Postsäkularismus: So habe er in den Expertengesprächen den Anspruch festgestellt, dass einer ausufernden Säkularisierung die Wirkmacht von Religion gegenübergestellt werden solle (Engelhardt 2017: 321). Das deutet darauf hin, dass in diesen Fällen religiöse Diskursordnungen eben nicht als Teil des universitären Anspruchs gesellschaftlicher Selbstausslegung (vgl. Schulze 2012) verstanden werden, sondern eine Position innerhalb der Diskursordnung eingenommen wird. Allerdings sind es aus Sicht seiner Gesprächspartner weniger die Verschränkungen und Verhältnisse zwischen Glauben und Wissenschaft, die ein Problem für die Autonomie der Islamischen Theologie darstellen, als vielmehr die Ansprüche von Seiten religiöser Verbände und der Politik (Engelhardt 2017: 325). Islamische Theologie bewegt sich aus dieser Sicht zwischen normativer Positionierung und akademischer Auslegung. Hierin liegt dann auch der Kern des Verständnisses der Islamischen Theologie als neuer Disziplin an der säkularen Universität: in der Frage, ob sie sich innerhalb oder außerhalb der Diskursordnung verortet oder sich eine dritte Position diesbezüglich erarbeiten wird. Stellt man die Thesen der Autoren nebeneinander, ergibt sich eine religionssoziologisch hochrelevante Frage: Ist das Fach als Inwertsetzung des Verhältnisses von Religion und Säkularität zu lesen oder eher als Inwertsetzung „postsäkularer“ Verhältnisse, also als Anerkennung religiöser und säkularer Positionen in der Universität?

Fasst man den bisherigen Ertrag aus dem Forschungsstand zusammen, so lässt sich festhalten: *Islamische Theologie wird aus der macht-theoretischen Religionsforschung heraus als Einrichtung verstanden, über die Muslim:innen diszipliniert werden und sich selbst disziplinieren. Sie formt das sog. muslimische Subjekt für säkular-liberale Prinzipien, die die Autor:innen als Teil der Gesellschaft ansehen. Demgegenüber stehen differenzierungstheoretische Studien, die das Fach im Kontext der säkularen Universität als Aktualisierung der Unterscheidung von Religion und Wissenschaft ansehen. Hier herrscht Uneinigkeit darüber, ob dieses Verhältnis auf eine postsäkulare oder säkulare Konstellation in der Gesellschaft hinweist. Ein zentrales Desiderat der Studien ist, dass die Ableitungen von dem Fach auf gesellschaftliche Verhältnisse empirisch nicht abgesichert*

sind. Als dritten Aspekt bisheriger Forschung gehe ich im Folgenden näher auf erste empirische Erkenntnisse zu den Akteuren des Fachs ein.

3.2.3 Die Studierenden zwischen Religionsgemeinschaften und Hochschule

Einige der erschienenen Studien untersuchen die Fachbeteiligten der Islamischen Theologie in Deutschland und die Bildungsprozesse in dem Fach (Glaese 2013; Engelhardt 2017; Wagner 2019; Dreier & Wagner 2020). Constantin Wagner (2019) geht auf die Studierenden der Islamischen Theologie näher ein. Es finden sich hier einerseits erste quantitative Daten, zum anderen eine erste qualitative Perspektive auf die Motive der Studienwahl (Wagner 2019; Dreier & Wagner 2020) und den Studienabbruch (Dreier & Wagner 2021). Die Arbeiten geben Hinweise auf die Zusammensetzung der Studierendenschaft und auf das Verhältnis zwischen dem Fach und den islamischen Religionsgemeinschaften. Damit ist indirekt das Verhältnis von Wissen und Religion in dem Fach angesprochen.

Es lassen sich zunächst einige Spezifika der Studierendenschaft festhalten: In der Studie von Wagner geben 90 % der Befragten an, sich dem Islam stark oder sehr stark zugehörig zu fühlen und dass Religion im Alltag eine wichtige Rolle für sie spiele (Wagner 2019: 96). Entsprechend stehe das Studium in Verbindung zum Selbstverständnis der Studierenden (als Muslime) (Wagner 2019: 96) und zu ihrem Glauben (Dreier & Wagner 2020: 20). Im Vergleich mit dem Durchschnitt an deutschen Universitäten ist außerdem eine hohe Zahl an Studierenden festzustellen, die aus „nicht-akademischen Milieus“ kommen, deren Erstsprache nicht Deutsch ist und die als Erste in ihrer Familie ein Studium aufnehmen (Wagner 2019: 97; Dreier & Wagner 2020: 21). In den Erzählungen zu ihrer Studienmotivation nehmen die Interviewten wiederholt Bezug darauf, dass sie in der Schule als Expert:innen für den Islam angesprochen wurden (Wagner 2019: 98). Angesichts der eigenen Zuordnung der Studierenden und ihrer Identifikation mit Glauben und Religion deutet sich hier eine Ambivalenz an, da sie ihre Ansprache als Muslime durch andere einerseits als Ressource für das Studium nutzen und andererseits als Stigma wahrnehmen (Wagner 2019: 99; 101). Insofern ist das Verhältnis von Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung bei den Studierenden näher in den Blick zu nehmen, das sich von den eindeutigen akademischen Verortungen der von Engelhardt untersuchten Professorenschaft deutlich unterscheidet.

Neben den sozialstrukturellen Daten liegen erste Daten zu den Studienmotiven in der Islamischen Theologie vor. Für die meisten Studierenden sind die Vertiefung des eigenen Glaubens wie die Veränderung des Islambilds hin zu einem positiveren Bild in der Gesellschaft Anstoß zum Studium (Dreier & Wagner 2020: 24f.). Insgesamt lassen sich vier verschiedene Studienmotive feststellen (Dreier & Wagner 2020: 26ff.).⁴⁴ Mit dem gesellschaftspolitischen Motiv (1) ist beschrieben, dass sich ein Teil der Studierenden entweder von dem Studium erhofft, zur Veränderung des Islams in Deutschland (wie beispielsweise einer besseren Religionspädagogik) oder aber des Islambilds in Deutschland (durch z. B. eine angemessene Repräsentanz in der Öffentlichkeit) beizutragen. Ein religiöses Motiv (2) liege demgegenüber bei Studierenden vor, die den eigenen Glauben vertiefen wollen. Dies meint nicht zwingend eine Veränderung und Horizonterweiterung, sondern zum Teil auch eine Fortführung bisheriger Glaubensinhalte und -logiken (Dreier & Wagner 2020: 28). Als drittes Motiv (3) wurde eine funktionale Berufsorientierung herausgearbeitet, die sich meist im Bereich Religionspädagogik findet. Schließlich ist ein intellektuelles Motiv (4) in den Interviews erkennbar bei Studierenden, die sich wissenschaftlich und mit Interesse an spezifischen Inhalten, wie beispielsweise islamischer Geschichte, mit dem Fach beschäftigen wollen – hier scheint sich zuweilen gar kein Bezug zur eigenen Glaubenspraxis zu finden (Dreier & Wagner 2020: 32). Über den Blick auf die Studienmotive wird deutlich, dass diese an zwei Aspekte anschlussfähig sind, die sich auch in den Debatten um das Fach feststellen lassen: das Kontrollmoment (Schönfeld 2014; Tezcan 2007) wie auch die Ausdifferenzierung einer epistemischen Gemeinschaft, die sich muslimisch positioniert und so die islamische Tradition in die Hochschule integriert (Engelhardt 2017). Denkt man die genannten Studien vor dem Hintergrund von Grenzziehungen zwischen Wissen und Religion zusammen, so scheinen gerade die Studierenden eine zentrale Akteursgruppe darzustellen, die Islamische Theologie nicht von Glauben und Religion abgrenzt oder den Glauben kontrolliert sehen will.

Wagner spricht mit Blick auf die Student:innen zudem einen Punkt an, der eine Verbindung von macht- und differenzierungstheoretischen Sichtweisen auf das Fach enthält: Er geht davon aus, dass das Studium in Klassenverhältnisse und (post-)koloniale Verhältnisse eingebunden ist (Wagner 2019: 109). Diese Kritik an der Islamischen Theologie, wonach

⁴⁴ In der Veröffentlichung werden quantitative Motive neben qualitative Motive gestellt. Larsson (2018: 133f.) unterscheidet für Islamische Theologie in Europa etwas gröber zwischen einer kritischen, akademischen Absicht und der theologischen Absicht für ein Theologiestudium.

sie sich an die bestehenden Machtverhältnisse anschmiege, ist jedoch zugleich Teil der Aushandlungen im islamisch-theologischen Feld. Aus seiner Sicht seien Lehrende wie Studierende Teil von Machtverhältnissen, die Muslime als Gruppe rassistisch kategorisieren und homogenisieren, und somit Teil der „westlichen Wissenschaft“ (Wagner 2019: 109). Somit sei die akademische Beschäftigung mit dem Islam für insbesondere stark akademisch orientierte Studierende auch mit einer Abgrenzung von der sog. *Community* verbunden, weil damit die sozialen Zugehörigkeiten zu dieser in Zweifel gezogen würden.⁴⁵ Das heißt, dass es für die Fachbeteiligten generell, aber insbesondere für die Studierenden um eine Auseinandersetzung um soziale Positionen geht (Wagner 2019: 110). Für ihr Bildungskapital und ihre soziale Position sei nicht nur entscheidend, wie sie sich zwischen sozialer Herkunft und Bildungsmilieus positionieren, sondern auch die Position in der *Community* bzw. bei manchen Studierenden in der Religionsgemeinschaft habe darauf Auswirkungen.⁴⁶ Der Anspruch des Fachs, islamische Wissenstraditionen und westliche Wissenschaft zusammenzubringen, zeige sich bei den Studierenden darin, dass sie zwischen religiöser Verortung und akademischem Wissenserwerb stehen. Wagner deutet an, dass die Position der Studierenden dabei auch von den anderen Fachbeteiligten abhängt. *Die Dimensionen von Institution und Fachbeteiligten gilt es deswegen enger zu verknüpfen, um das Verhältnis von Religiosität und Theologiestudium rekonstruieren zu können.* Die Motive der Studierenden müssen hier mit den Deutungen anderer Akteure im Fach in Relation gebracht werden wie auch mit den Spezifika der Theologie als Kontrollinstrument gegenüber Religion. Auch wenn über die Analyse der Akteure zunächst offenbleibt, ob sich hier Tendenzen des Zusammenkommens säkularer und religionsbezogener Wissensformen abspielen, so zeigt sich doch, dass hier eine spezifische Konstellation von Bildungsprozessen vorliegt. Die Studierenden setzen sich mit politischen Zuschreibungen (z. B. Islambildern) auseinander und verhandeln darüber soziale Positionen. Die Einbindung des Fachs und der Studierenden in die von Wagner

⁴⁵ Wagner definiert nicht, was er unter der *Community* versteht. Es lässt sich mutmaßen, dass damit unterschiedliche Gruppen oder Szenen von Muslim:innen gemeint sind. Ein Grund für die Auseinandersetzung um die soziale Position der *Community* könnte in unterschiedlichen kognitiven Stilen zwischen diesen Gruppen und der Hochschule liegen. Es würde sich dann um ein klassisches Aufstiegsphänomen handeln.

⁴⁶ Auch Glaese (2013: 61) versteht das in dem von ihr untersuchten Graduiertenprogramm der Islamischen Theologie verhandelte Kapital als spezifisches kulturelles Kapital, das, so die Hoffnung der Akteure, langfristig akademisches Kapital darstellen wird.

genannten Machtverhältnisse gilt es dabei als Teil dieser politischen Auseinandersetzungen zu lesen, anstatt sie analytisch zu übernehmen. Die politische Zuschreibung etwa, das Fach als „[westliche] Wissenschaft“ zu verstehen, ist Teil dieser politischen Auseinandersetzungen.

3.2.4 *Die Absolvent:innen als neue islamische Autoritäten?*

Die Studierenden sind entscheidende Akteure im Verhältnis der Islamischen Theologie zu den Muslim:innen bzw. Religionsgemeinschaften. Ein Aspekt der bisherigen Veröffentlichungen, um den es mir im Folgenden geht, betrifft die Frage, ob die Studierenden die Rolle neuer islamischer Autoritäten einnehmen werden. Anne Schönfeld etwa sieht die Studierenden mit hohen politischen und gesellschaftlichen Erwartungen konfrontiert, „die sich um nichts weniger drehen als um eine Aussöhnung des Islams mit den Inhalten der politischen Moderne [...] und den Prämissen des deutschen Verfassungsstaats“ (Schönfeld 2014: 411). In diesem Sinne verstehen Glaese (2013: 7), Sunier (2018) und auch Hashas (2018) neue islamische Bildungsinstitutionen als Ausbildungsorte einer neuen Form der islamischen Autorität, die auf zwei Ebenen wirken soll – einerseits für den Staat, andererseits innerhalb der Religionsgemeinschaften.⁴⁷ Zugleich ist davon auszugehen, dass sich insbesondere für den deutschen Fall noch zeigen muss, ob sich damit neue religiöse Autoritäten tatsächlich im Feld positionieren oder dies eher eine uneingelöste politische Erwartung bleibt. Erste Analysen der Absolvent:innen deuten darauf hin, dass nur ein geringer Anteil von ihnen tatsächlich in den Religionsgemeinschaften tätig wird (Dreier & Wagner 2020: 49). Auch inhaltlich sieht Glaese (allerdings in einer frühen Studie) keine Anschlüsse zu traditioneller Gelehrsamkeit und islamischer Wissensgenerierung, wobei Engelhardt gerade das Zusammenbringen dieser unterschiedlichen Traditionen durch das Fach betont.⁴⁸ Hier stellt sich die Frage, ob in der Konsolidierung des Fachs mittlerweile ein solcher Zusammenschluss stärker sichtbar wird. Außerdem ist offen, ob

⁴⁷ Als islamische Autorität diskutiert eine Reihe von Arbeiten neue islamische Imame und Seelsorger (Raudvere 2011; Hashas et al. 2018; Stjernholm 2019), auf die ich hier nicht näher eingehe, da sie stärker die potenzielle Praxis als die Ausbildungen fokussieren.

⁴⁸ Schulze betont, dass dieser Anschluss für die Anerkennung der Studiengänge von Relevanz ist, dass jedoch auch eine deutliche Unterscheidung im Anspruch dieser unterschiedlichen Formen der islamischen Wissensproduktion von dem Fach geltend gemacht werden soll, um nicht als Rechtsauskunft missverstanden zu werden (Schulze 2015a).

die „Autoritätsstrukturen“ (Tezcan 2007: 65) geschaffen werden, die als Hierarchien verstanden werden, die den Islam in bestehende Verhältnisse von Religion und Staat eingliedern und ihn darüber regulieren.

Mit Blick auf länger etablierte Institutionen, wie das britische *Cambridge Muslim College*, das Kirstine Sinclair (2016, 2019) mit dem *Zaytuna College* in den USA vergleicht, lassen sich erste Antworten dazu ableiten. Sinclair stellt bei den Studierenden und Lehrenden einen deutlichen Bezug auf die Tradition eines authentischen Islams fest. Ihnen gehe es im Falle des britischen Colleges⁴⁹ um die Entwicklung von „moral subjects“ (Sinclair 2016: 46), „using their religion as force of good in their careers and as citizens in British society“ (Sinclair 2019: 418). Die Subjektivierungsform, die Sinclair hier verbürgt sieht, sei auf die Minderheitensituation der Muslime in der britischen Gesellschaft bezogen (Sinclair 2016: 46). Religiöses Wissen und religiöse Praxis sollen in eine Sprache übersetzt werden, die gesellschaftlich (damit ist m. E. gemeint: für die Mehrheitsgesellschaft) anschlussfähig ist (Sinclair 2019: 418). Von daher betont auch Sinclair in ihrer Analyse die Bildungserwartungen, die für die Fachbeteiligten im Mittelpunkt stünden. Das von ihr genannte „moral subject“ versteht sie als eine moderne muslimische Subjektivierungsform (Sinclair 2016: 46), die m. E. eine Übereinstimmung von religiösen und säkularen Werten darstellt. Die Studierenden überbrücken dabei keine Differenz, sondern übersetzen religiöses Wissen in Wissen, das in der Gesellschaft geltend gemacht werden kann. Ob und wie dieses Wissen wiederum in die Religionsgemeinschaften und auf den Status neuer islamischer Autoritäten zurückwirkt, bleibt offen. Die im politischen Diskurs verhandelte Differenz zwischen Muslim:innen und Nicht-Muslim:innen spielt in die Fächer zwar hinein und der Anspruch scheint zu sein, sie zu überbrücken. Die neuen Institutionen scheint jedoch auszuzeichnen, dass darin kein staatlicher Regulierungsanspruch an den Islam vollzogen wird. Stattdessen wird mit dem *moral subject* ein Ideal aufgerufen, das für muslimische Andere wie auch nicht-muslimische Andere als Bildungsziel legitim ist.

Im Verhältnis von Islamischer Theologie und Religionsgemeinschaften tut sich somit über die Akteure eine potenzielle Konfliktlinie auf: der Umgang mit Formen von religiösem Wissen in dem Fach und mit (konkurrierenden) normativen Agenden, wie etwa der gesellschaftlichen Normalisierung des Umgangs mit „dem“ Islam und auch einer potenziellen Autorität in den Religionsgemeinschaften oder für andere

⁴⁹ Die Untersuchung in den USA konnte Sinclair nicht weiterverfolgen, da die Institution für Außenstehende zunehmend schlechter zugänglich wurde, weswegen ich hier nur auf das *Cambridge Muslim College* eingehe.

Muslim:innen (in den *Communities*). Es deutet sich hier ein Konflikt zwischen wissenstradierten und wissensreflektierten Zugängen an (Engelhardt 2017: 312). Zwar ist davon auszugehen, dass es sich dabei weniger um ein Spezifikum der Islamischen Theologie als von theologischen Fächern generell handelt. *Es stellt sich allerdings die Frage, welche Form von Glaubensbezug in dem Fach die Konfrontationsfläche bildet, die an einigen Punkten angerissen wird und die eine Herausforderung für die Studierenden darstellt* (Dreier & Wagner 2020: 49). Es wird hier sinnvoll sein, das Fach nicht nur über *eine* Akteursperspektive allein in den Blick zu nehmen. Islamische Theologie ist zudem als Verflechtungszusammenhang unterschiedlicher Traditionen zu verstehen und nicht als ein eindeutig „westlicher“ oder „nicht-westlicher“ Ort.

3.3 Konfliktlinien der Akteure

Aus den bisherigen Ausführungen lassen sich mögliche Konfliktlinien für die Untersuchung des Fachs ableiten:

- (a) Wissenstradition vs. Wissensreflexion: Die Studierenden sind an Instituten, die Theologie (je nach Standort) als reflexiven, historischen, wissensgenerierenden, bekenntnisbezogenen Zugriff auf Religion, als plurale Herangehensweise verstehen. Engelhardt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Lehrenden von den Studierenden teilweise als religiöse Autoritäten angesehen werden, so dass das Fachwissen als religiöse *Gewissheit* angesehen wird; erste Erkenntnisse zu den Studierenden geben Einblick in die Krisen, die in der Konfrontation mit dem Fach dabei für die Studierenden verbunden sind.⁵⁰ So liegt eine Konfliktlinie auf der inhaltlichen Dimension in dem Aufeinandertreffen von Relativität und Absolutheit in Bezug auf Glauben. Der bisherige Umgang mit religiösem Wissen (des Akteurs, aus der Familie oder Religionsgemeinschaft) kann weitergeführt werden oder aber in Kontrast zu dem Wissen im Fach stehen. Es sind unterschiedliche Typen des Umgangs mit diesem Problem denkbar. Wie mit diesem Spezifikum theologischer Fächer

⁵⁰ So führt der Autor aus: „Bei jenen Studierenden, die mit einem stabil konstruierten Wissens- und Deutungsbestand religiöser Glaubenssysteme in den universitären Raum eintreten, steht die Universität – d. h. die Lehrenden – vor der Herausforderung, kritisch-reflexive Annäherungen an den Umweltausschnitt ‚Religion‘ in einem Bereich zu implementieren, der für diese Studierenden zum einen fest konturiert ist und zum anderen entscheidend für die eigene Religion als zentrale Identifikationsdimension ist.“ (Engelhardt 2017: 311f.).

in der Islamischen Theologie umgegangen wird, gilt es genauer herauszuarbeiten.

- (b) Ausschluss und Einschluss religiöser Positionen: Nicht nur die Studierenden, auch andere Akteure positionieren sich in dem Fach – wie in anderen religionsbezogenen Fächern auch (vgl. Jeldtoft & Johansen 2012) – zu Religion. Die Positionierung zum eigenen Glauben, aber auch zu Religion wird in dem Fach als virulent angesehen. Zugleich ist das Fach als bekenntnisbezogen definiert. Das Nebeneinander von Einschluss und Ausschluss von Religion, Bekenntnis und Glaube gilt es folglich genau zu klären. Es stellt sich die Frage, auf *welchen* Dimensionen Grenzziehungen und Bezüge zu Religion vorgenommen werden.
- (c) Zwischen wissenschaftlicher *Community* und Religionsgemeinschaft: Jene Fachbeteiligten mit starker Einbindung in die Religionsgemeinschaften nehmen eine Doppelposition als forschende Theolog:innen/Studierende und gläubige Mitglieder ein. Sie stehen damit in einem Positionierungsdilemma. Ihre theologische Reputation leitet sich aus dem so definiert wissenschaftlichen (je nach Standort auch kritischen) Umgang mit den Quellen ab. Für ihre Rolle in ihrem sozio-religiösen Umfeld oder ihrer Religionsgemeinschaft kann dieser Umgang jedoch auch anders, zuweilen negativ gewertet werden. Analog sehen sie sich als Vermittler zwischen Mehr- und Minderheit, also in einer Vermittlerrolle bei gleichzeitiger Zugehörigkeit (Engelhardt 2017: 231). Übertragen auf die Studierenden könnte dies bedeuten, dass sie in abgeschwächter Form von Doppelpositionen betroffen sind: Durch einen kritischen Umgang mit bestimmten Quellen und deren Übertragung auf das eigene Glaubenssystem könnten ihre Bindung an Religionsgemeinschaften und/oder gemeinsam geglaubte Gewissheiten zur Disposition stehen. Ähnliches gilt für ihre potenziellen Rollen in Religionsgemeinschaften und in den Herkunftsmilieus. Dies wäre allerdings ausschließlich dann der Fall, wenn die Positionen als Angehörige des islamisch-theologischen Feldes und der Religionsgemeinschaften oder des Herkunftsmilieus inhaltlich auseinandergehen – wenn also beispielsweise Islamische Theologie normativ abgewertet werden würde oder Konflikte sogar offen ausgetragen werden würden.

Neben diesen Konfliktlinien, die sich für die Untersuchung der Studierenden des Fachs abzeichnen, legen die theoretischen Erklärungen zu dem Fach nahe, das Konzept der sog. Pastoralmacht eingehender zu betrachten. Zwar betont Tezcan (2007a), dass die politische Macht (von oben und außen) und die inneren, subjektbezogenen Techniken und

Ansprüche von innen (der Individuen und Kollektive) ineinandergreifen. Doch zeigt sich deutlich, dass die Ableitungen zu den Subjektformen und Praktiken des Selbst den politischen Diskursen entstammen. Damit bleiben – ähnlich wie in der ebenfalls diskurstheoretisch angelegten Studie zur Imamausbildung bei Schönfeld – mögliche Gegenentwürfe zu diesen Subjektformen verdeckt. Dies gilt einerseits für gezielte Gegenpositionierungen zu einem bestimmten Islam- und Muslumbild, andererseits aber auch für Formen von Religion, die sich der politischen Nutzbarmachung entziehen oder über die keine Verbindung zu politischen Ansprüchen vorgenommen wird.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Arbeiten zur Islamischen Theologie führe ich im Folgenden aus, wie das Fach aus wissenssoziologischer Perspektive verstanden werden kann.

3.4 Wissenschaft und Religion aus wissenssoziologischer Perspektive

Die Vielzahl von Wissensformen, zwischen denen die Islamische Theologie institutionalisiert wurde – zwischen zuvor bestehenden Theologien und auch islamischen Wissensformen – macht deutlich, dass es weder Sinn ergibt, das Fach als Blaupause anderer Theologien zu denken, noch den Innovationscharakter des Fachs zu überschätzen. Islamische Theologie erscheint als Institution mit spezifischen Einschlüssen, aber auch Ausschlüssen, die über die Praktiken des Fachs vollzogen werden. Im Folgenden soll das Potenzial einer wissenssoziologischen Perspektive auf die Islamische Theologie erörtert werden, die unterschiedliche Deutungen der Studierenden, aber auch Wissensformen miteinbezieht, ohne die Analyse von vornherein auf die Zuschreibungen des Diskurses um den Islam zu verengen. Aus dieser Überlegung heraus werde ich mich ausführlicher mit dem Verhältnis von Wissen und Religion aus wissenssoziologischer Perspektive auseinandersetzen. Es geht dabei um die Frage, wie die Ansätze in der Untersuchung der Islamischen Theologie als ein an der Hochschule neu geschaffenes Fach nutzbar gemacht werden können, wo aber auch ihre Grenzen liegen.

3.4.1 Wissen in der Fertigung

Blickt man aus der Perspektive der Wissenssoziologie auf die Islamische Theologie in Deutschland, erscheinen zwei Ansätze in besonderer Weise

vielversprechend, zum einen die Soziale Epistemologie und zum anderen die Soziologie wissenschaftlichen Wissens. Im Ansatz der Sozialen Epistemologie wird Wissen als eine individualisierte und soziale Kategorie verstanden, d. h. Wissen wird als das definiert, was das Individuum oder die soziale Gemeinschaft als Wissen akzeptiert (Schützeichel 2007a: 292).⁵¹ Die soziale Praxis der Wissenshervorbringung, die im Umfeld sozialer Strukturen „emergiert“, rückt damit ins Zentrum des soziologischen Interesses (Schützeichel 2007a: 290).⁵² Wie und worüber Wissen hervorgebracht wird, ist folglich anhand der sozialen Praktiken zu untersuchen – oder für die Untersuchung eines Universitätsfachs gesprochen: anhand der sozialen Praktiken des Fachs. Interessant ist an diesem Ansatz, dass nicht allein Sinn (wie bei Alfred Schütz), sondern pointierter auch das Wissen selbst in seiner permanenten Genese perspektiviert wird.⁵³

Prägend für diesen Ansatz war Ludwik Fleck, der an unterschiedlichen Stellen zur Etablierung von wissenschaftlichen Denkkollektiven Glauben als Vergleichshorizont heranzieht (vgl. etwa Fleck 1980: 125, zum Mythos 144, 187f.). Für Fleck ist die Entstehung wissenschaftlicher Denkstile, wie von Kognitionen generell, ein kollektiver Akt (vgl. Gülker 2019: 10). Interessant für die Untersuchung der Islamischen Theologie ist daran, dass Fleck eine Nähe zwischen der Entstehung von wissenschaftlichen Tatsachen und nicht-wissenschaftlichen Tatsachen suggeriert, wenn auch der Anteil des Glaubens in Denkkollektiven nicht allein die Konstitution von Wirklichkeit ausmacht. Fleck gibt dazu in einer Fußnote⁵⁴ (Fleck 1980: 145f.) das Beispiel für das Funktionieren von Denkkollektiven anhand der Massensuggestion, die in dem Moment aufgelöst wird, in dem das von ihm sogenannte Widerstandsavis greift. Damit wird die Härte der Realität bezeichnet, die nicht mehr vom Denkkollektiv verweigert werden kann. Der Denkstil des Denkkollektivs baut auf dem Widerstandsavis der Realität auf und muss sich diesem aussetzen. Neue Denkkollektive, das zeigt Fleck, schaffen neue Tatsachen, so

⁵¹ Ludwik Fleck (1980: 125f.) hat für diese Form von Wissen einen eigenen Begriff aufgerufen: den der passiven Wissenselemente, jener Wissenselemente, die vom Denkkollektiv als Tatsachen angesehen werden.

⁵² Innerhalb des Ansatzes der Sozialen Epistemologie sind nochmals zwei Richtungen zu nennen, in denen unterschiedliche Konstruktionsgrade von Wissen vorausgesetzt sind. Wissen kann als weiterhin wahre und gerechtfertigte Überzeugung verstanden werden oder, im Sinne einer Position zweiter Ordnung, abgerückt von der Beantwortung eines wahren Wissens, als Wissenskonstruktion (Schützeichel 2007a: 293).

⁵³ Weiter unten wird zu zeigen sein, ob sich hierunter auch Religion fassen ließe.

⁵⁴ Fleck bezieht sich in dem Beispiel auf Gustave Le Bons „Psychologie des foules“ aus dem Jahr 1895.

dass aus der kommunikativen Praxis Kollektive von Gläubigen entstehen (vgl. Schützeichel 2007b: 309). Er nivelliert damit – ein Gedanke, der sich in den Science- and-Technology-Studies später wiederfindet – einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Wissenschaft und Religion (vgl. Gülker 2019: 11). Ausschlaggebend für die Unterscheidung der Welt der Tatsachen und des wissenschaftlichen Wissens sind die innerhalb eines Paradigmas oder Fachs als veränderbar (aktiv) und nicht-veränderbar (passiv) angesehenen Wissens Elemente. Da Fleck den Weg dafür ebnet, von der Frage nach der Wirklichkeit zurückzutreten und sich stattdessen auf die Entstehung von Denkkollektiven zu fokussieren, öffnet er zugleich den Wissensbegriff. Wissen liegt dann nicht mehr einfach vor, sondern ist das, was die Akteure als Wissen in Auseinandersetzung mit dem Widerstand der Realität institutionalisieren.

Karin Knorr Cetina hat mit ihren Arbeiten an diesen Ansatz angeknüpft: Ihr geht es um die Entwicklung einer empirischen Epistemologie, in der „die Welt der Tatsachen und die wissenschaftliche Weltkonstitution“ (Knorr Cetina 1991: 20) keinen konstitutiv anderen Status besitzen. Beide Formen von Wissen sind als „fabrizierte Erkenntnis“ (Knorr Cetina 1991: 20) einzustufen. Auch Naturwissenschaftler untersuchen folglich keine unabhängige Realität, sondern epistemische Objekte – auch für sie ist nur ein vermittelter Zugriff auf Natur möglich (vgl. Schützeichel 2007b: 320). Anders als Fleck, für den die Welt der Tatsachen den Charakter der Widerständigkeit (des Widerstandsavisos) besitzt, ist für Knorr Cetina der Status der Welt der Tatsachen ebenfalls erst über die Hervorbringung durch Wissen erfahrbar.⁵⁵ Dieser Ansatz der Sozialen Epistemologie lenkt den Blick auf die Akzeptanz und Anerkennung von Wissen durch Individuen oder soziale Gemeinschaften. Zudem muss Wissensproduktion dabei als transsphärisch verstanden werden: Knorr Cetina geht nicht davon aus, dass wissenschaftliches Wissen innerhalb der Grenzen einer Sphäre verbleibt. Vielmehr tauche es auch in anderen Bereichen auf und ändere dabei konstitutiv seinen Charakter.⁵⁶ Dadurch stünden die Abgrenzungen von Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft im Alltag immer wieder in Aushandlung (Knorr Cetina 1991: 41). Es sind folglich die sozialen Zusammenhänge zu untersuchen, innerhalb derer Formen von Wissen auch außerhalb von Wissenschaft entstehen. Gleichzeitig ist relevant, *wie* dieses Wissen hervorgebracht wird.

⁵⁵ Knorr Cetina geht deswegen davon aus, dass der substantielle Unterschied zwischen beiden Formen von Wissen empirisch nicht erkennbar ist.

⁵⁶ Das heißt freilich nicht, dass in der Praxis und in der Empirie solche Abgrenzungen nicht vorzufinden sind.

Die Science-and-Technology-Studies haben zwar ein neues Verständnis von Wissenschaft als sozialem statt außersozialem Ort der Erzeugung von Wissen ermöglicht (vgl. Fleck 1980; Gülker 2012), jedoch dabei Religion weitgehend außen vor gelassen. Silke Gülker (2012) sieht den Grund dafür in der strikten Weber'schen Tradition der Trennung der Wertsphären von Wissenschaft und Religion. Schaut man auf Fleck, so bestätigt sich dieses Bild, da er einen grundsätzlichen Unterschied von Sphären voraussetzt, der jedoch bei Knorr Cetina mit Bezug auf Alltagswissen eingeebnet wird. Weder seien Unterschiede in der Rationalität zwischen Alltagswissen und wissenschaftlichem Wissen vorauszusetzen noch würde es sich um feste Grenzziehungen handeln (Knorr Cetina 1991: 41, 52), die zwischen Sphären – entsprechend wissenschaftlichen und religiösen Denkstilen – anzunehmen seien. Dabei ist meines Erachtens jedoch zu ergänzen, dass die Sphären, auf die in Institutionen und durch Wissen Bezug genommen wird, historisch gewachsen sind: Heute anzutreffende Grenzziehungen zwischen Wissenschaft und Religion rekurrieren auf lange etablierte und sich zugleich verändernde Denksysteme.

Übertragen auf den hier behandelten Forschungsgegenstand heißt das: Es ist davon auszugehen, dass nicht nur das Fach selbst, sondern auch das Wissen in dem Fach über die Interaktionsgemeinschaften hervorgebracht werden. Folglich soll für die Islamische Theologie die Frage beantwortet werden, welche Formen von religiösem Wissen durch Individuen und Kollektive hervorgebracht und anerkannt werden und wie Wissen und Erfahrung aus anderen Sphären in das Fach integriert werden.

3.4.2 Die Konstruktion von Religion und Säkularität

Anders als in der Wissenschaftsforschung stellt Religion für eine Vielzahl sozialkonstruktivistischer Arbeiten ein Kernthema dar. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Kultur und Religion – wiederum ebenfalls aus einer Weber'schen Tradition heraus – als eng verwoben konzeptualisiert werden (Herbrik & Haken 2019: 614). Diese Ansätze stützen sich auf die Annahme, dass Religion eine „Wirklichkeitskonstruktion“ (Luckmann 1972: 7) darstellt, also eine andere symbolische Wirklichkeit, und betonen die Wechselwirkung von Religion, Kultur und Gesellschaft (vgl. Herbrik & Haken 2019: 624). Auch hier wird jedoch zwischen den Sphären Wissenschaft und Religion deutlich unterschieden. Nun kann es hier nicht darum gehen, einen kompletten Überblick über sozialkonstruktivistische

Ansätze der Religionsforschung zu geben. Es interessiert vielmehr die Frage, wie das Verhältnis von Religion und Wissen für die Analyse der Islamischen Theologie wissenssoziologisch sinnvoll gefasst werden kann.

In Peter Bergers und Thomas Luckmanns Schlüsselwerk „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ stehen insbesondere Sinn und Sprache in enger Verbindung zu Religion. Grundlegend gehen die Autoren davon aus, dass der Mensch in eine Wirklichkeit hineingeboren wird, die durch den gesellschaftlichen Wissensvorrat bereits vorgeprägt ist (Berger & Luckmann 2004: 24). Zu diesem Wissensvorrat gehört ganz zentral Sprache. Sie stellt eine Objektivation⁵⁷ dar, die andere Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen kann als die unmittelbar greifbare (vgl. Knoblauch 1999: 113). Sprache ist somit die Potenzialität der Transzendenz: Sie kann Sinn verfügbar machen, der über das unmittelbar Erfahrene hinausgeht. Sinn ist zwar auch grundsätzlicher Zugriff des Menschen auf seine Umwelt – Menschen versehen ihr Handeln permanent mit Sinn. Zugleich legitimiert Sinn gesellschaftliche Wirklichkeit. Als Resultat der Auslegung (Schütz & Luckmann 2003: 44) kann Sinn von den Akteuren zu symbolischen Universa zusammengefasst werden „in denen die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit, die verschiedensten Institutionen und Traditionen umfasst, transzendiert und ‚überhört‘ werden“ (Knoblauch 1999: 113). Religion stellt ein mögliches der symbolischen Universa dar, das legitimierend auf die Institutionalisierungen der Gesellschaft wirkt. Sie erscheint vor dem Hintergrund dieser Grundannahmen also als Sinnordnung, die einen eigenen Wirklichkeitsbereich begründet, der sich stets im historischen Verhältnis zur jeweiligen kulturellen und gesamtgesellschaftlichen Entwicklung manifestiert (vgl. auch Herbrig & Haken 2019 mit Bezug auf die eng verwandte Kulturosoziologie). Wissenssoziologisch beinhaltet diese Sinnordnung auch religiöses Wissen, also Gewissheiten darüber, dass bestimmte Eigenschaften und Phänomene wahr sind (Berger & Luckmann 2004: 1).

In neueren Arbeiten, in denen die in der Wissenssoziologie entwickelten Ansätze sozialkonstruktivistischen Schlags auf Religion bezogen werden, finden sich die Gedanken von Schütz, Berger und Luckmann und die enge Verbindung von Wissen und Religion wieder. Dabei

⁵⁷ Schütz und Luckmann sprechen von dem Vorgang der Objektivierung (der der Objektivation vorausgeht) als „Verkörperung subjektiver Vorgänge in Vorgängen und Gegenständen der Lebenswelt des Alltags“ (Schütz & Luckmann 2003: 358), d. h. alle Handlungen die in alltägliche Lebenswelt eingreifen und über die auch später noch auf Handlungen rückgeschlossen werden kann, wie auch andere Ausdrucksformen (Sinn, Gestik etc.).

wird die Annahme aufgegeben, dass Religion und Wissenschaft grundsätzlich unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche darstellen, wie es auch in der Wissenschaftsforschung mit Bezug auf Alltagswissen und wissenschaftliches Wissen vorgeschlagen wird. Religion wird also als ein symbolischer und moralischer Sinnhorizont verstanden, der über Objektivierungen, Typisierungen und Konstruktionen reproduziert wird. Einer dieser Vorschläge zur sozialkonstruktivistischen Fassung unterschiedlicher Formen von Religion, der eine Verbindung zu einem breiten Wissensbegriff hervorhebt, findet sich bei Markus Dreßler (2018, 2019b). Er bezieht Diskurse und Praktiken in den Wissensbegriff mit ein, um Prozesse fassbar zu machen, die Entitäten zu Religion machen, also religionisieren.⁵⁸ Religion wird dabei – mit deutlichem Bezug auf Berger und Luckmann – als soziale, auszuhandelnde Wirklichkeit verstanden, die über Objektivierungen hervorgebracht wird (Dreßler 2019b: 10) und mit anderen Wissensformen und Objektivierungen in Interaktion gebracht wird (Dreßler 2018: 15). Für die Erforschung von Religion hat das zur Folge,

„that we need to focus on agency in processes of religio-secularization and the specific locations in which religion, the secular, and so forth are produced, bounded, and distinguished against the background of particular contexts” (Dreßler 2019b: 12).

Dreßlers Konzeption ist dabei kontextualisierend und lokalisierend angelegt: Religion kann immer nur im Kontext und in der konkreten Verortung als solche begrifflich gefasst werden. Dabei sind die *Agencies* miteinzubeziehen, die mit den Hervorbringungen unterschiedlicher Formen von Religion verbunden sind.⁵⁹ Wichtig erscheint folglich, dass Religion nicht als Entität *sui generis* definiert wird, sondern als Verfesti-

⁵⁸ Er bezieht sich dabei auf Prozesse, über die durch ein modernes Konzept von Religion Sinn hervorgebracht wird (Dreßler 2019b: 5).

⁵⁹ Dreßler unterscheidet vier Prozesse, in denen soziale Netzwerke, Praktiken und Diskurse als religiös bzw. Religion deklariert werden (Dreßler 2019b: 3): *Religionization*, *Religio-Secularization*, *Religio-Secularism*, *Religion-Making*. Zentral ist, dass damit Religion als etwas verstanden wird, das in Praktiken, Narrativen, Diskursen hervorgebracht wird. Über den Prozess der *Religionization* etwa werden Praktiken greifbar, die Religion homogenisieren und reifizieren, also als religiös in Abgrenzung vom Säkularen angesehen werden (Dreßler 2019b: 3f.). Im Kontext der Moderne geht Religionisierung mit Prozessen der *Religio-Secularization* einher, in dem wiederum Praktiken mit dem Gegenbegriff des Säkularen verbunden werden (Dreßler 2019b: 3). Mit dem heuristischen Konzept des *Religio-Secularism* fasst er den Legitimationsprozess, der Religio-Säkularisierungen normalisiert (Dreßler 2019b: 9), während er unter *Religion-Making* Formen der *Agency* im Prozess der Religionisierung hervorhebt (Dreßler 2019b: 3, 10).

gung und Unterscheidung vom jeweils Anderen im konkreten lokalen Kontext.

Zusätzlich zu einem klassischen sozialkonstruktivistischen Zugriff auf Religion bei Berger und Luckmann ermöglicht der Blick auf Religion als Hervorbringung, die konzeptuelle Prozessualität und Legitimierung dieser in konkreten lokalen Kontexten zu beschreiben. Von Religion kann somit abseits der Aushandlungen und praktizierter Objektivierungen gar nicht die Rede sein. Vielmehr geht es um die Genese und Herstellung von Religion als sozialer Wirklichkeit, jedoch als Teil der sozialen Wirklichkeit auch durch die Produktion von Wissen. Damit werden nicht nur die Orte, Praktiken, Narrative und Sprachen des Religiösen, sondern auch sein jeweils Anderes – das Nicht-Religiöse greifbar (Dreßler 2019b: 3, 10). Das Fach Islamische Theologie erscheint nun aus dieser Sicht als ein Ort, an dem Wissen und Religion ausdifferenziert werden: über Prozesse der Religionisierung wie gleichzeitig der Säkularisierung und als Ort, an dem Verwissenschaftlichung und Akademisierung von Wissen praktiziert werden.

Verknüpft man die oben genannten Perspektiven der Wissenssoziologie und Wissenschaftsforschung kann die Kategorisierung sozialer Netzwerke, Praktiken und Narrative über Religion, also die Religionisierung, als ein Prozess der Herstellung von Entitäten verstanden werden, der analog zu anderen sozialen Konstruktionsprozessen abläuft. Zu denken wäre hier an Prozessierungen von Wissen durch Wissenschaft oder auch Politik, mit Bezug auf die Diskussionen um den Islam in Deutschland, an Säkularitäts- oder auch Integrationsnarrative.

Auf Grundlage dieser Überlegungen zum Verhältnis von Wissen und Religion aus wissenssoziologischer Perspektive und der sozialkonstruktivistischen Deutung von Religions-Säkularitätsgefügen, auf die ich im Folgenden eingehe, lege ich nun meine theoretische Perspektive auf die Islamische Theologie dar.

3.5 Eine wissenssoziologische Perspektive auf das Fach Islamische Theologie

Theorien konstituieren Forschungsprozesse in unterschiedlicher Form, Funktion und Zeitlichkeit (Kalthoff 2008: 12). Beobachtungsleitende Theorien sind Ausgangspunkt von Forschung, prägen aber auch die Perspektive auf ein soziales Phänomen. In den Ausführungen oben habe ich mich mit dem Forschungsstand beschäftigt, wie auch mit den theoretischen Konzepten, die die Perspektive auf die Islamische Theologie

als Untersuchungsgegenstand leiten. Die wissenssoziologische Religionsforschung, Wissenschaftsforschung und die kritische Religionsforschung divergieren insbesondere in der angenommenen Handlungsmacht sehr stark. Sie unterscheiden sich darin, inwiefern in der Islamischen Theologie ein Kontrollinstrument inklusive machtdurchsetzter Subjektivierungen gesehen wird oder ein Phänomen, in dem Akteure daran mitarbeiten, Wissen unter Hereinnahme der islamischen Tradition auszudifferenzieren. Da die sog. kritische Religionsforschung jedoch den Kontext zu fassen vermag, in dem Islamische Theologie als Teil der Zuschreibungen auf den Islam verhandelt wird, und ich davon ausgehe, dass dieser in das Fach hineinwirkt, werde ich im Folgenden eruieren, wie dieser Zugang mit einer wissenssoziologischen Perspektive auf die Islamische Theologie kombiniert werden kann.

Mit den sog. kritischen Arbeiten zum Islam (in Deutschland) wird ein doppelter Boden in die Erforschung aller Phänomene eingebaut, die mit dem Islam assoziiert werden. Das gilt auch für die Islamische Theologie, der der Islam als Bezugsreligion dient, die sich jedoch auch deutlich von der religiösen Sphäre abgrenzt.⁶⁰ Die Kritik lautet hierbei, dass die säkularen Disziplinen zunehmen, die sich mit dem Islam beschäftigen (Allievi 2005; siehe auch Spielhaus 2013: 174), und dass der Islam dabei letztlich zu einem Platzhalter für unterschiedlichste Phänomene, nicht aber für religiöse Praxis und Wissensproduktion werde (Sunier 2018: 50). Dabei werden analytische Perspektiven auf Phänomene mit Islambezug unter den Verdacht gestellt, säkulare Vorannahmen mit Hegemonialanspruch unreflektiert in die Analysen einzubauen; zudem wird problematisiert, Muslime als solche zu untersuchen, weil sie dadurch herausgestellt und über die Zuschreibung von Eigenschaften als Gruppe homogenisiert würden. Mit der Ableitung, die eigenen Vorannahmen zu reflektieren, macht man es sich sicherlich als Antwort auf diese Kritik zu leicht – insbesondere, weil die hier dargelegte kritische Religions- und Migrationsforschung Universalbegriffe mitunter generell problematisiert. Religion als zentraler Begriff der Religionssoziologie ist jedoch ein historisch gewachsenes Konzept, das ein bestimmtes (häufig modernes, Weber'sches, vgl. Amir-Moazami 2018; Daniel & Hillebrandt 2014) und kein universelles Verständnis von dem artikuliert, was als Religion gefasst wird. Deswegen, so Amir-Moazami, „[...] müssen wir die noch grundsätzlichere Frage stellen, welches Verständnis von Religion

⁶⁰ Deswegen kann sich eine Forschung zur Islamischen Theologie auch nicht in Ansätzen erschöpfen, die sich mit dem Islam beschäftigen. Aus diesem Grund beziehe ich daneben wissenssoziologische Ansätze zur Wissenschaftsforschung mit ein.

bemüht und was überhaupt als Religion verhandelt wird und was nicht“ (Amir-Moazami 2018: 107). Das bedeutet, dass zu hinterfragen ist, dass Konzepte und Begriffe naturalisiert werden – sie sind vielmehr immer kulturhistorisch generiert. Gerade in der Rückführung des Islams auf protestantische Konzepte (Pastoralmodell, Verkirchlichung) besteht jedoch die Gefahr, wiederum einen verallgemeinernden, geschichtslosen Begriff von Protestantismus heranzuziehen (Krämer 2021: 14f.) und damit erneut die kulturhistorische Genese von Konzepten auszublenden. Die Standardisierung von Religionskonzepten wurde im 19. Jahrhundert ausgehend maßgeblich vom Protestantismus angestoßen. Es besteht also ein historischer Zusammenhang zwischen der islamischen Religionsgeschichte in Europa und protestantischen Religionskonzepten (Peter 2018a: 61f.; Schulze 2010: 146), jedoch sehr viel indirekter als hierbei behauptet. Religion als individuellen Glauben und nicht Kirchenmitgliedschaft allein zu denken, ist keine allgemeine protestantische Eigenheit, sondern selbst wiederum ein zeitlich-örtliches Spezifikum, das lokal eingebettet ist. Ähnliches gilt für die Vorstellung dessen, was unter „dem“ Islam und was unter Religion gefasst wird. In der Untersuchung von Religion und Religiosität in der Islamischen Theologie gehe ich von sich überlagernden und nicht eindeutig *einer* Tradition zuzuordnenden Bezügen auf Religion und den Islam aus und verstehe nicht alle Entitäten, Narrative und Bezüge auf den Islam *analytisch* als Religion (vgl. Dreßler et al. 2019: 14). Stattdessen erörtere ich, was im Feld mit Religion, mit Glauben, mit dem Islam verbunden wird und beziehe dabei auch die Gegenkonzepte und Abgrenzungen mit ein.⁶¹

In der Wissenssoziologie geht man von einer grundsätzlichen Hervorbringung von Entitäten, Phänomenen, Konzepten und Typisierungen aus, so dass die historische und lokale Einbettung von Konzepten hier bereits mitgedacht wird. Für die Praxis religionsbezogener Fächer ist davon auszugehen, dass multiple Anschlüsse, Grenzziehungen zu Religion und Diffusionen zwischen Wissensformen nebeneinanderstehen und sich überlagern. Auch Islamische Theologie kann somit als lokaler Kontext von Prozessen aufgefasst werden, über die Entitäten zu Wissen und andere wiederum zu Religion gemacht werden. Auch die Grenzziehungen, die in der Islamischen Theologie vorgenommen werden, sind historisch generiert und lokal spezifisch. Sie finden vor dem Hintergrund der oben dargelegten Diskurse um den Islam und die Versicherheitlichung des Islams statt. Das Fach wurde aus einem Anerkennungs- und

⁶¹ Auf die Reifizierung, die dadurch entstehen kann, gehe ich im Methodenkapitel näher ein.

Abgrenzungsanliegen heraus generiert und ist strukturell auf den Islam bezogen, grenzt sich aber zugleich von Religion als Sphäre ab. Zudem spiegelt sich in der Etablierung von Anerkennungsagenturen wie der Deutschen Islam Konferenz und auch der Islamischen Theologie eben nicht nur das Verhältnis von Staat und Religion, sondern auch von Religion und Säkularität im Staat. Das heißt, mit der Etablierung des Fachs wird eine religiös-säkulare Konstellation verfestigt (vgl. Schulze 2012: 187).⁶² Das Verhältnis zwischen dem Religiösen und Nicht-Religiösen, dem Muslimischen und Nicht-Muslimischen, das den Umgang mit dem Islam in westeuropäischen Ländern strukturiert, wird auch in der Islamischen Theologie ausgehandelt.

Die Untersuchung der Islamischen Theologie als ein Fach, das auf Religion Bezug nimmt und sich zugleich von dieser abgrenzt, erfordert es, den theoretischen Blick auf die Abgrenzungen und Anschlüsse zu lenken, die hierbei hervorgebracht werden. Bezogen auf religiöses wie auch wissenschaftliches Wissen ist deswegen zunächst grundsätzlich zu fragen, welcher Sinn darin produziert wird. Dieser ist nicht generell und permanent auf Macht oder Ungleichheit ausgerichtet, sondern bringt allgemein Wert- und Normsetzungen hervor. Die Normen und Werte sind wesentlicher Bestandteil der Lebenswelten und damit individueller und kollektiver lebensweltlicher Orientierungen. Sie sind nicht kohärent zu denken, sondern mitunter widersprüchlich und hybrid. Das machtheoretische Verständnis des muslimischen Subjekts muss insofern erweitert werden, als hier tendenziell Struktur (Diskurs) und Subjekt gleichgesetzt werden. Die Interaktionsbeteiligten in dem Fach sind als Akteure ihres sozio-kulturellen Kontexts wirksam (Archer 2009: 308). Die Macht der Struktur wirkt dementsprechend über die Einschränkungen und Aktivierung (Archer 2009: 307), Unterlassungen und Befähigungen, durch die sie Situationen strukturiert, in denen konkrete Personen handeln.

Um den Stellenwert herauszuarbeiten, der dem Fach als Ort der Auseinandersetzung um Religion in der Gesellschaft zugewiesen wird, müssen Werte, Diskurse und Akteure zusammengedacht werden. Das Fach und auch die Grenzziehungen in dem Fach verstehe ich dabei als Antwort auf gesellschaftliche Probleme. Dabei stütze ich mich auf einen Vorschlag von Marian Burchardt und Monika Wohlrab-Sahar, die davon ausgehen, dass sich in *Multiple Secularities* Lösungen für gesellschaftliche Problemlagen verfestigen und „gleichzeitig als charakteristische Formen der Bezugnahme auf die westliche Moderne lesen lassen“ (Burchardt

⁶² Analog zu generellen Einordnungen des Islams versteht Salvatore den Islam als Testfall für Säkularität in Europa (vgl. Salvatore 2006: 543).

& Wohlrab-Sahr 2013: 365). Wie Burchardt und Wohlrab-Sahr (2013) es für das Konzept der *Multiple Secularities* festhalten, basieren solche Antworten auf Leitideen, also politischen Semantiken. Von dieser idealtypischen Heuristik aus betrachtet, erscheint Islamische Theologie zum einen als Problemlösung für gesellschaftliche Auseinandersetzungen um Integration, die seit Anfang der 2000er Jahre in Deutschland zunehmend anhand religiöser und kultureller Zuschreibungen in Bezug auf Muslime geführt wird. Andererseits gehe ich davon aus, dass die Typisierungen in dem Fach, die Aushandlungen und Verfestigungen von Sinn auf potenzielle weitere Problemlagen bezogen sind und somit andere Grenzziehungen und Anschlüsse herstellen können, die im sozio-kulturellen Kontext des Fachs relevant werden.⁶³ Interpretiert man die Etablierung des Fachs in Hinblick auf die Dimension der Gruppe und der damit verbundenen Problemlagen, könnte sich in der Etablierung der Versuch abbilden, religiöse Heterogenität zu bearbeiten. Für die Untersuchung der Islamischen Theologie wird deswegen empirisch zu zeigen sein, wie die Bezüge auf gesellschaftliche Integration und religiöse Heterogenität in dem Fach vorgenommen werden und welche Werte dabei herangezogen werden.

Die Ausführung Levent Tezcans und Werner Schiffauers ernst nehmend, dass die Rezeption, die Religionspolitik, aber auch Formen des Islams nicht nur individualisiert (Schiffauer 2004), sondern auch in Richtung christlicher Formen gedeutet werden, ist die historische Gewordenheit von Organisationsformen von Religion, wie auch subjektiver Formen von Religion zu beachten. Die *religio duplex*, die Unterscheidung einer objektiven und einer subjektiven Religion etwa, steht in enger Verbindung mit der (Zeit-)Erfahrung von Religionskriegen und dem Westfälischen Frieden in Westeuropa (Krech 2002: 17; Eßbach 2014), aber auch der Standardisierung von Religionskonzepten seit dem 19. Jahrhundert hin zu einer sekundären Bedeutung von äußerer, sichtbarer Religion (Peter 2018a: 63). Da es sich jedoch bei Religion, ebenso

⁶³ In einer idealtypischen Unterscheidung schlagen Burchardt und Wohlrab-Sahr vier Grundtypen von Säkularität vor, die als Heuristik zur Unterscheidung dieser Leitideen und Konstellationen dienen. So sei erstens Säkularität für die individuelle Freiheit auf die Leitidee der individuellen Freiheit bezogen, der zweite Typ, die Balance religiöser Differenzen auf die Ideen von Toleranz und Respekt, die gesellschaftliche Integration, drittens, auf die Idee des Fortschritts und schließlich der vierte Typus der unabhängigen Entwicklung gesellschaftlicher Teilbereiche auf Rationalität und Effizienz (Burchardt & Wohlrab-Sahr 2013: 361). Während das Fach im Verhältnis zum Staat auf Integration bezogen ist (im genannten Schema auf die Ebene von Staat und Gesellschaft), ist das Problem der religiösen Heterogenität auf eine Gruppe bezogen.

wie bei anderen Institutionalisierungen in der Gesellschaft, um veränderbare, gewordene, kontingente soziale Verfestigungen handelt, gehe ich in meiner Arbeit davon aus, dass diese Verfestigungen in den subjektiven oder kollektiven Bezügen auf den Islam ebenso verfügbar sind.⁶⁴ Zugleich können sie hegemonial sein, d. h. zu vorherrschenden Typisierungen oder Institutionalisierungen werden, an denen sich abgearbeitet wird oder denen die Akteure im Feld unterliegen.

Unter den genannten theoretischen Blickrichtungen erscheint Islamische Theologie somit als Teilstrategie einer Religionspolitik, die den Islam tendenziell kontrollierend und domestizierend funktionalisiert.⁶⁵ Das Integrationsmotiv des Fachs ist dabei in den Diskussionen und in den Studiengängen selbst offensichtlich. Die rechtliche Struktur und Einbettung des Fachs in die Universität ist bisherigen anderen Theologien (evangelischer, katholischer), aber – je nach Studiengang und Standort – auch anderen Institutionalisierungen wie dem Lehramt oder den Sprach- oder den Islamwissenschaften wie auch traditioneller islamischer Gelehrsamkeit oder Autorität entlehnt. Die Anerkennung, die sich in der Etablierung des Fachs symbolisiert, kann mit spezifischen Subjektbildern eines muslimischen Subjekts wie auch eines zu säkularisierenden Subjekts einhergehen, aber auch anderen *Agencies*, wie auch dazu quer liegenden Selbstverhältnissen, d. h. individuellen und kollektiven Ansprüchen.

Das Fach, das auf Religion bezogen ist, aber nicht Religion ist, produziert also Wissen über Religion mit, ist allerdings neben dem Akademisierungsdemokratisierungskontrollinteresse gleichermaßen verpflichtet. Die Konstruktion von Wissen in dem Fach kann damit potenzielle Bezüge auf den Islam, neben den bereits etablierten und mit Machtasymmetrien einhergehenden Grenzziehungen zwischen muslimisch und nicht-muslimisch aber auch andere Konstruktionen hervorbringen. Diese dezentrieren potenziell den Diskurs um das muslimische Subjekt und können andere, nicht zwingend kohärente Selbstverhältnisse sichtbar machen.

⁶⁴ Insofern geht es also darum, wie Julia Franz (2018: 328) formuliert, die Diversität im Feld „[...] nicht auf eine Dimension zu beschränken“.

⁶⁵ Den Begriff der Domestizierung, der in dem Zusammenhang wiederholt auftaucht, hat 2004 John Bowen in einer Arbeit zu Frankreich vorgeschlagen. Unterschiedliche Autor:innen (Sunier, Schönfeld) beziehen sich mit Blick auf den Islam auf den Begriff. Es ist jedoch m. E. problematisch, das laizistische Verhältnis zwischen Religion und Staat in Frankreich auf den deutschen Kontext zu übertragen. Sunier etwa unterscheidet nicht zwischen unterschiedlichen Säkularitäten, wenn er zu dem Schluss kommt, dass europäische Staaten sich in religiöse Angelegenheiten einmischen, um zu versuchen, religiöse Autoritäten des Islams zu produzieren und ihr eigenes Prinzip der Trennung von Religion und Staat dabei untergraben (vgl. Sunier 2018: 64).

Gerade weil Islamische Theologie jedoch mit einer starken politischen Aufladung etabliert wurde, arbeiten sich die Interaktionsgemeinschaften in dem Fach an dieser ab.⁶⁶ Es wäre zudem denkbar, dass die Umstellung auf Religion und Kultur, die Tezcan als Konstruktion der Zurechnungsgemeinschaft festgehalten hat, in das Fach hineinwirkt und die akademische Sozialisation in der Islamischen Theologie auf die Kontrolle des religiösen Selbst abzielt. Die Konstruktionen des Selbst und Bezüge auf Religion sind somit darauf hin zu untersuchen, ob sich in ihnen die politischen Aufladungen widerspiegeln, verändern und einwirken, aber auch, welche anderen Sinnbezüge – etwa des Anderen von Religion oder allgemeiner der Integration von gesellschaftlichen Gruppen –, Grenzziehungen und Anschlüsse sie in ihrer Gewordenheit aufweisen.

Bevor ich zu meiner empirischen Analyse komme, die die hier herausgearbeiteten theoretischen Bezüge aufgreift, beschreibe ich im folgenden Kapitel zunächst das methodische Vorgehen der Studie.

⁶⁶ Hierbei muss allerdings mitgedacht werden, dass nicht nur, wie Sabah Mahmood treffend schreibt, progressiv-liberale Gewissheiten durch das Forschungsfeld irritierbar sein sollten (Mahmood 2005: 39), sondern genereller auch das machttheoretische Primat der Diskursforschung.

