

Vom Rand ins Zentrum

Muslimische Handlungsfähigkeit und die Dynamik der Wechselintegration

Jamal Malik

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

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

Kurzdarstellung

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

Schlagwörter

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

1. Einleitung

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

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

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

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

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

2. Postmigrantische Teilhabe: Aushandlung und Resonanz

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

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

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

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

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

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

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

3. Die Scharia-Debatte: Kontrolle statt Integration?

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

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

Bereits eine Studie aus dem Jahr 2010 (Decker et al. 2010) zeigte, dass Ressentiments gegenüber vermeintlich Fremden in wirtschaftlich schwierigen Zeiten zunehmen. Zehn Jahre später bestätigte die Untersuchung von Pfündel, Sticks und Tanis (2021), dass Muslime zwar fest in der deutschen Gesellschaft verankert sind, jedoch weiterhin strukturellen Hürden begegnen. Diese Ressentiments werden

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

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

durch mediale und politische Diskurse verstärkt. Begriffe wie ›Messerverbotzonen‹ und ›Zustrombegrenzungsgesetz‹ dominieren migrationspolitische Debatten und reduzieren sie auf sicherheitspolitische Fragen.

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

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

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

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

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

4. Koloniales Erbe und islamische Identität

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

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

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

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

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

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

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

5. Asynchronität und islamische Moderne

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

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

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

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

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

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

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

Sowohl Nicht-Muslime als auch Reformmuslime übersehen dabei oft die Vielfalt muslimischer Lebenswelten. Die dogmatische Selbstdefinition des frühen Islams

gilt häufig als dessen wahres Wesen, während spätere Entwicklungen als Abweichung erscheinen. Diese Sichtweise verengt jedoch die Debatte und ignoriert die historische Wandelbarkeit islamischer Diskurse (vgl. Amir-Moazami 2016, 21–39).

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

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

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

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

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

Die Transformation normativer Handlungsvorschriften, insbesondere der ethischen Konzepte *adab* und *ahlāq*, zeigt diese Asynchronität. *Adab*, ursprünglich als sozi-

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

ale Etikette ohne normativen Anspruch verstanden, wurde im 13. Jahrhundert zunehmend mit der Scharia verknüpft. *Ahlāq* war flexibler und betonte eine ethische Haltung, die auf innerer Moral basierte.

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

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

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

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

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

›Ver-Änderungsprozesse‹ dieser Art beruhen auf einer verkürzten Wahrnehmung der Rolle, die Religion in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten spielt. Infolgedessen wird der Islam oft als übergeordneter Identitätsfaktor stilisiert, wodurch Muslime in ihren eigenen Gesellschaften als fremd markiert werden. Diese Externalisierung verstärkt eine verzerrte Resonanzbeziehung, in der Muslime nicht als gleichwertige Teilnehmende erscheinen.

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

7. Warum spielt Religion eine zentrale Rolle?

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

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

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

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

8. Die Rolle religiöser Kommunikation

Ein Ansatz, wie religiöse Mobilisierungen gestaltet werden können, ohne gesellschaftliche Spannungen zu verstärken, ist die institutionelle Verstetigung muslimischer Glaubensgemeinschaften. Diese stärkt nicht nur die öffentliche Präsenz muslimischer Bürger, sondern auch ihre politische und soziale Partizipation. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass Anerkennung nicht bloß als formale Einbindung verstan-

den wird, sondern echte Mitsprache ermöglicht. Nur dann kann sie eine resonante Wechselwirkung zwischen Staat, Gesellschaft und religiösen Akteuren schaffen.

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

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

9. Dialog oder Instrumentalisierung? – Religion und Politik

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

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

Zugehörigkeit wird durch politische Machtverhältnisse reguliert. Der Dialog mit dem Islam zeigt, dass dominante Akteure die Bedingungen von Integration festlegen, wobei Derridas *hostipitalité* die Prekarität dieser Zugehörigkeit offenlegt.

Die Überislamisierung der Muslime verschleiert zentrale gesellschaftliche Herausforderungen wie soziale Gerechtigkeit, Bildungsgerechtigkeit und strukturelle

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

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

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

10. Migration über Generationen: Wandel und Identität

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

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

In Reaktion auf diese Marginalisierung kommt es oft zu einer Enklavisierung, bei der sich Gemeinschaften in geschlossene soziale Räume zurückziehen, um ihre

Identität zu bewahren. Exklavisierung und Enklavisierung⁷ entstehen aus dem Zusammenspiel sozialer und struktureller Bedingungen sowie individueller Strategien. Der Rückzug in diese Räume bietet Schutz und stärkt Zugehörigkeitsgefühle. Die zweite Generation sucht nach stabilen sozialen Beziehungen und klaren Ordnungsmustern, die in einem fragmentierten Alltag Halt bieten (vgl. Schiffauer 1999).

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

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

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

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

Im Kontext gesellschaftlicher Transformation gewinnt der Dialog zwischen muslimischen Organisationen und der Politik an Bedeutung – insbesondere als Teil einer Inklusionsstrategie, die auch die islamische Theologie einbezieht. Diese Wechselwirkungen sind Bestandteil der Ordnungspolitik und verdeutlichen das

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

Bestreben, religiöse Identitätspolitik in eine breitere gesellschaftliche Strategie zu integrieren – oft unter parteipolitischem Einfluss.

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

II. Islamische Theologie und Inklusionsstrategie

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

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

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

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

Eine akademische theologische Ausbildung fördert nicht nur die religiöse Orientierung, sondern auch die aktive Beteiligung an öffentlichen Debatten. In diesem

Kontext können religiöse Traditionen nicht nur bewahrt, sondern auch erneuert werden. Diese Wechselwirkungen tragen dazu bei, neue Formen gesellschaftlicher Verbundenheit zu schaffen und die Muslime stärker in die Gesellschaft einzubinden.

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

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

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

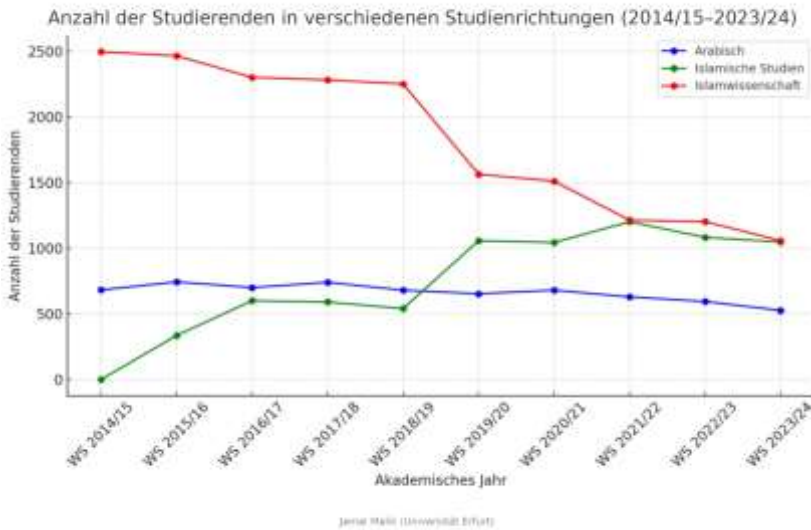
12. Islamische Theolog:innen als Brückenbauer der Integration

Eine nachhaltige Weiterentwicklung erfordert eine Reform islamischer Vorstellungen, getragen von Muslim:innen selbst. Islamisch-theologische Zentren begleiten diesen Prozess, indem sie theologische Reflexion mit gesellschaftlicher Verantwortung verbinden. Dabei stellt sich die Frage, ob die enge Verknüpfung von Religion mit Migrations- und Sicherheitsdiskursen tatsächlich dazu beiträgt, soziale Herausforderungen wie Bildungsbenachteiligung oder Arbeitslosigkeit zu lösen. Diese

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

Probleme sind nicht inhärent islamisch, sondern werden erst durch politische und mediale Diskurse religiös überformt.

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



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

⁹ Laut Auskunft des Statistischen Bundesamt (Destatis) vom September 2024. Die Islamwissenschaft (rot) hatte 2014/15 die meisten Studierenden (~2 500), verzeichnet aber einen kontinuierlichen Rückgang, der ab 2019/20 besonders stark ausfällt. 2023/24 nähert sich die Zahl der Studierenden denen der Islamischen Studien an. Die Islamischen Studien (grün) gewinnen an Bedeutung, steigen insbesondere zwischen 2014/15 und 2019/20 stark an und stabilisieren sich danach auf einem vergleichbaren Niveau mit der Islamwissenschaft. Das Arabisch-Studium

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

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

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

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

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

Diese gegenseitige Transformation bleibt nicht auf akademische Diskurse beschränkt, sondern spiegelt sich auch in den beruflichen Wegen der Theologiestudierenden wider. Ihre Ausbildung eröffnet nicht nur neue gesellschaftliche Resonanzräume, sondern prägt auch ihre Rolle in einem sich wandelnden Arbeitsmarkt.

(blau) bleibt mit leichten Schwankungen relativ stabil, allerdings auf einem niedrigeren Niveau als die anderen beiden Studienrichtungen.

13. Berufliche Perspektiven und gesellschaftlicher Wandel

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

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

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

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

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

14. Schluss: Migration als gesellschaftliche Normalität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rushdies Appell macht deutlich: Der Weg ›vom Rand ins Zentrum‹ erfordert mehr als Teilhabe: Er verlangt strukturellen Wandel. Derridas Konzept der *hostipitalité* unterstreicht diese Erkenntnis: Zugehörigkeit wird nicht gewährt, sondern

bleibt stets an Machtverhältnisse und Bedingungen gebunden, die kritisch reflektiert und transformiert werden müssen.

Literaturverzeichnis

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

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

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