

4 Methoden

In diesem Kapitel lege ich die methodologischen Überlegungen der Studie dar (4.1) und zeige, wie die Forschungsfragen zur Islamischen Theologie methodisch umgesetzt wurden (4.2). Das Sample und der multiperspektivische Ansatz werden erläutert (4.3). Im letzten Abschnitt reflektiere ich meine Rolle als Forscherin im Feld und inwiefern mit der Blickverengung auf Religion ein Reifikationsproblem entsteht. Diesem wird in der Studie begegnet, indem die Vorannahmen expliziert und somit in die Auswertung miteinbezogen werden (4.4).

Für die Studie wurden biographisch-narrative Interviews, Expert:inneninterviews, ethnographische Beobachtungen und Onlinedokumente der Zentren für Islamische Theologie erhoben. Der Zugriff auf das Feld ist somit multiperspektivisch angelegt. Die Auswertung aller Materialien erfolgte sequenzanalytisch nach der Objektiven Hermeneutik. In der Datenerhebung und -auswertung wurde nach dem Prinzip des *Theoretical Samplings* vorgegangen und die Vielzahl an empirischem Material für eine enge Verknüpfung zwischen Erhebung und Theoretisierung genutzt.⁶⁷ Über den gesamten Forschungsprozess hinweg sind dazu theoretisierende Memos entstanden. Bei diesem Vorgehen habe ich mich an der Grounded-Theory-Methodologie orientiert (Strauss & Corbin 1996: 170).⁶⁸ In der Typenbildung und Theoretisierung habe ich zunächst zwischen den Untersuchungsebenen (Studierende, Expert:innen, institutionelle Materialien) unterschieden und im Weiteren das Vorgehen der Generalisierung an die Auswertungsergebnisse des jeweiligen Materials angepasst. Die Darstellung der Ergebnisse⁶⁹ geht schrittweise von

⁶⁷ In der Grounded Theory wird die Vielfalt an unterschiedlichem empirischem Material durch das Vorgehen des *Theoretical Samplings* strukturiert und zusammengehalten. So fassen Wohlrab-Sahr und Przyborski zusammen: „Der Schwerpunkt liegt hier also eindeutig nicht auf der Form der Erhebung, sondern auf dem Prozess des Sampling und der Theoriebildung, die parallel organisiert sind. Wesentlich dabei ist, dass von Anfang an erste Hypothesen am Material entwickelt werden und darauf basierend neues Material erhoben wird, das dazu dient, die entstehende Theorie zu überprüfen und weiterzuentwickeln.“ (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 189)

⁶⁸ Anselm Strauss und Juliet Corbin definieren Memos als „[...] schriftliche Formen unseres abstrakten Denkens über die Daten [...]“ (Strauss & Corbin 1996: 170). Das Erstellen von Memos begleitet den kompletten Theoriebildungsprozess. Die Memos dienen der Nachvollziehbarkeit der hervorgebrachten Theorie und der Verbindung zwischen den Daten und der bis dahin generierten Theorie, der empirischen Realität und deren Abstraktion.

⁶⁹ In der Darstellung der Ergebnisse wurden die personenbezogenen und standortbezogenen Daten anonymisiert. Zur besseren Anonymisierung habe ich bei den

den Studierendeninterviews zum Einbezug aller Materialien über, um die Verknüpfung der Untersuchungsebenen nachvollziehbar zu machen: Im ersten empirischen Kapitel (Kap. 5) ist die Auswertung der Studierendeninterviews festgehalten, die Typenbildung entspricht hier einem biographie-analytischen Vorgehen (vgl. Wohlrab-Sahr 1994). Im zweiten Empiriekapitel (Kap. 6) verbinde ich die Studierenden- mit den Experteninterviews und rekonstruiere Prozessierungen zwischen den Sinnebenen, die unterschiedliche Akteure in die Praktiken des Fachs einbringen. Im dritten Empiriekapitel (Kap. 7) verknüpfe ich alle Materialien miteinander und folge in Anlehnung an die Transsequentielle Methode (Scheffer 2015) der methodischen Frage, woran in dem Fach gearbeitet wird. Auf diesen empirischen Schritten bauen die Generalisierung und sukzessive Abstraktion hin zur Theoretisierung im Schlusskapitel (siehe Kap. 8) auf.

4.1 Sozialtheoretische und methodologische Grundlegung

Grundinteresse meiner Untersuchung ist es, der Institutionalisierung von Religion über ein universitäres Fach nachzugehen, das sich auf Religion bezieht. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie Studierende an den Hervorbringungen des Fachs mitwirken. Dabei handelt es sich um den Versuch, den analytischen Blick auf die Institutionalisierung von Wissen über etablierte Intellektuelle hinaus zu erweitern.⁷⁰ Das erscheint nicht nur in Bezug auf historische Untersuchungsgegenstände lohnenswert, sondern gerade für aktuelle soziale Phänomene.

Sozialtheoretisch basiert die Arbeit auf einer sozialkonstruktivistischen Grundlage: Für Berger und Luckmann sind Gesellschaften „Institutionsballungen“ (Berger & Luckmann 2004: 59), wobei zwischen Graden der Institutionalisierung unterschieden werden kann. Soziale Wirklichkeit wird als gewordene Wirklichkeit begriffen, die über Interaktionen, Praktiken und Objektivierungen in Routinen und Institutionalisierungen verfestigt wird (Berger & Luckmann 2004; Schütz &

Expert:inneninterviews auf akademische Titel verzichtet. Die Pseudonyme, die ich für die Studierenden verwende, sind an ihre Namen angelehnt. Bei den Materialien aus den Standorten handelt es sich in seltenen Fällen um öffentlich abrufbare Daten.

⁷⁰ Da es mir nicht allein um Islamische Theologie als Wissenschaft, sondern allgemeiner als Fach geht, beziehe ich die Studierenden als zentrale Akteursgruppe in die Analyse mit ein.

Luckmann 2003).⁷¹ Basierend u. a. auf den Arbeiten von Alfred Schütz (Schütz & Luckmann 2003) sollen Fächer, Wissenschaft und Lehre hier als Institutionalisierungen verstanden werden. Unter einer Institutionalisierung verstehen Schütz und Luckmann Handeln, das in „sozialen Einrichtungen“ verfestigt wird (Schütz & Luckmann 2003: 45) und das mit dem Sinn verbunden ist, den die Mitmenschen und Gründer mit dem Handeln verbunden haben. Institutionalisiertes Wissen wird durch Verhältnissetzungen zwischen Subjekten und institutionellen Objekten hervorgebracht. Die Akteure halten die Konstruktionen aufrecht und institutionalisieren sie über lange Zeiträume und mehrere Generationen hinweg als „das Fraglose“ (Schütz & Luckmann 2003: 36), das in den gesellschaftlichen Wissensvorrat eingehen kann. Wissen, das subjektiv hervorgebracht wird, kann in objektiviertes Wissen überführt werden, unter der Voraussetzung, dass es anonymisiert und idealisiert wird (Schütz & Luckmann 2003: 383f.), das heißt von konkreten Subjekten abgekoppelt wird.⁷² Es ist somit weniger entscheidend, ob die Beteiligten offizielle Rollenträger sind, die in Interaktionen Sinn hervorbringen, als dass die Beteiligten überhaupt interagieren und so Rollen und Sinn hervorbringen. Den in den Arbeiten von Schütz, Berger und Luckmann unterschiedenen Graden von Institutionalisierungen und ihren Verbindlichkeiten bzw. ihrer Fluidität wird die Untersuchung gerecht, indem die empirische Analyse schrittweise generalisiert und *empirisch* zwischen Erfahrungen, Interaktionen in den Praktiken und Objektivierungen unterschieden wird. Diese Untersuchungsebenen wurden über ein multiperspektivisches Vorgehen verbunden, wie es in der Grounded-Theory-Methodologie vorgeschlagen wurde (Corbin & Strauss 1990; Strübing 2009).

Die sozialkonstruktivistische Grundlegung der Arbeit wurde im Forschungsprozess über wissenssoziologische Vorschläge aus den Science-and-Technology-Studies erweitert. Ein solcher konstruktivistischer Zugriff fasst die Welt der Tatsachen und die wissenschaftliche Weltkonzeption auf einer Dimension und versteht beides als „Fabrikation von Erkenntnis“ (Knorr Cetina 1991: 20). Unterschiede zwischen Alltags-

⁷¹ Hier kommt ein breiter Institutionalisierungsbegriff zum Tragen. Wissenssoziologisch sind nicht nur Institutionalisierungsprozesse, sondern auch Prozesse der De-Institutionalisierung in Interaktionen ständig präsent (vgl. Krech 2018: 53).

⁷² Damit ist es jedoch noch kein gesellschaftliches Wissen. Schütz hält fest, dass nur ein geringer Teil der subjektiven Erfahrungs- und Auslegungsergebnisse objektiviert wird. Davon wiederum geht nunmehr ein geringer Anteil in den gesellschaftlichen Wissensvorrat über (Schütz & Luckmann 2003: 387). Berger und Luckmann definieren Wissen als „objektivierte Sinnhaftigkeit institutionalen Handelns“ (Berger & Luckmann 2004: 75).

und Wissenschaftswissen (Schützeichel 2007b: 321) werden insofern nivelliert. Dies geht über einen Schütz'schen Zugriff hinaus, obgleich auch Schütz bereits die unterschiedlichen Wissensformen als intersubjektive Konstruktionen (Schütz 2004) versteht, ohne dass jedoch deutlich wird, *wie* diese Unterscheidungen von Wissen in der Wirklichkeit hergestellt werden.⁷³ Der Ansatz, den Karin Knorr Cetina (1991) in ihren Untersuchungen in naturwissenschaftlichen Laboren entwickelt hat, lässt sich dazu ergänzend auch für die wissenssoziologische Untersuchung der Islamischen Theologie nutzbar machen. Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass Knorr Cetina „das Problem der Faktizität als Problem der Fabrikation von Wissen“ betrachtet (Knorr Cetina 1991: 22). Wissenschaft generell bearbeitet demnach die Frage, wie Wissen fabriziert werden kann und wie die Interaktionsbeteiligten daran arbeiten, es hervorzubringen. Folgerichtig entwirft Knorr Cetina eine *empirische* Epistemologie (Knorr Cetina 1991: 23), die nicht a priori von Dualismen wie etwa Wissenschaft–Nichtwissenschaft ausgeht.⁷⁴ Wie Wissen durch die Handlungen der Wissenschaftler:innen definiert, ausgehandelt oder hervorgebracht wird, sei deswegen empirisch zu beobachten. In diesen Praktiken, so ihre Annahme, werde definiert, was Wissen ist.

Wie lässt sich nun der Institutionenbegriff sozialkonstruktivistischer Provenienz mit den Wissenschaftsstudien verbinden? Knorr Cetina versteht das Labor als „eine Ansammlung materialisierter früherer Selektionen“ (Knorr Cetina 1991: 28) zu einem „Selektivitätszyklus“. In Anlehnung an Oevermanns (2002) Konzeption der Sequentialität der Wirklichkeit gehe ich hier davon aus, dass sich dieses Verständnis des Labors auf Institutionen generell übertragen lässt. Öffnet man den genannten Wissensbegriff auf diese Weise, so stellt sich die Frage, welche Selektionen in Institutionalisierungen jeweils imprägniert sind oder auch imprägnierend wirken.⁷⁵ Für das Forschungsfeld des Fachs Islamische Theologie ist das empirische Material folglich danach zu befragen, welche

⁷³ Während Schütz postuliert, dass Wissen intersubjektiv vorliegt, geht Knorr Cetina davon aus, dass Wissen in der Interaktion hergestellt wird. In meiner sozialtheoretischen Grundlegung halte ich an der Schütz'schen Unterscheidung unterschiedlicher Grade der Institutionalisierung von Wissen fest. Allerdings beziehe ich mich auf Knorr Cetinas Konzeption der prinzipiellen Veränderbarkeit von Wissen in der Interaktion. Für den Hinweis auf diesen zentralen Unterschied zwischen den genannten Autoren danke ich Herbert Kalthoff.

⁷⁴ So geht es den von ihr untersuchten Wissenschaftler:innen nicht um die Hervorbringung von Wissen, sondern um Handlungserfolg.

⁷⁵ Knorr Cetina schreibt dazu: „Wissenschaftliche Produkte sind nicht nur *entscheidungs*imprägniert, sondern auch *entscheidungs*imprägnierend, da sie neue Probleme vorstrukturieren und deren Lösungen prädisponieren.“ So entsteht Wissenschaft als Selektivitätszyklus (Knorr Cetina 1991: 28; Hervorh. im Orig.).

früheren Selektionen von den Akteuren institutionalisiert, also verfestigt wurden und welche Anschlüsse („entscheidungsimplägnierend“) sie eröffnen. Insofern ist nicht allein relevant, welche Produkte eine Institution hervorbringt (diese Produkte werden durch Selektivitätszyklen hervorgebracht), sondern es ist zu rekonstruieren, *wie* sie sie hervorbringt. Institutionalisierungen von Wissen zu untersuchen kann dann zeigen, wie die jeweiligen Institutionalisierungen in ihrem Zusammenwirken Wissen – objektivierte Produkte – fabrizieren. Es wird in der vorliegenden Studie davon ausgegangen, dass diese Institutionalisierungen wie auch Grenzziehungen⁷⁶ durch unterschiedliche Angehörige der Interaktionsgemeinschaften⁷⁷ aufrechterhalten, aber auch in Frage gestellt werden können. Da in einem universitären Fach jedoch Forschung und Lehre betrieben werden, müssen als Angehörige der Interaktionsgemeinschaften auch die Studierenden miteinbezogen werden, insbesondere wenn es um das Fach und nicht allein um die Forschung in einem Fach geht (wie es in den Laborstudien der Fall ist). Als Teil dieser Interaktionsgemeinschaften in der Praxis des Fachs verstehe ich deshalb nicht nur Curricula, Lehre, Lehrende und die Selbstdarstellungen der Institute in digitalen und analogen Medien, sondern – und diese stehen im Fokus der Untersuchung – die Studierenden und die subjektiven Verfestigungen, also Institutionalisierungen, die sie in das Fach einbringen. Der wissenssoziologische Zugriff dient dabei einerseits dazu, nicht von vornherein bestimmte Gruppen aus dem Verständnis des Fachs auszuklammern,⁷⁸ und andererseits, Bezüge auf andere Sinnressourcen außerhalb von Wissenschaft und insbesondere Religion in den Blick nehmen zu können. Dabei gehe ich davon aus, dass die Studierenden eine zentrale Untersuchungsgruppe für die Frage darstellen, wie sich in dem Fach auf Religion bezogen wird. An sie werden spezifische Erwartungen als zukünftige Expert:innen eines neuen Islams in Deutschland herangetragen, und sie sind zugleich (noch) nicht fachlich sozialisiert, bringen also potenziell eigene Sinnbezüge in das Fach ein.

⁷⁶ Grenzziehungen stehen „in der sozialen Realität selbst ununterbrochen auf dem Spiel [...]“; sie sind „Gegenstand von ständigen Neudefinitionen und Auseinandersetzungen“ (Knorr Cetina 1991: 41). Von daher ist auch für die Islamische Theologie nicht von starren Grenzen von Sinnzuschreibungen auf eine wissenschaftliche, religiöse oder alltagsweltliche Sphäre von vornherein auszugehen.

⁷⁷ Das können Studierende sein, Lehrende, Hochschulpolitiker:innen, Beiratsmitglieder, aber auch andere Akteure, die in das Feld ‚verwickelt‘ sind.

⁷⁸ In der Auswertung wurde etwa von Kollegen angemerkt, dass Selbstdarstellungen der islamisch-theologischen Zentren nichts über die Zentren aussagen würden, da ja hier „nur“ die Sekretärinnen eine Gestaltung vorgenommen hätten. Diese sind jedoch auch an den Institutionalisierungen des Fachs beteiligt, so dass auch ihre Gestaltung von Studieninformationen einen Teil des Fachs darstellt.

Die vorliegende Studie bedient sich eines interpretativen Zugriffs auf das Feld und den Untersuchungsgegenstand und verknüpft sie mit der Anwendung methodischer Mittel der Objektiven Hermeneutik (Oevermann et al. 1980; Oevermann 2002).⁷⁹ Die Objektive Hermeneutik ist auf Grundlage strukturtheoretischer Überlegungen von Ulrich Oevermann (bzw. Oevermann, Allert und Konau) entwickelt worden. Für die hier verwendete Methodik sind insbesondere die Annahmen zur Sequentialität der Wirklichkeit zentral, auf denen die Methode aufbaut: Die Methode setzt voraus, dass die Wirklichkeit durch Strukturgesetzmäßigkeiten geprägt sei (Oevermann 2002: 21). Eine soziologische Methode, so die Schlussfolgerung, müsse also diesem Modus der Wirklichkeit entsprechen und die impliziten, objektiven Gehalte der Wirklichkeit rekonstruieren und zu den subjektiven Selektionen in Beziehung setzen.⁸⁰

In meinem methodischen Zugang greife ich Knorr Cetinas Kritik am methodologischen Individualismus der Hermeneutik auf. Knorr Cetina argumentiert, dass im methodologischen Individualismus Handlungen allein den Individuen zugeschrieben werden (Knorr Cetina 1991: 41). Sie führt als Gegenargument an, dass Handlungen stets von der Anwesenheit anderer abhängen, also in Interaktionen ablaufen, und verweist auf den methodologischen Interaktionismus.⁸¹ In Bezug auf die Objektive Hermeneutik ist zu beachten, dass die Methode mit ihrer strukturtheoretischen Fundierung weniger konzeptuell als vielmehr forschungspraktisch zuweilen in einen methodologischen Individualismus verfällt, da die Zurechnung in der Auswertung auf das Individuum beschränkt wird. In dieser Studie wurde die sequenzanalytische Auswertung *im engeren Sinne* als Auswertungsmethode gefasst und die strukturtheoretischen Analysekatgorien der Objektiven Hermeneutik (über das Konstrukt der

⁷⁹ Wie Przyborski und Wohlrab-Sahr (2008: 241) anmerken, kommt die Sequenzanalyse auch bei vielen anderen Forscher:innen zu Einsatz, die nicht objektiv hermeneutisch arbeiten.

⁸⁰ Die Objektive Hermeneutik bedient sich des Begriffs des Objektiven, der auf die latenten Bedeutungsgehalte abzielt, die sich unabhängig von intentionalen, also subjektiven Gehalten in jeder Form von Lebenspraxis dokumentieren würden. Über diese Dokumentation seien sie der intersubjektiven Rekonstruktion zugänglich (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 242). Zur Kritik am Objektivitätsbegriff vgl. Wohlrab-Sahr (1999: 101).

⁸¹ „Das Postulat des methodologischen Interaktionismus besagt genau das, daß nämlich das Untersuchungsformat die Interaktionen, Praktiken und Beziehungen der Teilnehmer ‚erschließen‘ sollte und sich nicht im Sinne des methodologischen Individualismus auf die Meinungen, Kognitionen oder Handlungsintentionen von Individuen beschränken darf.“ (Knorr Cetina 1991: 48) Daraus leitet Knorr Cetina ab, vom „warum“ zum „wie“ zu kommen.

Fallstruktur)⁸² im Falle der Studierenden auf Biographien bezogen.⁸³ Ein solches Vorgehen impliziert dennoch, Interviews als Interaktionen zu verstehen und Handlungen wechselseitig aufrechterhaltenden Sinnstrukturen zuzuschreiben, die jedoch mit individuellen Sinnstrukturen verbunden sind. Laut Oevermann bildet sich eine Fallstruktur aus dem „Ensemble [...] [der, L.D.] Faktoren, das in einer bestimmten Valenz die Entscheidungen einer konkreten Lebenspraxis auf wiedererkennbare, prägnante Weise systematisch strukturiert“ (Oevermann 2000: 65). Das heißt, dass es in der Rekonstruktion der Fallstruktur um die zentrale Frage nach den Motivierungen geht, die hinter einer Entscheidung stehen, und um die Struktur, die diese Entscheidungen hervorbringt. Oevermann bezieht sich dabei auf die Fallstruktur konkreter Akteure in Interviews, vor allem aber in sog. natürlichen Protokollen, wie beispielsweise Tonaufnahmen aus Familieninteraktionen. Die Typenbildung ist in meiner Studie stärker an der Forschungsfrage orientiert und weniger an der Fallstruktur des jeweiligen Interviews. Die rekonstruierten Fallstrukturen fasse ich jedoch als Ausgangspunkt für die schrittweise Generalisierung auf.⁸⁴ Dies erscheint auch dann konsequent, wenn man sich an den soziologischen Gehalt des biographisch-narrativen Interviews erinnert. Alfred Schütz etwa schreibt: „Es braucht kaum nochmals betont zu werden, daß auch Probleme, die ‚jedermann‘ begegnen, im einzelnen im Sinnhorizont einer ‚einzigartigen‘ Biographie erscheinen“ (2003: 420). Das heißt, die soziale Verfasstheit und die generelle Strukturierung der Biographie durch die Gesellschaft sind soziologisch relevant und somit Biographie in ihrer sozialen Gewordenheit. In der Kombination der Teilschritte, die über den grundsätzlichen Rahmen einer interaktionistischen Methodologie und einer sequenzanalytisch-interpretativen Methode gefasst sind, ist damit der Versuch der Verbindung eines strukturtheoretischen Zugangs und des methodologischen Interaktionismus unternommen worden. Die Forschungsfragen werden also auf Grund-

⁸² Oevermann (2000: 122) selbst weist den konstruktiven Charakter der Fallstruktur zurück.

⁸³ Wenngleich Oevermann betont, dass jede Fallstruktur auch für die Fallstruktur sozialer Gebilde spricht, deren Teil der analysierte Fall ist, beispielsweise eines Milieus (vgl. Oevermann 2000: 125), so wird hier meines Erachtens die Analyse künstlich auf beispielsweise milieutheoretische Vorannahmen gestützt, die nicht für jeden Gegenstand genügend Erklärungspotenzial beinhalten.

⁸⁴ Oevermann setzt das Ergebnis von Fallstruktur und Typus gleich (2002: 13), in der Typisierung ist jedoch zumindest der Abstraktionsgrad vom Fall über den Fallvergleich höher angesetzt. Zur genauen Unterscheidung vgl. Wohlrab-Sahr (1999: 111).

lage eines rekonstruktiven Vorgehens beantwortet.⁸⁵ Im Zentrum der Arbeit stehen dabei die Fragen (vgl. Einleitung): (1) *Wie wird Religion in dem Fach Islamische Theologie konstruiert?* (2) *Welche Formen von Religion bringen die Studierenden in den Studiengang ein?* (3) *Wie wird Religiosität in dem Studiengang prozessiert, das heißt mit Wissen verbunden und davon abgegrenzt?*

Die Fragen zielen auf ein Verständnis auf der Ebene individueller Akteure und intersubjektiver Hervorbringungen, deren Institutionalisierungen sich wechselseitig konstituieren und aufeinander einwirken.

4.2 Methodisches Vorgehen

Ebenso wie sich aus den Forschungsfragen einer Studie die Methodik ableitet, muss die methodische Konzeption wiederum an das Untersuchungsfeld angepasst werden. Dies dient dazu, im Sinne methodischer Gütekriterien (vgl. Strübing et al. 2018) die Forschungsfragen gegenstandsadäquat zu beantworten. Die methodische Umsetzung in dieser Studie sollte unterschiedliche Perspektiven an den Standorten miteinbeziehen, in denen Islamische Theologie gelehrt wird. In der Erhebung kamen aus diesem Grund biographisch-narrative Interviews mit Studierenden zum Einsatz, Expert:inneninterviews mit Institutsmitarbeiter:innen und teilnehmende Beobachtung in Lehrveranstaltungen, die protokolliert wurde.⁸⁶ Ergänzend wurden Ausschnitte aus Studieninformationmaterial von Websites und aus Broschüren von drei Standorten analysiert, wie auch zwei Gruppendiskussionen. In der Analyse verallgemeinere ich das Fach über die einzelnen Standorte hinaus, an denen die

⁸⁵ Die Justierung des Forschungsinteresses im Verlauf einer Studie gibt u. a. Auskunft darüber, wie im Forschungsprozess eine Annäherung und schärfere Fassung des Untersuchungsgegenstands in qualitativen Studien möglich ist. Zudem dokumentieren sie aber auch gegenstands inadäquate Vorannahmen der Forschung vor der Erhebung. Die normativen Rollenkonzepte eines positiven Imambildes, die in der öffentlichen Diskussion treibend für die Etablierung des Studiengangs waren, waren zu Anfang meiner Untersuchung leitend: Die Berufsbilder des islamischen Theologen und des Imams sollten untersucht werden. Da zunehmend von dem Vorhaben abgewichen wurde, zukünftig Imame in der Islamischen Theologie auszubilden, habe ich im Laufe des Forschungsprozesses die Frage nach dem Imambild zurückgestellt und den Fokus darauf gerichtet, wie die Studierenden ihre Studienwahl begründen. Das zeigt einerseits eine Veränderung des Feldes an, andererseits aber auch, dass auch wissenschaftliche Arbeiten oftmals in wirkmächtigen Annahmen im öffentlichen Diskurs ihren Ausgang nehmen.

⁸⁶ Zum biographisch-narrativen Interview siehe Schütze (1987), zum Experteninterview Meuser & Nagel (1991); Przyborski & Wohlrab-Sahr (2008: 118f.), zu Beobachtungsprotokollen Przyborski & Wohlrab-Sahr (2008: 49ff.).

Erhebung stattgefunden hat, markiere jedoch systematische Unterschiede zwischen den Standorten auf Ebene der Studierenden. Dabei gehe ich davon aus, dass die Praktiken in dem Fach bei allen Unterschieden für eine allgemeinere Institutionalisierung der Islamischen Theologie in Deutschland stehen. Dieser Verallgemeinerung liegt das Analyseinteresse zugrunde: Es geht um das Fach als institutionalisiertes soziales Wissen und nicht um die innerfachlichen Abgrenzungen.⁸⁷

Die beiden Interviewformen (biographisch-narrative Interviews und Expert:inneninterviews) sind als offene, narrative Interviews angelegt. Für die biographisch-narrativen Interviews adressierte ich die Interviewten als Studierende der Islamischen Theologie und bat sie, mir ihren Weg zum Studium, d. h. ihre Lebensgeschichte, ausführlich zu erzählen. Exmanente Nachfragen, die sich an die immanente Erzählung und diesbezügliche Nachfragen anschlossen, zielten auf die Einschätzung der Lehrenden und für wie relevant ihr persönlicher Glaube erachtet werde, sowie auf ein Urteil zu dem Vorhaben der Etablierung der Islamischen Theologie in Deutschland. Der Einstieg der narrativen Experteninterviews wurde stärker an den jeweiligen Dozenten und die jeweilige Dozentin angepasst. Bei den Dozent:innen, die eine Studienberatung anbieten, zielte der Stimulus auf die Beschreibung der Beratungssituationen. Bei den Akteuren, die bereits seit mehreren Jahren im Feld sind, wurde nach dem Ablauf der Etablierung der Islamischen Theologie in Deutschland gefragt. Die Beobachtungsprotokolle, die ich als dritte Textsorte während der Feldaufenthalte erstellte, sind meist in Lehrveranstaltungen, aber auch in Pausen mit Studierenden oder Aufhalten in den Instituten entstanden. Sie wurden während und nach den Feldphasen überarbeitet und als durch die Feldforscherin dokumentierte Interpretationen der Situationen rekonstruiert.

Die Auswertung erfolgte über alle Materialien hinweg sequenzanalytisch nach der Objektiven Hermeneutik. Um eine theoretische Sättigung zu erreichen, wurden kontrastierende Fälle gedankenexperimentell jeweils erschlossen und für das Sample ausgewählt. Ziel der zur Anwendung gekommenen Sequenzanalyse ist es, „unter Bezug auf die in der Wirklichkeit selbst operierenden Sequenzierungsregeln die je konkreten objektiven Bedeutungen bzw. latenten Sinnstrukturen von Textsegmenten“ (Oevermann 2002: 21) zu erfassen. In der Auswertung geht es in jedem Schritt darum, den manifesten und latenten Sinngehalt einer Ausdrucksgestalt herauszuarbeiten. Die oft zitierte Frage des Ethnologen Clifford Geertz „*What the hell is going on here?*“ (Amann &

⁸⁷ Auf die Auswahl der Standorte komme ich weiter unten zu sprechen.

Hirschauer 1997: 20, Hervorh. L.D.), lautet in der sequenzanalytischen Interpretation „Worum geht es hier eigentlich?“. Oevermann geht davon aus, dass in jeder Form sprachlichen Ausdrucks (in seiner Theoriesprache: Ausdrucksgestalt) der subjektiv gemeinte Sinn dem objektiven Sinn nachgelagert ist. Das heißt, in den Ausdrucksgestalten, wie auch immer sie subjektiv und insbesondere: bewusst gestaltet sind, werden „latente Sinnstrukturen und objektive Bedeutungsstrukturen“ (Oevermann 2002: 1) mittransportiert. Oevermann unterscheidet folglich die zwei Realitätsebenen latenter, objektiver Sinnstrukturen und intentional-subjektiver Bedeutungen (vgl. Oevermann et al. 1979: 367). In der Rekonstruktion der Sinnstrukturen soll die Genese (in der objektiv hermeneutischen Theoriesprache: Bildungsgeschichte) von realen Fällen herausgearbeitet werden. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Genese auf Grundlage eines vorausgegangenen Moments der Entscheidung entstanden ist, für das sich im nächsten Moment jeweils neue Möglichkeiten eröffnet und geschlossen haben. Dieser Sequentialität sozialer Wirklichkeit trägt die Methode Rechnung, indem sie Texte⁸⁸ „Sinneinheit-für-Sinneinheit“ (Wohlrab-Sahr 2003: 124) also Sequenz für Sequenz rekonstruiert. An jeder Stelle, beispielsweise eines Interviews, werden die geschlossenen Möglichkeiten, also ausgeschlossenen Sinnstrukturen, neben die eröffneten Optionen gestellt, das heißt es wird gefragt, welche Möglichkeiten darüber wiederum eröffnet werden.

Die Sequenzanalyse zielt insgesamt auf vier Ebenen und Arbeitsfragen ab (vgl. Oevermann et al. 1980: 19f.): (a) auf latente Bedeutungsstrukturen (welche Lesarten dokumentiert die Sequenz?), (b) auf manifesten Sinn (was ist damit gemeint?), (c) auf die Struktur des vorliegenden Falls (welche Struktur stellt sich im Verhältnis von Möglichkeiten und Entscheidung dar?) und (d) auf die Genese der Fallstruktur (wie hat sich die Struktur ausgebildet?). Für die systematische Interpretation nach der Objektiven Hermeneutik wurden neben diesen vier Ebenen genaue Regeln entwickelt (vgl. Wohlrab-Sahr 2003: 124f.; Oevermann et al. 1980: 25; Wernet 2000), die auch festhalten, „allgemeines Welt- und Regelwissen“ (Wohlrab-Sahr 2003: 126) in die Interpretation miteinzubeziehen, um alle möglichen Lesarten herausarbeiten zu können. Dies erscheint vor allem vor dem Hintergrund neuerer Vorschläge einer postkolonial informierten Perspektive in der qualitativen Sozialforschung (Ploder 2009; Lutz 2015) erwähnenswert, in der es in der Auswertung um den Einbezug widerständiger und subversiver Identitätskonzepte

⁸⁸ Oder auch andere Ausdrucksgestalten der Lebenspraxis, d. h. Veräußerungen. Dennoch impliziert das, Sprechakte gegenüber anderen Praktiken hervorzuheben.

geht (vgl. Ploder 2009: 16). Hier stellt sich die Frage, wie Wissen über Lebenswelten in die Interpretation miteingebracht werden kann, das sich der eigenen und – aus postkolonialer Perspektive gesprochen – der sog. hegemonialen Erfahrung der Forscher:innen entzieht. Die Objektive Hermeneutik steht in dieser Hinsicht gegen den Zeitgeist: Es gilt, sich für die Interpretation darüber Wissen anzueignen, was die sozialen und historischen Bedingungen, die persönlichen Folgen etwa für muslimische Schüler sind, die nach 2001 ein Gymnasium besuchen; oder für Studierende, die nach dem Putschversuch 2016 aus der Türkei nach Deutschland zurückkehren. Welche Erfahrungen diejenigen „Anderen“ machen, gilt es wiederum genau über die Methode erst zu erschließen. Wer legitimerweise für wen spricht (vgl. Amir-Moazami 2014), kann dabei dennoch nicht im Vorhinein entschieden werden, muss jedoch als Teil der rekonstruierten Interaktionen und ihrer potenziellen Repräsentationsstrukturen sichtbar werden.⁸⁹

Die unterschiedlichen Erhebungsmethoden ermöglichen vor dem Hintergrund der Forschungsfragen einen multiperspektivischen Blick auf das Fach. Die Untersuchungsebenen wurden in der Erhebung und Auswertung im Sinne einer *multi-sited ethnography* (Marcus 1995) nicht voneinander getrennt, sondern verknüpfend analysiert.⁹⁰ Diese Verknüpfung wurde vor allem in der Generalisierung forciert, jedoch auch über den methodologischen Zugang, der die verschiedenen Akteure und Ebenen des Fachs als Teilaspekte einer über Interaktionen konstituierten und sich konstituierenden Institutionalisierung versteht. Auf Grundlage der Interpretation habe ich diese Generalisierung in drei Schritten vorgenommen. Im ersten Schritt wurde vor dem Hintergrund der Forschungsfragen nach den Formen von Religiosität, die die Studierenden in den Studiengang einbringen, aus den Studierendeninterviews herausgearbeitet, wie sich die Studierenden auf ihren Glauben oder an-

⁸⁹ Es wäre eine längere Diskussion notwendig, die genauen Potenziale von Sequenzanalysen vor dem Hintergrund postkolonialer Kritik herauszuarbeiten. An dieser Stelle geht es mir nur darum, deutlich zu machen, dass in den Erhebungs- und Auswertungsmethoden die Frage von Repräsentanzen von Minderheiten und Mehrheiten präsent war. Jedoch handelt es sich hierbei um eine empirische Beobachtung und nicht um eine Vorannahme.

⁹⁰ Dies ist auch einer der Gründe, warum in dieser Studie auf einen systematischen Vergleich zwischen den Standorten verzichtet wurde: Erstens ist über die hier dargelegten Auswertungsmethoden (und das *Theoretical Sampling*) die Frage nach Gemeinsamkeiten in dem Fach über die Standorte hinweg ebenfalls zu beantworten. Zweitens gehe ich davon aus, dass auch ein junges Fach wie die Islamische Theologie mehrere Islamische Theologien darüber vereint, wie die lokalen Muster verbunden sind, und ein „universal knowledge upon whose terrain the local knowledges wander“ (Abbott 2007: 4) entsteht.

dere Aspekte von Religion beziehen. Die Typisierung orientierte sich dabei an Varianten von Erfahrungen mit Islamizität. Es handelt sich um eine akteurszentrierte Typologie (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sah 2008: 360). Der zweite Schritt bestand darin, die unterschiedlichen Materialsorten zusammenzudenken, er zielte auf die Forschungsfrage nach den Prozessierungen von Religiosität im Studium. Die Abstraktion der Interpretation bezog sich hierbei weniger auf eine Typenbildung auf Grundlage von Akteuren. Vielmehr wurde, da es hier um das Fach und die Techniken des Arbeitens in dem Fach ging, ein Zugang gewählt, der nach den Erzeugungsweisen von Wissen in dem Fach fragt (vgl. Knorr Cetina 1991). In der Generalisierung habe ich herausgearbeitet, wie das Verhältnis zwischen den Erfahrungen der Studierenden und dem hervorzubringenden Wissen in dem Fach hergestellt wird. Auf diese Weise konnte ich wiederkehrende Muster bestimmen, die in Lehrveranstaltungen, aus Sicht der Studierenden und der Lehrenden wie auch nach Aussage der Dokumente von den Standorten sichtbar werden, weil sich wiederholt auf sie bezogen wird. Im Anschluss an die Erzeugungsweisen ging es im dritten Schritt darum, über die methodische Frage, woran die Fachbeteiligten in dem Fach arbeiten (vgl. Scheffer 2015), zu einer Abstraktion zu gelangen. Dieser Schritt zielt auf die dritte Forschungsfrage: Welche Dimensionen von Religion werden in dem Studiengang hervorgebracht und institutionalisiert? In der Generalisierung des dritten empirischen Schritts wurde darauf abgezielt, den Prozess nachzuzeichnen, über den in dem Fach ein bestimmtes Islambild institutionalisiert wird, und dieses Islambild zu beschreiben. Welche Daten ich in den drei empirischen Schritten konkret für die Analyse herangezogen habe, werde ich im Folgenden ausführen.

4.3 Sample

Das Sample der Studie setzt sich aus 31 biographisch-narrativen Interviews mit Studierenden der Islamischen Theologie und der Islamischen Religion zusammen.⁹¹ Es wurden zwei Gruppendiskussionen geführt, eine davon spontan mit drei Studenten – mit einem der drei war ich zum Interview verabredet und er brachte zwei Kommilitonen mit. Die zweite Gruppendiskussion setzte sich aus Absolvent:innen des Fachs

⁹¹ Nicht systematisch ausgewertet, aber doch als Vergleichshorizont erhoben wurden außerdem drei Interviews mit Studierenden aus der Evangelischen Theologie.

von unterschiedlichen Universitäten zusammen.⁹² Für die Studie wurden außerdem 13 Experteninterviews geführt, die unter anderem den Feldzugang ermöglichten, auch mit Lehrenden von anderen Standorten als den drei untersuchten. Als teilnehmende Beobachterin habe ich an allen drei Standorten Seminare und Vorlesungen besucht, die auszugsweise ebenfalls in die Analyse miteingeflossen sind. Zusätzlich wurden Websites mit Fachbeschreibungen und Studiengangbeschreibungen untersucht.

Die Erhebungen fanden an drei der mittlerweile sieben Universitäten statt, die Islamische Theologie als eigenes Studienfach anbieten. Die Wahl der Standorte fiel nach eingehender Sichtung und vorherigen Expert:inneninterviews auf drei maximal kontrastierende Standorte, was die inhaltliche Ausrichtung, die Studierendenzahlen und das disziplinäre Umfeld anbelangt. Die Erhebung fand von 2016 bis 2019 statt und lag damit vor der Eröffnung der neuen Standorte Berlin und Paderborn. An allen drei Standorten bin ich wiederholt vor Ort gewesen und habe teilnehmende Beobachtung in Seminaren, Vorlesungen und anderen Veranstaltungen, wie etwa Kursen für Imame, vorgenommen.

Von den interviewten Studierenden sind 12 männlich und 19 weiblich. Der größte Teil studiert Islamische Theologie auf Bachelor oder Master, nur ein Viertel der Interviewten studiert auf Lehramt. Manche standen kurz vor dem Abschluss des Studiums, manche erst am Anfang, bei einigen wenigen deutete sich ein bevorstehender Studiengangwechsel an. Unter den Interviewten befindet sich ein Student, der sich nicht als muslimisch oder gläubig bezeichnet.⁹³ Unter den anderen ordneten sich fast alle einer sunnitischen Rechtsschule zu, nur eine Studentin ist schiitisch, ein Student Sufist. Fünf der 31 interviewten Studierenden sind im Jugendalter zum Islam konvertiert. Ein Großteil der Interviewten ist in den alten Bundesländern aufgewachsen, ein kleiner Teil im Nahen und Mittleren Osten (z.B. Irak, Jordanien, Pakistan). Ein Teil der Interviewten hat längere Zeit im Ausland, meist in der Türkei studiert. Insbesondere am Anfang der Erhebung waren die Ereignisse in der Türkei nach dem Putschversuch 2016 oft Thema in den Interviews, einige wenige Interviewte waren Sympathisanten der Hizmet-Bewegung und hatten aufgrund dessen in den Instituten mit Ausgrenzungen zu kämpfen.

⁹² Die Gruppendiskussion ist im Rahmen einer gemeinsam mit Constantin Wagner erhobenen Absolventenbefragung für eine Expertise der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft entstanden (Dreier & Wagner 2020) und wurde für die vorliegende Studie einer Sekundärdatenanalyse unterzogen.

⁹³ Er studierte im Lehramt, war seit einigen Jahren in Deutschland und hatte zuvor in Nordafrika studiert.

Der Feldzugang unterschied sich stark nach Standorten. In zwei Universitäten waren nicht nur die Lehrenden und Professor:innen offen für mein Anliegen, sondern auch Studierende konnten über die studentische Vertretung oder über Empfehlungen der Lehrenden leicht erreicht werden. In einem Standort hingegen waren weder Lehrende noch Studierende leicht zu rekrutieren. Hier ergab sich erst durch beharrliche Präsenz vor Ort die Möglichkeit, mit Lehrenden zu sprechen, wobei auffiel, dass gerade Lehrstuhlinhaber sich Interviewanfragen gegenüber verschlossen zeigten. Im Laufe der Erhebung der Studierendeninterviews fiel mir außerdem auf, dass an diesem Standort Studenten für Interviews gewonnen werden konnten, die Erreichbarkeit von Studentinnen jedoch schwieriger war. Insbesondere meine Anfragen per E-Mail über Lehrende und Studierendenvertretungen erreichten fast ausschließlich Studenten. Nach einigen Interviews mit ihnen, in denen ich diese Beobachtung äußerte, waren diese aber bereit, mein Anliegen zu unterstützen. Ein Interviewter beispielsweise fragte seine Ehefrau an, die ebenfalls am Institut studierte und die mich zu sich nach Hause einlud.⁹⁴ Bei der Teilnehmenden Beobachtung wurde ich meist für eine Dozentin gehalten. Das ist über den Altersunterschied zu erklären wie auch über ethnische oder religiöse Zuschreibungen, weil nicht wenige der Lehrenden ähnlich wie ich, als deutsch, weiß und nicht-muslimisch gelesen werden können. Fehlende Sprachkenntnisse des Arabischen waren zum Teil ein Manko im Feld, weil ich die Fachinhalte in den Seminaren zum Teil erst über spätere Literaturrecherche nachvollziehen konnte. Die Lehre findet grundsätzlich auf Deutsch statt, jedoch spielen arabische Begriffe und Gelehrte selbstredend eine entscheidende Rolle. An einem Standort waren es auch die Studierenden, die zwar Arabisch, aber kein Türkisch sprechen, die an den Sprachkodex erinnerten, wenn jemand im Gespräch mit den Dozenten ins Türkische fiel.⁹⁵ Fragt man sich zudem, was ich eigentlich als Forscherin im Feld *nicht* beobachtet habe, so sind zum einen die Gebetsräume zu nennen. An zwei Standorten konnte ich beobachten, dass diese zwischen den Seminaren (meist jedoch von männlichen Studierenden) rege genutzt wurden – so rege, dass es mir nicht möglich erschien, mir die Räume zeigen zu lassen. Die hier stattfindenden Praktiken habe ich aus diesem Grund nicht beobachtet. Zum

⁹⁴ Der Feldzugang zeigte hier bereits eine Form der Genderstrukturen im Feld auf, wenn das Studium zu einem Ort der Partnersuche wird und manche Frauen in den Instituten weniger präsent sind als ihre männlichen Kommilitonen.

⁹⁵ Da also Deutsch nicht nur Lehrsprache, sondern auch die gemeinsame Sprache der Studierenden ist, erschien es im Feld nicht hinderlich, dass alle Interviews auf Deutsch geführt wurden.

anderen sind es vor allem die außeruniversitären studentischen Räume, in die ich durch die Interviews, nicht jedoch durch teilnehmende Beobachtung nur indirekt Einblick erhielt.

Alle ausgewerteten Interviews wurden lautsprachlich und fein transkribiert.⁹⁶ Die Fälle wurden in Vorbereitung der Generalisierung und Theoretisierung nach dem Kriterium minimaler und maximaler Kontrastierung ausgewählt. Von den Studierendeninterviews wurden elf intensiv ausgewertet und die anderen zum Vergleich in die Auswertung und Typenbildung miteinbezogen. Von den Experteninterviews wurden fünf systematisch rekonstruiert, auch hier dienten Teile des restlichen Materials als Gedankenhorizont. In der Auswertung der Beobachtungsprotokolle wurde Material aus allen drei Standorten interpretiert.

4.4 Vergleichshorizonte

Das empirische Material habe ich vor dem Hintergrund unterschiedlicher Vergleichshorizonte ausgewertet. Zum einen ist zu erwähnen, dass in der Sequenzanalyse die systematische Erörterung möglicher Anschlüsse an Sequenzen mit der Technik des Vergleichs arbeitet.⁹⁷ Zum anderen dienten in der Studie zwei Strategien dem nicht systematischen, jedoch kontrastiven Vergleich: (a) der Vergleich mit Interviews, die Constantin Wagner in seinem Projekt „Der Islam im Hörsaal: Islamische Theologie an der Universität“ erhoben hat und in die er mir dankenswerterweise Einblick gewährt hat; (b) die Suche nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten mit Studierenden der Evangelischen Theologie über explorative Interviews.

Der Vergleich mit Interviews aus der Islamischen Theologie, die von Constantin Wagner erhoben wurden, förderte zutage, dass wechselseitige Zuschreibungen (z.B. darüber, wer zum islamisch-theologischen Feld gehört und wer muslimisch ist) zwischen den Beteiligten eines Interviews auf die Inhalte des Interviews einwirken. So ist es zu erklären, dass die Studierenden mir – manchmal bei laufendem, manchmal bei ausgeschaltetem Aufnahmegerät – von ihren Erfahrungen als Teil der

⁹⁶ Siehe die Liste der Transkriptionszeichen am Ende der Arbeit. Zur besseren Lesbarkeit wurden die Interviewauszüge hier leicht geglättet, ihr sprachlicher Charakter allerdings beibehalten. Die Zeilenangaben nach den Zitaten beziehen sich auf die originalen Transkripte.

⁹⁷ Mit der Zunahme des bereits ausgewerteten Materials vervielfältigen sich in der Interpretationspraxis die empirischen Vergleichsfälle, die allerdings in der Objektiven Hermeneutik nicht systematisch miteinbezogen werden, wie es in der Dokumentarischen Methode üblich ist.

Hizmet-Bewegung und ihren negativen Erfahrungen in den Instituten mit anderen Studierenden erzählten. Negative Erfahrungen mit der sog. Mehrheitsgesellschaft hingegen wurden mir gegenüber – die ich als Repräsentantin dieser angesehen wurde – weniger ausführlich und deutlich zum Thema gemacht und als Problem der Mehrheitsgesellschaft benannt. Über den Vergleich konnten zudem potenzielle fehlende Fälle im Sample, etwa atheistische Studierende, in die Reflexion auf das Feld miteinbezogen werden und deutlich herausgearbeitet werden, dass die Studierenden mich als Repräsentantin der Mehrheitsgesellschaft und Nicht-Angehörige des Feldes ansahen.

Der Vergleich mit Studierenden in anderen Fächern, wie der Evangelischen Theologie, macht die Konvergenzen zum zeithistorisch spezifischen Theologiekonzept deutlich, wie auch zum Einbezug epistemischer „Insider“-Perspektiven. Zudem wird über die Kontextualisierung der Islamischen Theologie in Deutschland vor dem Hintergrund der Entwicklung in anderen europäischen Ländern die Theoriebildung generalisiert und validiert. Es geht hierbei nicht um einen systematischen Vergleich – diesen leistet dieses Buch nicht – sondern darum, Vergleichsfälle gedankenexperimentell in der Auswertung und in der Theoretisierung (vgl. Kalthoff 2008: 13) über die Auseinandersetzung mit den Entwicklungen in anderen Ländern und anderen Fächern hinzuzuziehen. Die zeithistorische Spezifik der Islamischen Theologie fließt über die historischen Ausführungen im zweiten Kapitel in die Studie ein und wird als kulturelle und historische Spezifik der Islamischen Theologie in Deutschland mitgedacht.

4.5 *Der Standort der Forscherin und das Problem der Reifizierung*

Oben habe ich bereits erwähnt, dass man als Forscherin im Feld stets in einer bestimmten Rolle erscheint. Sozialforschung kennt kein außerhalb von Sozialität (Schütz 2004). Der Standort der Forscherin lässt sich im Feld direkt an den Reaktionen und Fragen der Interaktionsbeteiligten ablesen, ist jedoch in den weiteren Forschungsschritten ebenfalls, wenn auch schwieriger, zu reflektieren. Zur Islamischen Theologie forschen, heißt nun, in einem Bereich zu forschen, in dem Prozesse des *Othering* in besonderer Weise präsent sind. Mein Standort als Forscherin ist dabei insbesondere deswegen forschungsethisch relevant, da die Interviewten oftmals Erfahrungen von Marginalisierungen, z. T. auch Diskriminierung, gemacht haben. Die Untersuchung von *Muslimen als Muslime* ist

potenziell an dem Kategorisierungsprozess und der Homogenisierung von unterschiedlichen Akteuren als einer Gruppe mitbeteiligt (Johansen & Spielhaus 2018; Amir-Moazami 2018). Dies ist insbesondere dann problematisch, wenn die Homogenisierung nicht allein in einer öffentlichen Rezeption, sondern in der homogenisierenden Nutzung von Kategorien und Begriffen in den Studien selbst begründet liegt. Es ist deswegen zentral, in besonderer Weise in der Generalisierung die Logik der Kollektivierung zu hinterfragen, ohne das soziologische Interesse an den Beforschten zu hintergehen und es politisch zu überformen.

Für ethnographische und biographische Methoden in der Untersuchung von Muslimen wurde problematisiert, dass „machtförmige Unterscheidungen in die Forschung hineinwirken“ (Franz 2018: 318). Nicht nur im Feld, sondern auch in den konkreten Interviewsituationen, der Interpretation und Herstellung von Unterscheidung durch die Verschriftlichung der Ergebnisse, sind wir Forschende als Repräsentanten gesellschaftlicher „Zugehörigkeitsordnungen“ (Franz 2018: 319) beteiligt. Die uns zur Verfügung stehenden Methoden dienen dazu, die eigene soziale Eingebundenheit – und dazu gehört auch die eigene Repräsentanz – mitzudenken und, wenn auch nicht aufzuheben, so doch in die Erhebung und Auswertung der Daten mit einzubeziehen. Die Zugehörigkeitsordnung, die ich als Forscherin für die anderen Interaktionsbeteiligten im Feld repräsentiere, insbesondere jedoch die das Gegenüber für mich repräsentiert, zeichnen sich in den Interviews ab: Sei es, weil ich befürchte, die Interviewpartner stören zu können, wenn ich zu locker angezogen bin – eine Befürchtung, die eine meiner Feldreisen am Anfang der Erhebung begleitete.⁹⁸ Sei es, weil meine Interviewpartner treffend davon ausgehen, mir koranische Begriffe erklären zu müssen.⁹⁹

⁹⁸ So schrieb ich in einem Memo: „Beim Packen merke ich, wie ich meine Kleidung anders zusammenstelle. Wenn ich in die Schulen [in einem anderen Forschungsprojekt] gegangen bin, habe ich immer darauf geachtet, sehr ordentlich gekleidet zu sein, keine Flecken, nichts Zerknittertes, nicht zu jugendlich. Jetzt achtete ich darauf, ordentliche Kleidung einzupacken, die nicht zu viel Haut frei lässt. Antizipiere und unterstelle, dass es vielleicht jemanden stören bzw. mir Feldzugänge versperren könnte, wenn ich mich anders kleide. So nehme ich eher langärmelige Oberteile mit, binde mir meine langen Haare zusammen, unterstelle meinem Körper eine Wirkkraft dafür, wer mit mir was bespricht und mich in welche Veranstaltung hereinlässt. Sicherlich ist das ähnlich, wie wenn ich in die Schulen gegangen bin, aber ist es nicht ein Unterschied, weil ich meinen Körper als binäre Projektionsfläche zwischen Verschleierung/Verhüllung und Präsentation, zwischen Frömmigkeit und Liberalität denke und begreife?“

⁹⁹ Ein Beispiel dazu findet sich in einem Dialog in einem der Biographischen Interviews: „S: Kennen sie das Wort [taklit]// I: nee was [heißt das // S: na=das ist] das ist das Befolgen //I: mhm// S: von anderen Leuten //I: mhm// S: (2) und das ist eine Sache die natürlich der menschlichen Arroganz widerspricht“.

Aber Macht- und Zugehörigkeitsstrukturen spielen auch eine Rolle, wenn in der Auswertung die Familie einer Interviewten als Teil eines traditionellen Milieus bezeichnet wird. Auch wenn nun zutrifft, dass diese Kategorisierungen Mehr- und Minderheitsverhältnisse repräsentieren, so erscheint es mir zugleich doch unumgebar, dass sie in die Forschungspraxis einfließen: Sozialforschung kann nicht umhin, immer Teil der Gesellschaft zu sein, die sie erforscht. Dass also in den einzelnen Schritten der Empirie auch „[kulturelle] Selbst- und Fremdkonstruktionen“ (Franz 2018: 318) präsent sind, ist wesentlicher Bestandteil einer so verstandenen Sozialforschung. Diese Konstruktionen werden dadurch, dass man in das Feld geht, zum Teil erst besonders deutlich sichtbar.¹⁰⁰ Sie sind jedoch von den politischen Folgen, die soziologische Arbeit auslösen kann, und den politischen Annahmen, die sie auch mitträgt, zu unterscheiden.¹⁰¹ Die Macht, die sich darin ausdrückt, kann jedoch über die methodische Brille des Fremdmachens empirischer Daten als Repräsentation aufgefasst werden, ebenjener Gesellschaft, die diese Machtverhältnisse hervorbringt. Die Machtverhältnisse, die sich in den Daten abbilden, auch in Bezug auf die eigene Rolle als Forscherin, kann insofern für das Verständnis von Gesellschaft zunutze gemacht werden.

Insbesondere in einigen Arbeiten, die mittlerweile zur Säkularität entstanden sind, wird problematisiert, dass sich in dem Gegenüber von Religion und Säkularität genau die oben angesprochenen Machtbeziehungen und normativen Rahmen wiederfinden (Amir-Moazami 2018), indem der Blick auf den Islam letztlich auf eine „Überbetonung des Islamischen“ (Amir-Moazami 2014: 360) hinauslaufe.¹⁰² In meiner Erhebung wurden die Interviewten nicht als Muslime, sondern als Studierende angesprochen. Jedoch ist und war die religionssoziologische Absicht der Studie der Grund für den Fokus darauf, wie sich die Akteure im Feld zu

¹⁰⁰ Insofern werden auch die eigenen Selbstkonstruktionen und politischen Vorannahmen über das Feld irritiert, die jedoch – und darin sehe ich eine Verengung von Sozialforschung in manchen betont selbstreflexiven Zugängen – nicht das Thema dieser Arbeit darstellen.

¹⁰¹ Die politischen Implikationen sind vielmehr unvermeidbarer Teil soziologischer Arbeit: „Es ist wichtig, jene, die wissenschaftliche Objektivität mit ethischer und politischer Neutralität verwechseln, daran zu erinnern, dass sie ihre Hände nicht in Unschuld waschen können angesichts der praktischen und, wenn es um die Sozialwissenschaft geht, auch der politischen Folgen ihrer Arbeit.“ (Bourdieu 2004: 100f.).

¹⁰² Wie Tezcan (2003) und Amir-Moazami (2014) deutlich machen, liegt diese Blickverengung in der Kulturalisierung von Muslimen begründet und damit in der „[...] Funktion, religiös-kulturelle Pluralität unter säkularen Prämissen verwaltbar zu machen“ (Amir-Moazami 2014: 362f.).

Religion in Beziehung setzen. Von daher möchte ich an dieser Stelle kurz auf die Reifikation von Religion eingehen.

Die Blickverengung auf Religionsfragen ist einerseits in der Erhebung deutlich geworden, andererseits bietet das offene Vorgehen der Erhebungsmethoden eine Absicherung dafür, Relevanzen der Beforschten in der Studie geltend zu machen.¹⁰³ So zeigte sich, dass es in der Islamischen Theologie auch – wenn auch wenige – Studierende gibt, die gar keinen Bezug zwischen ihrem Studium und ihrem Glauben herstellen.¹⁰⁴ Eine weitere Absicherung¹⁰⁵ dagegen, die eigenen Vorannahmen in die Empirie zu übernehmen, ist es, diese offenzulegen und in der Analyse deutlich zwischen empirischem Material und eigener Theoretisierung zu unterscheiden. Religion war somit heuristisch Teil meiner Vorannahmen zu dem Fach, jedoch blieb damit empirisch zunächst offen, inwiefern sie und in welcher Form sie eine Rolle in dem Fach spielt.¹⁰⁶

Neben der Vorannahme eines engen Zusammenhangs von Glauben und Studium ist zu reflektieren, dass ich als Interviewerin mit der Vorannahme eines modifizierbaren, also eines Entwicklungsbegriffs von Glauben in das Feld gegangen bin. In der Fachgeschichte der Religionswissenschaft (vgl. zum Überblick Dreßler 2018) und auch in der Religionssoziologie (Tenbruck 1993; Matthes 2005; Daniel & Hillebrandt 2014) finden sich ausführliche Debatten dazu, inwiefern Religionsbegriffe reifizierend für die Erforschung von Religion wirken. Georg Stauth weist bezüglich der Untersuchung des Islams auf die in seinen Augen fehlgeleitete Vorannahme einer Verinnerlichung und eines damit einhergehenden Verinnerlichungsdrucks hin (Stauth 2000: 24; vgl. auch Klinkhammer 2000). Dies spiegelte sich in den hier verwendeten Daten insbesondere im exmanenten Teil der biographischen Interviews und Expert:inneninterviews wider, wenn ich danach fragte, ob und wie sich der Glaube der Studierenden verändert habe. Die Annahme, dass es sich beim Bezug der Studierenden auf den Islam um etwas handelt, das sich über die Zeit verändert, wurde dabei zwar von manchen Interviewpartner:innen zurückgewiesen, gleichwohl von vielen zumindest implizit vorausgesetzt.

¹⁰³ Es ist zentraler Bestandteil des qualitativen Paradigmas, insbesondere die Vorannahmen über die Empirie zu korrigieren oder als im Feld irrelevant aufzugeben.

¹⁰⁴ Es gibt einen sehr geringen Anteil an Studierenden, die sich nicht als muslimisch oder gläubig bezeichnen.

¹⁰⁵ Es ist klar, dass dies immer nur Zwischenschritte auf dem Weg zu einer Reflexion sein können und keine Absolutionen gegenüber Zuschreibungen und Homogenisierungen. Siehe zur Kritik an der genannten Offenheit und „Neutralität“ Amir-Moazami (2014: 374).

¹⁰⁶ Dies zeigt sich auch in der Forschungsfrage nach der Relevanz von Imambildern in dem Fach, die im Laufe der Erhebung aufgegeben wurde.

Sie speist sich aus der Vorstellung von Theologie als ein Fach, das Glaubenskrisen und Glaubensabfall befördern kann – ein Bild, das einerseits deutlich aus der Katholischen und Protestantischen Theologie abgeleitet ist, das sich jedoch andererseits auch ganz explizit in den Erzählungen der Studierenden und Lehrenden, unabhängig von meiner Nachfrage, findet.¹⁰⁷ Schließlich sind damit Vorannahmen, die sich am Pastoralmodell orientieren (vgl. Tezcan 2007), im Erhebungsinstrument wie im methodischen Zugang als auch im Feld präsent. Ähnliches gilt für die Verwendung der Begriffe Glaube, Islam, Religion in den Interviews. Zu der entsprechenden Verwendung und der Kritik der Übertragung eines protestantischen Religionsbegriffs auf Untersuchungen zum Islam wurde ebenfalls hingewiesen (Brubaker 2013; Daniel & Hillebrandt 2014). Hierbei ist allerdings auch zu beachten, welchen Wandel die islamische Tradition durchlief. So spricht Schulze vom semantischen Wandel von Religion zu Glauben und der „Konvergenz christlicher und islamischer Selbstdeutung hin zu einem durch Glauben definierten Religionsbegriff“, die sich sprachlich erst wirklich in den 1960er Jahren durchgesetzt habe (Schulze 2015b: 464). In den Interaktionen in den Interviews zeigte sich, dass es sich um Begriffe handelt, die von den Interaktionsbeteiligten im Feld selbstverständlich verwendet werden und als Bezugsgrößen genutzt werden. Man kann dies einerseits als alltagsweltliche Aufrechterhaltung der Überstülpung eines protestantischen Innerlichkeitsdiskurses auf den Islam lesen oder aber als Sprechakte, die als begriffliche Vergleichsgrößen zwischen katholischen, protestantischen, islamischen etc. Religionsverständnissen in multireligiösen, globalisierten Gesellschaften dienen.¹⁰⁸ So weist etwa Tenbruck (1993: 37ff.) darauf hin, dass sich der Begriff der Religion über Verallgemeinerungsvorgänge ausgehend von den jeweiligen zeitlich-kulturellen Einzelbedeutungen ausgebreitet habe. Auch wenn also eine verallgemeinernde Verwendung des Religionsbegriffs die Gefahr einer „Angleichung[.] der heterogenen Phänomene an ein Religionskonzept, das westlichen christlich-okzidentalen Ursprungs ist“ (Krech 1999: 76), birgt, so stellt gerade die Islamische Theologie ein Untersuchungsfeld dar, über das sich Bezüge von Religions- und Glaubensbegriffen rekonstruieren lassen. Weder verbleiben kulturelle Praktiken noch verbleibt Sprache in abtrennbaren Containern – gerade nicht, wenn es um eine Generation von Studierenden geht, die mit der Normalität unterschiedlicher Weltansichten und Lebenswelten aufwächst

¹⁰⁷ In der Empirie zeigt sich also, dass die Verinnerlichungsannahme auch nicht pauschal als etwas bezeichnet werden kann, das nicht Teil islamischer Praktiken ist.

¹⁰⁸ Abgesehen davon, dass auch diese weiter aufzufächern wären.

und in deren Selbstverständnis auch der innerliche Glaubensbegriff konstitutiver Bestandteil ist. Insofern gilt es im Folgenden zu untersuchen, wie auf den Islam Bezug genommen wird und welche Rolle Bezüge auf Glauben, Religiosität, Zugehörigkeit zum Islam für die Studierenden und andere Fachbeteiligte spielen, ohne vorauszusetzen, dass Glaube oder Religiosität stets nur dominanter Teil dieser Bezüge sein können.¹⁰⁹ Durch den Religionsbegriff, der hier zur Anwendung kommt, werden religiöse Phänomene als Formationen von Subjektivierungen und Objektivierungen (vgl. Dreßler 2018) begriffen – und damit mit anderen sozialen Phänomenen vergleichbar.

¹⁰⁹ Mit Bezug auf Lukens-Bull (1999) geht es also darum, den methodisch-kontrollierten Religionsbegriff für unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen zu öffnen. In dieser Untersuchung gehe ich von einem heuristischen Religionsbegriff aus und rekonstruiere gezielt mit einem offenen Religionsbegriff, wo in der Empirie explizite und implizite Bezüge auf Religion, den Islam, auf religiöse Praxis, Gott, Transzendenz unter Verweis auf Gott oder Glauben, eine Bezeichnung von etwas als Religion oder religiös, oder religiöse Regeln thematisiert werden.

