

## 7 Objektivierung in der Islamischen Theologie. Der plurale Islam

In diesem dritten Schritt der empirischen Analyse lenke ich den Blick auf Hervorbringungen und Veräußerungen, das heißt Objektivierungen, die in der Islamischen Theologie mit der Prozessierung biographischer Islamizität einhergehen. Welches Bild wird also vom Islam in dem Fach produziert? Die Antwort wird im Folgenden näher ausgeführt: In dem Fach wird ein multiplizierendes Islamverständnis hervorgebracht, das von homogenisierenden Positionen abgegrenzt wird.<sup>231</sup> Es wird deswegen auch zu fragen sein, inwiefern in der Islamischen Theologie eine Regulierungsinstanz „des“ Islams in Deutschland etabliert und ein bestimmtes Verhältnis zwischen Wissen und Glaube festgeschrieben wurde. Die Verengung der Analyse auf das Verhältnis von Wissen und Glauben stützt sich auf die Annahme, dass für den Staat Theologie ein Distributionswerkzeug ist, um Religion zu kontrollieren (Howard 2006; Rüegg 1996) und zu zähmen (Schönfeld 2014: 412). Dieses Verhältnis spiegelt sich zugleich im vorherrschenden Wissenschaftsverständnis wider, indem im Zuge der Ausdifferenzierung der Wissenschaft im 19. Jahrhundert Wissen als von Religion unterscheidbar konstituiert wurde (vgl. Schulze 2015a: 99, 110; Stichweh 1979). Auch in die Islamische Theologie ist die historische Genese der Theologie als Fach eingeschrieben, darüber hinaus war die Gründung der Islamischen Theologie jedoch auch sicherheitspolitisch und migrationspolitisch konnotiert. Über das Fach werden demnach Probleme der gesellschaftlichen Umwelt bearbeitet (vgl. Stichweh 1979: 94), die über sicherheits- und migrationspolitische Probleme in der Frage der Integration von der als fremd markierten Religion hinausreichen. Denn wie andere religionsbezogene Fächer ist Theologie darauf verwiesen, Positionen zu dem Verhältnis von Wissen und Glauben zu entwickeln. In dem Kapitel vertrete ich die These, dass diese Position in der Islamischen Theologie als Pluralität des Islams objektiviert wird. Wie ein solches Islamverständnis zu Prozessen der religiösen Pluralisierung im Verhältnis steht und zu den religionssoziologischen Diskussionen nach der Säkularisierungsthese (Berger 2014;

---

<sup>231</sup> Es ist dabei nicht Ziel, die inhaltliche, fachliche Arbeit der Fachbeteiligten zu rekonstruieren, sondern den Sinn, den sie mit dem Fach verbinden. Es wird dabei nicht um die Rekonstruktion von Theologieverständnissen gehen, zu diesen vgl. Engelhardt (2017).

Berger et al. 2017b; Strohschneider 2013; Casanova 2018; Koenig 2003), werde ich im Schlusskapitel diskutieren.

Die Interaktionsbeteiligten in der Islamischen Theologie arbeiten an der Pluralität des Islams.<sup>232</sup> Mit Pluralität bezeichne ich hierbei einen vielfaltskompatiblen, gleichwohl aber nicht beliebigen Islam, der gegenüber vereindeutigenden Auslegungen des Islams präferiert wird. Die Vorstellung eines vielfaltskompatiblen Islams wird in dem Fach auf die Akteure, die daran mitarbeiten, also etwa Studierende und Dozenten, bezogen. Sie wird außerdem von den Interaktionsbeteiligten als großes Projekt verstanden, in Hinblick auf den Islam generell und auf den Islam in Deutschland im Speziellen. Das spezifische Islamverständnis ist als Objektivierung in der Islamischen Theologie zu lesen, da hier Wirklichkeit produziert wird, die einen „Objektivitätsgrad“ (Berger & Luckmann 2004: 62) enthält, indem sie nicht nur subjektiv und intersubjektiv, sondern auch objektivierend herangezogen wird, etwa in Fachtexten, Narrativen und als Wissen von Absolventen. Freilich wird das Wissen hier nicht als dinglich erlebt, also als Objektives, doch aber als Objektivierung, als etwas, das den Interaktionsbeteiligten außerhalb ihrer Selbst gegenübersteht (Berger & Luckmann 2004: 63).<sup>233</sup> Diese objektive Wirklichkeit kann dennoch entsprechend und, wie Berger und Luckmann darlegen, „leicht in subjektive Wirklichkeit ‚übersetzt‘ werden – und umgekehrt“ (2004: 144). Zugleich sind nicht alle subjektiven Typisierungen, die in das Fach eingebracht werden, für die Objektivierung anschlussfähig.

Die Annahme, dass es sich bei dem Prozess der Pluralisierung von Islamverständnissen um die zentrale Hervorbringung in dem Fach handelt, baut auf den bisherigen Analysen auf. In dem Kapitel entwickle ich – anders als in den bisherigen empirischen Analysen – keine Typenbildung, sondern zeichne den *Prozess* der Pluralisierung des Islams in dem Fach nach. Auch hier beziehe ich alle empirischen Materialsorten mit ein. Die Motive der Pluralisierung, Pluralität<sup>234</sup> oder auch Vielfalt

---

<sup>232</sup> Bei dem Vorgehen, das der methodischen Frage folgt, woran die Interaktionsbeteiligten arbeiten, orientiere ich mich an einem Vorschlag von Thomas Scheffer (2015).

<sup>233</sup> Berger und Luckmann schreiben dazu: „Die Gegenständlichkeit der gesellschaftlichen Welt bedeutet, daß diese Welt dem Menschen als etwas, das außer seiner selbst ist, gegenübersteht.“ (2004: 95).

<sup>234</sup> Pluralisierung und Pluralität werden im Untersuchungsfeld oft äquivalent benutzt und der Prozesscharakter des Pluralisierungsbegriffs vernachlässigt. Analog verstehe ich unter Pluralisierung den Prozess, etwas in seiner Vielfalt auszudifferenzieren und Pluralität als Ideal, das auf Vielfalt im Sinne eines mehrfachen Vorhandenseins rekurriert.

des Islams werden nicht nur wiederholt und von unterschiedlichen Akteuren im Feld (wie auch in fachwissenschaftlichen Veröffentlichungen der Islamischen Theologie) explizit benannt, sondern darüber hinaus als jenes Wissen verstanden, das über das Studium der Islamischen Theologie erlangt wird.<sup>235</sup> Als Ziel des Studiums wird dafür über eine einzelne Kohorte von Studierenden hinaus Gültigkeit beansprucht.<sup>236</sup> Die Pluralisierung von Islamverständnissen besteht darin, die eigene Position beizubehalten, sie also nicht zu verändern, jedoch in den Kontext anderer Positionen zu stellen. Die Kategorie der Pluralität des Islams fasst unterschiedliche Auslegungen davon, wie die eigene religiöse Position zu anderen Positionen im Verhältnis steht. Pluralität kann eine Haltung beschreiben, die als liberal verstanden wird, weil man viele andere Positionen als Teil des Islams anerkennt, aber auch als eine wissenschaftliche Haltung, weil man darum weiß, dass Religionsverständnisse historisch kontingent sind, oder aber man kann Toleranz zeigen, wenn die Positionen anderer dazu, was als Islam verstanden wird, erduldet werden. Pluralität legitimiert einerseits die eigene Position – auf dieser Ebene wird sie an Glauben rückgebunden – und legitimiert andererseits zugleich andere Positionen über die Aneignung von Wissen über den Islam. Insofern zeigt sich in dem Kapitel auch, wie die zentrale Unterscheidung zu anderen islambezogenen Fächern in der Islamischen Theologie praktiziert wird: durch die Hervorbringung eines nicht nur pluralen Wissens (das ist auch in der Islamwissenschaft der Fall), sondern auch pluralisierenden Wissens im Sinne eines Pluralitäts*ideals* (dabei beziehen sich die Interaktionsbeteiligten auf Erfahrungen biographischer Islamizität).<sup>237</sup> In dem unten rekonstruierten Modus der Pluralität wird binnenreligiöse Pluralität aufgerufen.<sup>238</sup> Pluralisierung im Sinne eines Prozesses deutet sich als anzustrebendes Ideal für Religion generell an.

<sup>235</sup> In seiner Untersuchung zur Soziologie beschreibt Andrew Abbott treffend, dass man nicht von einer Soziologie ausgehen kann und dennoch ein gemeinsames Muster unterschiedliche Subdisziplinen verbindet. Auch und gerade weil die Islamische Theologie im Vergleich dazu geringer ausdifferenziert ist, geht es mir in diesem Kapitel ebenfalls um (Abbott 2007: 4): „a universal knowledge upon whose terrain the local knowledges wander“.

<sup>236</sup> Zum Teil wird auch auf Thomas Bauer und die Ambiguitätsthese verwiesen, darin sehe ich auf der Ebene des Fachwissens eine Dimension der Pluralität benannt: die Vielfalt, in diesem Fall Gegensätzlichkeit der Bedeutungen im Wissen um den Islam (zu seinem Ambiguitätsbegriff vgl. Bauer 2016: 27). Auf die Nutzung des Ambiguitätsbegriffs gehe ich weiter unten genauer ein.

<sup>237</sup> Das Ideal der Pluralität wird zum Teil religiös legitimiert, oftmals aber auch sozial, nämlich über die eigenen Erfahrungen mit dem Islam, die erwähnte biographische Islamizität.

<sup>238</sup> Insbesondere Peter Berger hat sich in der Religionssoziologie eingehend mit religiösem Pluralismus beschäftigt. In Hinblick auf seine Arbeiten unterscheidet

## 7.1 Der Fokus auf den Islam als Objekt und Subjekt der Wissenschaft

In den bisherigen Rekonstruktionen der Etablierung der Islamischen Theologie wurde ersichtlich, dass die Assoziation mit Religion und Dissoziation zu Religion für das Fach zentral ist. Über die Institutionalisierung der Islamischen Theologie wird gesellschaftlich das Problem der Grenzziehungen gegenüber Religion bearbeitet.<sup>239</sup> In der Islamischen Theologie ist dementsprechend das Selbstverständnis, den Islam von innen zu perspektivieren, zentrales Abgrenzungsmerkmal gegenüber der Islamwissenschaft (Engelhardt 2016).

Die damalige Diskussion um eine mögliche Islamische Theologie hat auch Fragen des Verständnisses von Theologie als Wissenschaft wiederbelebt (vgl. Schulze 2015a: 101). Die Trennung von Wissenschaft und Religion im Wissenschaftsverständnis des 17. Jahrhunderts, so der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze, hat jedoch nicht nur die Trennung von Religion und Theologie indirekt mitbestimmt, sondern auch eine Theologiekonzeption befördert, in der jede Theologie, die als Wissenschaft anerkannt werden soll „[...] zwangsläufig die Religion, für die sie sprechen will, zum Objekt machen“ (Schulze 2015a: 110f.) muss. Islamische Theologie könne und wolle sich ebenso wenig wie andere Formen akademischer Theologie von Religion frei machen, sie also als bloßes Objekt der Wissenschaft fassen. In dieser Konstellation liege der Islam als Subjekt und Teil der Islamischen Theologie begründet. Die Ambivalenz zwischen Subjekt und Objekt entstehe darüber, dass über die jeweilige Religion in der Theologie geforscht werde, Religion also objektiviert werde, zugleich aber „ihre Erkenntnisse aus den Sachverhalten der islamischen Tradition, deren Sitz im Leben jedwede Gestaltung muslimischen Daseins ist“ (Schulze 2015a: 111) begründet. Damit werde Islam als Objekt wie auch Subjekt in der Islamischen Theologie voraus-

---

Knoblauch (1999: 120f.) treffend zwischen unterschiedlichen Formen von Pluralismus: „Fast jede Religion zeichnet sich durch eine allmähliche historische Änderung ihrer Vorstellungen und Rituale und den Austausch bzw. die Abgrenzung gegen andere Religionen aus, ist also, über die Zeit betrachtet (‘diachron’), pluralistisch. Im Unterschied zu dieser ‘diachronen’ Pluralität können Religionen auch zu einem bestimmten Zeitpunkt (‘synchron’) pluralistisch sein. Pluralistisch kann sich dabei (‘interreligiös’) auf die Existenz mehrerer Religionen [...] beziehen. Aber auch eine einzelne Religion kann (‘binnenreligiös’) pluralistisch sein, wenn sie eine Vielfalt institutionell nicht miteinander vereinbar unterschiedlicher Vorstellungen vereint.“

<sup>239</sup> Es ist nicht oft genug zu betonen, dass die Islamische Theologie dies mit anderen religionsbezogenen Wissenschaften teilt, die jeweils unterschiedliche Umgangsweisen mit der Assoziation zu Religion entwickelt haben.

gesetzt (ebd.).<sup>240</sup> Diese Vorannahme im Fach kritisiert Schulze und geht davon aus, dass die Unterscheidung heute keinen Sinn mehr ergebe (Schulze 2015a: 121), da nicht bestimmt werden könne, worin der Islam als Subjekt bestehen soll:

„Denn das Selbst, das die islamischen theologischen Studien auslegen, ist eben kein ‚islamisches Selbst‘, sondern nur selbstwahrgenommenes soziales Dasein. Da es kein islamisches soziales Dasein gibt und da der Islam stets nur als Name für Deutungen eines sozialen Daseins sinnvoll beschrieben werden kann, können sich die islamischen theologischen Studien nicht darin erschöpfen, den Islam in Stellung zu bringen.“ (Schulze 2015a: 121)

Statt in der Repräsentanz einer Innenperspektive sieht Schulze über die Repräsentanzfunktion der säkularen Universität die Islamische Theologie legitimiert: Gesellschaftlich relevante Diskurse würden in der Universität wissenschaftlich repräsentiert (Schulze 2012: 183). Das Spezifikum der Islamischen Theologie schrumpft somit bei ihm auf die (wie er sagt, in der säkularen Universität legitime) *Absicht* zusammen, unter der Forschung betrieben wird: auf eine islamische Absicht (Schulze 2015a: 121).

Da sich die Islamische Theologie von Religion abzugrenzen und gleichzeitig zu assoziieren versucht, stellt sich somit die Frage, wie diese Absicht nicht nur epistemisch, sondern im Fach selbst und in der Praxis des Fachs ausgehandelt wird. Spitzt man Schulzes These der Repräsentanz gesellschaftlicher Diskurse zu, so wäre in einem solchen Blick auf das Fach die vermeintliche Spezifik des Religionsbezugs zu negieren. Dagegen steht das Selbstverständnis des Fachs einer Innenperspektive, die Schulze zwar argumentativ entkräften kann – die jedoch in Kontrast steht zur gesellschaftlichen Repräsentanz. Es ist damit zu fragen, ob in dem Fach auf Religion als gesellschaftlicher Faktor oder Religion im Sinne eines islamischen Subjektbezugs auf theologisches Wissen rekurriert wird. Zudem ist unklar, worin die islamische Absicht angesichts des empirisch Unbestimmbaren eines, wie Schulze schreibt, islamischen Selbst besteht. Von daher werde ich mit den folgenden Rekonstruktionen bei den Konstruktionen des islamischen Subjekts ansetzen und anhand

---

<sup>240</sup> Schulze führt weiter aus, dass dies auch die Gefahr in sich trage, in „[...] alte scholastische Muster der Wissensordnung zurückzufallen“, wenn durch das Nebeneinander des Islams als Objekt und Subjekt die „moderne Unterscheidung von Religion und Wissenschaft“ aufgehoben würde (Schulze 2015a: 111). Ebenso wie die Unterscheidung von Religion und Wissenschaft ist die Unterscheidung von Subjekt und Objekt Teil der „geistesgeschichtliche[n] Tradition Europas“ (Leanza & Paul 2021: 159) und insofern konstitutiv für die akademische Wissensordnung in europäischen Universitäten.

der Studierendeninterviews zeigen, inwiefern auf den Islam als Subjekt und Objekt Bezug genommen wird.

## *7.2 Die Struktur der Pluralität des Islams*

In den Studiengangbeschreibungen und bei den Expert:innen im Feld wird ein „pluralistischer Zugang“ (wie mir ein Dozent an Standort 4 erklärte) für das Fach reklamiert. Studierende erzählen, wie sich ihnen die Vielfalt des Islams durch den Studiengang eröffnet hat, und Absolventen sind sich darüber einig, dass sie über unterschiedliche Dozent:innen und methodische Zugänge muslimische Pluralität kennengelernt haben. Bei der „Vielfalt des Islams“ und der „muslimischen Pluralität“ oder „Pluralität des Islams“ handelt es sich um In-vivo-Codes, die sehr explizit auf der Ebene der Selbstbeschreibungen in dem Fach an den unterschiedlichen Standorten, aber auch für didaktische Überlegungen relevant sind. Es handelt sich um ein kollektives Produkt, das sowohl die spezifischen Erfahrungen der Studierenden als auch die Anschlüsse in der Islamischen Theologie voraussetzt: Erst in dieser Kombination entfaltet dieses Islamverständnis seine Wirkmächtigkeit über das Fach, aber auch über die zukünftigen Absolventen, die sich auf Grundlage ihres Bildungskapitals *und* der biographischen Islamizität legitimiert sehen, für und über den Islam in Deutschland zu sprechen. Die Erfahrungen der Religionisierung, als die man die biographische Islamizität bezeichnen kann, werden im Studium funktionalisiert.

Worin besteht nun empirisch die Pluralität des Islams? Nicht nur die eigene Verortung vor dem Hintergrund anderer Positionen, sondern grundsätzlich die Konzeption und das Nebeneinander mehrerer Positionen im Islam spielen für die Beantwortung dieser Frage eine entscheidende Rolle. Auf der Website einer Universität heißt es unter der Überschrift „Lehre und Forschung am Zentrum für Islamische Theologie“:

„Ziel des Zentrums für Islamische Theologie ist es, der wachsenden Pluralität religiöser Bekenntnisse in Deutschland Rechnung zu tragen und zur Ausbildung des dringend benötigten wissenschaftlichen Nachwuchses auf dem Gebiet der bekenntnisorientierten Beschäftigung mit dem Islam beizutragen sowie die Islamische Theologie in Deutschland zu etablieren, wie es der Wissenschaftsrat in seinen ‚Empfehlungen zur Weiterentwicklung der Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen‘ vom Januar 2010 rät.“ (Website eines Standorts, 2017)

Religiöse Pluralität wird hier nicht gefordert, sondern ist fundamentaler Bestandteil des Gesellschaftsbildes, auf dem das Fach in der Beschrei-

bung aufsetzt. Unter der Überschrift „Lehre und Forschung“ wird das Gesellschaftsbild als ein Ausgangspunkt für die Ziele des Zentrums aufgerufen: Die gegenwärtige und zukünftige Gesellschaft wird affirmativ als religiös plural angesehen.<sup>241</sup> Nicht von Religion oder religiöser Vielfalt ist also die Rede, sondern von religiösen Bekenntnissen – ein Begriff, der in der Theologie (als bekenntnisbezogene Wissenschaft), spezifisch aber auch für den Islam häufig anstelle von Zugehörigkeit oder Mitgliedschaft (Kirche) verwendet wird.<sup>242</sup> Im Rekurs auf den Islam werden vor allem die gesellschaftlichen Bezüge auf den Islam aufgerufen. Islamische Theologie wird jedoch latent bereits als eine Repräsentation unter vielen definiert: denn die Pluralität religiöser Bekenntnisse würde ja bedeuten, dass hier nur *eine* Form des Bekenntnisses, das islamische, repräsentiert werden kann – wenn auch nicht ausgeschlossen ist, dass andere religiöse Bekenntnisse in anderen Zentren repräsentiert werden.

Neben dem gesellschaftlichen Beitrag geht es in dem Auszug um die Ausbildungsfunktion und darum, dass das Zentrum einer Aufgabe nachkommt, die vom Wissenschaftsrat in den Empfehlungen zu religionsbezogenen Fächern formuliert wurde. Die dringliche Aufgabe, wissenschaftlichen Nachwuchs auszubilden, gelte für den Bereich „der bekenntnisorientierten Beschäftigung mit dem Islam“. Die zukünftigen Absolventen sollen eine Lücke füllen, von der hier ausgegangen wird, nämlich die eines bekenntnisorientierten wissenschaftlichen Blicks auf den Islam.

Hier spiegeln sich erneut die doppelten Orientierungspunkte der Islamischen Theologie und zugleich die prekäre Rolle, die ihr zugeschrieben wird: Es wird der Anspruch formuliert, wissenschaftlichen Epistemologien wie auch Bekenntnissen (oben als religiöse Bekenntnisse bezeichnet) gerecht zu werden. Die Bekenntnisorientierung ist hier klar auf den Islam als Objekt, nicht aber als Subjekt bezogen, denn es bleibt offen, um welche Form des Bekenntnisses es sich handelt. Dies entspricht dem unspezifischen Bezug auf ein Bekenntnis in dem Gesellschaftsbild, dem das Zentrum Rechnung tragen soll: der Pluralität *religiöser* Bekenntnisse und nicht der Pluralität *muslimischer* Bekenntnisse. Die auf der Website thematisierte Pluralität bezeichnet latent eine innerislamische Pluralität

---

<sup>241</sup> Der Begriff der Pluralisierung von Islamverständnissen ist insofern von dem an der Stelle in vivo genutzten Begriff der Pluralität zu unterscheiden, als er hier affirmativ genutzt wird und keinen Prozess, sondern einen Zustand definiert.

<sup>242</sup> Dies verweist auf die Ambivalenz der Diskurse um den Islam, in denen über die Verhandlung des „Fremden“ das „Eigene“ definiert wird (Amir-Moazami 2018; Attia 2015), und die Diskussion darum, ob am Islam in Deutschland über den Islam hinausgehend die Rolle von Religion in der Gesellschaft ausgehandelt wird (siehe Koenig & Willaime 2008).

unter dem manifesten Begriff religiöser Pluralität. Das Zentrum soll eine Vielfalt repräsentieren, die unter Religion verhandelt wird, jedoch auf unterschiedliche islamische Strömungen und Rechtsschulen abzielt. Bezieht man das auf das Gesellschaftsbild, das im ersten Satz unter der Überschrift aufgerufen wird, hieße das, dass das Fach nur indirekt einer religiös-pluralen Gesellschaft gerecht werden kann, direkt aber einer durch unterschiedliche islamische Bekenntnisse pluralisierten Gesellschaft. Dass dabei ein ideeller und ein diagnostischer Gesellschaftsbegriff miteinander verbunden werden, wird in dem Begriff *Pluralität* deutlich, der zugleich mit der Beschreibung einer *Pluralisierung* verbunden werden kann.

Zusammengefasst heißt das: Das Zentrum hat die Aufgabe, dem Nebeneinander unterschiedlicher islamischer Bekenntnisse in Deutschland und wissenschaftspolitischen Ansprüchen gerecht zu werden, verhandelt dies aber als Folge der Pluralität. Der Pluralitätsanspruch, wie er sich im Fach findet, könnte demnach das Problem des Nebeneinanders unterschiedlicher islamischer Bekenntnisse bearbeiten und weniger generell das einer multireligiösen Gesellschaftslage (also der Pluralisierung). Es wird somit zwar vermieden, den Islam herauszustellen, die spezifische Situation des Islams in Deutschland bleibt aber auch unbenannt. Vor dem Hintergrund dieser vorläufigen These sei der Blick auf weiteres empirisches Material aus einer Vorlesung gerichtet.

Relativ am Anfang eines Sommersemesters besuche ich eine Vorlesung zu Philosophie und Islam an einer der Universitäten. Der Dozent ist gerade mit seinem ersten Teil der Präsentation fertig, als ein Student sich meldet. Es sei ja eine Vorlesung, in der es um islamische Philosophie gehe, so der Student, ihm habe aber genau die „ein bisschen“ gefehlt bisher. Der Dozent sagt, er wisse, was er meine, aber da auch Al-Fārābī Aristoteles gelesen habe, komme er auch gleich noch dazu. Der Dozent meint, er habe erstmal alle „muslimischen Namen“ rausgenommen, weil es ihm wichtig sei, dass die Studierenden die Philosophie kennenlernen, wie sie „gemeinhin“ verstanden wird. Er habe sie also aus methodischen Gründen rausgenommen, würde sie aber nun gleich hinzuziehen. Der Dozent klickt nun die Präsentation weiter. Auf der Folie steht die Überschrift „Wie entstand die philosophische Tradition im Islam?“. Ich bin beeindruckt, weil der Dozent nun als nächste Folie genau das Thema behandelt, das durch die Frage des Studenten aufkam. Er beginnt erneut in der Antike, geht jedoch auch auf Autoren der islamischen Philosophiegeschichte ein. (Auszug Beobachtungsprotokoll Vorlesung, Standort I, Philosophie)

Was passiert in der Interaktion, welchen Weg wählt der Dozent in der Vermittlung der islamischen Philosophie und welchen fordert der Student ein? Zunächst lässt sich feststellen, dass es in der Aushandlung zwischen Dozent und Student um das Thema der Vorlesung und darum geht, welche Autoren zu diesem Fachgebiet zu zählen sind. Während der Student – wenn auch zögerlich – andeutet, dass die bisher vorgestellten

Autoren nicht als islamische Philosophen angesehen werden können, erfragt er damit indirekt den Grund, warum der Dozent andere, also nicht-islamische Philosophen vorgestellt hat. Der Student unterscheidet philosophische Traditionen über Zeit- und Ortsbezüge; dies lässt sich zunächst am Attribut „islamisch“ festmachen. Der Dozent stellt die Unterscheidung nicht in Frage, die der Student – am Vorlesungstitel orientiert – vollzieht. Vielmehr nennt er den Grund für den Ausblick in die andere, davon zu unterscheidende Philosophietradition. Zum einen würden sich die „islamischen Philosophen“ auf die genannten Autoren beziehen und zum anderen werde genau so, also über eine Geschichtsschreibung, in der muslimische Namen fehlten, „gemeinhin“ Philosophiegeschichte erzählt. Die Relevanz der nicht-muslimischen Autoren begründet er über deren Relevanz für die muslimischen Autoren wie auch über die übliche Fachgeschichte. Damit definiert der Dozent die Fachgeschichte, wie er sie in der Vorlesung erzählt, als eine von den gewöhnlichen Verständnissen abweichende Fachgeschichte. Islamische Philosophie als Thema, das die Vorlesung behandelt, wird damit zu einer relationalen Lehre: Es gibt Bezüge dieser zu den nicht-muslimischen Autoren und die muslimischen Autoren stellen die Referenz dafür dar. Es handelt sich um ein Fach, das vor dem Hintergrund und in Relation zu einer hegemonialen Fachgeschichte geschrieben wird.

Die Philosophie, um die es in der Vorlesung geht, beansprucht insofern, einen Gegen- bzw. Spezialdiskurs zu einer hegemonialen Fachgeschichte darzustellen. Der Student fordert implizit, den herrschenden Diskurs zu vernachlässigen (und zeichnet damit das Bild eines Gegen diskurses), während der Dozent vermittelt, dass man diesen kennen müsse und dass er sogar Einfluss auf den Spezialdiskurs ausgeübt habe.

In der Interaktion wird damit die Vervielfältigung von Perspektiven mit Bezug auf den Gegenstand ausgehandelt. Der Student verweigert die Relevanz anderer Autoren für die islamische Philosophie; der Dozent setzt die muslimischen Autoren in den Kontext der Diskurshoheit und der Verflechtung von Wissensgebieten zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten. Für die Vervielfältigung von Perspektiven auf Philosophie stehen sich hier zwei Modelle entgegen: ein verbindendes Modell zwischen islamischem und nicht-islamischem Wissen (Dozent) und ein separierendes Modell, in dem islamisches und nicht-islamisches Wissen gegenübergestellt und als getrennt betrachtet werden (Student). In dem Ausschnitt wird also nicht die Vielfalt des Islams thematisiert, sondern die Vielfalt von Wissen.

Während es also im ersten Auszug latent um unterschiedliche islamische Rechtsschulen, aber manifest um die Pluralität unterschiedlicher

Religionen ging, steht der zweite Auszug für die Aushandlung eines pluralen Wissens und die Stellung „islamischen“ Wissens darin. In dem folgenden Kurs wird mehr die Anwendung von Wissen behandelt. Dies ist in dem Seminar auch darin ersichtlich, dass ältere Studierende das Seminar mit einem klaren Praxisanspruch besuchen, die durch ihre Wortmeldungen, ihre förmliche Kleidung und ihr Auftreten vermuten lassen, dass sie neben dem Beruf studieren.

Der Dozent geht in dem Seminar gemeinsam mit den Studierenden Koranstellen durch, rezitiert sie beziehungsweise bittet die Studierenden, sie zu rezitieren, und korrigiert ihre Rezitation. Einige haben einen Koran vor sich auf dem Tisch liegen, eingeschlagen in einen Stoffumschlag. Der Dozent wirft während des Seminars unterschiedliche Koranstellen per Beamer an die Wand. Nachdem ein Student auf einen Fehler in der Präsentation hingewiesen hat, entwickelt sich in dem Seminar ein Gespräch über die Aussprache eines Buchstabens. Während der Dozent daraufhin etwas in seiner Tasche sucht, wie sich später herausstellt, ein weiteres Lehrbuch, das er dabei hat, meldet sich einer der älteren Studenten mit einer Frage. Er sagt, es sei doch korrekt, dass Allah den Koran auf Arabisch gesendet habe, und wendet sich zum Dozenten „oder?“. Dann verstehe er nicht, warum es jetzt, also heute, unterschiedliche Regeln dazu gebe, wie der strittige Buchstabe rezitiert werde. Der Dozent schaut nun von seiner Tasche auf. Er sagt, dass nicht „unser Prophet“ die Regeln der Aussprache festgelegt habe. Stattdessen habe er seinen Gefährten beigebracht, wie man zu rezitieren hat. Diese Rezitationsregeln seien aber erst 300 Jahre später verschriftlicht und in eine Versform gebracht worden, anhand der Kenntnis der Gefährten darüber, wie der Prophet es rezitiert hat. Auf diesem Wege seien zehn Arten der Rezitation entstanden. Jeder Imam habe sich allerdings damals darauf berufen, genau so zu rezitieren, wie Mohammad es gemacht habe. Sie hätten außerdem keine Punktierung genutzt, weil sie ja gewusst hätten, wie er es gemacht hat. In der Verbreitung des Islams hätten sich aber zugleich die Rezitationsarten vervielfältigt. In der Türkei beispielsweise habe sich heute die Praxis durchgesetzt, dass es *ein* Standardwerk mit Rezitationsregeln gebe. Nach der Erklärung kommt der Dozent auf die Prüfung zurück, die nächste Woche ansteht. Es sei nun noch Zeit, den zu rezitierenden Text gemeinsam zu üben. (Auszug Beobachtungsprotokoll Kurs Koranrezitation)

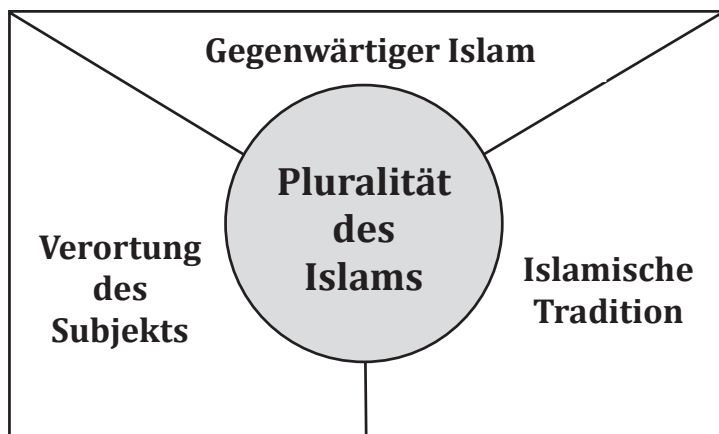
Ausgehend von einer detaillierten Frage nach der richtigen Aussprache eines Buchstabens schneidet der Student ein Thema an, das grundsätzliche Fragen der Überlieferung berührt. Er identifiziert einen Widerspruch, den er sich zunächst nicht erklären kann: Einerseits gibt es einen klaren Urheber der Verkündigung, andererseits eine Vielfalt an Rezitationsarten. Wenn aber die Rezitation getreu der Verkündigung sein soll, so scheinen sich aus Sicht des Studenten hier Einheitlichkeit und Vielgestaltigkeit zu widersprechen. Implizit geht er davon aus, dass es eigentlich eine Form der Rezitation, eine binäre Wahrheitsordnung geben müsste: Entweder wird richtig oder falsch rezitiert. Der Dozent ordnet diesen Widerspruch dem Übergang vom Propheten zu den Gefährten zu. Von

dort aus, so der theologische Topos, den er beschreibt, haben sich die Rezitationsarten vervielfältigt, genauso wie sich der Islam in vielfacher Form ausgestaltet habe. Die zweite Erklärung, die der Dozent als Erklärung nutzt, liegt im Übergang von der mündlichen in die schriftliche Überlieferung. Auch in der langen, dazwischen verstrichenen Zeit sieht er einen Grund für den Widerspruch, den der Student anspricht. Der erwarteten binären Wahrheitsordnung setzt der Lehrende damit eine multiple, dennoch aber begrenzte Wahrheitsordnung entgegen. Die binäre Wahrheitsordnung von Seiten Mohammads stellt er jedoch nicht in Frage und lässt sie für die prophetische Wahrheit, nicht aber für die nach-prophetische gelten. In der Lehrsituation wird also an der Multiplizierung der Wahrheitsordnungen über die Weitergabe der Verkündigung nach Mohammad gearbeitet. Wie in der Vorlesung, so sind sich Dozent und Student auch hier einig, denn keiner der beiden stellt in Frage, dass die Verkündigung durch Mohammad einer binären Wahrheitsordnung entsprochen habe. Die Aushandlung bezieht sich auch hier auf die Vervielfältigung einer eindeutigen Einteilung in richtig und falsch.

In den Lehrsituationen haben wir es jeweils mit Aushandlungen zu tun, in denen Vereinheitlichung und Eindeutigkeit – beide Male als Fragen von Studenten formuliert – bearbeitet werden. In der Vorlesung wird die Relationalität eines als islamisches Wissen definierten Wissensgebiets verhandelt, in dem Seminar die Vielfalt von Wahrheitsordnungen. Beide Themen werden herausgefordert: zum einen durch die Annahme einer eindeutigen Zuordnung, eines geschlossenen islamischen Wissensgebiets (Islamische Philosophie) und zum anderen durch die einer binären Wahrheitsordnung. Das, was unterschiedliche Akteure in dem Feld den Anspruch nennen, islamisches Wissen (bei den Studierenden) und Wissen über den Islam (in der Öffentlichkeit) zu pluralisieren, wird in den Interaktionen als Pluralisierung und Relationierung eindeutiger Positionen erkennbar.

In beiden rekonstruierten Sequenzen werden jedoch auch gemeinsame Annahmen zwischen den Interaktionsbeteiligten ersichtlich, die von der Pluralisierung und Relationierung ausgeschlossen sind. Im Modus der unhintergehbaren Wahrheitsordnung wird eine begrenzte Pluralität eingeübt. Unhintergebar sind die Einordnung muslimischer und nicht-muslimischer Autoren im ersten Seminauszug und die Wahrheitsordnung der Verkündigung im zweiten. Spitzt man diesen Gedanken zu, so wird in dem Fach nicht am Islam, an islamischen Rechtsschulen oder der islamischen Tradition gearbeitet, sondern an der Verhältnissetzung der Interaktionsbeteiligten zu nicht-islamischem und nachprophe-tischem Wissen. Damit sind auch zwei Parameter benannt, die innerhalb

der Vielgestalt begrenzend wirken. Nicht alles kann und soll in seiner Vielfalt erkannt werden, sondern nur das, was über einen angenommenen islamischen Konsens hinausgeht und über die Verkündigung hinausreicht. In diesen Elementen konstituiert sich der Islam als Subjekt im Kontext der Wissenschaft. Das, was als Islam verstanden wird, wird damit jedoch für die Studierenden sukzessive erweitert. Strukturell ist mit der Pluralität des Islams beschrieben, dass sich die Positionen, Meinungen und Wissensbestände vervielfältigen, die man für den Islam hält. Damit unmittelbar verknüpft ist jedoch eine eigene Positionierung innerhalb pluraler Positionierungen des Islams. Die beiden Dimensionen des Islams als Objekt und des Islams als Subjekt sind folglich in der Pluralität des Islams verknüpft. Damit ändert sich nicht nur der Kontext einer eigenen Position, sondern auch das Gesamtbild dessen, was unter dem Islam verstanden wird. Die folgende Abbildung veranschaulicht das Verhältnis, das so entsteht:



*Abb. 3: Bezüge der Pluralität des Islams*

Das Islambild soll – so lässt es sich bis hier zumindest als Anspruch von Seiten der Lehrenden rekonstruieren – vervielfältigt und zugleich die Verortung im Islam in den Kontext vieler anderer Verortungen gestellt werden. Neben einer *potenziellen* Relativierung der eigenen Verortung legitimiert das Bild, welcher Rechtsschule oder Tradition sich die Beteiligten zuordnen. Beide Momente – der Relativierung wie auch der Legitimierung des Bestehenden über die Tradition – finden sich sodann auch in dem Wissen, das in dem Fach darüber produziert wird, *wie der Islam ist*.

### 7.2.1 Das Islambild: an bestehender Gegenwart arbeiten, an Tradition anknüpfen

Bei der Pluralität handelt es sich um eine Institutionalisierung, die im Vergleich zu den im zweiten Empiriekapitel (Kap. 6) rekonstruierten Prozessierungen im Fach stärker als objektives Wissen anerkannt ist. Das wird daran deutlich, dass nicht nur aus unterschiedlichen Perspektiven, sondern auch in der Fächerdefinition und Aufgabenbeschreibungen des Fachs die Figur der Pluralisierung auftaucht oder strukturgleich von der Reformulierung der Tradition gesprochen wird. Aus Sicht von Frau Kaya, einer Dozentin, stellt sich die Situation über alle Standorte hinweg wie folgt dar:<sup>243</sup>

„wir versuchen diese Tradition [die islamische Tradition, L.D.] eben im Lichte des einundzwanzigsten Jahrhunderts für den Kontext Deutschland nochmal zu reformulieren und vor allem weil die Studenten überwiegend sag ich mal eher aus konservativeren oder traditionell geprägteren Familien kommen und auch so ein Islamverständnis mitbringen es=sind auch meistens Leute die auch in Moscheegemeinden aktiv sind und=dann bring die auch ganz (1) bestimmtes Selbstbewusstsein also religiöses Selbstbewusstsein auch mit und die muss man da abholen also wi=wir sind eher der Meinung ja klar die müssen sich auch mit unterschiedlichen theologischen Positionen auseinandersetzen wir haben auch eine sehr reiche Tradition gehabt [...] und deswegen tun wir eben nicht dass wir sagen so (1) wir gucken uns jetzt nur moderne Zugänge zur=und gegenwärtige Zugänge zur islamischen Theologie (und) progressive islamische Denker an sondern wir gucken uns die Tradition erstmal an genau wo die Leute erstmal verortet sind (1) und sagen (1) und langsam sie eigentlich mitnehmen das machen eigentlich ich würde sagen [...] dass das mehr oder weniger fast jeder Standort macht“ (EG-Kaya: 14-43).

Die Dozentin beschreibt den Anspruch, den das Fach aus ihrer Sicht hat, nämlich „die Tradition im Lichte des einundzwanzigsten Jahrhunderts für den Kontext Deutschland [...] zu reformulieren“. Hierbei handelt es sich um eine Reformulierung, die allerdings eine Ableitung von der Tradition in veränderte zeitliche und örtliche Kontexte vornimmt (21. Jahrhundert, Deutschland).<sup>244</sup> „Tradition“ scheint sie hier als Gegenbegriff zur Moderne zu verwenden. Aus Sicht der Sprecherin muss der klar formulierte fachliche Anspruch einer Reformulierung und Kontextuali-

---

<sup>243</sup> Die Dozentin wurde interviewt, um das Feld zu erschließen. Sie ist an einem der Standorte tätig, die später nicht Teil des Samples wurden, war aber Teil der *epistemic community* in der Gründung.

<sup>244</sup> Die Sprecherin rekurriert an dieser Stelle auf historisch-kritische Lesarten islamischer Theologie, vgl. Berger (2010: 164f.) Die Tradition ließe sich hier auch im Sinne von Orthopraxie als ein unveränderliches und gegebenes Korpus religiöser Praktiken, wie etwa Ritualen, verstehen. Vgl. zu der Gegenüberstellung von Moderne und islamischer Tradition auch Dziri (2018).

sierung der Tradition zu der Orientierung der Studierenden in Passung gebracht werden. Das Islamverständnis der Studierenden entspreche dabei den „konservativeren“ und „traditionelleren“ Familien, aus denen sie kommen. Außerdem brächten sie ein bestimmtes „religiöses Selbstbewusstsein“ mit. Das heißt, die Dozentin nutzt zwar relativierende Adjektive, um die Familien der Studierenden zu beschreiben, ihr Selbstbewusstsein charakterisiert sie aber als religiös. Aus ihrer Sicht scheinen die Studierenden eine Form der religiösen Autorität zu besitzen, die auf die Sicherheit anspielt, mit der sie sich religiös verorten und religiöses Wissen für sich reklamieren. Das religiöse Selbstbewusstsein ruft eine positive Eigenschaft auf, wird aber in Anbetracht der Aufgabe, es in Passung zum Fächeranspruch zu bringen, zu einem Manko für die Lehre.

Auf welchem Weg die Passung zwischen den Studierenden mit ihrem religiösen Selbstbewusstsein und dem Wissenschaftsanspruch hergestellt wird, beschreibt die Interviewte ebenfalls. Dies nehme seinen Anfang in der Kenntnis der Tradition, der Verortung der „Leute“ und mündet darin, sie mitzunehmen. *Wohin* die Studierenden dabei mitgenommen werden soll, erwähnt die Dozentin weiter oben: hin zu gegenwärtigen Zugängen der Islamischen Theologie. Der didaktische Weg von der Tradition zur eigenen Verortung und schließlich zu modernen Zugängen ist das verbindende Glied zwischen den Studierenden mit religiösem Selbstbewusstsein und der Reformulierung der Tradition in heutigen Kontexten. Frau Kaya beschreibt ihn als einen Weg, der von fast jedem Standort mitgetragen werde, so dass hier gleichsam ein didaktisches Fächerverständnis mit allgemeinem Anspruch formuliert wird. In der Studentenorientierung, die den Wissenschaftsanspruch in der Lehrpraxis abschleift, wird damit die Reformulierung zu einer historisch informierten Relativierung der religiösen Position („Selbstbewusstsein“) der Studierenden.<sup>245</sup> Sie mit modernen Denkern zu konfrontieren, kann nicht erster Schritt, sondern eher das Ziel der Einbettung ihrer Position in der Tradition sein.

Implizit geht es damit um die Arbeit an einer Theologie, die explizit als eine betrieben werden soll, die nicht verändernd wirkt, sondern durch die Kontinuität zur Tradition gekennzeichnet ist.<sup>246</sup> Sie soll refor-

---

<sup>245</sup> Relativismus kann dabei als kognitiver Modus verstanden werden, durch den stets mitgedacht wird, dass es keine *eine* Wahrheit gibt. Diese Form des Relativismus wurde in den Diskussionen zur Säkularisierung auch als ein Merkmal von Säkularisierung beschrieben (vgl. Bruce 2011: 29).

<sup>246</sup> Der Anspruch von Veränderung wird auch in anderen akademischen Theologien ebenfalls eher an den Rand gedrängt oder ausgeschlossen. Dies lässt sich insbesondere daran ablesen, dass es immer wieder vorkommt, dass Theologen die Lehrbefugnis entzogen wird. Ein Beispiel dafür ist der Fall des Theologen Perry

muliert, nicht jedoch reformiert werden. Das familial tradierte Islamverständnis der Studierenden soll dabei in ein anderes Verständnis überführt werden – einen Veränderungsanspruch formuliert die Interviewte jedoch auch diesbezüglich nicht explizit und nur vorsichtig. Hier findet sich eine Parallele zu den Momenten in der Lehre, in denen ein Konsens zwischen Lehrenden und Studierenden entsteht. Es geht auch hier nicht um eine Bearbeitung von Grundannahmen oder der Tradition selbst, sondern um die Bearbeitung dessen, was zu dem Bild des Islams, zu der Tradition gehört und ins Verhältnis gesetzt werden kann. Die Neupositionierung des studentischen Islamverständnisses als Lehrziel der Islamischen Theologie weist die gleiche Struktur auf wie der Pluralisierungsanspruch: Den Studierenden wird eine religiöse Position zugebilligt, auch ein Verbleib in dieser, allerdings soll diese Position über die Kenntnis der Tradition und auch neuer Denker relativiert und eingeordnet werden. Frau Kaya thematisiert jedoch diffus etwas, das im empirischen Material oben noch nicht in der Deutlichkeit ersichtlich wurde: den impliziten Veränderungsanspruch, den die fachliche Auseinandersetzung mit den Studierenden wie die studentische Auseinandersetzung mit dem Fach über die Kontextualisierung in sich birgt. Die Interviewte rekurriert hiermit auf eine strukturelle Konfliktlinie des Projekts Islamische Theologie: einer Veränderung „des“ Islams, die darüber wirken kann, dass man sich auf die Tradition bezieht. Insofern ruft sie hier eine Transformation auf, die nicht offen als Reform bezeichnet wird, jedoch eine didaktisch eingebettete Veränderung der „Tradition“ vollzieht.

Für das Verständnis der Pluralitätsfigur kann – mit Blick auf die Beschreibung eines islamisch-theologischen Zentrums, auf die Auszüge aus der Lehre und das Interview mit einer Expertin – festgehalten werden, dass die Interaktionsbeteiligten an der Vervielfältigung des Wissens um den Islam arbeiten, nicht jedoch (zumindest nicht explizit) an der Veränderung islamischen Wissens. Sei es, wenn es um das Nebeneinander unterschiedlicher islamischer Bekenntnisse geht wie auch die Zusammenhänge zwischen islamisch und nicht-islamisch definiertem Wissen – die Pluralität des Islams als Nicht-Veränderung des Islams zieht sich als Motiv durch das empirische Material. Ein solcher Anspruch beinhaltet aber einen Widerspruch: Eine Position lässt sich nicht beibehalten und zugleich relativieren. Dieser Widerspruch soll im Folgenden vor dem Hintergrund der Studierendeninterviews genauer ins Auge gefasst werden.

---

Schmidt-Leukel, der für eine pluralistische, also andere Religionen anerkennende Theologie eintritt, und deswegen die Lehrbefugnis entzogen bekommen hat.

Zur Pluralisierung von Islamverständnissen gehört dazu, dass Motive Studierender, sich mit ihrer Religion bzw. ihrem Glauben im Fach einzubringen oder auch Diskriminierungserfahrungen zu bearbeiten, für das Wissen um den Islam funktionalisiert werden. Das heißt, Weil-Motive werden zu Um-zu-Motiven (vgl. Schütz 1973). Die eigene Verortung über biographische Islamizität ist dann nicht mehr nur *subjektive* Verortung, sondern *umweltbezogene* Verortung, die die Funktion erhält, sich selbst in einer Vielfalt zu verorten, um die man nun weiß. Dass Wissen um die Vielfalt islamischer Positionen hervorgebracht wird, schließt insofern an Prozesse der Religionisierung an, die ich über die Kategorie der biographischen Islamizität rekonstruiert habe.

In besonderer Weise bei den im Fach sehr erfolgreichen Studierenden, jenen also mit einer hohen Passung<sup>247</sup>, findet sich der Pluralisierungsanspruch, der von den Lehrenden explizit formuliert wird. Eine Studierende beschreibt, wie sie im Studium ihre eigene religiöse Position beibehalten hat, sich aber der objektivierende Blick darauf geändert hat. Sie habe gelernt, „[...] dass der Islam eigentlich [...] viel toleranter ist also inne- also sowohl innerislamisch ähm als auch außerislamisch“ (BI-Zeynep: 1048-1050). Das vor dem Studium erlangte Wissen über den Islam kann die Interviewte im Studium ausdifferenzieren. Sie unterscheidet in dem Gesamturteil, das sie über den Islam als „viel toleranter“ fällt, zwischen innerislamischer und außerislamischer Toleranz. Vor dem Studium scheint sie eher davon ausgegangen zu sein, dass der Islam eine einheitliche Haltung oder ein Urteil zu X bedeutet, mittlerweile geht sie davon aus, dass dies nicht der Fall ist. Die Erfahrung, die sie beschreibt, besteht aus dem Verständnis dieser einheitlichen Haltung als einer Haltung unter vielen. Trotz der Diversifizierungserfahrung hält sie aber an der Einheit und damit bis zu einem gewissen Grad an der Homogenität des Islams fest – was angesichts dessen, dass es ja eine Diversifizierungserfahrung der *Toleranz* des Islams ist, nicht überrascht. Der Begriff der Toleranz, den sie bemüht, könnte sich auf das Islamische Recht beziehen, was die Unterscheidung von inner- und außerislamisch in Bezug auf das Fach Islamische Theologie nahelegt: Es ginge dann um die Vielfalt der Rechtsschulen, die zu einem Gegenstand unterschiedliche und widerstreitende Meinungen hervorgebracht haben. Toleranz würde dann an der Stelle anzeigen, dass „innerislamisch“ Mei-

---

<sup>247</sup> Der Begriff der Passung geht auf das Konzept der kulturellen Passung bei Bourdieu & Passeron (1973: 103) zurück.

nungen legitim nebeneinanderstehen. Dahingegen als „außerislamisch“ scheinen hier Praktiken und Handlungen markiert zu werden, die im Islam toleriert werden, aber nicht als islamisch bezeichnet werden können. Die Toleranz, die ihr im Studium bewusst wird, bezieht sich in ihrer Wertsetzung folglich auf eine Vielfalt im Islam wie eine Vielzahl an nicht-islamischen Handlungen und Praktiken. In dem Prozess, den sie beschreibt, wird das Andere erkannt und das Eigene beibehalten. Das Negativbild, das sie vom Islam hatte, wird korrigiert.

Im direkten Anschluss an ihr Toleranzurteil führt Zeynep allerdings die Folgen des Lernprozesses für ihren Blick weiter aus:

„[...] dass ich so traurig wurde dass wir das heute nicht sind also (1) in der Vergangenheit gabs eigentlich so viele Beispiele also negative Beispiele gibt es immer die Ausnahmen aber in der Regel (2) konnten so viele unterschiedliche Meinungen nebeneinander existieren (2) und da find ich es traurig dass wir das heute dass wir heute nicht in der Lage sind es zu dulden also (2) in der Hinsicht hat mich das glaub ich irgendwie (2) so ein bisschen ähm ja wie nennt sich das (1) öffener für (1) für andere Meinungen gemacht (3) also dulden tat man das schon immer also es=es ist jetzt nicht so dass ich irgendwie sagte (1) nee das gibts nicht oder Ähnliches //mhm// >okay wenn das deine Meinung ist dann isst halt deine Meinung< (leise) war ich eher so drauf also es war mir gleichgültig“ (BI-Zeynep: 1050-1065).

Die Interviewte stellt früher und heute gegenüber. Sie ist „traurig“ über das, was in Relation zu früher verloren gegangen ist und spricht hierbei erneut darüber, ob Toleranz geduldet wird. Die Frage ist nun, wer mit dem Plural gemeint ist, den sie bemüht: Stellt sie hier die deutsche Gegenwartsgesellschaft der islamischen Tradition gegenüber oder bezieht sie sich auf die in der Vergangenheit toleranten islamischen Gemeinschaften im Vergleich zu heutigen? Da sie zuvor genau das Innerislamische und Außerislamische aufgerufen hatte, was aber beides auf den Islam bezogen wurde, scheint sie hier weniger als Gesellschaftskritikerin denn vielmehr als Kritikerin des heutigen Islams vor dem Hintergrund der islamischen Tradition aufzutreten. Sie spricht von einem Kollektiv, dem Wir, und scheint damit aber nicht nur ein gegenwärtiges Wir, sondern auch den Islam in seiner Tradition beschreiben zu wollen. Dadurch ist sie Teil des Kollektivs, das angesichts der Tradition eine Verlusterfahrung gemacht hat. In der Verknüpfung von außerislamisch und innerislamisch hat sich womöglich also nicht nur der Islam als intoleranter entwickelt, sondern auch die Gesellschaft, so dass der Islam weniger toleriert wird.

Es fällt auf, dass hier Werte aufgerufen werden und durch die Tradition gerechtfertigt werden, die deutlich auf die heutige Gesellschaft bezogen sind. Die islamische Tradition ist nicht allein etwas, das die Interviewte kennengelernt hat, sondern auch etwas, das ihr erlaubt,

heutige Werte und die eigene Werthaltung zu legitimieren. Während sie früher andere Meinungen nur geduldet hat, kann sie sie heute als legitim ansehen. Das Studium ist für sie nicht Arbeit am eigenen Glauben und den damit verbundenen Werten, sondern am Islambild.

Inwiefern spielen also in den Erfahrungen der Studierenden Aspekte von Vielfalt und Pluralität eine Rolle? Die Veränderung, die hier beschrieben wird, ist auf das Kennenlernen mehrerer anderer Meinungen, insbesondere Rechtsmeinungen bezogen. Der im Feld bemühte Begriff der Pluralität bezeichnet in der Lesart das Verständnis, dass es unterschiedliche Meinungen gibt, die auch den Islam darstellen. Die Kontingenz – es gibt auch ganz andere Meinungen, auch andere Haltungen – betrifft jedoch nicht, wie die Interviewte später sagt, die Entscheidung die eigene, familial weitergegebene Verortung in einer Rechtsschule als „die geeignetste“ (BI-Zeynep: 1080) anzusehen und auf Grundlage des neu hinzugewonnenen Wissens die eigene Rechtsschule zu legitimieren. Der Prozess der Pluralisierung des Islambilds verleitet aber genauso wenig zur Kontingenz der eigenen Verortung. Stattdessen legitimiert sie vielmehr über die Kenntnis der islamischen Tradition anstelle einer alleinigen generationalen Weitergabe die eigene Position.

Während die eigene Position statisch zu sein scheint, stellt sich die Frage, wie und ob Pluralität auf den eigenen Glauben rückbezogen wird von den Studierenden, ob sich also die Internalisierung auf das Islambild oder auch die eigene Position im Islam bezieht.<sup>248</sup> Auf die Nachfrage<sup>249</sup> hin, wie sich ihr Glauben seit der Schulzeit entwickelt hat, stellt Zeynep fest: „im Groben also so nicht viel würd ich eher sagen“ (BI-Zeynep: 1037-1038). Die Erwartung der Interviewerin weist sie also zurück: Die Entwicklungsannahme gilt für sie nicht und wenn, dann nur beschränkt auf feine Details. Glauben und Studium stehen nicht in Verbindung zueinander und das Studium birgt kein transformatives Potenzial für ihren Glauben. Stattdessen, so schließt sie an diese Aussage an, habe sich ihr Blick auf den Islam verändert.

---

<sup>248</sup> Es war Talal Asad, der in seiner Genealogie die These aufgestellt hat, dass das westliche Konzept von Religion von einem verinnerlichten, geistigen, individuellen Glauben ausgeht (Asad 1993: 45ff.; auch Krämer 2021: 22). Gegen diese These ist jedoch eingewandt worden, dass weder von einem einheitlichen westlichen Konzept von Religion auszugehen sei (Krämer 2021: 15, der meist auf eine Verinnerlichung abzielt) noch unter Muslimen nicht ähnliche Glaubensauffassungen zu finden seien. Ich gehe an dieser Stelle davon aus, dass Religion, ähnlich wie Kultur, nicht auf Herkunft hin essentialisierbar ist, auch wenn sich Gläubige auf spezifische religiöse, historische Traditionen beziehen.

<sup>249</sup> Die Frage lautete: „Was würden sie denn sagen ähm wie sich so ihr Glaube entwickelt hat seit der Schulzeit bis jetzt (3) oder nach dem ähm seit dem Abi oder so“ (Frage der Interviewerin in BI-Zeynep: 1033-1036).

„von den Moscheebesuchen und so @Wochenendunterricht@ weiß man eigentlich schon es gibt vier Rechtsschulen im Sunnitischen und dieses und jenes aber mit dem Studium hab ich halt eigentlich gesehen dass es noch v::iel viel mehr gibt“ (BI-Zeynep: 1042-1047).

Die Interviewte verortet ihren Wissenszuwachs durch das Studium der Islamischen Theologie im Bereich von Erfahrungswissen. Zwar habe sie auch zuvor gewusst, dass es im Islam mehrere Rechtsschulen und weiteres – hier bleibt offen, was – gibt. Doch im Studium hat sie es „gesehen“. Nicht ihr Glauben hat sich also verändert, sondern ihr Wissen um die religiöse Vielfalt im Islam. Aus dem theoretischen Wissen ist somit ein Erfahrungswissen geworden, das jedoch nicht ihre eigene Position und auch nicht ihren eigenen Glauben verändert hat. Zeynep führt das an anderer Stelle in einer selbstläufigen Erzählung dazu, wie ihr Studium verlaufen ist, aus.

„S: mit dem Studium hat sich halt das Wissen so n bisschen angehäuft und des (2) zu eigenen Themen kann man halt (2) dann sozusagen die Meinung mit sagen und des ähm (3) das überzeugt dann (heut) auch die Menschen ne wenn man so logisch argumentieren kann (lacht, 1) und das bringt halt das Studium mit sich //mhm// also weil man die ganzen Methodik lernt [...] vor dem Studium wars irgendwie so dass man irgendwie die Frage hatte und dann das Ergebnis bekommen hat //mhm// aber inzwischen ist das so dass ich mir auch den Lösungsweg angucken kann und es nachvollziehen kann und so zum Ergebnis komme //mhm// war das ein verständliches Beispiel

I: ja ja ja @versteht man ja@ (lacht, 1)

S: (lacht, 1) genau und ich glaub das ist ähm etwas sehr Schönes und sehr Bereicherndes und ähm das sorgt auch dafür dass man dass man den Glauben verinnerlicht (3) ja“ (BI-Zeynep: 1119-1142).

Wie Zeynep sagt, hat ihr das Studium die Möglichkeit gegeben „das Wissen so n bisschen“ anzuhäufen und sich mit eigenen Themen zu beschäftigen, in denen sie mittlerweile genug Fachwissen besitzt, um eine Meinung dazu einnehmen zu können. In dem ersten Abschnitt vergleicht sie den Wissenszuwachs durch das Studium damit, ob man nur das Ergebnis oder auch den Lösungsweg zu einem Ergebnis wiedergeben kann. Der Wissenszuwachs ähnelt insofern dem von ihr oben benannten Erfahrungswissen um die Vielfalt des Islams. Sie kennt nun den Hintergrund der Antworten. Die Antworten selbst wiederum kannte sie bereits davor („so dass man irgendwie die Frage hatte und dann das Ergebnis bekommen hat“). Wenn sie also vor dem Studium – hier ist wieder an den oben genannten Moscheeunterricht zu denken – nur eine Antwort erhalten hat und diese aber scheinbar dennoch plausibel fand, so weiß sie nun selbst solche Antworten über logische Schlüsse zu generieren.

Dass Zeynep die Islamische Theologie hier mit Mathematik vergleicht, liefert einen Hinweis auf eine Verhältnissetzung von Wissen und Glauben: Ihr Glauben ist für sie abgekoppelt vom islamisch-theologischen Wissenserwerb. Darin geht es um die Anhäufung von Wissen, von Lösungswegen und deren Nachvollziehbarkeit. Erst im zweiten Teil der Passage beschreibt sie dann doch die Folgen für Glauben: Dieser werde verinnerlicht durch die Kenntnis der Lösungswege. Scheint es sich vorher um ein Wissen oder eine Praxis gehandelt zu haben, die sie auswendig gelernt hat, so ist beides nun unterfüttert. Der Glaube allerdings ist für sie dennoch eine feste Größe, er verändert sich nicht, sondern wird nur weiter verinnerlicht, also angeeignet. Wenn beides indirekt für sie verbunden ist, so dient das erworbene Wissen im Studium als Bereicherungsquelle für einen Glauben, der feststeht. Dies verdeutlicht, welche Veränderung die Pluralisierungsfigur mit Blick auf den Fall Zeynep anzeigt: Der Islam als Subjekt wird über den Islam als Objekt mit einem anderen Wissenskontext versehen, erhält also nur indirekt einen anderen Stellenwert. Wie in den Prozessierungen (Kap. 6) dargelegt, ist die hier rekonstruierte Konstellation zwischen Wissen und Glauben besonders anschlussfähig an die Praktiken im Fach.<sup>250</sup> Die Figur der Pluralisierung zeigt die indirekte Veränderung des Islams als Subjekt über eine Zunahme des Wissens um den Islam als Objekt an.

### 7.2.3 Der Stellenwert der (islamischen) Tradition

Die Erfahrung, andere Rechtsschulen wirklich kennenzulernen und zugleich bei der eigenen Position zu bleiben, rief auch Herr Hasan, einer der Dozenten, mit dem ich über die Studierenden der Islamischen Theologie sprach, als Beispiel auf.<sup>251</sup> Er erzählte mir, dass er in der Lehre den „traditionellen Weg“ gehe und versuche, die Studierenden dazu zu bringen, ihre eigenen Ideen und Gedanken zu entwickeln. Nur so könne man etwas in Bewegung setzen. Er verwies in dem Kontext darauf,

---

<sup>250</sup> Die Fälle, die hierzu einen maximalen Kontrast bilden, sind einige der konvertierten Studierenden. Das islamisch-theologische Wissen wird von ihnen zuweilen direkt in die Veränderung des eigenen Glaubens übersetzt. Sie können sich nicht, wie Zeynep, auf eine familial verbürgte Rechtsschule stützen und das Wissen darauf hin rückübersetzen. Islamische Theologie als Raum ist jedoch nicht selten auch ein kompensatorischer Raum: Es finden sich im Sample einige Studenten, die sich im Zuge der Heirat von Mitstudentinnen in einer solchen Rechtsschule verorten.

<sup>251</sup> Das Interview wurde auf Wunsch des Interviewten nicht aufgenommen, sondern protokolliert.

dass es in der Tradition des Islams immer gegensätzliche Meinungen gegeben habe, und führte ein Beispiel aus seinem Fachgebiet an: Im Islamischen Recht etwa sei es traditionell nicht möglich, eine Person als falschen Ideenträger zu bezeichnen. Vielmehr sei prinzipiell jede Idee richtig. Historisch sei es allein möglich, eine andere *Meinung* zu haben, so auch in den Rechtsschulen. Man folge nur einer, aber die anderen Rechtsschulen seien dadurch nicht falsch.<sup>252</sup> Der Dozent bezeichnet dies in unserem Gespräch als „pluralistischen Zugang“. Die Position des Dozenten, wie auch sein Anspruch in der Vermittlung der Inhalte gegenüber den Studierenden ist strukturell deckungsgleich mit dem, was wir in den Erzählungen des Falls Zeynep gesehen haben. Der Lernprozess im Studium tangiert nicht die eigene Position, sondern eröffnet einen Blick auf andere, gleichwertige Positionen neben der eigenen. Der Dozent belegt dies durch eine historische und theologische Ausführung, die klarmacht, dass es hier nicht um die Wertsetzung von Personen geht, sondern um das Nebeneinander von Rechtsmeinungen.<sup>253</sup> Wie bei Zeynep, bleibt auch in seiner Beschreibung offen, wie man zu seiner eigenen Position kommt. Klar ist aber, dass das Studium aus seiner Sicht nicht die Quelle ebenjener eigenen Verortung in einer Rechtsschule sein kann.

Zudem führt Herr Hasan eine didaktische Haltung an, die dem Anspruch genügt, bei den Studierenden etwas in Bewegung zu setzen. Er weist ihnen eine autonome Rolle als lernende Subjekte zu und bezeichnet dies als traditionellen Weg. Wie auch die Ausführung zu den Rechtsschulen wird diese Didaktik von ihm über den Bezug auf Tradition legitimiert. Wie bereits in den anderen Interviews ersichtlich wurde, geht es dabei um die eine legitime Position, die der potenziellen Veränderung entzogen wird – und indirekt über mehr und anderes Wissen doch eine Repositionierung latent beinhaltet. Erfahrungswissen als Rückkopplung zur eigenen, jedoch beizubehaltenden Position zu erlangen, ist also das Ziel – darauf laufen die Muster in der Rekonstruktion der empirischen Materialien hinaus. Das Studium der Islamischen Theologie geht mit der Erfahrung einher, dass die eigene Verortung im Islam kontextualisiert wird. Anders als in anderen Wissensformen soll sie jedoch nicht soziali-

---

<sup>252</sup> Der Dozent gibt dabei eine in der Islamischen Theologie übliche Anerkennung zwischen den – zumindest sunnitischen – Rechtsschulen wieder, die zwar eigene Traditionen der Ableitung rechtlicher Lösungen aus religiösen Quelltexten ausgebildet haben, jedoch laut dem Islamwissenschaftler Lutz Berger (2010: 84) geringe Unterschiede zeigen.

<sup>253</sup> Dass hiermit dennoch ein Rahmen legitimer Meinungen abgegrenzt wird, ist nur logisch. So beziehen sich viele der Interviewten in meinem Sample meist ausschließlich auf die sunnitischen Rechtsschulen.

satorisch (siehe BI-Meryem) oder entkulturalisierend (siehe EG-Eldem) kontextualisiert werden, sondern über die Kenntnis und das Kennenlernen anderer Rechtsschulen, unter anderem durch Dritte, denen man im Studium begegnet. Die Auseinandersetzung mit anderen Rechtsschulen ist eine innerislamische Auseinandersetzung, die jedoch keine Glaubensveränderung anstößt oder anstoßen soll, sondern die die Verortung in der eigenen Rechtsschule und der eigenen Glaubensgrundsätze nicht berührt.<sup>254</sup> Tradition taucht damit als Bezugspunkt zweifach auf: zum einen als islamische Tradition, sie legitimiert das Nebeneinander der Rechtsmeinungen; zum anderen als Tradition der Elterngeneration, die unhinterfragt weitergeführt oder bestätigt wird, nämlich über die Zuordnung zu einer Rechtsschule.<sup>255</sup> Diese Tradition scheint als Herkunft behandelt zu werden, nicht als veränderbare Verortung.<sup>256</sup> Schauen wir im Folgenden näher auf die Traditionsbindung.

Durch Yassins Erzählung zieht sich die Unterscheidung von traditionellem Wissen und wissenschaftlichem Wissen. Gefragt nach der Entwicklung seines Glaubens seit dem Studienbeginn beschreibt er zunächst die kritischen Nachfragen, die er den Imamen und Lehrern in der Moschee, aber auch seinen Eltern gestellt hat, und kommt dann auf die letzten Jahre zu sprechen:

„jetzt nachdem ich versucht habe (1) vernünftig auf richtigem Wege Grundlagenwissen aufzubauen und dann (1) mit mit mit autorisierten Lehrern mit klassischen Texten [...] von Jahrhundert zu Jahrhundert //mhm// verfeinert und verbessert

<sup>254</sup> Im Kontrast dazu gibt es in meinem Sample auch Student:innen, die Dozenten (sic!) als charismatische Persönlichkeiten beschreiben, die sie in ihrem Glauben beeinflusst haben. Zentral ist hier jedoch, dass diese Dozenten m. E. auch den Anspruch mittragen, die Vielfalt des Islams aufzuzeigen. Ihre Position ist jedoch – und darin liegt der Kontrast – eher anschlussfähig für die Veränderung der Glaubensgrundsätze, beispielsweise der Student:innen.

<sup>255</sup> Der Begriff der islamischen Tradition wurde insbesondere in Anschluss an die Arbeiten von Talal Asad in der Islamwissenschaft intensiv diskutiert. Asad versteht Islam als Tradition (Asad 1986) und nicht als „collection of beliefs“ (Asad 1993: 14). Einige Islamwissenschaftler:innen (wie Samuli Schielke oder Paula Schrode, zit. nach Dreßler 2019a) kritisieren jedoch, dass damit einerseits eine Kohärenzannahme einhergehe wie andererseits die „hegemoniale sunnitische Orthodoxie“ (Dreßler 2019a: 51), die „Koran und Hadith als traditionsbildende Autoritäten“ (Dreßler 2019a: 54) setzt, als Ergebnis der Aushandlungen innerhalb der islamischen Tradition reproduziert werden. Vor dem Hintergrund meines empirischen Materials ist interessant, dass der Bezug auf den Islam als Tradition ebenso stark ist wie auf eine sunnitische Orthodoxie. Vereinzelt beziehen sich die Studierenden aber auch auf den Sufismus als islamische Tradition.

<sup>256</sup> Das zeigt sich, wie erwähnt, vor allem in Kontrast zu den Studierenden, die konvertiert sind und deren Religionsverständnis dynamischer und glaubensbezogener ist. Religionszugehörigkeit und die Verortung innerhalb des Islams werden von ihnen nicht als Herkunft verstanden, sondern als entwickelbare Eigenschaft.

wurden und so weiter erkenne ich [...] dass das eigentlich (3) völlig richtig war so was meine Eltern mir beigebracht haben und das wiederum zeigt mir dass der Islam als Ganzes (1) dieses ganze Konzept (2) äh eigentlich in sich geschlossen und richtig ist (1) er ist eigentlich in sich geschlossen und richtig man kann natürlich vieles hinterfragen und das sorgt für Bereicherung für Meinungsvielfalt Bereicherung vielleicht kann man eine Kleinigkeit dort und hier ändern und so weiter aber im Großen und Ganzen hat mir das gezeigt eigentlich ist das so ein richtiger Weg“ (BI-Yassin: 1425-1441).

Yassin behandelt in der Passage den Islam mit Bezug auf Wissen („Grundlagenwissen“), auf Lehrer und Eltern. Er ruft Studienerfahrungen auf, die er nach dem Abitur in einem privaten islamischen Institut im europäischen Ausland wie auch einige Monate in Jordanien gemacht hat.<sup>257</sup> Der Islam taucht hier zum einen als „ganze[s] Konzept“, zum anderen als „ein richtiger Weg“ auf. Das Wissen, das er nun besitzt und das er sich angeeignet hat, erlaubt ihm die Schlussfolgerung darüber, was „richtig“ ist. Innerhalb des Richtigen kann man Dinge hinterfragen, was die „Meinungsvielfalt“ im Rahmen des geschlossenen und dadurch wiederum aber nicht abgeschlossenen Wesens des Islams erhöht. In der Auseinandersetzung mit dem Islam scheinen das kognitive Wissen und das verwertbare Wissen eng miteinander verschränkt zu sein. Denn es ist in Yassins Augen nicht nur wichtig, überhaupt Grundlagenwissen aufzubauen, sondern dies „vernünftig“ und „auf richtigem Wege“ zu tun. Die Ansammlung von Wissen geht mit der Aneignung eines richtigen Wegs im Islam einher. Da er sich dabei auf die Eltern rückbezieht und gleichsam auf die Tradition, wird nicht nur die Autorität der klassischen Lehren, sondern auch der Eltern bestätigt und damit „der Islam als Ganzes“. Yassin reiht sich selbst in die Tradition ein und konstruiert den Islam als einen Bereich wertebezogenen Wissens, der sich in der Vergangenheit – über Jahrhunderte und über die Eltern – bewährt hat.<sup>258</sup>

<sup>257</sup> Das Institut stellt die Religionssoziologin Inge Lienggaard (2014: 256) in die Tradition der Muslimbrüderschaft. Es gehört dem Verbund der Europäischen Institute für Humanwissenschaften (IESH) an.

<sup>258</sup> Yassin rekurriert mit der jahrhundertealten Tradition auf eine im islamisch-theologischen Feld wie auch in bestimmten islamischen Bewegungen, wie etwa der Salafiyya-Bewegung, zu findende Figur. Klinkhammer schreibt in einem sehr ähnlich gelagerten Fall, ihre Interviewte „interpretiert hier im Sinne der *salafiyya-Bewegung*, die nach dem Grundsatz handelt, auf die Religion der Altvorderen (arab. *salaf*), auf die Wurzeln des Islam zurückzugreifen, um sie gemäß der Zeit auszulegen.“ (Klinkhammer 2000: 131; Hervorh. im Orig.). Gerade der Aspekt der Forschung ist hoch anschlussfähig an Wissenschaftsbilder des akademischen Feldes und eröffnet insofern eine Verbindung zur Islamischen Theologie. Der Bezug auf die Altvorderen ist auch – wenn auch dennoch mit Bezug auf die Salafiyya-Bewegung – bei einigen islamischen Modernisten zu finden (Wielandt 2016: 708) und insofern nicht auf eine Bewegung zurückzuführen.

Den Islam versteht der Interviewte als eine abgeschlossene Einheit, die jedoch in einigen Aspekten legitimerweise hinterfragt und damit bereichert werden kann. Die geschlossene Einheit setzt sich aus einer Vielheit an Meinungen und einem plausiblen Grundkonzept zusammen, wobei ihre detailgenaue Verfeinerung (von „Texten [...] die von Jahrhundert zu Jahrhundert [...] verfeinert und verbessert wurden“) und Verbesserung der Einheit einen Entwicklungs- und Gegenwartscharakter gibt. Zentral ist, dass es hier nicht um eine grundsätzliche oder das Ganze betreffende Entwicklung geht, sondern um eine Entwicklung im Kleinen, die die Grundfesten nicht tangiert. Die Veränderung bezieht sich allein auf feine Details. Während er eine enge Verbindung zwischen dem „richtigen Weg“ und dem Wissen knüpft, unterscheidet er davon nochmals sehr deutlich das Wissen, das in der akademischen Islamischen Theologie behandelt wird, und somit, in welchem Verhältnis es zu Tradition steht. An dem Interviewauszug wird deutlich, dass die Tradition in der Arbeit an einem Islam der Pluralität ein wichtiger Bezugs- und Legitimationsgrund ist und über sie zugleich die Grenzen der Vielfalt markiert werden.

#### *7.2.4 Das Verhältnis von Spiritualität und Wissenschaft in der Vervielfältigungsfigur*

Wie nun deutlich wurde, verortet ein Teil der Interviewten sich in der familialen und religiösen Tradition und markiert so, dass der Wissenszuwachs letztlich keine Veränderung des Glaubens bewirkt. Im zweiten Empiriekapitel (Kap. 6) wurde gezeigt, dass *Spiritualität* als ein religiöser Anspruch im Studium gilt, bei dem die Wissensinhalte auf Glauben bezogen werden. Im Folgenden werde ich zunächst bei dem Fall Yassin bleiben und weiter ausführen, dass jedoch auch spirituelle Zugänge, d. h. im Vergleich zu anderen Bezügen auf das Studium eher religiöse Ansprüche, ebenso wenig auf eine Veränderung hinauslaufen.

Nachdem Yassin nach dem Abitur an das Institut im europäischen Ausland geht, um sich intensiver mit dem Islam zu beschäftigen, geht er – nach Abschluss eines Arabisch-Kurses, der ein Jahr dauert – zur Vertiefung seines Wissens um die islamische Tradition, wie er sagt, für einen Monat nach Jordanien. Im Anschluss daran schreibt er sich am Standort 3 für ein Lehramtsstudium mit dem Fach Islamische Theologie ein. Im Interview vergleicht er seine vorherigen Stationen mit der Islamischen Theologie in Deutschland:

„der Vorteil hier an diesem Institut zum Beispiel ist (1) dass äh man hier jetzt (3) auch Leute hat die von einer traditionellen islamischen Bildung kommen und die jetzt hier wissenschaftlich arbeiten die haben also beides //mhm// es gibt auch Leute die nur wissenschaftlich arbeiten (1) es gibt auch Leute die nur historisch arbeiten (1) //mhm// und man kann jetzt also ich kann jetzt zu diesen Leuten gehen und sagen ich habe jetzt diesen Gottesbeweis gelesen ich hab ihn nicht verstanden kannst du mir hier vielleicht helfen oder ich kann sagen so ich hab den begriffen aber ist hier nicht eine Lücke in der Formulierung oder wie ähm gibt es hierzu irgendwie Widerlegungen oder so gibt es irgendwelche Autoren die dagegen irgendwas gesagt haben oder so und so kommt man zu Erkenntnissen und Weisheiten die (2) einfach schön sind die (3) ja //mhm// (leises Lachen, 1) genau so bin ich hier hingekommen“ (BI-Yassin: 378-395).

Nach der Beschäftigung mit den traditionellen Methoden und der traditionellen islamischen Lehre während seiner zwei Auslandsstationen sieht Yassin am Standort 3 die Möglichkeit, Wissenschaft und „traditionelle“ Bildung miteinander zu verbinden.<sup>259</sup> Dem Fach schreibt er eine instrumentelle Funktion für sein Anliegen zu, seine Kompetenzen weiter zu verfeinern. Die Verortung in der Tradition wird über den Bildungshintergrund der Lehrenden garantiert und dadurch, wie sie „arbeiten“, welche Methoden man also verwendet. Entsprechend spricht Yassin auch davon, „Erkenntnisse[n]“ und „Weisheiten“ zu erlangen. Er verweist damit erneut auf einen *doppelten* Wissenszuwachs, erstens einen kognitiven (von Erkenntnissen) und zweitens einen erfahrungs- und sinnbezogenen (von Weisheiten). Die beiden eint, dass Yassin sie als „schön“ beschreibt und ihnen über dieses ästhetische Urteil einen Selbstzweck verleiht. Verbunden mit seiner Beschreibung oben, in der er den Islam als ein Ganzes versteht, das durch Meinungsvielfalt bereichert werde, erscheinen die unterschiedlichen Experten des Instituts als Verbündete seines Projekts. Dieses besteht in einer detailtreuen Verfeinerung des Islams, obgleich manche der Experten allein als Experten des *wissenschaftlichen* Wissens über den Islam angesehen werden. Während im Institut zwischen jenen wissenschaftlich und traditionell gebildeten Experten zu unterscheiden ist, macht Yassin doch deutlich, wofür er das Wissen brauchbar macht: für seine Suche nach einem vollkommenen Islam.

Der Bezug auf die eigene Position ist nun jedoch nicht einfach als Entdifferenzierung von Spiritualität und Wissenschaft zu verstehen. Vielmehr sagt Yassin an anderer Stelle: „das Studium hier bringt nicht unbe-

<sup>259</sup> Die Begriffe „traditionell“ und „islamisch“ werden in dieser Passage in Bezug auf Beweisführung fast äquivalent genutzt. Sie beziehen sich auf Methoden der Koranrezitation und des Memorierens religiöser Texte und, wie Yassin später ausführt, auf ein Autoritätsverhältnis zwischen Lehrer und Schüler.

dingt das bei (1) was der was ein Muslim jetzt subjektiv vielleicht (1) glauben soll oder wie er handeln soll der sonst irgendwas das habe ich auch gar nicht erwartet“ (BI-Yassin: 489-492). Der orthopraktischen Seite des Islams weist also auch Yassin einen niedrigen Stellenwert im Studium zu. Er selbst orientiert sich nicht an einer Rückbindung der klassischen Lehre, des traditionellen und akademischen Wissens an *Glaubenspraxis*, sondern an der Rückbindung des Wissens an die Weiterentwicklung des Islams über eine stete Verfeinerung und genauere Fassung des Wissens. Das heißt, er entwirft hier ein spezifisches Konzept von *islamischem Wissen*, das ihm ästhetische und sinnliche Erfahrungen verschafft, nicht aber ein Konzept von Glauben. Die Weiterentwicklung bedeutet für ihn mehr Gewissheit und damit eine Antwort auf das, was er gesucht hat.<sup>260</sup> Er verbleibt dabei in einer Suchbewegung, die an seine Person gebunden ist, und erhebt nicht den Anspruch, eine Gewissheit zu finden, die auch für andere gilt. Allerdings kann er – geschult durch traditionelle islamische Bildung, wie er sagt – zum Vorbild in der Vermittlung des Schönen werden, das er darin erkennt. Insofern ist auch hier das normverändernde Moment nur latent enthalten, das mit der akademischen Islamischen Theologie und vor allem der Kombination akademischer und traditioneller Bildung verbunden wird.

Auch aus Sicht einiger Lehrender ist es weder nötig noch zielführend, eine Rückbindung zwischen Glauben und Wissen über die Islamische Theologie zu forcieren. Auch einer der interviewten Dozenten sieht in der Wissensaneignung eine Form der Erfüllung, die er als Äquivalent zu Spiritualität thematisiert. Herr Koç kritisiert dabei die „künstliche“ Annahme, dass das Spirituelle vom Wissenschaftlichen zu unterscheiden sei.<sup>261</sup>

„S: das ist so die allgemeine Wahrnehmung aber wissenschaftlich ist man nicht spirituell ne //mhm// (ich finde) das eben nicht ganz so korrekt auch eher ne ziemlich moderne Unterscheidung //mhm// aber na gut wenn das die Studenten so empfinden die den Bedarf haben zusätzlich zum Unterricht noch was Spirituelles haben wollen //mhm// dann=ist=des total berechtigt //mhm// genau

---

<sup>260</sup> Engelhardt stellt anhand von Interviews mit Professoren aus der Islamischen Theologie eine Entsprechung zum Popper'schen Wissenschaftsbegriff in der Suche nach Wahrheit fest (Engelhardt 2017: 271), der sich auch mit Yassins Verständnis der Suche nach Gewissheit verbinden lässt, wenn es auch keineswegs deckungsgleich ist. Ich gehe hier vielmehr von einer Anschlussfähigkeit von Wahrheitskonzeptionen und Wissensformen aus.

<sup>261</sup> Diese Position stellt keinen Widerspruch zu der rekonstruierten Bearbeitungsweise „Differenzierung“ dar (Kap. 6.4), sondern zeigt, dass die intersubjektiven Institutionalisierungen nicht zwingend auf das hinauslaufen, womit sie von den Fachbeteiligten verbunden werden. An dieser Stelle geht es mir nun um jene Hervorbringungen und nicht mehr die Bearbeitungsweisen in dem Fach.

I: wie würden sie denn das Verhältnis eher einordnen oder sehen

S: ich denk das ist eher so die innere Haltung ne (ich meine) man kann ähm (1) na die sich mit der Wissenschaft nur wissenschaftlich mit seinem Thema beschäftigen und komplett erfüllt sein==damit weil das eben einen leidensch- also leidenschaftlich irgendwie mitreißt und (1) mitnimmt und naja kann das auch wenn=wenn des jemanden erfüllt dann ist auch hoch spirituell meines Erachtens nach //mhm// und von daher mache ich auch den Unterschied zum Beispiel auch nicht das ist jetzt Wissenschaft und das ist jetzt spirituell (1) //mhm// ich finde das künstlich aber klar man das ist auch verständlich //mhm// dass viele das brauchen weil man das vielleicht immer so irgendwie gelernt hat wie in der Moschee ist man spirituell und (1) außerhalb der Moschee ist man ist es man eben nicht ist man eben ne andere Person äh aber ich finde dass man eben alles einheitlich betrachten sollte so wie man eben (1) ne an der Universität ist sollte man auch aus nem Alltag sein ja=ja sehe ich da jetzt keine großen Differenzen [...] wenn ich biete Unterrichtsreihen außerhalb der Universität anbiete ist genau das Gleiche was ich auch in der Universität anbiete ja //mhm// und des sag ich denen auch also Leute erwartet von mir jetzt nicht irgendwelche emotionalen Ausbrüche oder so @das werdet ihr nicht sehen@ (I und S lachen, 1)“ (EG-Koç: 395-435).

Der Interviewte grenzt sich zunächst von einer üblichen Vorstellung ab, die er schließlich den Studenten zuschreibt und zugesteht. Es ist die Annahme, dass in der Universität nichts Spirituelles gelernt werde. Die Annahme sei einerseits „modern[e]“, also historisch kontingent, und andererseits auch deshalb zu kritisieren, weil ja Wissenschaft bereits Erfüllung enthalte. Er selbst führt ein Verhältnis zwischen Erfüllung und Wissenschaft ein, das er von der genannten Position klar unterschieden wissen will. Es besteht aus einer inneren, ganzheitlichen Haltung, die Rollenunterschiede negiert. Doch geht es ihm in seinem Selbstbezug nicht um Integrität sondern darum, dass er nicht anders agiert, weil er in einem anderen Kontext agiert.

Wissenschaft und Leidenschaft sind für ihn deckungsgleich.<sup>262</sup> Insofern setzt er Erfüllung mit Spiritualität gleich („wenn des jemanden erfüllt dann ist auch hoch spirituell meines Erachtens“). Die Studenten erscheinen als eine Gruppe, die jedoch dazu zusätzlich nach Spiritualität sucht. Er selbst entwirft eine Position, in der das gar nicht notwendig, weil bereits vereint ist, nämlich in der Beschäftigung mit seinem Thema. In der zitierten Passage ruft Herr Koç keine explizite Verbindung zu islamischem Wissen auf. Ihm geht es um Wissenschaft, um das, mit dem

---

<sup>262</sup> Über eine ähnliche Figur der Spiritualität, die in einer Spielart bereits in Wissenschaft generell enthalten sein könne, spricht der Interviewte Herr Eldem. Die spirituellen Bedürfnisse der Studierenden zu erfüllen, bezeichnet er allerdings als etwas, das nicht Aufgabe des Fachs ist: „Wissenschaft kann auch ist auch spirituell kann auch spirituell sein ne das möchte ich nicht ausschließen kann auch en Erkenntnisweg sein aber ich glaube diese Erwartungen werden dann nicht erfüllt weil wir nicht dafür da sind“ (EG-Eldem: 140-144).

er sich beschäftigt. Spiritualität ist auch Teil von Wissenschaft, denn die „moderne“ Unterscheidung von Sphären- und Rollendifferenzierung negiert er ja explizit. Schaut man nun aber auf die Verbindung, die er herstellt – er als Alltagsmensch, ein Vortrag außerhalb der Universität, die Ansprüche des Verhaltens innerhalb und außerhalb der Moschee –, so wird doch klar, dass er sich hier als Wissenschaftler entwirft, dessen Wissen für all diese Bereiche hoch anschlussfähig ist. Auch wenn es sich also nicht explizit um islamisches Wissen handelt, so scheint es sich doch um Wissen zu handeln, das nicht spezifisch in der Wissenschaft verortet ist, sondern generell erfüllende Qualität und Vertiefung verspricht.

Beide Figuren, die hier von den Interviewpartnern (Yassin und Herr Koç) in der Umschreibung des Verhältnisses von Glauben, Spiritualität und Wissen entworfen werden, sind also vereinheitlichend. Wissen und Wissenserwerb bilden den Ausgangspunkt von Erfüllung, Gewissheit, Leidenschaft oder Schönheit und sind nicht davon zu trennen: Nicht weil die Interviewten eine Aufweichung der Unterschiede zwischen Wissen und Glauben forcieren, sondern weil sie über die beide Bereiche verbindenden Werte gar keinen Unterschied feststellen.<sup>263</sup> Der Student Yassin benennt explizit, dass es ihm dabei um islamisches Wissen geht, während Herr Koç in der Umschreibung vage bleibt. Doch Bezüge zur Moschee, zu Vorträgen außerhalb der Universität, die an dem Standort nicht selten in religiösen Vereinen stattfinden, verweisen auf religiöse Kontexte.<sup>264</sup> Die Verbindung zwischen Wissensvertiefung und den von den Interviewten aufgerufenen Werten lässt sich mit einem intellektualistischen, leidenschaftlichen Wissensbegriff genauso verbinden wie mit religiösen Lehren, wie sie Yassin für die traditionelle islamische Bildung aufruft. Der Wertebezug stellt damit eine Form der Verbindung zwischen Wissenschaft und Glauben (nicht aber Glaubenspraxis!) in der Islamischen Theologie dar, die integrierend wirkt. Der Islam stellt etwas Gesetztes dar, er ist nicht Objekt von Veränderung, sondern allein Entdeckungsfeld für eine weitere Verfeinerung. In dieser liegt für die Interviewten Spiritualität.

---

<sup>263</sup> Dies erinnert an die Ideen des islamischen Philosophen Al-Fārābī „[...] dass offenbarte Religion und Philosophie nur zwei Ausdrucksformen (sic!) ein und derselben Wahrheit seien“ (Berger 2010: 96).

<sup>264</sup> Dass der Interviewte hier nur Andeutungen macht, kann auch auf den Charakter des Expertengesprächs zwischen einem Wissenschaftler und einer Wissenschaftlerin verweisen und eine damit möglicherweise vorausgesetzte Grenzziehung gegenüber dem Religiösen, die konstitutiv für die Positionierung *innerhalb* von Wissenschaft ist.

### 7.2.5 Die Objektivierung des Wissens und die Verortung in einem vielfältigen Islam

Die Erfahrung und das Wissen darum, dass der Islam vielfältig und plural ist, stellt einen Kontrast zu eindeutigen, ausschließenden Positionen und im Vergleich dazu engeren Grenzen des Islamverständnisses der Studierenden vor dem Studienbeginn dar. Die Interaktionsgemeinschaften in dem Fach begreifen die Pluralität entweder

- (a) als Auftrag, an der gegenwärtigen Fassung des Islams zu arbeiten, der *eigentlich* viel vielfältiger und weniger eindeutig ist. Er soll toleranter werden und als toleranter von außen verstanden werden. Die Fachbeteiligten stellen auch dabei eine Verbindung zur islamischen Tradition her. Oder aber
- (b) das Wissen wird als Möglichkeit aufgefasst, an das Wissen aus der Tradition anzuknüpfen und es weiter zu bearbeiten und zu detaillieren. Für Rückbindungen an das Selbst eröffnet ein solches Verständnis des Islams die Möglichkeit, die eigene Verortung zu legitimieren wie auch in Gewissheit zu überführen.<sup>265</sup>

Auf diesen zweifachen Anschluss – die Pluralität des Islams als Wissen und die Positionierung des Selbst – gehe ich im Folgenden vor dem Hintergrund der Frage näher ein, inwiefern damit eine Objektivierung produziert wird, also ein Wissen, das als wahr angesehen wird.

Was sich oben in der Struktur der Pluralität des Islams anhand der Erzählungen der Studierenden und der Lehrenden rekonstruieren ließ, findet seine Entsprechung in wissenschaftlichen Konzeptionen, Epistemologien und Auslegungen des Islams, auf die sich die Lehrenden in dem Fach stützen. In der oben behandelten Vorlesung zur Philosophie des Islams werden dazu Autoren aus der islamischen Tradition herangezogen. In dem folgenden Seminauszug wird nach einem Gespräch über die Frage, inwiefern der Koran als Quelle für Macht und Herrschaft genutzt werden könne, die Bezeichnung der Ambiguität des Islams aufgerufen.

„Der Dozent sagt, es gebe heute noch einflussreiche Gruppen, die den Koran zur Legitimierung des Kalifats nutzten. Der Student Enes schließt daran an und

---

<sup>265</sup> Potenziell kann auch die eigene Verortung transformiert werden, wenn die Studierenden die Vielfalt des Islams erleben. Dies deutet sich jedoch nur in einigen Fällen meines Samples an. Das Islamverständnis, an dem in dem Fach gearbeitet wird, ist auch bei ihnen mit der eigenen Verortung verknüpft, allerdings wirkt das Islamverständnis dann tendenziell transformierend für die eigene Verortung und nicht nur – wie ich oben gezeigt habe – relativierend.

meint, mit den gleichen Koranstellen werde aber von anderen genau das Gegenteil begründet. Es gibt ein Schmunzeln unter den Dreien: dem Seminarleiter und den beiden Seminarteilnehmern. Der Dozent meint, dass der neue Koran entstehe, eine Erneuerung entstehe, durch Lesarten, „übertrieben gesagt“. Ein Beispiel sei das Wort „Kalif“, das „Mensch“ bedeute, also Stellvertreter. Das werde in bestimmten Gruppen als Legitimierung benutzt, die gleichen Stellen wurden aber interessanterweise auch historisch schon kontrovers diskutiert. Der Dozent fasst zusammen, was das heißt: „Was den Koran angeht, müssen wir bei Thomas Bauer bleiben und sagen: Ambiguität.“ (Auszug Beobachtungsprotokoll Masterseminar Geschichte)

In der Seminarszene werden jeweils mehrere Sichtweisen auf den behandelten Gegenstand aufgerufen. Es fällt dabei auf, dass es in diesem Masterseminar nun nicht der Dozent ist, der die Vereindeutigung der Studierenden relativiert, sondern dass die Mehrperspektivität zwischen den Beteiligten Konsens zu sein scheint. Der Konsens äußert sich nicht zuletzt im Schmunzeln über die uneindeutige Antwort auf die Frage, welche Koranstellen nun welche Form von Herrschaft legitimieren. Es wird dabei deutlich, dass der Koran aus Sicht der Beteiligten darüber keine Auskunft geben kann, sondern zur Legitimation genutzt wird. Insofern wird über die Bandbreite der Auslegung des Korans gesprochen und ein hermeneutischer Zugriff auf den Koran gewählt (vgl. Wielandt 2016: 737ff.; Heine 2014: 115). Dieser macht nicht nur die Varianz der Auslegung, sondern auch ihre Historizität geltend: Denn, so sagt der Dozent, auch historisch seien schon jene Stellen kontrovers diskutiert worden. Die historische Kontinuität liegt nicht in der Tradition, sondern in der historischen Wiederholung der uneindeutigen Auslegung bestimmter Begriffe und Koranstellen. Das wiederholende Moment in der Geschichte des Korans ist hier die Vieldeutigkeit. Der Dozent verweist an der Stelle auf den Islamwissenschaftler Thomas Bauer und sein Buch „Die Ambiguität des Islam“ (2016), so dass die bereits genannte Vorstellung einer Vieldeutigkeit fachsprachlich übersetzt und gestützt wird.

Der Bezug auf Ambiguität zeigt, wie wirkmächtig islamwissenschaftliche Diskurse in der Islamischen Theologie sind. Das ist wenig überraschend, da Fachgrenzen insbesondere zwischen diesen beiden Fächern fließend sind. Dennoch wird darüber deutlich, *welches* Bild vom Islam als Objekt in der Islamischen Theologie wirkungsmächtig ist. In der Passage verorten sich die Interaktionsbeteiligten gerade nicht selbst oder nehmen den Islam als Subjekt in den Blick. Vielmehr zeichnen sie das Bild eines Wissenskorpus, das bereits historisch aus der Pluralität von

Auslegungen besteht.<sup>266</sup> Wir haben es somit, wenn sich hier auf den Begriff der Ambiguität bezogen wird, mit einer deutlich als objektiviertes Wissen anerkannten Kategorie zu tun, die ein Analogon im Wissens- wie im Islamverständnis findet. Die Ambiguität des Islams findet ihr anschlussfähiges Äquivalent in der Ambiguität von Wissenschaft (vgl. Engelhardt 2017: 268).

Das Konzept eines vieldeutigen Islams, der sich vereindeutigender Positionen entzieht, ist wiederum anschlussfähig an Erfahrungen der Studierenden im Verlauf des Studiums. Denkt man den Islam als historisch vielfältig, ist die Referenz zu den eigenen Erfahrungen möglich. Dieses Bild des Islams wird in den Praktiken des Fachs im Sinne eines Wissens aufgefasst, einer Objektivierung dessen, was der Islam *ist*. Einer der Absolvent:innen etwa greift den Begriff der Ambiguität ebenfalls explizit auf, um seine Erfahrungen im Studium zu beschreiben.

„B: ich fands auch als eine Motivation (1) äh für mich (räuspert sich) weil ich seit klein auf in der Gemeinde bin und immer dieses vor= allem dieses praktischen Zugang zur Religion hatte und ich das auch toll fand nen wissenschaftlichen Zugang sondern auf aus aus zwei Perspektiven ähm meinen eigenen Glauben heraus zu praktizieren und zu verstehen und dieses= Studium hat mir schon (1) geholfen äh insofern dass ich auch Menschen kennengelernt habe durch die ich dann wiederum andere großartige Menschen kennengelernt habe die mir dann nochmal en weites Feld äh vor allem der Ambiguität des Islams dann auch nahegelegt haben und ich mich damit auch auseinandersetzen durfte und immer noch auseinandersetze und äh ich find das ist auch so ein großer Mehrwert des Studiums //A: ja// aber ich finde es auch problematisch aus meiner persönlichen Sicht diese beiden Zweige voneinander zu trennen //A: ja// dass man sagt ich beschäftige mich jetzt nur rein wissenschaftlich also zumindest jetzt aus praktizierender gläubiger Perspektive sich aus einem rein wissenschaftlichen ähm Kanon heraus mit dem Islam zu beschäftigen und dann äh sozusagen ähm den Boden oder den Mainstream außer Acht lässt“ (GD-Absolventen, Z. 666-684).

Der Interviewte verbindet den Begriff der Ambiguität mit einem Zugang zum Islam, der ihm nahegelegt wurde und mit dem er sich auseinandergesetzt hat. Das Studium ist der Rahmen dieses Wissensgewinns, allerdings vor allem der soziale Rahmen, der dazu verhilft, „großartige Menschen“ kennenzulernen. Die Menschen, die er in diesem sozialen Raum trifft, geben Anstoß, sich mit der Ambiguität des Islams zu beschäftigen, erzeugen Ambiguität durch ihre eigene Position im Islam und übermitteln ihm damit eine bestimmte Auffassung des Islams. Darin sieht der Interviewte eindeutig einen „Mehrwert des Studiums“. Doch nicht nur im Studium, auch darüber hinaus wirkt dieser Anstoß fort. Bei

<sup>266</sup> In der Islamwissenschaft wie auch der Islamischen Theologie wird diese Debatte unter dem Stichwort Pluralität des Islams geführt.

der Ambiguität scheint es erneut um die gegensätzlichen Bedeutungen und Deutungen des Wissens im Islam zu gehen, die nebeneinanderstehen können (vgl. Bauer 2016: 27). Würde es jedoch allein um das Nebeneinander von Deutungen gehen, dann wäre die Auseinandersetzung damit im bloßen Verständnis des Nebeneinanders getan. Es würde sich dann um reines Kontingenzwissen handeln, in dem Sinne, dass jede Deutung eines Gegenstands auch anders möglich ist. Das ambige Islambild scheint jedoch in der Erzählung des Studierenden eine *fortwährende* Auseinandersetzung zu evozieren, und zwar auch über das Studium hinaus.

Worin der Grund dafür liegt, benennt der Interviewte im zweiten Teil des Interviewauszugs: Es gibt auf der einen Seite eine „rein“ wissenschaftliche Sichtweise und auf der anderen Seite eine Perspektive des Mainstreams. Die beiden Ebenen sind seines Erachtens nicht trennbar, wenn man selbst aus einer praktizierenden Perspektive darauf blickt.<sup>267</sup> Die Ambiguität des Islams wird somit zu einer rein wissenschaftlichen Perspektive. Sie umfasst jedoch nicht „den Boden oder den Mainstream“, wie der Interviewte sagt. Damit ist angedeutet, dass hier der Widerspruch des wissenschaftlichen Kanons entweder generell in der Distanz zum „Mainstream“ liegt oder in einem Islambild, das Kontingenz und Ambiguität als Hauptbestandteil des Islams beinhaltet. Für den Interviewten scheint der Widerspruch darin zu bestehen, überhaupt zwischen einer praktizierenden und einer wissenschaftlichen Sicht auf den Islam zu unterscheiden. Dies macht es unmöglich, den „Mainstream“ – hier scheint er die Praxis, also auch die Gemeinden zu meinen – zu ignorieren. Von dem genannten Ambiguitätsmoment aus beschrieben, hieße das, dass in der Praxis Eindeutigkeit gegen Ambiguität steht.

Der Unterschied zwischen der rein wissenschaftlichen und der praktizierenden Perspektive wäre demnach, dass sich die Pluralität des Islams nicht in die Praxis übersetzen lässt. Das als Wissen (Stichwort: Kanon) konstruierte Bild der Vielfalt des Islams – der Ertrag des islamisch-theologischen Studiums – muss, so der Interviewte, mit der Praxis verbunden werden, die zwar potenziell ambiguitätstolerant ist, jedoch nicht ambig oder elastisch sein kann. Hier zeigt sich folglich ein Strukturproblem der Islamischen Theologie: Die Arbeit am ambigen Islambild ist zentral und anschlussfähig für – es klingt hier nur implizit an – eine intellektuelle Elite. Die Vieldeutigkeit entzieht sich jedoch dem religiösen Mainstream und der eindeutigen Übersetzung in die Praxis. Dies ist der

---

<sup>267</sup> Dieser Anschluss an seine Ausführungen zur Ambiguität kann nun entweder mit Bezug auf diese oder aber davon unabhängig gelesen werden, wobei der Anschluss über „Aber“ eine Verbindung nahelegt.

Grund dafür, warum auch der Interviewte zwar die Trennung zwischen der wissenschaftlichen und der praktischen Herangehensweise an den Islam negiert, eine Übersetzung und Rückbindung an seine eigene Position (und damit etwas Abgetrenntem vom wissenschaftlichen Zugriff) ihm jedoch wenig problematisch erscheint.

Das Bild eines Islams der Vielfalt, der nebeneinanderstehenden Gegensätzlichkeiten und Deutungen fassen die Akteure in dem Seminar wie auch die Teilnehmer der Gruppendiskussion als Grundwissen des islamisch-theologischen Wissensbestands auf. Die Vorstellung wird insofern objektiviert. Während in dem Seminar kein Zusammenhang zu der Frage nach dem Islam als Subjekt hergestellt wird, thematisiert der Interviewte in der Gruppendiskussion die Lücke, die sich zwischen einem wissenschaftlichen und praktizierenden Islambild auftut. Während es hoch anschlussfähig für die (erfolgreichen) Studierenden in der Islamischen Theologie zu sein scheint, dass im Islam *eigentlich* Widersprüchlichkeiten und unterschiedliche Deutungen nicht vereindeutigt werden müssen, scheint doch darin auch ein Grundwiderspruch zur Praxis selbst zu bestehen wie auch dazu, aus praktizierender Perspektive den Islam wissenschaftlich zu erörtern. Die Pluralität und Multiplizität des Islams, die sich der Eindeutigkeit versperrt, wirkt integrierend für die unterschiedlichen Deutungen des Islams. So wirken die Studierenden und auch andere Fachbeteiligte an der Objektivierung eines solchen Islambilds fortwährend mit und halten es aufrecht. Insofern sich diese Figur kohärent und wiederholt durch die unterschiedlichen empirischen Materialien zieht und das generalisierte Ideal der rekonstruierten Bearbeitungsweisen darstellt, ist die Pluralität des Islams die zentrale Objektivierung in dem Fach. Das Islambild scheint dabei zugleich einen Anschluss vereindeutigender, in der eigenen religiösen Praxis als auch der Praxis der anderen als notwendig erachteter Verständnisse vom Islam zu erschweren. Schaut man auf die Gruppendiskussion der Absolvent:innen, so gelingt die Auslagerung des Vereindeutigungsanspruchs in der islamisch-theologischen Praxis, nicht jedoch in der religiösen Praxis.

Mit dem Begriff der Ambiguität ist die wissenschaftliche Fassung der Figur eines multiplen Islams beschrieben, die ich als zentrale Objektivierung und Hervorbringung der Islamischen Theologie verstehe. Den zweiten zentralen Aspekt, die Positionierung innerhalb des Multiplen, wird in dieser Hervorbringung implizit mitbearbeitet – gleichwohl sie

nicht in jedwedem Seminar behandelt wird<sup>268</sup> und eine Verknüpfung mit der eigenen Position per definitionem erschwert ist.

### 7.2.6 Eine Position im Pluralen

Neben der Ausweitung dessen, was als Teil des Islams begriffen wird, stellt die Positionierung innerhalb des Pluralen die zweite Dimension der Objektivierung des Islambilds in der Islamischen Theologie dar. Mit der Objektivierung geht insofern die Kontextualisierung der eigenen Position einher. Der Islam als Objekt wird an den Islam als Subjekt rückgebunden – aber, wie der Anschluss bestimmter Erfahrungen an das Islamverständnis zeigt – auch andersherum. Wie oben erwähnt, heißt das nicht zwingend, dass die Studierenden oder auch Lehrenden ihre eigene Verortung verändern oder aufgeben. Vielmehr positionieren die Fachbeteiligten ihr Wissen und/oder ihre Glaubenspraxis in einem vielfältigen Wissenskörper. Die Theologie muss sich, wie Reinhard Schulze (2015a: 102) schreibt, nicht nur in der Gemeinschaft bewähren, die sich dieser religiösen Tradition der jeweiligen Theologie verschrieben hat. Sie muss sich zudem und zunächst auch gegenüber denjenigen bewähren, die sich als Teil der Gemeinschaft verstehen bzw., so wäre zu ergänzen, gegenüber denjenigen, die als Beteiligte der Islamischen Theologie an der Pluralisierung des Islams mitarbeiten.<sup>269</sup> Die Pluralisierung hat insofern sehr wohl etwas mit der eigenen Positionierung zu tun. Sie wird einerseits ausgeschlossen, andererseits über das Fach tangiert.

Im Folgenden soll es darum gehen, inwiefern und wohin die Positionierung des Eigenen verlagert wird. In den Ausführungen oben zur Internalisierung und zu den Rückbindungen an das Subjekt (vgl. Kap. 7.2.3) habe ich die These aufgestellt, dass der Bezug auf Glaubenspraxis ausgeschlossen wird, eine Verbindung zwischen dem objektivierten Wissen über den Islam und Glauben jedoch zugleich vorgenommen wird. Während Wissen, das aus Glauben hervorgebracht wird, nicht als legitimer Teil des Fachs anerkannt wird, wird doch das Wissen auf die eigene, subjektive religiöse Positionierung zurückgespielt.

---

<sup>268</sup> Dies verweist auf die innere Unterscheidung der Theologien in Fachbereiche, die einen Bekenntnisbezug aufweisen, und jene, die keinen aufweisen. Zudem zeigen sich in den Materialien auch Unterschiede zwischen den Standorten, die ich allerdings aus methodischen Gründen außen vor lasse (siehe Kap. 4).

<sup>269</sup> Nicht alle Studierenden etwa geben an, sich einer Gemeinde zugehörig zu fühlen (Dreier & Wagner 2020: 20).

Den losen, aber doch präsenten Bezug auf die eigene religiöse Verortung im Prozess der Internalisierung des Islambilds, der sich in der Gruppendiskussion findet, sieht auch die Interviewte Meryem.

„[...] auch wenn es ein Fach ist womit man sich jetzt wissenschaftlich mit dem Islam auseinandersetzt macht es trotzdem etwas ähm also man nimmt trotzdem etwas für die Person also für sich mit und das verändert trotzdem was in dem eigenen Glauben ähm (1) ich kann jetzt nicht sagen dass man hier distanziert zur Religion was studiert also (1) //mhm// ähm (1) das ist glaub ich nicht der Fall [...] jeder Mensch oder beziehungsweise jeder Student kann dann selber entscheiden in welcher Hinsicht mich das beeinflusst also lass ich zu dass das viel mit mir macht oder lass ich das nicht zu oder (1) das dann bei jedem glaub ich anders und individuell wie der des verarbeitet aber ähm bei mir kann ich sagen dass mich das zum Reflektieren angeregt hat und zum Nachdenken und zum selbst nochmal äh ähm Überprüfen von von Sachen und ähm (1) man hat dann viel viel nochmal zusätzlich ähm gelesen natürlich oder auch sich mit Themen auseinandergesetzt wo ich zum Beispiel dachte dass das niemals sein ka- also dass das eigentlich nicht so zum Islam gehört“ (BI-Meryem: 256-280).

Die Frage, was das Studium mit dem Glauben macht, ist aus Sicht von Meryem eine gewollte Leerstelle: Sie bleibt gezielt offen. Die Frage, inwiefern islamisch-theologisches Wissen auf den Glauben zurückgespielt werden kann, soll oder muss, enthält für sie die Aufforderung, „selbst“ herauszufinden, was das mit der „Person“ und „dem eigenen Glauben“ macht. Aus Sicht der Interviewten ist diese Aufforderung jedoch als Prozess ein so klares Angebot, dass jeder selbst entscheiden müsse, ob man das zulässt. Das verdeutlicht den Zusammenhang der eigenen Positionierung und der Vervielfältigung des Islams: Es geht um die Kontextualisierung der eigenen Position, nicht aber um eine explizite Infragestellung dieser.<sup>270</sup> Das Verhältnis zwischen dem Islam als Objekt (also ihrem Islambild, denn Islam ist mehr als Meryem dachte) und dem Islam als Subjekt (wo steht sie in diesem vielfältigen Islam?) ist insofern für den Verlauf des Studiums einseitig und nicht wechselseitig konzipiert.<sup>271</sup>

Im ersten Teil des Auszugs ist noch unklar, worin „das“ („in welcher Hinsicht mich das beeinflusst“) besteht. Meryem führt es mit Blick auf sich selbst dann aber aus: Es geht darum, zu reflektieren, nachzudenken und die „Sachen“ zu überprüfen. Während das Verständnis des Islams als eine Konzeption der Interaktionsbeteiligten des Fachs angesehen wird,

<sup>270</sup> Auch hier wird Wissen wieder als etwas konzipiert, das an den Glauben zurückgebunden wird, nicht jedoch als etwas, das aus dem Glauben heraus generiert wird.

<sup>271</sup> Dies bildet eine Gegenfigur zum Anschluss an das Studium über Spiritualität (siehe Kap. 6.4.1), die vom Islam als Subjekt ausgeht und von dort aus den Islam als Objekt aneignen soll. Insofern ist es wenig überraschend, dass insbesondere dieser Typus sehr explizit aus dem Studium ausgeschlossen wird.

handelt es sich bei der Rückbindung von Wissen an Glauben um eine individualisierende Aneignung. Sie bringt eine potenzielle Veränderung „in dem Glauben“ mit sich, nicht aber eine Veränderung *des* Glaubens. Darunter scheint sich der Zugriff auf Glauben zu verbergen. Das vorherige Wissen wird, wenn es nun überprüft werden kann, unterfüttert und angereichert. In der Wortwahl jedoch der Reflexion und Überprüfung deutet sich – auch wenn es hier nicht als Möglichkeit genannt wird – auch das Risiko an, bisher als sicher geglaubte Glaubensinhalte in Frage zu stellen. Dieses Risiko wird aber sogleich durch Meryem negiert, wenn sie klar macht, dass ihr Glauben im Verlauf des Studiums ergänzt wurde. Dinge oder Themen, von denen sie annahm, dass sie nicht Teil des Islams sind, erkennt sie als Teil des Islams an. Insofern findet sich auch hier eine Variante der Beschreibung eines Pluralisierungsprozesses. Glauben und Wissen bereichern sich, jedoch ausgehend vom Wissen darum, dass der Islam vielfältiger ist, als sie bisher angenommen hatte.

Während das Interview mit Meryem zeigt, dass der eigene Bezug auf Glauben im Verlauf des Studiums kontextualisiert wird, stellt sich die Frage, warum eine solche Kontextualisierung angestoßen wird. Im folgenden Fall wird deutlich werden, dass die Kontextualisierung ein zentrales Lernziel in dem Fach ist, das sozial eingebettet ist. In der Gruppendiskussion, in der ein Interviewter von den Menschen erzählt, die er durch das Studium kennengelernt hat, hat sich bereits angedeutet, dass eine Verbindung zwischen der Positionierung, die die Studierenden und Lehrenden zu der Erfahrung der Vielfältigkeit des Islams zählen, und der Islamischen Theologie als sozialem Ort besteht. Ein Bestandteil des sozialen Orts ist, dass der Islam in seiner Vielfalt im Studium erfahren wird – dass also manche Studierende das bereits bestehende Wissen um die Vielfalt der Rechtsschulen im Studium sinnlich erfahren. Eine zweite Dimension besteht darin, dass dadurch auch Gruppen und Vorstellungen, die nicht als berechtigter Teil des Islams angesehen wurden, durch diese Erfahrung in das Islambild integriert werden. Dies ist der Fall bei Jan.

„ich habe als ich hier hergekommen bin und das gesehen habe dass ich einfach nichts weiß habe ich mich dazu entschieden (1) quasi (2) wirklich zu lernen wirklich von diesen Leuten zu lernen und dazu bereit zu sein mein Bild von Islam immer wieder zu zerstören mein eigenes (1) einfach weil ich gesagt habe okay ich möchte (1) ich möchte ehrlich auf dieser Suche nach Wissen sein (2) und muss und bin nicht hier um mich irgendwie um meine Gedanken (immer zu) zu bestätigen das brauch ich nicht das das kann ich auch allein zu Hause machen (1) sondern ich bin hier um was zu lernen und das (2) war ne gute Entscheidung“ (BI-Jan: 296-308).

In diesem Interviewauszug geht es um Wissenszuwachs und das ständige Hinterfragen des Islambilds – eine quasi notorische Reflexion und, wie Jan es nennt, eine Zerstörung eines eindeutigen Islambilds. Der Islam wird hier zu etwas, das nicht eindeutig festgehalten werden kann, weil Jan eigentlich auf der „ehrlich[en] [...] Suche“ nach Wissen ist. Dabei lädt er seinen Wissensdrang wiederum moralisch und potenziell religiös auf, weil er sich dieser Suche mit radikaler Ehrlichkeit widmet. Da er Islamische Theologie als sozialen Ort auffasst, ist es interessant, dass er von konkreten Personen spricht, die ihm Gründe liefern, das Studium zum Wissensgewinn zu nutzen. Das Private besteht für ihn darin, allein zu Hause seine „Gedanken“ zu „bestätigen“. Der Lernprozess durch das Studium jedoch besteht darin, dass „von diesen Leuten“ angestoßen wird, bestehende Bilder aufzugeben. Der Interviewte beschreibt damit, analog zu der Reflexion der Ambiguität, die über das Studium hinausgeht, dass hier ein Islambild hervorgebracht wird, das keine Eindeutigkeit ermöglicht, mehr noch, die Uneindeutigkeit zum Prinzip macht. Dieses Bild wird für Jan durch die sozialen Anderen aufrechterhalten. Die Islamische Theologie ist der soziale Ort der Pluralisierung, an dem die Vereindeutigung des Islams aufgegeben werden soll. Die soziale Fassung dessen, was fachsprachlich mit der Ambiguität beschrieben wird, wird folglich entweder über die anderen Positionierungen repräsentiert, die die Studierenden im Studium kennenlernen und die dann ebenfalls als legitim angesehen werden, oder aber über Reflexionsanforderungen, die soziale Andere formulieren, wie im Fall von Jan.

Bei Jan deutet sich an, dass die Reflexion eine vollkommene Infragestellung, beispielsweise der Verortung in einer Rechtsschule, zur Folge haben kann. Bei Meryem scheint diese radikale Infragestellung der eigenen Positionierung ausgeschlossen zu sein. Die Interviewten haben jedoch gemeinsam, dass das Wissen um die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Deutungen des Islams auf die eigene Positionierung zurückwirkt. Die Pluralität des Islams legitimiert die Verortung im Islam als Subjekt, ermöglicht jedoch nicht allein eine bestimmte Subjektposition, sondern impliziert vielmehr erstmal eine Positionierung innerhalb des Wissens um Vielfalt, Pluralität und Vielgestaltigkeit. Die Objektivierung in Form der Pluralität des Islams bringt schließlich einen Islam als Objekt verbunden mit einem Islam als Subjekt hervor: Die eigene Positionierung neben anderen ist fundamentaler Bestandteil dieses Islambilds. Wie schwierig die Positionierung für die Studierenden ist, ist davon abhängig, wie veränderbar die eigene Position von den Fachbeteiligten gedacht wird. Ausgeschlossen allerdings erscheint es, die Pluralität des

Islams zu erfassen und die eigene Verortung davon gänzlich unberührt zu lassen.

### *7.3 Zwischenfazit: die Pluralität des Islams*

Die Arbeit an der Pluralität des Islams läuft auf die Objektivierung des pluralen Islams hinaus, indem die eigene Rechtsschule, der eigene Glauben und Gewissheiten über ihn eingebettet werden können.<sup>272</sup> Es geht um die eigene Position im pluralen Islam. Die doppelte Bearbeitung des Islambilds (des Bilds über den Islam und des eigenen Islams) wird von den unterschiedlichen Interaktionsbeteiligten der Islamischen Theologie vorgenommen, ist weder unabhängig noch wirkungslos von bzw. für die öffentlichen Diskussionen und Wahrnehmungen des Islams. Auf der Dimension der Hervorbringung von Wissen um den Islam verbinden die Fachbeteiligten den Islam als Subjekt und den Islam als Objekt (zu der Begrifflichkeit siehe oben die Ausführungen zu Schulze 2015).

Die in diesem Kapitel beschriebene Pluralität des Islams wie die Prozessierungen aus dem vorherigen Kapitel verstehe ich beide als Hervorbringungen, die über Interaktionen und die Wechselseitigkeit von Habitualisierungen, Typisierungen und Objektivationen, kurzum: Institutionalisierungen in dem Fach entstehen und aufrechterhalten werden. Anders als die Prozessierungen, die die Varianz der Bearbeitungsmodi in dem Fach abbilden, verstehe ich die besprochene Institutionalisierung als Arbeit an einem bestimmten Objekt, nämlich der Pluralität des Islams, die über die unterschiedlichen Bearbeitungsformen aufrechterhalten wird. Dass der Islam „in Wirklichkeit“ plural ist und dass man seinen Glauben in dem pluralen Islam verortet, ist ein objektiviertes und intersubjektiv verbürgtes Wissen in der Islamischen Theologie.

Die Verortung der eigenen Rechtsschule und/oder des eigenen Glaubens in diesem als plural gedachten Islam ist empirisch komplex und erscheint zunächst einmal nicht naheliegend, da explizite Anschlüsse an subjektive Glaubenspositionen in dem Fach abgelehnt werden. Das heißt, die Rückbindung des in der Islamischen Theologie hervorgebrachten Wissens um die vielfachen Deutungen und Formen des Islams bedarf einer symbolischen Übersetzung durch die Akteure. Die Externalisierung und Internalisierung, kurz: die Objektivierung des Islams als Pluralität ist insofern erstmal durchaus unabhängig von der Selbstver-

---

<sup>272</sup> Ganz anders die Logik in der Diskussion um religiösen Pluralismus in islamisch geprägten Ländern. Hier geht es eher um die Frage der Akzeptanz anderer Religionen, siehe Wilde & McAuliffe (2004).

ortung denkbar, wenn beides doch latent in den Praktiken des Fachs verknüpft wird.

Im Sample der interviewten Studierenden findet sich jedoch ein deutlicher Kontrast darin, wie veränderbar der eigene Glaube im Rahmen des Bilds eines vielfältigen Islams ist: Insbesondere konvertierte Studierende hinterfragen und verändern ihre eigene Verortung nicht nur kommunikativ, sondern auch praktisch stärker als Studierende, die in muslimischen Elternhäusern aufgewachsen sind.<sup>273</sup> Dass zuweilen gar keine Rückbindung der Pluralität des Islams an die subjektive Verortung hergestellt wird, ist beispielhaft in dem oben dargestellten Seminauszug sichtbar geworden, in dem es um die Verbindung von Koranauszügen und politischer Herrschaft geht. Der Islam als Subjekt ist hier abstinenter. Die Abstinenz der Frage nach dem Islam als Subjekt ist insofern ebenfalls Teil des Fachs, ermöglicht aber Rückbezüge an subjektive Positionierungen außerhalb dessen – etwa in persönlicher Schlussfolgerung und eigener Entscheidung dafür, wie es die Interviewte Meryem oben beschreibt.<sup>274</sup> Die Objektivierung des multiplen, mit einer Selbstverortung verbundenen Islams stellt weniger einen permanenten und omnipräsenten Bearbeitungsmodus in der Islamischen Theologie dar als vielmehr eine spezifische Institutionalisierung, die im Sinne eines Wissens um den Islam in dem Fach über unterschiedliche Bearbeitungsformen und Prozessierungen hervorgebracht wird. Die Arbeit am Islam als Objekt ist Teil dessen. Was jeweils als Vieldeutigkeit islamischen Wissens gewertet wird, unterscheidet sich an den Standorten. Während die Figur der Pluralität beispielsweise an einer Universität als hermeneutischer Zugriff auf die Tradition verstanden wird (vgl. Heine 2014), kann sie woanders anzeigen, dass vereindeutigende Perspektiven auf den Islam in Frage gestellt werden und das Bild dessen erweitert wird, was Teil des Islams sein kann. Es handelt sich um eine strukturelle Gemeinsamkeit, die an den Standorten und in den Interaktionsgemeinschaften unterschiedlich praktiziert wird. Im folgenden Kapitel, dem Schlusskapitel, generalisiere ich die drei empirischen Schritte vor dem Hintergrund des Forschungsstands und der Theorie.

---

<sup>273</sup> Im Zusammenhang mit seinen Analysen zur Pluralisierung hat Peter Berger von einem Zwang zur Häresie gesprochen, da „Aussuchen und Auswählen zum Imperativ“ (Berger 1980: 41) werden. Dieser Effekt lässt sich im Zusammenhang mit der hier als Ideal gesetzten Pluralität gerade *nicht* feststellen.

<sup>274</sup> Insofern ist diese Dimension auch am deutlichsten in den Studierendeninterviews erkennbar. Es ist dies keine Besonderheit islamisch-theologischen Wissens, sondern auch für anderes Wissen äquivalent anzunehmen.

