

Editorial

Islam – ethnologische Perspektiven

von Martin Sökefeld

Vor einigen Wochen brachte der „Spiegel“ einen Artikel über innere Sicherheit und Kriminalität, der den flächendeckenden Einsatz von Überwachungskameras und die Ausweitung von DNA-Analysen diskutierte. Abgesehen von Politikerporträts war der Text mit zwei Fotos illustriert. Eins zeigte DNA-Proben in einem Labor, das zweite Muslime in einer Moschee beim Gebet.¹ Den Redakteuren des Magazins war die Assoziation von Muslimen mit Kriminalität und Terrorismus anscheinend so selbstevident, dass das Foto keiner genaueren Erläuterung bedurfte. Der Untertitel des Bildes lautet schlicht „Betende Muslime“. Die Verbindung des Islam mit Terror und Gewalt ist im Post-9/11 Zeitalter so ubiquitär, dass wahrscheinlich nur wenige Leser bei der kommentarlosen Verknüpfung des muslimischen Gebets mit einem Artikel über Kriminalitätsbekämpfung gestutzt haben. Der Generalverdacht, der sich in dieser Verknüpfung ausdrückt, ist offensichtlich.

Wahrscheinlich wurde selten so häufig über Muslime und Islam geschrieben wie heute. Die Attentate des 11. Septembers 2001 und die daran anschließende Kette von Gewalttaten – die Kriege in Afghanistan und im Irak eingeschlossen – haben eine Art negativen Islam-Boom ausgelöst. Die Verknüpfung mit Terrorismus ist das bestimmende Paradigma für diesen Islam-Diskurs, denn selbst Texte, die nachweisen möchten, dass „der“ Islam „eigentlich“ nicht gewalttätig ist, tun genau dies im Schatten der Verknüpfung von Islam und Gewalt. Die Bilder, die in diesem Diskurs verhandelt, geschaffen und reproduziert wurden, sind ganz überwiegend Klischees, die Muslime auf Religion bzw. auf bestimmte Aspekte der Religion reduzieren. Man kann hier durchaus die Fortwirkung oder sogar Neuformierung alter orientalistischer Vorstellungen konstatieren, die „den Muslim“ durch „den Islam“ – und das heißt vor allem, mit Rückgriff auf den Koran – „erklären“. Edward Saids (1978) Kritik des Orientalismus ist in den Niederungen medialer Darstellungen noch nicht angekommen. Dies gilt vor allem für visuelle Bilder, die mit solchen Darstellungen verknüpft werden. Aus diesem Grund beschloss die

Ethnoscripts-Redaktion, für diese Ausgabe auf ein Titelbild zu verzichten. Die üblichen Bilder, mit denen „der Islam“ illustriert wird – eben betende Muslime, eine Moschee, ein Schriftzug aus dem Koran, verschleierte Frauen oder Ähnliches – erschienen uns als zu reduktionistisch und einer kritischen, differenzierten Auseinandersetzung mit einfachen Zuschreibungen und komplexen Realitäten eher abträglich. Das Titelbild ist nun ein leerer Rahmen – eine Freifläche als Platzhalter für vielfältige, auch widersprüchliche Bilder, die den Islam nicht auf bestimmte Klischees und Stereotype beschränken.

Absicht dieser Ausgabe von Ethnoscripts ist einerseits, sich mit einigen dieser Stereotype wie z.B. dem Kopftuch auseinanderzusetzen. Andererseits sollen ethnologische Perspektiven in Bezug auf den Islam aufgezeigt werden. Welchen Stellenwert hat die Ethnologie in der Diskussion über Muslime und Islam? Und welche Bedeutung hat die Beschäftigung mit dem Islam in der Ethnologie? Es fällt zunächst auf, dass es in Deutschland eine „Islam-Ethnologie“ im institutionalisierten Sinne nicht gibt. Natürlich befassen sich Ethnologinnen und Ethnologen in Deutschland mit Muslimen und Islam, aber etwa eine Professur, die explizit für diesen Themenbereich ausgeschrieben worden wäre, sucht man vergeblich. So bleibt die Beschäftigung mit Islam und muslimischen Gesellschaften in der deutschen Ethnologie eher marginal, ganz im Gegensatz zur politischen und gesellschaftlichen Relevanz des Themas, im Unterschied aber auch zu seiner Stellung in der internationalen Ethnologie, die hier mit großen Namen wie etwa Ernest Gellner (1969, 1981) und Clifford Geertz (1988) aufwarten kann.

Aber auch international gibt es eher keine „Islam-Ethnologie“. In einer neueren Bestandsaufnahme hat Charles Lindholm (2002) darauf hingewiesen, dass sich die Ethnologie eher mit Muslimen als mit Islam beschäftigt, dass sie beispielsweise die jeweils spezifischen Aspekte der Sozialorganisation von Muslimen erforscht, dagegen die alltägliche religiöse Praxis und die Glaubensvorstellungen von Muslimen eher außer acht lässt, weil sie als relativ einfach, uniform und daher als für Ethnologen „uninteressant“ gelten. Lindholm schreibt, dass er bei seiner Forschung zu Paschtunen in Swat/Pakistan den Islam als eine Art Grundgegebenheit angesehen hat, die nicht weiter von Belang war, solange religiöse Bezüge nicht in den Bereich einbrachen, der ihn genuin interessierte: die Politik.

Wenn Ethnologen über religiöse Aspekte des Islam im engeren Sinne arbeiten, dann geht es, aus der Perspektive eines koranischen Islam betrachtet, eher

um „marginale“ oder gar „heterodoxe“ Phänomene, wie um Sufismus und Heiligenverehrung (z. B. Ewing 1997, Werbner 2003). Symbolisch vergleicht Charles Lindholm (ibid., S. 116) die Ethnologen in ihrem herkömmlichen Interesse am Islam selbst mit Sufis und stellt sie den Orientalisten/ Islamwissenschaftlern gegenüber, die er mit den *ulema* (islamische Rechts- (und Text-)gelehrte) gleichsetzt. In diesem Vergleich drückt sich der alte Gegensatz zwischen der textbasierten Orientalistik und der Texte und überhaupt schriftliche Kultur eher ignorierenden Ethnologie aus, der aber, wie Lindholm selbst betont, von der Forschungswirklichkeit längst überholt ist. Ebenso wie sich die Islamwissenschaft dem Islam jenseits der Texte geöffnet hat, sind für die Ethnologen literate Zeugnisse und Diskurse längst zur unverzichtbaren Quelle geworden. Trotzdem sind auch heute noch ethnologische Perspektiven auf den Islam stärker ethnographisch-empirisch angelegt als die Perspektiven der Islamwissenschaft. Insofern bietet sich interdisziplinäre Zusammenarbeit an und der Boom, den die Islamwissenschaft derzeit mit steigenden Studierendenzahlen erlebt, könnte durchaus um eine – auch institutionell – verstärkte ethnologische Betrachtung des Islam ergänzt werden.

Heute gilt Lindholms Feststellung vielleicht mehr denn je: Islam ist für Ethnologen interessant, sofern er politische Bezüge hat. Und somit ist er gegenwärtig äußerst interessant. Denn nicht erst seit dem 11. September mit seinen bekannten Folgen hat sich der politische Bezug des Islam ungeheuer ausgeweitet – nicht weil „der Islam“ an sich politisch wäre, wie oft behauptet wird, sondern weil im Diskurs über Muslime und Islam ständig politische Bezüge hergestellt werden. „Betende Muslime“ sind dann eben nicht einfach nur religiös sondern auch politisch – bis hin zu dem Umstand, dass sie im „Spiegel“ als Illustration für Terrorismus gesetzt werden. Das Gebet ist aber etwa auch in dem Sinne politisch, dass es in komplexe Zusammenhänge der Politik der Anerkennung eingebunden ist, wie Jeanette Jouili in ihrem Beitrag in diesem Band aufzeigt. Die muslimische religiöse Alltagspraxis ist also keineswegs „uninteressant“ und „uniform“, sie ist auch nicht lediglich eine routinisierte Befolgung von Vorschriften, sondern eine durchaus auch als schwierig und anspruchsvoll empfundene „Arbeit am Selbst.“

An den in dieser Ausgabe von Ethnoscripts versammelten Artikeln fällt auf, dass sie sich, bis auf eine Ausnahme, mit Islam in Europa befassen. Die „Ethnologie des Islam“ wäre keine Regionalwissenschaft mehr, die sich mit den Gesell-

schaften des Nahen und Mittleren Ostens beschäftigen würde. Der Islam ist mehr denn je eine globale Religion, die aber natürlich im immer wieder spezifischen lokalen Kontext betrachtet werden muss. Weiter fällt auf, dass die Artikel überwiegend – und das gilt dann auch für den Beitrag, der sich nicht mit Europa befasst – aus einer Perspektive der Ethnologie der eigenen Gesellschaft geschrieben sind. Der Trend zur *anthropology at home* setzt sich auch in Forschungen über Muslime und Islam fort. Muslime sind eben nicht mehr die fernen Anderen, Fremden; sie sind „nahe Fremde“ und häufig sind sie tatsächlich nicht einmal das, fremd. Die dominanten Diskurse von Nicht-Muslimen über den Islam sind aber so angelegt, dass sie Fremdheit und Differenz betonen und immer wieder reproduzieren. Insofern ist es ein wichtiges Unterfangen, sich mit diesen Diskursen, ihren Zuschreibungen und dem *othering*, das sie hervorrufen, zu befassen.

Die Beiträge zum Themenschwerpunkt in diesem Band:

Auf den Beitrag von Jeanette Jouili bin ich bereits eingegangen. Sie diskutiert die Gebetspraxis junger muslimischer Frauen im Kölner Raum und in Paris sowie die Perspektiven dieser Frauen auf das Gebet. Aus einem unter anderem von Foucault inspirierten Blickwinkel beschreibt sie eine Praxis, die der „Formierung eines frommen Subjekts“ dient, die jedoch nicht nur aus einer binnen-muslimischen Perspektive betrachtet werden kann, da sie immer auch in Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Anerkennung (durch Nicht-Muslime) eingebunden ist.

Wiebke Ewers befasst sich mit einer anderen zentralen Praxis des Islam: dem Fasten im Ramadan. Auf der Basis eines Feldforschungspraktikums in Hamburg fragt sie nach der Bedeutung und Problematik des Fastens und vor allem auch der gemeinschaftlichen Feiern des Fastenbrechens in einer Diaspora-Situation.

Der Beitrag von Azam Chaudhary beschäftigt sich mit „Mullahs“, also mit den Personen, auf die aus westlichen Perspektiven häufig alle negativen Zuschreibungen in Bezug auf den Islam projiziert werden, etwa wenn die Regierung des Iran als „Mullah-Regime“ bezeichnet wird. Mullahs sind bisher nur sehr selten ein Gegenstand ethnographischer Forschung gewesen. Am Beispiel von Mullahs im pakistanischen Punjab stellt Chaudhary dar, dass diese negativen Zuschreibungen auch unter Muslimen selbst virulent sind. Sein Beitrag gibt Einblick in die Lebenswelt und Weltsicht der Mullahs und in die Praxis der religiösen Schulen.

Gunter Dietz bringt am Beispiel Andalusiens in Erinnerung, dass die muslimische Präsenz in Europa keineswegs eine neue Entwicklung ist, sondern eine lange, wenn auch unterbrochene Tradition hat. Er analysiert Versuche, eine andalusische Regionalidentität zu entwickeln, die sich auf die muslimische Geschichte der Region beziehen. Dabei steht der weitgehend positive Bezug auf den historischen Islam in Kontrast zur vor allem gegen muslimische Einwanderer gerichteten gegenwärtigen Islamophobie. Im spanischen Kontext lassen sich erst wenige Anzeichen der Anerkennung der gegenwärtigen Muslime und ihrer Religion erkennen.

Lena Blossat analysiert den Kopftuch-Diskurs in deutschen Tageszeitungen rund um den „Kopftuch-Prozess“ vor dem Bundesverfassungsgericht. Sie zeigt auf, dass obwohl durchaus verschiedene Bedeutungen des Kopftuchs im medialen Diskurs angesprochen werden, die Berichterstattung doch wiederum von der Betonung von Differenz und Fremdartigkeit geprägt ist und gleichzeitig muslimische Frauen als eine weitgehend homogene Gruppe darstellt. Ihrer Meinung nach ist das Kopftuch deshalb so umstritten, weil es eine Dissonanz in der Wahrnehmung des öffentlichen und des privaten Raumes hervorruft: Obwohl sowohl die nicht-muslimische Öffentlichkeit als auch Musliminnen, die Kopftuch tragen, Religion als Privatsache verstehen, betrachtet die Öffentlichkeit das Kopftuch schon allein wegen seiner Unübersehbarkeit als einen Bruch der Trennung zwischen beiden Räumen. Öffentlich und privat sind in dieser Wahrnehmung durch das Kopftuch nicht mehr unterschieden, sondern das Private (die Religion) dringt in den öffentlichen Raum ein und stellt somit die dominante Interpretation der Räume und ihrer Trennung in Frage.

Im letzten Beitrag wende ich mich den Aleviten zu, einer Gruppe unter den Einwanderern aus der Türkei, und diskutiere die inner-alevitische Debatte über die Zugehörigkeit zum Islam. Sind Aleviten in Muslime oder nicht? Ich zeige die verschiedenen Aspekte dieser Auseinandersetzung auf und stelle unter anderem die These auf, dass die zunehmende Selbstidentifizierung von Aleviten als Nicht-Muslime auch der Islam- und Integrationsdebatte in Deutschland geschuldet ist, die Muslime als different und potentiell gefährlich ausgrenzt und somit ihre Anerkennung und „Integration“ erschwert.

Anmerkung

¹ Der Spiegel, Nr. 25, 2005, S. 31.

Zitierte Literatur

Ewing, Katherine P., 1997: *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis and Islam*. Durham: Duke University Press.

Geertz, Clifford, 1988 [1968]: *Religiöse Entwicklungen im Islam beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt: Suhrkamp.

Gellner, Ernest, 1969: *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Gellner, Ernest, 1981: *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lindholm, Charles, 2002: *Kissing Cousins: Anthropologists on Islam*. In: Donnan, Hastings (Hg.): *Interpreting Islam*. London: Sage, 110-129.

Said, Edward, 1978: *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.

Werbner, Pnina, 2003: *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London: Hurst.

Martin Sökefeld war wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg und ist nun Assistenzprofessor am Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern