

PETER J. BRÄUNLEIN

„Islam Observed“ – „Islam Obscured“
Lokale Religionsforschung aus translokaler Perspektive

„Islam“ as such teaches us nothing.
Omid Safi¹

In his famous study „Islam Observed“, Clifford Geertz poses general critical questions for the study of religion. Taking Geertz’s critique and the question „what is Islam?“ as starting points, this paper explores problems caused by misleading dichotomies such as „great“ and „little“ traditions, „oral/literal“, „folk/orthodoxy“, etc. Instead of perpetuating the idea of a „true Islam“, concepts such as „discursive tradition“, „frame of reference“, and „translocalisation“ are employed in order to dissolve the particular-universal antagonism following several recent (trans-)local studies of Islam.

In seinem vielzitierten Werk „Islam Observed“ unternimmt Clifford Geertz als erster (und bislang einziger) das Wagnis, zwei Ausprägungen des Islam – des marokkanischen und des indonesischen – zu vergleichen. In den 50er und 60er Jahren hatte Geertz in Zentral-Marokko und Ost-Java Feldforschungen durchgeführt und ist, als er 1968 seine Islam-Studie veröffentlicht, längst kein Unbekannter mehr.²

Die Studie ist weit mehr als nur eine Übung im Religionsvergleich. Das Anliegen des Autors ist es, die Religionsforschung auf „neue Beine“ zu stellen. Allein die Behauptung, daß es verschiedene „Stile“ des Islam gäbe, wirkt provozierend für Religionsethnologie wie Religionswissenschaft gleichermaßen. Ethnologen, so Geertz, begegneten „dem“ Islam vorwiegend auf lokaler Ebene und seien der Gefahr ausgesetzt, in dörflicher Einfältigkeit zu verharren. Religionswissenschaftler seien indes nicht weniger einfältig, denn ihnen ermangle es an methodischer und epistemologischer Reflexionsfähigkeit:

„Alle Sozialwissenschaften“,

schreibt Geertz,

¹ O. Safi, Introduction: the Times They Are A-Changin’ – A Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism, in: O. Safi (Hg.), Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism, Oxford 2003, S. 20; hier zit. aus: D. M. Varisco, Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation, New York 2005, S. 146.

² C. Geertz, Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago/London 1968. Ich verwende hier die deutsche Übersetzung: ‚Religiöse Entwicklungen im Islam, beobachtet in Marokko und Indonesien‘, Frankfurt/M. 1988. Die Arbeit erschien in einer Phase westlicher Modernisierungseuphorie, die parallel lief zum Prozeß der Dekolonisation auf der südlichen Halbkugel. ‚Religion‘ galt (und gilt) aus dieser Optik als überholt, in jedem Fall als stark modernisierungshemmender Faktor. Clifford Geertz publizierte bereits 1960 ‚The Religion of Java‘, doch bekannt wurde er vor allem mit kulturökologischen und wirtschaftsethnologischen Arbeiten: ‚Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia‘ (1963) und ‚Peddlers and Princes: social change and economic modernization in two Indonesian towns‘ (1963).

„kranken an der Vorstellung, daß die Benennung einer Sache bedeutet, daß man sie verstanden hat, doch nirgendwo ist das so sehr der Fall wie in der vergleichenden Religionsforschung. Hier hat die Überbewertung des klassifikatorischen Denkens, die Manie, alles in Schubladen ein ordnen zu wollen, derart alarmierende Ausmaße angenommen, daß man fast vermuten möchte, es sei eine tiefgründigere Leidenschaft am Werk, unbequemer Phänomene durch beruhigende Namen Herr zu werden. Hört man sich einmal um, was die Leute gemeinhin über vergleichende Religionswissenschaft wissen, dann erfährt man – sofern sie überhaupt etwas wissen –, daß es in der weiten Welt solche nebulösen Dinge wie Animismus, Animatismus, Ahnenkult, Totemismus, Schamanismus, Mystizismus, Fetischismus, Heiligenverehrung, Dämonologie und sogar – ich mag das besonders gern – Dendrolatrie gibt. Für jene, deren griechisch etwas eingerostet ist: Dendrolatrie meint die Anbetung von Bäumen, die vor allem in Indien weit verbreitet sein soll.“³

Aus erhabener Vogelperspektive, abseits von Marktgeschrei und dem Gedränge enger Gassen, arbeitet Geertz zwei „klassische“ Stile des Islam heraus. Abgesichert und illustriert werden diese Idealtypen nicht mit den üblichen ethnographischen Instrumenten von Ereignisschilderung, Interview, Ritualanalyse oder dgl. Clifford Geertz erzählt uns statt dessen, ganz orientalistisch, Geschichten aus dem Leben zweier Heiliger Männer: der eine ist Sunan Kalijaga, zunächst Gewohnheitsdieb, später Prinz im Java des sechzehnten Jahrhunderts, der andere ist der bedeutende marokkanische Heilige Sidi Lahsen Lyusi (1631-1691). Mit diesen Lebensgeschichten voller denkwürdiger Begebenheiten und Wunder stellt uns Geertz zwei Formen des Islam vor Augen. Der javanische Islam sei demnach gekennzeichnet durch meditative Versenkung, In-sich-gekehrt-sein, Ausgeglichenheit, Ästhetizismus, die radikale Aufhebung von Individualität. Der marokkanische Islam sei demgegenüber gekennzeichnet durch Heiligenverehrung, einen Gräberkult und das Konzept von *baraka* (persönliche Ausstrahlung, Charakterstärke, ethische Intensität, Wunderkraft). Im Gegensatz zum javanischen Islam stehen hier Aktivismus, Leidenschaftlichkeit, Moralismus, die radikale Steigerung von Individualität im Mittelpunkt.⁴

Entfaltet wird damit ein Widerspruch, der in einer Religion angelegt ist, die sich der Theorie nach nur auf einen Heiligen Text stützt, in Wirklichkeit anthropolatrisch agiert, oder, wie in Java, ursprünglich hinduistische Versenkungstechniken perfektioniert, von denen sich rein gar nichts im Koran finden läßt.

Beide Stile fallen unter Konzepte wie „Mystik“ und „Sufismus“, wobei die Arbeit strategisch so angelegt ist, daß jedem Leser klar wird, wie nichtssagend diese Begriffe bleiben, wenn sie nicht angemessen historisch und kulturspezifisch verortet werden. Deutlich wird, daß „Frömmigkeit“, „Bekenntnis“, „Heiligkeit“, „Spiritualität“, und eben auch „Islam“ in beiden Fällen jeweils ganz unterschiedliche Dinge bedeuten. Geertz versucht nun gerade nicht, eine zugrundeliegende Gleich-

³ Geertz, Religiöse Entwicklungen (wie Anm. 2), S. 44.

⁴ Ebd., S. 72.

heit äußerlich ungleicher Phänomene zu postulieren. Statt dessen erklärt er programmatisch, es sei vielmehr die Einsicht in die Verschiedenartigkeit der Phänomene, die ihr tieferes Verständnis ermögliche.⁵

„*Was ist Islam?*“

An dieser Stelle kann ich nicht auf die Plausibilität der herausgearbeiteten Islam-„Stile“, die literarischen Strategien des Autors und die kritische Rezeption der Arbeit insgesamt eingehen.⁶ Ich erinnere deswegen an die mittlerweile vierzig Jahre alte Studie, da die Provokation, die von ihr ausgeht, bis heute produktiv geblieben ist. Die Begegnung mit dem gelebten Islam (wie mit jeder anderen Religion) weckt Mißtrauen gegenüber einem empirisch uninformierten und uninteressierten religionswissenschaftlichen Begriffsapparat.⁷ Die augenfällige Spannung zwischen Text und Praxis, zwischen religiösem Universalanspruch und gelebtem Alltag, zwischen lokalen Kosmologien und translokaler Gemeinschaftsbildung wirft eine ganze Reihe von Fragen auf, die methodische und systematische Kernbereiche der Religionswissenschaft berühren: Von welchem Islam sprechen wir wissenschaftlich? Von welchem Islam spricht der (welcher?) Gläubige? Erkennt man „den“ Islam vorzugsweise im Studium der kanonischen Schriften, oder in den moralisch ethischen Normen gelebter Alltagswirklichkeiten? Wo bleibt indes im Studium des vielfältig Lokalen das Universale, das jeder Monotheismus strukturell beansprucht? In welchem Verhältnis stehen Text-Autorität und gelebte Religion, Glaube und Handeln, Elite und Volk?

Es geht im Prinzip um die Frage, vor welchem Hintergrund und mit welcher Auffassung Religionsforschung betrieben wird. Mit dieser Zuspitzung ins Prinzipielle geraten Ethnologie und Religionswissenschaft in ein antagonistisches Gegenüber. Wissenschaftshistorisch spiegelt sich dabei eine alte Aufgabenteilung wider: die Religionswissenschaft phänomenologischen Zuschnitts ist mit dem Wesenskern von „Religion“ als autonomen Phänomen befaßt, wohingegen empirisch fundierte Wissenschaften wie Völkerkunde und Volkskunde kultur-relatives „lokales Wissen“ erschließen, und sich dabei allenfalls als Wasserträger für „die“ Wissenschaft von „der“ Religion eignen. Die Dichotomie von „lokalem Wissen“ gegenüber dem „Wissen der Wissenschaft“

⁵ Ebd., S. 86.

⁶ Kritische Stellungnahmen zu Geertz' ‚Islam Observed‘ lieferten u.a. Henry Munson (zum marokkanischen Islam) sowie William Roff und Mark R. Woodward (zum javanischen Islam). Die derzeit umfassendste Auseinandersetzung bietet Daniel Martin Varisco. Vgl. H. Munson, *Religion and Power in Morocco*, New Haven 1993; W. R. Roff, *Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia*, in: *Archipel*, 29, 1985, S. 7-32; M. R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tuscon 1989; Varisco (wie Anm. 1), S. 21-52.

⁷ Carol Delaney stellt in diesem Sinne fest: „An encounter with lived Islam challenges conventional definitions of religion as consisting primarily of beliefs and practices set apart from everyday life.“ C. Delaney, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley 1991, S. 25.

beinhaltet, so kritisiert Leo Kreutzer, immer auch die Deklassierung des lokalen Wissens. Der Ethnologe gerät in Gefahr als „Depp im globalen Dorf“ zu gelten.⁸

Hinter diesem Gegensatz von Universalem und Lokalen steht die Annahme einer Autonomie von Religion gegenüber einer Kultur der Moderne, die als bedrohlich erlebt wurde. Die Idee von „echter“, „wahrer“, „universaler“ Religion ist ein bürgerliches Konstrukt des späten 19. Jahrhunderts, das inmitten einer alles zersetzenden Moderne ein Refugium für die angeschlagene Seele lieferte. Dieses Konstrukt trug ganz wesentlich zur Gestaltbildung der Religionswissenschaft bei, da es ein Beschreibungsmodell beförderte, „das anstößige Züge aus der Geschichte der Religion entfernte. Ob irritierende Ansichten über menschliche Verantwortung, ob Idealisierung von blutiger Gewalt, ob Verschleierung von Machtinteressen, ob falsche Naturvorstellungen, ob krude Ideen über sexuelle Unreinheit: dieses alles und noch viel mehr wurde aus den Beschreibungen von Religionen entfernt. Das Endprodukt war ein Wesen von Religion, das Glaubwürdigkeit beanspruchen durfte.“ Das Geschäft der akademischen Religionswissenschaft bestand lange Zeit in der Verfeinerung ihres Gegenstandes, wie Hans G. Kippenberg feststellt.⁹

„Große“ Traditionen – „Kleine“ Traditionen

Während die Religionswissenschaft zwangsläufig über die verwirrende Vielgestaltigkeit lokaler Religion hinwegzusehen pflegte, hatte die Ethnologie „auf Schritt und Tritt“ genau damit zu tun. Mit dem Abschied vom „Insel“-Paradigma und der Entdeckung der „peasant societies“, wurde die Beziehung von lokalen Gegebenheiten und einem

⁸ Leo Kreutzer zeigt an dem Wissenschaftsparadigma eines Alexander von Humboldt und Georg Forster, welch hohen Stellenwert dort einst „lokales Wissen“ einnahm. Angestrebt wurde eine „Dialektik von kontextuell lokalem und dekontextualisiert wissenschaftlichem Wissen, einer dialektischen Spannung zwischen ihnen, wie sie heute von einer Kritik an dichotomisierenden Denkmodellen postuliert wird.“ Allerdings setzte sich dieses Paradigma nicht durch, sondern die Oberhand gewann „ein undialektisch dekontextualisierender Typus von Wissenschaft.“ Vgl. L. Kreutzer, Depp im globalen Dorf? Lokales Wissen und das Wissen der Wissenschaft, in: I. Därmann/S. Hobuß/U. Lölke (Hg.), Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive, Amsterdam 2004, S. 231-244, hier S. 233 f. Dieter Neubert und Elísio Macamo untersuchen an afrikanischen Beispielen die hinderliche Dichotomie ‚lokales‘ vs. ‚wissenschaftliches‘ Wissen. Vgl. D. Neubert/E. Macamo, Wer weiß hier was? Lokales Wissen und der Globalitätsanspruch der Wissenschaft, in: R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppl (Hg.), Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika, Münster 2005, S.237-276.

⁹ H. G. Kippenberg, Einleitung. Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept, in: H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, S. 11-20, hier S. 13. Vgl. zu diesem Zusammenhang ausführlich H. G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

überregionalen Ganzen ein Thema der Ethnologie. Es war Robert Redfield (1897-1958), der die Unterscheidung von „großer Tradition“ und „kleiner Tradition“ wirkungsvoll propagierte.¹⁰

Die „große Tradition“ wurde mit Text-Kanon, Orthodoxie, Universalismus, philosophischen Aussagen, Reflexivität, Elite identifiziert; die „kleine Tradition“ hingegen mit unreflektierten Überlieferungen, mit lokalen Praktiken, mit Alltagsleben, mit gewöhnlichem Volk. Redfield hatte die Vision der kontextuellen Einbettung von scheinbaren Gegensätzen vor Augen.¹¹ Doch alsbald verfestigten sich *wertende* Gegenüberstellungen von „populärer Frömmigkeit“ und „echter Religion“, von Glaube und Handeln, ebenso wie der Gegensatz von literalen und oralen Kulturen, und nicht zuletzt fachwissenschaftliche Zuständigkeiten: die philologisch-historischen Wissenschaften hatten es mit den „großen“ (Schrift-)Traditionen zu tun, die Ethnologen mit den „kleinen“ (schriftlosen) Traditionen. Der Islamwissenschaftler Gustave Edmund von Grunebaum (1909-1972), Redfields Kollege in Chicago, erkannte hier sogleich den quasi natürlichen Forschungsauftrag der Ethnologie, nämlich die kulturellen Auswirkungen des Islam an dessen

¹⁰ Vgl. R. Redfield, *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956. „Klassischer“ Forschungsgegenstand der Ethnologie waren lange Zeit die kleinen, scheinbar selbstgenügsamen Gemeinschaften, deren Habitat idealer Weise die (Südsee-)Insel oder (Urwald-)Lichtung darstellten. Erst in den 1950er Jahren wandten sich Ethnologen den sog. „peasant societies“ zu und wurden dort mit Religionen (Buddhismus, Hinduismus, Christentum) konfrontiert, die universale Gültigkeit beanspruchten. Ein Schüler Redfield's, McKim Marriott, der in Indien Dorfstudien betrieb, kontrastierte als einer der ersten eine große Text-Tradition, nämlich den Sanskrit-Kanon, mit den Praktiken auf dörflicher Ebene. „Universalization“ und „parochialization“ sind die zwei Formen, in denen „kleine“ und „große“ Traditionen interagieren. Vgl. M. Marriott, *Little Communities in an Indigenous Civilization*, in: M. Marriott (Hg.), *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago 1955. Siehe hierzu auch C. Stewart, *Great and little traditions*, in: A. Barnard/J. Spencer (Hg.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London & New York 1996, S. 267-269. Zu Redfield's ‚Peasant Society‘ siehe den Handbuchbeitrag von Ulrich Köhler in C. F. Feest/K.-H. Kohl (Hg.); *Hauptwerke der Ethnologie*, Stuttgart 2001, S. 389-394.

¹¹ So schreibt Redfield (wie Anm. 10, S. 89): „The studies of the anthropologist are contextual; they relate some element of the great tradition – sacred book, story-element, teacher, ceremony, or supernatural being – to the life of the ordinary people, in the context of daily life as the anthropologist sees it happen.“ Zur ethnologischen Entdeckung der „peasant societies“ empfiehlt sich der immer noch lesenswerte Review-Artikel von Clifford Geertz, *Studies in Peasant Life: Community and Society*, in: *Biennial Review of Anthropology*, Vol. 2, 1961, S. 1-41. Redfield, so schreibt Geertz dort (auf S. 2), „contrasted the systematized and abstract great tradition of the reflective few with the irregular and concrete little tradition of the unreflective many, the ‘high culture’ of the whole of India, China, or Mexico with the ‘low culture’ of the individual Gangetic, Yellow River, or Yucatecan village. The essential problem is to discover how these two sorts of tradition interact – how they communicate with and modify one another and how sophisticate and folk culture are interrelated within the larger culture that composes the civilization as a whole. ‘Peasant’ for Redfield is thus fundamentally a cultural status. Its most distinctive features lie in the realm of world-view, of value, of style of life-features which, again, need to be seen against the background of the related gentry culture in order to be clearly outlined and properly defined.“

Rändern zu untersuchen. Die Islamwissenschaft indes sei aufgrund ihrer Textkompetenz seit jeher mit der Wissensmehrung über den „echten“ Islam und dessen Zentrum betraut.¹²

Das Zusammentreffen von Schriftreligionen und lokalen Kosmologien wurde jedoch zunächst nicht in der islamischen Welt, sondern in dörflichen Gemeinschaften Süd- und Südostasien auffällig und zum Gegenstand einer regen Debatte, die Ethnologen wie Stanley J. Tambiah, Melford Spiro, Gananath Obeyesekere, Louis Dumont, David Pocock untereinander führten.¹³ Auslöser waren Forschungen im ländlichen Indien und historische Rekonstruktionen der südasiatischen Frühgeschichte. In der Diskussion des Konzeptes „Sanskritisierung“, das der Soziologe und Ethnologe M. N. Srinivas (1916-1999) 1952 eingeführt hatte,¹⁴ wurden dualistische Modelle („folk-religion“ der Dörfer vs. pan-indischer Sanskrit-Zivilisation) entwickelt, die analog in buddhistischen Ländern wie Sri Lanka, Thailand und Burma auf die Probe gestellt bzw. revidiert wurden. Dort war es der (scheinbare) Gegensatz eines schrift-basierten asketischen Buddhismus gegenüber einem Alltagshandeln, das auf Verdiensterwerb abzielt und „magisch-animistischen“ Alltagspraxen, die mit Geisterglauben befaßt sind.

Auch wenn immer wieder auf die Problematik solcher Gegenüberstellung hingewiesen wurde, setzte sie sich fest. Stanley J. Tambiah versuchte diese Dichotomie aufzulösen, indem er auf die *Wechselwirkung* zwischen dem „großen“ text-basierten Buddhismus und der „kleinen“ Dorfreigion in Nordost-Thailand hinwies, die in einem „single total field“ stattfindet.¹⁵ Melford Spiro jedoch kritisierte diesen Entwurf

¹² G. E. v. Grunebaum, *An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology*, in: *Colloque sur la Sociologie Musulmane*, Bruxelles 1961, S. 21-73; Ders. (Hg.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago 1955. Nach Varisco (wie Anm. 1), S. 4-5.

¹³ S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, London 1970; M. Spiro, *Buddhism and society: a great tradition and its Burmese vicissitudes*, New York 1972; G. Obeyesekere, *The great tradition and the little in the perspective of Sinhalese Buddhism*, in: *Asian Studies*, 22, 1963, S. 139-153; L. Dumont/D. Pocock (Hg.), *Contributions to Indian sociology*. Vol. 1, Oxford 1957; L. Dumont/D. Pocock, *Pure and impure*, in: *Contributions to Indian Sociology*, 3, 1959, S. 9-34.

¹⁴ Vgl. M. N. Srinivas, *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Oxford 1952. Innovativ und provozierend war die These, daß Kasten keine hermetisch abgeschlossenen und auf Ewigkeit angelegten Gebilde darstellen, wie sie aus kolonialer Wahrnehmung beschrieben worden waren. Durch die Übernahme von rituellen Praktiken oberer Kasten, so zeigte Srinivas, ist eine Aufwärts-Mobilität möglich. „Kaste“ wurde damit zu einer „flüssigen“ sozialen Institution, die sich keineswegs, und auch dies behauptet Srinivas, zu einem pan-indischen Kasten-System abstrahieren lasse. Formgebend und dynamisch seien statt dessen lokale Ausprägungen, „little traditions“.

¹⁵ Der Gegensatz von Großer Tradition und Dorf-Tradition sei deswegen nicht charakteristisch oder trennscharf, so argumentiert Tambiah, da geschriebene Texte auf dörflicher Ebene nicht elitär gebunden und stets präsent seien. Für die Dorfbewohner existiere zudem keine Unterscheidung von universal und lokal. Ihr Wahrnehmungsfeld sei einheitlich. Tambiah, so resümiert Jack Goody, arbeitet statt dessen komplementäre Beziehungsstrukturen heraus: „Einmal die Unterscheidung rein/unrein, dann die doppelte Verbindung zum Göttlichen durch die Priesterschaft (also eine vermittelte Beziehung) sowie durch Besitz

und destillierte unterschiedliche Varianten des burmesischen Buddhismus heraus, die er letztlich auf die Dichotomie Nirvana-Buddhismus und Karma-Buddhismus reduziert. Leach zog eine Trennungslinie zwischen „philosophical religion“ und „practical religion“, Mensching zwischen „universeller“ und „Volks“-Religion, Robert Towler zwischen „offizieller“ und „gemeiner“ Religion, Peter Vrijhof zwischen „offizieller“ und „nicht offizieller“ Religion. Benson Saler, der solche Varianten im Detail darstellte, sieht in diesen Dualismen, bei allen erkennbaren Schwächen, immerhin *einen* Wert: „they point to religious diversity, however misleading or inadequately that diversity may be analyzed and characterized.“¹⁶

Die religiösen Praktiken des Volkes, so glaubten Ethnologen zu erkennen, stünden häufig in einem konträren Verhältnis zu den Auffassungen der literalen Orthodoxie. Widersprüche traten allerdings meist nur für den Beobachter auf, nicht für die Akteure. Anders ausgedrückt, auf die Vorannahme des Beobachters was „Religion“ sei, nämlich ein isolierbarer autonomer Bereich, folgte zwangsläufig die Diagnose von Gegensätzen.

„Für den Akteur“,

so kommentiert Jack Goody Obeyesekeres Analyse des singhalesischen Buddhismus,

„existiert nur eine einzige Perspektive, ein ungeteiltes Feld. Aber für den Beobachter, der sich das historische Schauspiel betrachtet, besteht ein Gegensatz zwischen dem Literalen und dem Nichtliteralen, zwischen hinduistisch-buddhistischer Praxis und den lokalen Kulturen. (...) Gibt es einen Bereich oder deren zwei? Prallen dabei zwei Kulturen aufeinander oder existiert nur ein einziges Netzwerk sozialer Beziehungen?“¹⁷

Interne Vielgestaltigkeit und Vielstimmigkeit, so bot es sich den Beobachtern dar, sind stets Bestandteile von „Welt“-Religionen. Vor Ort traten Hinduismus und Buddhismus nirgendwo so in Erscheinung, wie in religionswissenschaftlichen Handbüchern beschrieben. Religionswissenschaftler, die sich doch programmatisch für genau das interessieren wollten, „was sich zeigt“ (Phänomene von Religion), ignorierten diesen Befund, hielten sich ausschließlich an die orthodoxe Elite und unterschieden zwischen „wahrer“ Religion und „niederer“ Frömmigkeitsformen, sofern sie sich dennoch auf gelebte Religion einließen.¹⁸

(also eine unmittelbare Beziehung) und drittens die kultische Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Gottheiten. Zugleich, behauptet [Tambiah], würden die allgemeinen Ideen der Schrifttradition auf lokaler Ebene ausgearbeitet (...).“ J. Goody, *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, Frankfurt 1990, S. 58.

¹⁶ B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*, Oxford 2000, S. 40, siehe hier vor allem S. 33-42.

¹⁷ Goody, *Die Logik der Schrift*, (wie Anm. 15), S. 59 f.; Obeyesekere, *The great tradition* (wie Anm. 13).

¹⁸ Als Beispiel sei aus einem der Briefe des berühmten Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler (1892-1967) zitiert, die er während seiner Ostasien- und Indienreise (1959) an seinen

„Islam obscured“

Durch die in den 1970er Jahren geführte Auseinandersetzung wurde die Gegenüberstellung von „großer“ und „kleiner“ Tradition auf durchaus hohem Niveau differenziert. Das prinzipielle Problem aber, wonach die Dichotomie nicht dynamisch, sondern mechanisch eingesetzt wurde, und in der Religionsforschung fast zwangsläufig wertende „oben-unten“, „rein-unrein“, „zivilisiert-primitiv“ Gegensätze produzierte, die letztlich mit einem westlichen Ethnozentrismus einhergingen, wurde nicht aus der Welt geschafft.¹⁹

Als Ethnologen begannen, im islamischen Einflußbereich zu forschen, waren sie in der Regel und nicht zuletzt aufgrund mangelnder Sprachkompetenz an „dem“ Islam, seiner Theologie und Praxis uninteressiert. Nicht selten wurde der Islam als unproblematische, statische und zeitlose Größe betrachtet.²⁰ Ein Hindernis stellte die Familienähn-

Freundeskreis schickte. In Calcutta beschreibt Heiler einen Umzug zu Ehren der Göttin Sarasvathi, deren Statuen im Ganges versenkt wurden. „Erregungsrausch“, „Verschwendung“, „Idolatrie“, „unterste Schicht eines Religionssystems“, „Primitivität“, das „Fehlen echter Tiefe und Andacht“ – das sind die Urteile des Religionswissenschaftlers, der entscheidet, was „wahre“, „reine“ und „hohe“ Religion zu sein hat: „Unablässig ertönt gewaltiger Lärm, Trommelschlagen, Schellenklingen, Geschrei der auf den Fahrzeugen sitzenden Menschen, meist Jugendlichen beiderlei Geschlechts. Alle diese Gefährte haben ein Ziel: das Ufer des Ganges. Dort werden alle diese Tausende von Statuen den Fluten des heiligen Stromes übergeben. (...) Den Sinn dieser Versenkung kann ich auch als Religionshistoriker und Religionspsychologe nicht begreifen. Wohl aber durchschaue ich die psychologischen Hintergründe des Lärms, unter dem die Wagen mit dem Bild der Göttin zum Ganges gefahren werden. (...) Es ist geistiger Massenrausch. Man fragt sich, wozu diese Verschwendung von Material, Arbeit und Brennstoff für ein Götterbild, das doch der Vernichtung preisgegeben werden soll! Mit diesem Geld könnten viele von den Obdachlosen und Bettlern, die in den Straßen der Stadt ihr kümmerliches Leben fristen, gespeist und beherbergt werden. Wozu dieser Gottesdienst für die Weisheitsgöttin, wenn der Gottesdienst der Liebe an den Ärmsten vernachlässigt wird?“ (...)

„Der Trommellärm will kein Ende nehmen. Das ist der volkstümliche Hinduismus, jene unterste Schicht eines vielgestaltigen Religionssystems, die allenthalben in der Welt zu finden ist, die aber hier in ihrer ganzen Primitivität und ihrem Kontrast zu einer geistigen Religion, wie sie auch hier vorhanden ist, hervortritt. Wie ein Prediger in der Wüste kommt mir der Ruf der Sikh Gemeinde vor, der ein ‚Nein‘ sagt zu aller Idolatrie, jenes Nein, welches der Hinduismus nicht sprechen will. Sicher kann ein solches Idol wie ich das in den Tempeln immer wieder gesehen habe, die Menschen zur Andacht wecken; aber bei dem, was ich gestern und heute hier sah, fehlt diese Tiefe und echte Andacht oder wo sie vorhanden ist, da geht sie schnell unter in dem Erregungsrausch, welcher die Massen ergriffen hat. In eine höhere Welt wurde ich gestern geführt, als mir das neue riesige Gebäude des Kulturinstituts der Ramakrishna-Mission gezeigt wurde.“ Aus: U. Tworuschka (Hg.), Friedrich Heiler. Rundbriefe der Ostasien- und Indienreise, Frankfurt 2004, S. 163-165.

¹⁹ Mit der groß-klein Gegenüberstellung geht überdies der analog problematische Einsatz von Begriffen wie „Synkretismus“ und „Aberglaube“ einher. Die ursprünglich zu wissenschaftlichen Zwecken ins Leben gerufene Unterscheidung wird nicht selten von religiösen Repräsentanten übernommen und dann eben nicht zu analytischen, sondern zu apologetischen Zwecken eingesetzt. Offen bleibt schließlich die Frage, wie groß denn überhaupt eine kleine Tradition sein muß, damit sie als große Tradition verrechnet wird.

²⁰ Die Wahrnehmung einer statischen islamischen Kultur gegenüber einem geschichtsträchtig, dynamischen Westen ist ein bekanntes Muster des Orientalismus-Diskurses; ein Muster, das im übrigen auch Robert Redfield selbst beförderte: „From what I read, the Magreb

lichkeit dieser Religion mit Judentum und Christentum dar, wie Charles Lindholm durchaus selbstkritisch feststellt:

„The general lack of interest in Islamic scholarship was augmented by the fact that the doctrines and moral codes of Islam are descended from and similar to (...) Judaism and Christianity – the earlier emissary religions of the region. As a result, Islam looked all too familiar to anthropologists raised within, and often agnostic about, their own religious traditions.“²¹

Bei näherem Hinsehen sind es jedoch gerade monotheistische Religionen, die eine Herausforderung für die lokale Religionsforschung darstellen. Es ist nicht nur der Universalanspruch solcher Religionen, sondern auch die hier inhärente Dichotomie Mystik vs. Orthodoxie, die die Frage nach „authentischer“ Religion in neuem Licht erscheinen läßt. Weiterhin sind es das Verhältnis von Orthopraxis zu Glauben²² sowie die Rolle der schriftkundigen Elite und ihre Organisationsformen, die eigene Probleme aufwerfen.

Wie wurde dies von Forschern reflektiert, die sich offensiv mit dem Monotheismus Islam als problematische Kategorie der empirischen Religionsforschung befaßten?

Zu diesem Themenfeld veröffentlichte Ronald A. Lukens-Bull 1999 eine kenntnisreiche Übersicht relevanter methodischer und epistemologischer Reflexionen,²³ und Daniel Martin Varisco setzte sich jüngst unter der Überschrift „Islam Obscured“ (2005) mit der, wie er meint, verunklarenden Islam-Repräsentation von vier weithin bekannten Autoren auseinander: Clifford Geertz (*Islam Observed* 1968), Ernest Gellner (*Muslim Society* 1981), Fatima Mernissi (*Beyond the Veil* 1975) und Akbar Ahmed (*Discovering Islam* 1988).²⁴

of Morocco even today provide an instance of an ancient and little changed structure of Islamic sacred tradition. (...) there is practically no difference there between a work written in the sixteenth century and one written in the twentieth, newspapers are unknown, and the intellectual life is confined to a small elite who are concerned ever with the same problems of interpreting Muslim orthodoxy.“ Redfield (wie Anm. 10), S. 99-100. Nach Varisco (wie Anm. 1), S. 5.

²¹ C. Lindholm, *Kissing Cousins. Anthropologists on Islam*, in: H. Donnan (Hg.), *Interpreting Islam*. London 2002, S. 110-129, hier S. 113.

²² Auf Wilfred Cantwell Smith geht die Charakterisierung des Islam als Orthopraxis zurück. Diese Kennzeichnung, wonach das korrekte rituelle Verhalten wichtiger sei als das korrekte Verständnis der Lehre, führte jedoch mitunter zu einer „schrägen“ Gegenüberstellung von einem nach „außen gerichteten“, inhaltlich „leeren“ Islam gegenüber einem nach innen gerichteten, „inhaltsreichen“ Christentum. Vgl. W. C. Smith, *Islam in Modern History*, 1957; zur Kritik siehe G. Starrett, *The Hexis of Interpretation: Islam and the Body in the Egyptian Popular School*, in: *American Ethnologist*, 22, 4, 1995, S.953-969; nach Varisco (wie Anm. 1), S. 164, Anm. 22.

²³ R. A. Lukens-Bull, *Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam*, in: *Marburg Journal of Religion*, vol. 4(2), December 1999 (web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/pdf/1999/lukensbull1999.pdf); besucht am 7. 01. 2006.

²⁴ Varisco erklärt seine Motivation wie folgt: „It is my main contention that the selected examples of now ‚classic‘ anthropological approaches to Islam obscure the effective understanding of Islam as a cross-cultural faith embedded, quite deeply at times, in numerous cultural traditions. My emphasis throughout has been on the negative, highlighting what has gone wrong textually.“ Varisco (wie Anm. 1), S. 136.

Erst ab den 1970er Jahren beginnt unter dem Impuls von Geertz' *Islam Observed* eine nennenswerte ethnologische Reflexion im Hinblick auf die *Religion* Islam.²⁵ Virulent wird die Frage, was überhaupt als Islam anzusehen sei, und unmittelbar damit verbunden ist das Repräsentationsproblem. Die Redfield'sche Unterscheidung von großer Tradition und kleiner Tradition wird mehrheitlich als irreführend und unbrauchbar verabschiedet.²⁶

Abdul Hamid el-Zein meldete sich 1977 zu Wort, auf der Suche nach einer Ethnologie des Islam – „jenseits von Ideologie und Theologie“. Er kritisiert die geläufige Auffassung, wonach lokale Ausprägungen des Islam, durchsetzt und verunreinigt von magischen und abergläubischen Praktiken, dem „reinen“ Islam gegenüberstünden. Diese „pure and well-defined essence of Islam“ sei Konstrukt einer schriftkundigen Elite. Vor Ort zu finden sei diese Essenz allerdings nicht, und wenig hilfreich sei demzufolge die theologische Unterscheidung von „folk-Islam“ und „gelehrtem Islam“.²⁷ Dennoch verfestigte der Elite-Diskurs das räumliche „Zentrum-Peripherie“-Modell, fügt es sich doch paßgenau in die kulturwissenschaftliche „groß-klein“-Unterscheidung ein. Seit den Tagen eines Ignaz Goldziher (1850-1921) ist in der Islamwissenschaft zwar der Hinweis üblich, daß es „den“ Islam als monolithischen Block gar nicht gäbe, wie dies die Religionsgeschichte schließlich erweise, doch über die systematischen und methodischen Folgen dieser Behauptung wurde nicht weiter nachgedacht.²⁸ Statt dessen ist die Idee, wonach es das Zentrum des „echten“ Islam gibt, das mit der historischen Ursprungsregion und -sprache, dem mittleren Osten und Arabisch gleichzusetzen sei, und wonach der Islam in Afrika und Asien als peripher und synkretistisch zu gelten hätte, vielfach bis heute fachwissenschaftlicher Konsens. In dieser „Peripherie“, das sei nebenbei angemerkt, leben heute weltweit mehr als zwei Drittel aller Muslime.

Die dahinter stehenden Reinheits- und Authentizitätsvorstellungen, so kritisiert Abdul Hamid El-Zein, seien als Islam-interne (und apolo-

²⁵ Die ethnologische Forschung im islamischen Kulturkreis läßt Varisco, mit Verweis auf Vorläufer wie Christian Snouck Hurgronje und Edward Westermarck, mit Evans-Pritchard's Feldforschung bei den Sanusi einsetzen (vgl. E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949). Ab den 1960er Jahren intensivierte sich das Interesse (wenngleich maßvoll) und war auf nomadisierende „Stammes“-Gruppen gerichtet, im Iran, in Pakistan, Israel, der Türkei und auf der arabischen Halbinsel. Nicht ‚Religion‘ war Erkenntnisziel, sondern ‚Verwandtschaft‘ und ‚Wirtschaft‘. Der Islam wurde anfänglich und eher beiläufig als „Stammesreligion“ wahrgenommen. Vgl. Varisco (wie Anm. 1), S. 14-16.

²⁶ Charles Stewart hält in seinem Lexikon-Artikel (wie Anm. 10, S. 268) die „great and little traditions“ Dichotomie ganz allgemein für „valid and vital“. Viele Ethnologen jedoch, die sich mit dem Islam befassen, halten die Unterscheidung für hinderlich, u.a. Talal Asad, John R. Bowen, Dale Eickelman, el-Sayed el Aswad, Fadwa El Gundi, Ronald A. Lukens-Bull, Nancy & Richard Tapper. Vgl. Varisco (wie Anm. 1), S.164, Anm. 13.

²⁷ A. H. el-Zein, *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam*, in: *Annual Review of Anthropology*, 6, 1977, S. 227-254.

²⁸ Ignaz Goldziher beginnt seine ‚Vorlesungen über den Islam‘ (Heidelberg 1910) mit dem Hinweis, daß die Vielfalt des Islam weit mehr sei als die Schia-Sunna Spaltung.

getische) Denkfiguren der Elite zu analysieren, aber nicht in die Wissenschaft zu übernehmen. Vielfalt sei demnach nicht als marginale Mischform zu übergehen, sondern als epistemologische Herausforderung zu begreifen. El-Zein geht dabei soweit, die Auflösung des Begriffs „Islam“ als analytische Kategorie in Kauf zu nehmen und schlägt vor, den Begriff durch den Plural – *Islams* (Islame) – zu ersetzen.²⁹

In ähnliche Richtung zielen die Vorschläge von Michael Gilson in seinem Buch *Recognizing Islam* (1982). Die Annahme des einen „wahren“ Islam sei fallen zu lassen. Erst dann werde es möglich, wissenschaftlich allen Formen des Islam gerecht zu werden. Maßstab für das, was als islamisch zu gelten hätte, seien ausschließlich die vorfindbaren Selbstwahrnehmungen der Muslime, die der Ethnologe in der jeweiligen Lebenswelt und gesellschaftlichen Entwicklung zu verorten hätte.³⁰

Diskursfeld „Islam“

Talal Asad hält oben genannte Vorschläge für ungeeignet, lokale Islamforschung angemessen zu begründen. Folgt man el-Zein würde „Islam“ als wissenschaftliche Kategorie verschwinden, und damit wäre es, streng genommen, auch unsinnig, von einer „anthropology of Islam“ zu sprechen.³¹ Folgt man Michael Gilson's Idee, „that Islam is simply what Muslims everywhere say it is“, gerät man in die paradoxe Situation, daß man jedes muslimische Urteil über das, was *nicht* muslimisch sei, ebenso in Rechnung zu stellen hätte:

„A Muslim's beliefs about the beliefs and practices of others are his own belief. And like all such beliefs, they animate and are sustained by his social relations with others.“³²

Ausführlich befaßt sich Talal Asad mit Ernest Gellners *Muslim Society* (1981), einem immerhin ambitionierten Versuch, „in which an anthropological model is presented of the characteristic ways in which social structure, religious belief, and political behavior interact with each other in an Islamic totality.“³³ Gellners Islam ist in erster Linie ein Ordnungsprinzip, das, weit deutlicher als Judentum oder Christentum, gesellschaftliche Strukturen ausbildet.³⁴ Den Spuren Ibn Khalduns folgend, privilegiert Gellner die kulturellen Praktiken der Araber als Ausdruck des „richtigen“ Islam. Die daraus abgeleiteten Wertungen, insbesonde-

²⁹ „Islam' as an analytical category dissolves as well.“ El-Zein (wie Anm. 27), S. 254

³⁰ M. Gilson, *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction*, London 1982.

³¹ „(...) if Islam is not an analytical category, there cannot, strictly speaking, be such a thing as an anthropology of Islam.“ T. Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington 1986, S. 2.

³² Ebd., S. 2.

³³ Ebd.

³⁴ „Islam is the blueprint of a social order. It holds that a set of rules exists, eternal, divinely ordained, and independent of the will of men, which defines the proper ordering of society.“ E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981, S. 1.

re die Behauptung, daß der volkstümliche Islam – Heilige, Grabstätten, Mystiker – schlichtweg Polytheismus sei,³⁵ sind für Asad nicht hinnehmbar. Ebenso wenig überzeugend sei Gellner's Versuch, den Islam historisch zu typisieren: „the schematization of Islam as a drama of religiosity expressing power is obtained by omitting indigenous discourses, and by turning all Islamic behaviour into *readable gesture*.“³⁶

Talal Asads eigene „Idea of an Anthropology of Islam“ basiert auf der Strategie, eine übergreifende „diskursive Tradition“ innerhalb des Islam zu identifizieren und als analytisches Konzept verfügbar zu machen. Asad findet dieses übergreifende Konzept nicht in Politik, Sozialstruktur oder den „Säulen des Islam“, sondern in dem „*halal-haram*“ – „erlaubt-verboten“-Diskurs. Die ethnologische Erforschung des Islam als diskursive Tradition, so schlägt Asad vor, sollte dort ansetzen, wo auch Muslime selbst beginnen, nämlich bei den Texten des Koran und Hadith:

„Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collections of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition.“³⁷

Eine so verstandene Tradition liefert den Gläubigen Handlungsanweisungen und verbindet kohärent Vergangenheit und Gegenwart. Über das, was jeweils als „traditionelle Praxis“ gilt, entscheidet „the practitioners' conceptions of what is *apt performance*, and of how the past is related to the present practices (...).“³⁸ Definition und Aneignung von „richtiger“ Praxis müssen daher im Mittelpunkt ethnologischer Aufmerksamkeit stehen. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Vorstellung, was „Orthodoxie“ sei, nämlich:

„not a mere body of opinion but a distinctive relationship – a relationship of power. Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust correct practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace incorrect ones, there is the domain of orthodoxy.“³⁹

Irreführend sei es, so warnt Asad, „Tradition“ als wesensmäßig homogen zu betrachten. „Traditionen“ seien statt dessen Effekte u.a. von Kommunikationstechnologien:

„An anthropology of Islam will therefore seek to understand the historical conditions that enable the production and maintenance of specific discursive

³⁵ Gellner bezieht sich hier auf David Humes ‚The Natural History of Religions‘ (1757). Hume vertritt die Ansicht, daß sich in der Geschichte der Religionen Theismus und Polytheismus (eigentlich Idolatrie) abwechseln wie Ebbe und Flut.

³⁶ Asad (wie Anm. 31), S. 9. Den gleichen Vorwurf richtet Asad im übrigen auch gegen Geertz' theatralische Inszenierung der Islamstile Marokkos und Indonesiens. Weit härter noch als Talal Asad geht Daniel Martin Varisco mit Gellners ‚Muslim Society‘ ins Gericht. Wenn es ein Buch gibt, das Ethnologen auf keinen Fall lesen sollten, sei es dieses, „because it is so summarily patched together and indignantly indifferent to available scholarship. (...) *Muslim Society* serves as an ideal [...] lesson for what not to do in anthropological analysis of Islam.“ Varisco (wie Anm. 1), S. 53.

³⁷ Asad (wie Anm. 31), S. 14.

³⁸ Ebd., S. 15.

traditions, or their transformation – and the efforts of practitioners to achieve coherence.“⁴⁰

Unter der Forderung „An ethnology of Islam is needed“ plädiert Ronald A. Lukens-Bull für eine kritische Erweiterung des Asad’schen Diskursmodells:⁴¹ die Erforschung von religiöser Orthodoxie als beziehungsreiches Machtgefüge mache es erforderlich, die Dynamik des Kolonialismus und die durch ihn ausgelösten Krisen ebenso einzubeziehen wie das Verhältnis von religiöser Orthodoxie zum säkularen Staat. Von einem Diskursfeld Islam nicht abtrennbar sind die Bezugsgrößen „Modernisierung“, „Entwicklung“ und „Nationalismus“. Ein weiteres, bislang zu wenig reflektiertes Problem ist die Gleichzeitigkeit mehrerer „großer“ Traditionen.⁴² Die Asad’sche Einengung von Tradition auf die *halal-haram* Unterscheidung und den Koran/Hadith-Text-Kanon wird als zu eng kritisiert. Gerade das Beispiel Java zeigt nämlich, daß dort auch andere Diskurse, wie etwa *extern-intern*, in den Vordergrund treten; Diskurse, die sowohl im vor-islamischen Hindu-Buddhismus wie in der islamischen Mystik feststellbar sind und als Brückenschlag für die Herausbildung des javanischen Mystizismus fungierten.⁴³

Islam „vor Ort“: Geschichte, Text, Praxis

Die Intensivierung der konzeptuellen Debatte, für die u.a. Talal Asad wesentliche Impulse lieferte, brachte in den vergangenen Jahren eine Reihe Lokalstudien hervor, die in ihrer wegweisenden Bedeutung bislang weder innerhalb der Islam- noch der Religionswissenschaft gebührend zur Kenntnis genommen wurden. Sowohl die Einbeziehung historischer Forschung als auch die Einsicht in die Bedeutung religiöser Quellentexte, ihrer Interpreten und lokalen Vermittler sind charakteristisch. Erfüllt wird damit eine Forderung Stanley Tambiahs, die er bereits 1970 erhob. Ein Ärgernis sei es, so Tambiah, daß Ethnologen sich nicht mit traditionellen Netzwerken des Lernens und der Wissensvermittlung befaßten. Um irreführende Gegensätze von Text und Praxis, Elite und Volk aufzulösen, seien die Sammlung, Aufzeichnung und Rezeption von Texten als Bezugsgrößen zur Gesamtgesellschaft zu untersuchen.⁴⁴ Das Wirken von individuellen Vermittlerpersönlichkeiten wird damit besonders relevant. In der neueren ethnologischen

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., S. 16, 17.

⁴¹ Vgl. Lukens-Bull (wie Anm. 23), S. 13-16.

⁴² So etwa trat der Islam auf Java in Erscheinung, als sich dort längst eine ganz eigenständige Tradition des Hindu-Buddhismus etabliert hatte. D.h. die auf Java vorfindbare „große“ Tradition des Hindu-Buddhismus war eben nur dort „groß“, was erneut die Problematik der Redfield’schen Unterscheidung verdeutlicht.

⁴³ Diesen Zusammenhang von Tantrismus und Sufismus arbeitete Judith Becker heraus: J. Becker, *Gamelan Stories: Tantrismus, Islam, and Aesthetics in Central Java*, Tempe 1993; vgl. Lukens-Bull (wie Anm. 23), S. 14.

⁴⁴ Tambiah, *Buddhism* (wie Anm. 13), S. 372 f.

Islamforschung, die im folgenden exemplarisch vorgestellt sei, wird genannten Schwachstellen gezielt entgegensteuert.

Dale F. Eickelman befaßt sich mit der Lebensgeschichte eines Rechtsgelehrten in einer marokkanischen Pilgerstadt und seiner Rolle bei der Lokalisierung islamischen Wissens. Prozesse des Verstehens (*fahm*) und der Text-Exegese (*tafsir*) sind weder statisch, noch unkritisch oder gar abgeschlossen. Zudem wird deutlich, wie schwach die Vernetzung religiöser Institutionen ist. Die soziale Einbindung in lokale Strukturen (Patronage, Stiftung, Stipendien) ist viel entscheidender für die religiöse Karriere als überregionale Verbindungen marokkanischer Rechtsgelehrter.⁴⁵ Richard Antoun zeichnet unter vergleichbarer Zielsetzung Lebensgeschichte, Predigtauffassung und -praxis eines jordanischen Mullah nach.⁴⁶ Obwohl die Karriere des jordanischen Predigers institutionell und sozial gänzlich anders verläuft als die des marokkanischen *quadi*, wird auch hier die Rolle des Mittelsmannes, der zwischen lokalen Kontexten und der überlokalen islamischen Gemeinschaft (*umma*) vermittelt, offenkundig. Der Vergleich beider Studien erweist andererseits, wie groß die Bandbreite der Konkretisierung religiösen Wissens und wie individuell die Herausbildung von „Bedeutung“ sein kann.

Exemplarisch arbeitet John R. Bowen den Zusammenhang von Literalität und Oralität, von ritueller Praxis und islamischen Textkanon in seiner Feldforschung bei den Gayo (Indonesien) heraus.⁴⁷ Michael Lambek erforschte auf der Insel Mayotte (Madagaskar) den islamischen Diskurs über Hexerei und Besessenheitsphänomenen. Die Bedeutung von Texten, so schreibt Lambek, liegt dabei nicht „in what was written into them but in what the villagers of Mayotte read out of them and what they do with them.“⁴⁸

Brinkley Messick untersucht Geschichte und politische Implikationen des traditionellen islamischen Rechts im Yemen und rückt dabei die örtlichen Richter in den Mittelpunkt. Religion und staatliche Macht, textliche Autorität und Dispute über Rechtsauffassungen werden von Messick gleichermaßen über historische und philologische Nachforschung ebenso wie mit aktor-zentrierter Feldforschung herausgearbeitet.⁴⁹ Ähnlich wegweisend wie Messicks Studie ist Stephen Headleys monumentale Arbeit zur Geschichte der Islamisierung von Zentraljava.⁵⁰ Die Koexistenz des

⁴⁵ D. F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton 1985.

⁴⁶ R. Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton 1989.

⁴⁷ J. R. Bowen, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton 1993.

⁴⁸ M. Lambek, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto 1993, S. 66.

⁴⁹ B. Messick, *The Calligraphic State: textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley 1993.

⁵⁰ S. C. Headley, *Durga's Mosque: Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, Singapore 2004.

Durga-Ritualkomplexes mit dem Zeremoniell des islamischen Herrscherhofes stellt den Ausgangspunkt der Forschung dar. Die Religionsgeschichte der hindu-javanischen Kosmologie und des Islam, das wird deutlich, ist nicht ohne die Politik-, Sozial- und Kolonialgeschichte Javas zu verstehen. Das Gegeneinander von javanischem Synkretismus (*abangan*) und javanischem Islam (*santri*), das Geertz kulturwissenschaftlich einführte und das sich unter Suharto in den politischen Gegensatz Nationalismus versus Islamismus verlängerte, gibt Headley auf und erkennt hier zwei Aspekte *einer* islamischen Kultur Javas. Analytisch weiterführend ist nicht der Gegensatz javanischer „Paganismus“ – Islam, sondern der vielfältige innerislamische Diskurs des Konzeptes *ikhtilaf* (Anerkennung sozialer Verschiedenheit) gegenüber den Reinheitsvorstellungen von Jihadi-Gruppen, die einen einheitlichen, d.h. gänzlich ent-kulturalisierten Islam propagieren.

Die Suche nach einem unwandelbaren oder normativen Mittelpunkt „des“ Islam bleibt vergeblich. Fragwürdig erscheint die Vorstellung von einer weltumspannenden islamischen Orthodoxie, die lokale Gegebenheiten überformt und transzendiert. Ethnologische Untersuchungen zur Textexegese und ihrer Rezeption zeigen, daß sich der Gegensatz schriftkundige Orthodoxie vs. schriftunkundiges Volk auflöst. Polyphonie, „doctrinal diversity“, wird stattdessen sichtbar und die Vorstellung von der einigenden Macht des islamischen Text-Kanons fragwürdig.⁵¹ Auch das Zentrum-Peripherie-Modell wirkt eher frustrierend als hilfreich. Annika Rabo zeigt in ihrer Lokalstudie in Syrien, daß selbst im vorgeblichen Kerngebiet der reine Islam nicht in Erscheinung tritt. Greifbar wird vielmehr ein interner Pluralismus. D.h. sowohl ethnische Vielfalt wie eine Vielfalt religiöser Überzeugungen werden im Alltag verhandelt. Vor Ort vorfindbar sind eben niemals nur „eine“ große und „eine“ kleine Tradition.⁵²

„Translokaltät“ als religionswissenschaftliche Herausforderung

Die neuere ethnologisch inspirierte Islamforschung, so zeigen die Beispiele, trägt wesentlich zur Kenntnis der lokalen Dynamik einer „Welt“-Religion bei. Die erkennbare lokale Verschiedenheit steht indes in einem sperrigen Verhältnis zum islamischen Selbstverständnis, Teil einer umfassenden Gemeinschaft zu sein. Text und Ritual verweisen aus dem je spezi-

⁵¹ In diesem Sinne aufschlußreich sind die Arbeiten von Reinhold Loeffler, der Glaubensvorstellungen in einem persischen Dorf untersucht, und die Michael M. J. Fischers und Mehdi Abedis Studie zum transnationalen Dialog-Raum iranischer Muslime. In beiden Arbeiten ist der Koran und die dialektische Tradition seiner Auslegung Ausgangspunkt der Forschung. R. Loeffler, *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village*, Albany 1988; L. M. Fischer/M. Abedi, *Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, Madison 1990. Hierzu auch J. R. Bowen, *Discursive Monotheisms*, in: *American Ethnologist*, 20(1), 1993, S. 185-190.

⁵² A. Rabo, *Faith and Identity in Northeast Syria*, in: L. Manger (Hg.), *Muslim Diversity*, Richmond 1999, S. 173-199.

fisch Lokalen auf eine „worldwide confessional community“, wie John R. Bowen feststellt, und „encode a sameness, a conformity, a remove from cultural specificity and social structure. They fit neither a Boasian patterning logic nor a Durkheimian societal consciousness one.“⁵³

Wie gelingt es, aus dem offensichtlichen Gegensatz von Frosch- und Vogelperspektive – hier begrenzte lokale Prozesse, sichtbare Akteure, Vielstimmigkeit und Vielfalt von Religion, dort Religion als entgrenztes System – eine synthetische Perspektive für die Religionsforschung zu gewinnen? Die anhaltende Globalisierungsdebatte produziert nicht nur Überdruß, sondern befördert auch konzeptuelles Nachdenken. Das ursprünglich ausschließlich ökonomisch verstandene Konzept Globalisierung ist längst auf historische und kulturelle Bereiche übertragen worden.⁵⁴ Die Religionsforschung kann hiervon profitieren.

Christoph Bochinger ist unlängst der Frage nachgegangen, warum für den religionswissenschaftlichen mainstream die Globalisierungsdebatte lange Zeit gar keine erkenntnisbefördernde Herausforderung darstellte.⁵⁵ Mit dem theologisch-missionswissenschaftlichen Konzept der Inkulturation,⁵⁶ mit der Unterscheidung von Volksreligion und Universal- bzw. Weltreligion⁵⁷ sowie mit der Kategorie „Synkretismus“, so wird klar, schienen alle relevanten Probleme lösbar. Ab den 1990er Jahren lassen sich allerdings vereinzelt Bemühungen erkennen, „Globalisierung von Religion“ systematischer zu reflektieren, ohne daß es dabei bislang zu einem kohärent religionswissenschaftlichen Globalisierungsdiskurs gekommen wäre. Bochinger verweist auf Namen wie Roland Robertson, Karla Poewe, Irving Hexham und Peter Beyer.⁵⁸ Bemerkenswert ist, daß hier einerseits die alte Unterscheidung von Volks- und Universalreligion wieder aufscheint, andererseits Religionen als „Großsysteme“ konzeptualisiert werden, deren globale Ströme und konfliktive Kollisionen mit anderen Großsystemen beschrieben werden. Ich halte diese Sichtweise für eingeschränkt brauchbar, mitunter

⁵³ Bowen, *Discursive Monotheisms* (wie Anm. 51), S. 185.

⁵⁴ Vgl. hierzu u.a. die Arbeiten von Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996; J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London 1994; A. G. Frank/B. Gills (Hg.), *The World System. Five Hundred Years or Five Thousand?* London 1993; J. Osterhammel/N. P. Petersson (Hg.), *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München 2003.

⁵⁵ C. Bochinger, *Globalisierung der Religion? Transkontinentale Ausbreitung lokaler religiöser Bewegungen im Schnittpunkt von Indigenisierung und Entgrenzung*, in: U. Bauer/H. Egbert/F. Jäger (Hg.), *Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Afrika. Beiträge zur Globalisierungsdebatte*, Frankfurt 2001, S. 197-212.

⁵⁶ Zum Begriff Inkulturation siehe K. Müller, ‚Inkulturation‘, in: Ders./T. Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 176-180; Bochinger, ebd., S. 197.

⁵⁷ Hier verweist Bochinger (ebd., S. 197) auf G. Mensching, *Die Religion*, Stuttgart 1959.

⁵⁸ R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1996; K. Poewe (Hg.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia 1994; I. Hexham/K. Poewe, *New Religions as Global Cultures*, Boulder 1997; P. Beyer, *Religion and Globalization*, 1994. Vgl. Bochinger (wie Anm. 55), S. 198.

für bedenklich. Die religionsphänomenologische Unterscheidung von Volks- und Weltreligion führte seit den Tagen eines Robert Redfield zwangsläufig zu unangemessenen Wertungen. Ein Denken in Großsystemen und Einheitsbegriffen hingegen gerät in Gefahr, Ausbreitung, Mission und Konversion aus der Vogelperspektive zu betrachten und lokale Dynamiken unsichtbar werden zu lassen. Im schlimmsten Fall sind die berühmten Huntington'schen „clash-of“-Szenarien das Ergebnis.⁵⁹ Das ist äußerst fatal, zumal sich der so gefürchtete islamische Fundamentalismus beim Studium seiner lokalen Erscheinungsformen weit vielgestaltiger und vielstimmiger erweist als es das Stereotyp erwarten läßt.⁶⁰

Auch Christoph Bochinger erkennt wohl diese Schwachpunkte und verweist aus diesem Grund an zwei Beispielen auf die Bedeutung von lokalen Handlungspraxen. Ausgehend von den Missionsaktivitäten Hallenser Pietisten wird der universale Heilsanspruch des Protestantismus und seine spezifische Entfaltung vor Ort untersucht und erläutert, welche unterschiedliche Prozesse zwischen Inkulturation und religiöser Verfremdung stattfinden können und wie sich das Verhältnis Zentrum – Peripherie in Richtung eines Polyzentrismus auflöst. Am Beispiel der Ngaju-Dajak in Kalimantan (Indonesien) wird der Einfluß der pan-indonesischen Pancasila-Staatsdoktrin auf eine lokale Religionsgemeinschaft erläutert und gezeigt, wie dies u.a. zur einer Verschriftlichung bislang oral tradiertter Mythen führt und damit eine Art „Theologisierung“ der autochthonen Religion befördert.⁶¹

Konzepte wie „Globalisierung“ oder „Translokalität“, so wird ersichtlich, lassen sich religionswissenschaftlich dann gewinnbringend ein-

⁵⁹ Eine stringente religionswissenschaftliche Kritik an den Huntington'schen Thesen legte Martin Riesebrodt vor. Vgl. M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000.

⁶⁰ Exemplarisch formuliert dies Robert W. Hefner im Hinblick auf islamistische Gruppierungen in Südostasien: „Though some Western and even Muslim observers speak as if they were a unitary phenomenon, these new Muslim groups do not speak with a single voice. On the contrary, one of the most striking features of the contemporary revival here in Southeast Asia is the diversity of its adherents and the vitality of its debate. (...) here, in Southeast Asia, the dominant discourse to emerge from this contest has been marked not by theological totalism or strident authoritarianism, but by a remarkable combination of pluralism, intellectual dynamism, and openness to dialogue with non-Muslim actors and institutions.“ R. W. Hefner, *Islam in an Era of Nation-States. Politics and Religious Renewal in the Muslim Southeast Asia*, in: R. W. Hefner/P. Horvatic (Hg.), *Islam in an Era of Nation-States*, Honolulu 1997, S. 3-43, hier S. 6-7. Auch bei der Suche nach transnationalen islamisch-politischen Strömungen lassen sich keineswegs klare Zuordnungen wie „gemäßigt“ – „radikal“ dingfest machen, wie Peter Mandaville betont (und damit vermutlich Pentagon-Strategen enttäuscht): „(...) I have sought to make the point that it is not and will never be possible to identify a single form of civil, pluralist Islam that can be promoted globally.“ P. Mandaville, *Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam*, in: R. W. Hefner (Hg.), *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton 2005, S. 302-325, hier S. 322.

⁶¹ Ausgewertet wird die Untersuchung von S. J. Kuhnt-Saptodewo, *Zum Seelengeleit der Ngaju am Kahayan*, München 1993.

setzen, wenn gleichzeitig die Kategorien „Raum“, „Ort“ und „Handeln“ mitreflektiert werden. Die durch den sog. „spatial turn“ angeregte kulturwissenschaftliche Problematisierung und Differenzierung des Raumkonzeptes ist hier lehrreich.⁶² So beschreibt Arjun Appadurai ‚Localization‘ als gleichermaßen sinnlich-körperlichen wie sozialen Vorgang, über „complex social techniques for the inscription of locality onto bodies. Looked at slightly differently, they are ways to embody locality as well as to locate bodies in socially and spatially defined communities“,⁶³ und er führt andererseits Begriffe wie „ethnoscapes“, „mediascapes“, „technoscapes“, „financescapes“ und „ideoscapes“ ein, durch die entgrenzte Räume und Kommunikationsvorgänge sowie Prozesse translokaler Gemeinschaftsbildung sichtbar werden. Das politisch gesellschaftlich wie eben auch religiös Imaginäre wird in solchen Räumen kommunizierbar und regt real räumliche Bewegung an. Vor diesem Hintergrund bedeutet lokale Forschung etwas anderes als bisher. Diese findet einerseits an echten, abgrenzbaren Örtlichkeiten statt, andererseits sind nun auch jene „diskontinuierliche[n] Orte kultureller Produktion in transnationalen Verknüpfungen“⁶⁴ einzubeziehen. Eine solche translokale Perspektive fordert multiple Orte der Feldforschung⁶⁵ und erschließt neue Untersuchungsfelder: Grenzen und Übergangsräume, grenzüberschreitende Öffentlichkeiten („diasporic public spheres“), soziale und religiöse Netzwerke, alte und neue Kommunikationsmedien, die Lokalisierung materieller und immaterieller Kulturprodukte, aber auch die Macht der Imagination entlang der weltweiten Zirkulation von Bildern und Ideen.

Neben der Neukonzipierung von „Raum“, „Ort“ und „Grenze“ verlangt „Translokalität“ auch ein Nachdenken über „agency“. Dem multizentrischen Charakter der Welt, wie vielfach in Globalisierungstheoremen herausgearbeitet, muß die Lokalforschung durch ein erweitertes Handlungsparadigma Rechnung tragen. Roman Loimeier, Dieter Neubert und Cordula Weißköppl legten jüngst entsprechende Vorschläge zu „Perspektiven und Konzepte von Handeln“ im lokalen Kontext Afrikas vor.⁶⁶ Im Hinblick auf eine geschärfte Begrifflichkeit werden drei Aspekte wichtig: die „Entwicklung von Parametern bei der Bestimmung des Globalen und Lokalen“, der „Verweis auf die Relationalität von Lokal und Global in Bezug auf be-

⁶² Durchgesetzt hat sich die Einsicht, daß Orte ebenso wie Gemeinschaften und Kulturen nicht länger als fixierte raum-zeitliche Entitäten verstanden werden können. Hermeneutisch sinnvoll ist die Offenlegung ihres Konstruktcharakters. Zum „spatial turn“ siehe das entsprechende Kapitel in D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006.

⁶³ Appadurai, *Modernities* (wie Anm. 54), S. 179.

⁶⁴ D. Bachmann-Medick, *Kulturanthropologie*, in: A. Nünning/V. Nünning (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart 2003, S. 86-101, hier S. 98.

⁶⁵ George E. Marcus begründete das methodische Konzept einer „multi-sited ethnography“. G. E. Marcus, *Ethnography in/of the World System: the Emergery of Multi-Sited Ethnography*, in: *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, S. 95-117.

⁶⁶ R. Loimeier/D. Neubert/C. Weißköppl, *Einleitung: Globalisierung im lokalen Kontext – Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika*, in: Loimeier/Neubert/Weißköppl (wie Anm. 8), S.1-30.

stimmte Wissenssysteme oder Referenzrahmen“ und die „Analyse der Verschränktheit (*interconnectedness*) von Lokalem und Globalem“. ⁶⁷ Für die Religionsforschung wertvoll scheint mir das Konzept „Referenzrahmen“ (*frame of reference*), nämlich jene „für Akteure in einer spezifischen Situation geltenden Bewertungs- und Orientierungsmaßstäbe, die grundlegende Aussagen über die tatsächliche und ideelle Beschaffenheit der Welt machen.“ ⁶⁸ Solche Referenzrahmen, und die diskursive Tradition „Islam“ ist ein solcher Referenzrahmen, bieten die Grundlage für Handlungsentscheidungen. Die Gültigkeit solcher Bezüge wird lokal definiert. Referenzrahmen sind situativ, mitunter vielstimmig und wandelbar. „Religion“ wird damit unter einem Handlungsparadigma prozessual, gleichermaßen lokal und translokal faßbar. ⁶⁹

Mit entsprechender Intention wendet etwa Leif Manger den von Immanuel Wallerstein eingeführten Begriff „Weltsystem“ auf den Islam und zwar als ein „system of ideas, informal networks of scholars and saints, organized around the messages of the Qur’an, building a righteous social order; in short, a system of symbolic interaction (...). It is within such a ‚global culture‘ that Muslims around the world can experience themselves as members of the *umma* (...).“ ⁷⁰ Unter etwas anderer Akzentuierung spricht auch John O. Voll von einem islamischen Weltsystem und verweist auf Ausprägungen des Beziehungspaares universell-partikular, welches „lokale Identität“ synthetisiert. Voll vermeidet den Terminus Synkretismus und benutzt, am Beispiel der Geschichte des Sudans, den Begriff afrikanischer „localism“. ⁷¹

⁶⁷ Ebd., S. 6.

⁶⁸ Ebd., S. 17.

⁶⁹ Till Förster erarbeitet Vorschläge für die Erschließung von Globalisierung aus ethnologischer Handlungsperspektive. Zwei Zusammenhänge treten hervor: zum einen „die zunehmende Verflechtung lokaler Handlungszusammenhänge über gesellschaftliche, wie räumliche Entfernungen, die einen direkten Austausch der Handelnden nicht erlauben, aber zu einer zunehmenden Verdichtung gegenseitiger Erfahrung führt“; zum anderen „die zunehmende Auflösung fester individueller und gesellschaftlicher Handlungshorizonte und damit der steigenden Notwendigkeit, individuelle Handlungsfähigkeit (d.h. Identität) in einer unübersichtlicher werdenden Welt beständig neu aushandeln zu müssen.“ Vgl. T. Förster, Globalisierung aus einer Handlungsperspektive. Versuch einer ethnologischen Klärung, in: Loimeier/Neubert/Weißköppel (wie Anm. 8), S. 31-62, hier S. 51.

⁷⁰ L. Manger, Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts, in: Ders. (Hg.), Muslim Diversity. Local Islam in Global Contexts, Richmond 1999, S. 1-36, hier S. 4. Die Schwächen des Systemansatzes, etwa der inhärente Eurozentrismus, daran angelagerte problematische Gegensätze (Zentrum-Peripherie, aktiv-passiv, zivilisiert-primitiv, Geschichte-Geschichtslosigkeit), die Unsichtbarkeit von Akteuren und kultureller Differenz, unterläuft Manger unter Anwendung von Talal Asads Diskursmodell: „We should not assume that religion and culture make up any a priori system of meaning, and we should not look for what is essential in Islam; rather than that we should look for historical social formations within which Muslims themselves engage in discourse on what should be central to Islam. In this perspective Islam does not become an acting agent but an arena of many processes that become Islamic because they belong to the discursive tradition of Islam.“ Ebd., S. 9.

⁷¹ J. O. Voll, Afrikanischer *localism* und das islamische Weltsystem, in: Loimeier/Neubert/Weißköppel (wie Anm. 8), S. 277- 309; vgl. auch J. O. Voll, Islam as a special world system, in: Journal of World History, 5, 1994, S. 213-226.

Die globale Bezugsgröße ‚Islam‘ führt keineswegs zwangsläufig zu einer Vereinheitlichung „der“ islamischen Weltsicht oder ihrer Gemeinschaften.

„Wir haben es also“,

schreibt Roman Loimeier mit Blick auf das subsaharische Afrika,

„weder ausschließlich mit dem ‚einen‘ Islam zu tun, noch ausschließlich mit dem Archipel vermeintlich autonomer muslimischer Gemeinschaften, sondern mit beidem: dem ‚Islam‘ und den lokalen Gemeinschaften sowie der spezifischen Art und Weise, wie sie ihre ‚Islamité‘ durch die Verbindung mit dem frame of reference ‚Islam‘ immer wieder neu begründen.“⁷²

Entscheidend für das Zusammenspiel von translokalem Bezugsrahmen „Islam“ und seiner Lokalisierung sind vermittelnde Institutionen und Instanzen: „die Lehre, der Handel und die Pilgerreise, (...) das Ritual, die Feste, regionale Wallfahrten, die Netzwerke der Gelehrten und der Sufi-Bruderschaften und die mit ihnen verbundenen Einrichtungen.“⁷³ Die Rolle von Dissidenten und Führern von Protestbewegungen wird im lokalen Kontext besonders wichtig, zumal sich alle Reformer unter Bezugnahme auf die universellen Prinzipien des Islam legitimieren und deren Umsetzung vor Ort einfordern.⁷⁴ Naheliegender werden unter solchen Vorgaben Versuche, Islam unter netzwerkanalytischen Gesichtspunkten zu erforschen.⁷⁵ Wie ertragreich die Kombination von lokaler Islamforschung bei einem gleichzeitig translokalen Bezugsrahmen sein kann, zeigen Untersuchungen zu Gebet und der Institution Moschee im Raum des indischen Ozeans zwischen Ostafrika und Südostasien.⁷⁶

Ulrike Freitag und Achim von Oppen (Zentrum Moderner Orient, Berlin) arbeiteten neuerdings die Stärken des Konzeptes „Translokali-tät“ für die historische wie gegenwartsbezogene Forschung heraus:

„Forschung über Translokali-tät thematisiert Prozesse kulturellen Austauschs und Transfers wie auch die Situierung von Individuen und sozialen Akteu-

⁷² R. Loimeier, *Der Islam im subsaharischen Afrika*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 37, 2003, [www.bpb.de/publikationen/5C100J.0.0,Der_Islam_im_subsaharischen_Afrika.html, besucht am 12.01.2006]

⁷³ Loimeier, Ebd.

⁷⁴ Vgl. D. Eickelman, *The Study of Islam in Local Contexts*, in: *Contributions to Asian Studies*, 17, 1982, S. 1-16; Hinweise bei Loimeier, Ebd.

⁷⁵ Vgl. hierzu den Band von R. Loimeier (Hg.), *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*, Würzburg 2000.

⁷⁶ Vgl. die Beiträge in D. Parkin/S. C. Headley (Hg.), *Islamic Prayer across the Indian Ocean. Inside and Outside the Mosque*, Richmond 2000. Wiewohl das tägliche Gebet „das“ zentrale islamische Ritual darstellt, wurde es bislang in der Ritualforschung kaum beachtet. Der Vergleich zeigt indes, daß die problemlos vorausgesetzte Einheit des Islam, die man u.a. mit den rituellen Vorschriften verbindet, sich ritualpraktisch erstaunlich vielschichtig ausnimmt. Das Gebet dient daher als Spiegel für Individualisierung, aber auch für sozialen, politischen und religiösen Wandelprozeß. „Religious inventiveness“, so schreibt Stephen Headley, „has not been stamped out.“ Die Schwierigkeit dies zu erkennen, „comes from our inexperience in listening to Muslim prayers in the polyphonic, plurivocal ways they are heard in the area examined.“ S. Headley, *Afterword: the Mirror in the Mosque*, in: Ebd., S. 213-237, hier S. 214, 236.

ren in translokalen und transnationalen Netzwerken. (...) Translokali-tät wird [...] relational, nicht absolut, verstanden und betont die Grenzüberschreitung, die daraus entstehenden Spannungen und deren Ergebnisse. Im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen die Auswirkungen von räumlicher Mobilität und Austausch auf Prozesse der Verfestigung bzw. Institutionalisierung kultureller, sozialer und politischer Strukturen.“⁷⁷

Ein mittlerweile hochbrisanter, und nur aus translokaler Perspektive greifbarer Forschungsgegenstand sind islamische Missionsnetzwerke in Asien und Afrika. Solche Reformbewegungen (*da'wa*) entfalten sich u.a. in multi-konfessionellen Regionen (Ostafrikas oder Südthailands), mitunter in Konkurrenz zu entsprechend ambitionierten christlichen Bewegungen. Trotz eines nach außen offensiv vertretenen Reinheits- und Authentizitätsdiskurses, so zeigen lokale Untersuchungen, werden althergebrachte Praktiken (Ahnenverehrung, Heiligenkult) selbst von den Protagonisten solcher Bewegungen nicht notwendigerweise aufgegeben.⁷⁸ Was nach außen als Streit um religiöse Inhalte erscheint, erweist sich als ein Konkurrenzkampf unterschiedlicher Interessengruppen (Bruderschaften, Traditionalisten, Modernisten, puristische Eiferer) um die Kontrolle von Moscheen.⁷⁹

Die vorgestellten Beispiele machen, wie ich hoffe, die Fruchtbarkeit einer empirisch fundierten translokalen Perspektive religionswissen-

⁷⁷ Vgl. U. Freitag, Translokali-tät als ein Zugang zur Geschichte globaler Verflechtungen [<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2005-06-001.pdf>, besucht am 12.01.2006]. ‚Translokali-tät‘ wird hier gegenüber dem Begriff Transnationalität bevorzugt: „Sofern ‚Transnationalismus‘ die Raumkategorien der Akteure selbst überhaupt einbezieht, hat der Begriff die Tendenz, die Sichtweisen nationaler Eliten zu privilegieren, während ‚Translokali-tät‘ stärker auf die Raumwahrnehmungen der Akteure selbst abhebt, die vielfach nicht (allein) von nationalen Grenzen und Territorien, sondern von den Wegen und Lokalitäten geprägt sind auf bzw. zwischen denen sie sich bewegen. Transnationalismus kann in diesem Sinne eher als ein Sonderfall von Translokali-tät denn als die Norm verstanden werden.“ Freitag, ebd.

⁷⁸ Mehrere Teilprojekte des Zentrums Moderner Orient (Berlin) befassen sich (2004-2005) mit Bekehrungsdiskursen und -praktiken im multikonfessionellen Kontext Ostafrikas. Vgl. www.zmo.de/forschung/laufende_projekte/islamische_mission.html, besucht am 12.01.2006. Alexander Horstmann, der im buddhistisch-muslimischen Grenzgebiet Südthailand Identitätsdiskurse untersucht, beobachtet dort das Auftreten der Tablighi Jamaat, einer „pietistisch“-islamistischen Reformbewegung, die ausgehend von New Dehli und dem pakistanischen Raiwind auch in Südostasien massiv um Anhänger wirbt. Vgl. A. Horstmann, Ethnohistorical Perspectives on Buddhist-Muslim Relations and Coexistence in Southern Thailand: From Shared Cosmos to the Emergence of Hatred? In: Sojourn 19, 2004, 1, S. 76-99; siehe auch Ders., „Wertschätzung und Ächtung“ Kommunikative Konstruktion von Moral in Identitätsdiskursen Südthailands, in: A. Horstmann/G. Schlee (Hg.), Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation, Bielefeld 2001, S. 269-296.

⁷⁹ So etwa die Entwicklung in Malaysia. Vgl. M. G. Peletz, „Ordinary Muslims“ and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia. Notes on an Ambivalent Relationship, in: Hefner/Horvatich (wie Anm. 49), S.231-274; A. B. Shamsul, Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malaysia, in: Hefner/Horvatich (ebd.), S. 207-227.

schaftlicher Forschung deutlich. Reizvoll und gleichzeitig notwendig scheint mir das Experiment der Blickumkehr. Es geht darum, religionswissenschaftliche Begrifflichkeiten und Analysekategorien von außen, von der „Peripherie“ her kritisch zu überprüfen und zu erweitern. Wenn abschließend erneut die Frage „Was ist Islam?“ gestellt wird, mag klarer geworden sein, daß Religionswissenschaft und Ethnologie mit dieser Frage einen anderen Erkenntnishorizont erschließen als die Theologie. Die theologische Fragestellung zielt, wie Ronald Lukens-Bull formuliert, auf den „ontological status of things“, ist interessiert an den „foundations of faith within the tradition“.⁸⁰ Ähnlich charakterisiert auch Fritz Stolz die Aufgabe der Theologie, nämlich „den Glauben nachzudenken“ und zwar dessen elitäre Gestalt, seine theologische Formung und Überlieferung.⁸¹ Ethnologisch und religionswissenschaftlich kann es jedoch nicht darum gehen, die theologische Elite in dieser Absicht zu imitieren. Nicht die Übernahme und Verfeinerung des Normativen ist hier das Ziel, sondern seine deskriptive Erfassung.⁸² Zudem gilt es, das Dual Partikularität-Universalität konzeptuell ernst zu nehmen, und vor dem Hintergrund historischer, kultureller und lokaler Gegebenheiten zu untersuchen, wie sich Muslime jeweils selbst als solche begreifen, in einem Bezugsrahmen „Islam“ agieren und diesen fortwährend neu gestalten. Ein solches professionelles Selbstverständnis kollidiert mit einer durchaus verbreiteten wissenschaftlichen Sehnsucht nach griffigen Wahrheiten über das „wirkliche Wesen“ des Islam, und bringt für den Forscher mitunter ernsthafte Rollenkonflikte mit sich, ist er doch, je nach Einschätzung der Gesprächspartner, abwechselnd „a perverter of truth, the preserver and defender of minority views, and the scientific observer of what Muslims actually do“.⁸³ Die wissenschaftliche Reflexion dieser unvermeidbaren Spannung ist somit notwendigerweise Teil der Antwort auf die Frage „Was ist Islam?“.

⁸⁰ Lukens-Bull (wie Anm. 23), S. 17.

⁸¹ F. Stolz, *Theologie und Religionswissenschaft – das Eigene und das Fremde*, in: Ders., *Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 2004, S. 271-286, hier S. 277.

⁸² „Der ‚Durchschnittsprotestant‘ – auch der kirchliche“, so gibt Fritz Stolz vor diesem Hintergrund zu bedenken, „ist in seinen Anschauungen weit von den Meinungen der professionellen Theologen (...) entfernt (...). Vielleicht war der Durchschnittsgläubige schon immer häretisch; nur wissen wir dies nicht, erst in der Gegenwart sind wir in der Lage, solche Fragen zu formulieren und beantworten.“ Stolz, ebd., S. 277.

⁸³ Lukens-Bull, ebd., S. 17.