Paula Schrode*

Grenzen, Schwellen, Transfers – Konstituierung islamischer Felder im Kontext

<https://doi.org/10.1515/zfr-2018-0022>

Zusammenfassung: Diese Einleitung führt in den theoretischen Rahmen des Sonderbandes zu Prozessen von Abgrenzung, Grenzziehung und Grenzverschiebung in islambezogenen Feldern ein. Zugleich wird reflektiert, dass auch religionswissenschaftliche Forschung Grenzen definiert und dabei mit dem Forschungsfeld interagiert. Religiöse und wissenschaftliche Diskurse werden als Bereiche eines interdependenten und miteinander verwobenen Kontinuums konzeptualisiert, innerhalb dessen die Grenzen nie ganz fixiert oder undurchlässig sind. Indem Konstruktionsprozesse von Islam oder muslimischen Identitäten an den Schnittstellen unterschiedlicher Felder geschehen, rücken Grenzen nicht nur als Werkzeug für politische Strategien in den Blick, sondern auch als Kontaktzonen, Schwellen und Orte von Transfers und Wissensproduktion. Die Einleitung betont daher den religionswissenschaftlichen Beitrag zur Konstruktion von Islam und diskutiert die (Selbst-)Verortung der Disziplin in diesem Spannungsfeld.

Schlagwörter: Islam, Grenzen, Differenz, vertikaler Transfer, Religionswissenschaft und religiöse Felder

Abstract: This introduction outlines the theoretical framework of the articles of this volume, which deal with practices of demarcation, differentiation and relocation of boundaries in fields related to Islam. At the same time, it reflects on the fact that the study of religion is also itself involved in the process of defining boundaries through interaction with its field of research. Religious and academic discourses are understood as spheres within an interdependent and entangled continuum in which boundaries are never completely fixed or impermeable. As the construction of Islam and Muslim identities happens at the convergence of different fields, boundaries move into sight not only as tools for political strategies, but also as contact zones, thresholds and sites of transfers and knowledge production. This paper, therefore, points to the scientific contribution made by

*Kontaktperson: Paula Schrode, Universität Bayreuth, Religionswissenschaft, Universitätsstr. 30, 95440 Bayreuth, E-Mail: paula.schrode@uni-bayreuth.de

academic discourse to the construction of Islam and discusses the question of where the study of religion is situated, or rather, is situating itself.

Keywords: Islam, boundaries, difference, vertical transfer, the study of religion and religious fields

In Zeiten beschleunigter Globalisierungsprozesse erleben territoriale ebenso wie auf soziale Kollektive bezogene Grenzen eine neue Konjunktur.¹ Die kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen widmen sich seit einiger Zeit verstärkt damit verbundenen Fragen und machen von der Metapher regen Gebrauch: Grenzziehungen werden als zentrale Praktiken der eigenen Identifikation und Klassifizierung anderer verstanden, die gerade dann Bedeutung erlangen, wenn Individuen oder Kollektive mit sozialen Transformationen konfrontiert sind, wenn sie mit anderen Gruppen konkurrieren oder als Minderheiten innerhalb einer Gesellschaft versuchen, Assimilationsprozesse zu kontrollieren. Derzeit zu beobachtende Reaktionen auf Zuwanderung in der neurechten Szene bieten dafür reichlich Anschauungsmaterial.

Der neue wissenschaftliche Fokus auf Grenzen basiert demgegenüber auf einem Verständnis von Kultur, bei dem nicht mehr von „bounded cultures“ ausgegangen wird, sondern von einem „flow of people, ideas, and goods across national borders“ (Ewing 1998, 262). Freilich bezieht sich die Rede von Grenzen keineswegs nur auf politische Grenzen von Nationalstaaten, sondern auch auf Grenzen als soziale Strukturmerkmale auf sehr unterschiedlichen Ebenen. Die hier versammelten Aufsätze unternehmen den Versuch, sowohl Grenzziehungen innerhalb islamisch-religiöser Felder als auch solche, die im Forschungsprozess selbst vorgenommen werden, zu methodologischen Fragen in Bezug zu setzen. Aus der empirischen Arbeit der gegenwartsbezogenen Islamforschung heraus werden Fragestellungen und Ansätze entwickelt, die sich als Beiträge für grundlegende Debatten in der Religionswissenschaft verstehen. Die Aufsätze widmen sich zunächst Praktiken der Abgrenzung, Grenzziehung oder Grenzverschiebung in islambezogenen Feldern, reflektieren dabei jedoch mit, dass auch religionswissenschaftliche Forschung Interaktion bedeutet, Forschende also ebenfalls beteiligte Akteure und mit ihren Tätigkeiten somit als relevanter Kontext in Betracht zu ziehen sind: Religiöse und wissenschaftliche Diskurse werden als Bereiche eines interdependenten und miteinander verwobenen Kontinuums konzeptualisiert, in

¹ Diese Konjunktur lässt sich nicht nur an zahlreichen dem Thema gewidmeten Publikationen, Konferenzen und Drittmittelprojekten ablesen, sondern auch an eigenen Master-Studiengängen „Border Studies“, die an mehreren europäischen, darunter auch deutschen, Universitäten eingerichtet wurden.

dem Grenzen nie für alle Akteure gleichermaßen fixiert oder undurchlässig sind. Die Abgrenzungen und Beziehungen der wissenschaftlichen Arbeit zum islamischen Feld sind daher kritisch zu hinterfragen.

Die Diskussionen in diesem Band sollen einen Anstoß dazu geben, sich den Dynamiken zwischen religiösen Identitätskonstruktionen und akademischer Wissensproduktion systematisch zu nähern und einen komplexeren theoretischen Zugriff zu entwickeln. Indem Konstruktionsprozesse von Islam oder muslimischen Identitäten an den Schnittstellen unterschiedlicher Felder und Kontexte geschehen, rücken Grenzen verstärkt als Kontaktzonen, Öffnungen und Orte der Wissensproduktion, aber auch als flexibel verschiebbares Werkzeug für politische Strategien in den Blick. Grenzgebiete, in denen Kommunikation und Hybridisierung stattfindet, fungieren als Schwellen, das heißt als Orte, an denen Interaktion und Transfers möglich sind und die Bedeutung von Grenzen neu ausgehandelt werden kann.² Interaktionen und Transfers laufen dabei nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von durch Grenzziehung konstituierten Feldern ab.

1 Grenzen, Felder und Kontexte

Dieser Sonderband ist Ergebnis und Fortsetzung zweier Workshops in Bayreuth, die sich Grenzziehungen und dem Umgang mit bestehenden Abgrenzungen in islamischen Kontexten der Gegenwart widmeten. Dabei zeigte sich schnell die Notwendigkeit, die empirischen Befunde auch kritisch zum eigenen analytischen und metasprachlichen Umgang mit Grenzen und Differenz in Bezug zu setzen. So wurden Interdependenzen zwischen beiden Aspekten unserer Arbeit problematisiert, die letztlich Fragen methodologischer und forschungsethischer Art aufwerfen.

Ausgangspunkt der Diskussionen bilden weniger eine gemeinsame Theorie als vielmehr ähnliche Problemstellungen in unseren Forschungen. Trotz der gewünschten Heterogenität der Beiträge sollen vorab diejenigen Theorieansätze vorgestellt werden, die uns als besonders zentral für das kulturwissenschaftliche Verständnis von Grenzen erscheinen und auch in einzelnen Texten herangezogen werden.

² Die Metapher der Schwelle ist dabei neutraler als der von David Chidester im Zusammenhang von Kolonialisierung und einseitigen Machtgefällen verwendete Begriff „Frontier“ (Chidester 1996, 20f.).

1.1 Grenzen

Auf einer ganz grundlegenden Ebene sind Grenzen etwas, das mit jeder Form der kognitiven Kategorienbildung oder Benennung automatisch entsteht – wir *definieren* unsere Begriffe und Gegenstände, und sobald wir ein Ding als „A“ benennen, grenzen wir es automatisch von „Nicht-A“ ab. Grenzziehung und Differenzmarkierung gehören aus strukturalistischer Perspektive ebenso untrennbar zum Denken und Sprechen wie Dichotomisierung.³ Im Folgenden geht es uns im engeren Sinne um soziale Grenzen: Grenzen sind für uns imaginierte oder materiale soziale Orte, anhand derer Unterschiede markiert oder ausgehandelt werden. Damit rücken Praktiken ins Zentrum des analytischen Interesses.

Auch mit einer Einschränkung auf das Soziale kann „Grenze“ immer noch auf sehr unterschiedliche Beziehungen abheben. Das Englische ist hier differenzierter: Dem deutschen Wort stehen verschiedene Entsprechungen wie „border“, „boundary“, „frontier“ oder „limit“ gegenüber. „Border“ bezieht sich meist auf eine sehr konkrete räumliche Grenze, während „frontier“ die Zone entlang von „borders“ bezeichnet. In diesem Band stehen die am ehesten unter „boundary“ zusammengefassten Aspekte von Grenzen im Zentrum: „Boundary“ bezieht sich auf die Markierung der Grenze bzw. die Begrenzung oder Abgrenzung selbst.⁴ Eine Grenze als „boundary“ ist mit beiden Seiten verbunden. Während „limit“ für das Äußerste steht, die Grenzlinie, Schranke oder maximale Ausdehnung einer Sache, hinter der es nicht weiter geht (etwa: „Die Grenzen des Wachstums sind erreicht“, oder auch: „Hier müssen Grenzen gesetzt werden“), markieren „boundaries“ die Differenz zwischen Innen und Außen oder A und B, wobei das jenseits der Grenze Liegende stets mitgedacht wird. Freilich gehen beide Dimensionen häufig Hand in Hand.

Uns interessiert in erster Linie die relationale Dimension von „boundaries“. Dabei konzentrieren wir uns auf vornehmlich unsichtbare, sozial verhandelbare, teilweise auch metaphorische Grenzen und lassen etwa Staatsengrenzen außer Acht.⁵ Besonders systematisch wurden soziale „boundaries“ im Zusammenhang

³ Vgl. hierzu Theorien in der Nachfolge Ferdinand de Saussures, die darauf basieren, dass Bedeutung durch Differenz entsteht (Saussure 1931 [1916], 158–166).

⁴ Vgl. die Definition bei *Merriam-Webster*: „something that indicates or fixes a limit or extent“ („Boundary“, Merriam-Webster.com, www.merriam-webster.com/dictionary/boundary, Zugriff am 6.2.2019).

⁵ Katherine Pratt Ewing kritisiert die Ausweitung der Metapher der „border“, da die Vielfalt von Prozessen der Differenzierung und des Managements von Identitäten damit nicht ausreichend repräsentiert werde. Dabei geht sie in ihrer Kritik allerdings von einem eng mit Nationalstaatsgrenzen assoziierten Begriff aus, während wir „Grenze“ sehr viel flüidier und nicht primär territorial verste-

mit Ethnizität thematisiert. Die Impulse, die Fredrik Barth mit dem 1969 von ihm herausgegebenen Buch *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* und seiner programmatischen Einleitung gegeben hat, werden nach wie vor zentral diskutiert und auch für die Religionsforschung fruchtbar gemacht. So gehen auch die Beiträge in diesem Band von Barths konstruktivistischem Ansatz aus und setzen die Existenz von Gruppen und Feldern nicht als *per se* gegeben voraus, sondern als Einheiten, die häufig erst durch Distinktion und Grenzziehungen hervorgebracht werden und Konturen gewinnen: „[...] ethnic distinctions do not depend on an absence of social interaction and acceptance, but are quite to the contrary often the very foundations on which embracing social systems are built.“ (Barth 1969, 10) Aus der Idee, dass Praktiken der Distinktion der Herausbildung von Ethnizität vorgängig seien, entwickelt Barth seinen programmatischen Ansatz: „The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.“ (Barth 1969, 15)

Zugleich schließen wir uns jedoch Barths eigener Revision mancher allzu pointierter Formulierungen von 1969 an (Barth 1994), indem wir festhalten, dass Gruppen auch durch innere Mechanismen und diskursive Praktiken zusammengehalten werden können, die von Prozessen der Grenzziehung unterscheidbar sind. Während Identität nach Barth (1969) gerade nicht primär an Kultur gekoppelt ist, sondern zuvorderst einen Aspekt der sozialen Organisation darstellt, nehmen wir den „cultural stuff“ als ebenfalls gruppenkonstituierend in den Blick; dabei betrachten wir Kultur aber nicht als statische Gegebenheit, sondern als *Interaktionen*, die sich *auch* (aber nicht ausschließlich) auf soziale Organisation beziehen. Auch Barth fordert in einem späteren Text vor allem eine Kritik am herkömmlichen Verständnis von Kultur: „[...] if ethnicity is the social organization of culture difference, we need to transcend habitual conceptions of this thing ‚culture‘.“ (Barth 1994, 13) In diesem rückblickend evaluierenden Artikel relativiert – oder komplementiert – Barth seine früheren Ausführungen, indem er erklärt, dass die Auswahl der „contrasting diacritica“, anhand derer ethnische Grenzen markiert werden, nicht vollkommen beliebig und zufällig sei (Barth 1994, 16). Auf seinen programmatischen Text von 1969 beziehend führt er aus:

„Thus the issue of cultural content *versus* boundary, as it was formulated, unintentionally served to mislead. Yes, it is a question of analyzing boundary processes, not of enumerating the sum of content, as in an old-fashioned trait list. But locating the bases of such boundary processes is not a question of pacing the

hen; in ihren Vorschlägen zur Differenzierung des Vokabulars greift Ewing denn auch auf das Wort „boundary“ zurück (Ewing 1998, 263f.).

limits of a group and observing its markers and the shedding of members. [...] [C]entral and culturally valued institutions and activities in an ethnic group may be deeply involved in its boundary maintenance by setting internal processes of convergence into motion [...].“ (Barth 1994, 17f.)

Barth spricht nunmehr von „boundary-effecting processes“, die an unterschiedlichen Orten stattfinden können (Barth 1994, 16). Dabei gesteht er dem kulturellen „content“ einen Einfluss auf Grenzziehungsprozesse zu, während er zugleich die Dekonstruktion von „Kultur“ anmahnt.

„Grenzen“ im Sinne von „boundary“ sind auch in klassischen religionswissenschaftlichen Ansätzen tragend, die dichotome Strukturen und damit zumindest implizit die Grenzen zwischen verschiedenen Einheiten oder Konzepten fokussieren. Die Religionstheorien von Henri Hubert, Marcel Mauss und Emile Durkheim etwa gehen davon aus, dass Religion in der Unterscheidung zwischen „sakral“ und „profan“ gründet, und widmen sich auch dem Umgang mit der Grenze zwischen beiden Sphären: Bestimmte Rituale dienen dazu, diese Grenze vorübergehend zu überschreiten und einen Austausch zwischen beiden herzustellen, während andere Rituale wiederum die Grenze aufrechterhalten sollen (Hubert und Mauss 1909; Durkheim 1912).

Die Religionswissenschaft selbst ist Ergebnis von Grenzmarkierungen, die in den letzten Jahrzehnten teils aus der Disziplin heraus radikal hinterfragt wurden: Timothy Fitzgerald (2000) etwa stellt kritisch fest, dass sich erst durch die Konstruktion von Religion als etwas Separatem ein eigenes wissenschaftliches Feld für dessen Erforschung begründen lässt. In der Tat wirkt Religionswissenschaft immer auch daran mit, Spezifika des Religiösen hervorzubringen oder zu reproduzieren – besonders deutlich bei Vertretern der Religionsphänomenologie wie Rudolf Otto oder Mircea Eliade, auf die Fitzgerald seine Kritik freilich nicht beschränkt.⁶ Ein konstruktivistischer Blick auf den Religionsbegriff ändert jedoch nichts daran, dass „Religion“ ebenso wie „Islam“ auf komplexe Weise soziale Tatsachen bezeichnen, die hier nun im Mittelpunkt des Interesses stehen sollen. Fitzgeralds Grundimpuls, nämlich den reifizierenden oder konstruktiven Beitrag von religionsbezogener Forschung in Hinblick auf ihren Gegenstand kritisch zu hinterfragen, werden wir gleichwohl wieder aufgreifen.

Religion ist gleichzeitig „identity“ und „stuff“, nämlich empirische (diskursive) Praxis. Nicht alles von diesem „stuff“ wird zur Identitätskonstruktion herangezogen (Barth 1994, 12) und vor allem nicht in jeder Situation. In ihrer Diskussi-

⁶ Auch Schirin Amir-Moazami argumentiert sehr grundlegend, dass Säkularisierungsnarrative, wie sie etwa im religionswissenschaftlichen Disziplinverständnis gepflegt werden, „immer zugleich religionsproduzierend“ wirken, indem sie auf Grenzziehungen beruhen (Amir-Moazami 2018, 19).

on von Barths Ansatz umreißen Hans Vermeulen und Cora Govers das Verhältnis zwischen Ethnizität und Kultur wie folgt: „[E]thnicity refers to the consciousness of (ethnic) culture, to the use of culture, and at the same time is part of culture.“ (Vermeulen und Govers 1994, 3) Ethnizität ist also zum einen ein Teil von „Kultur“ und zum anderen „meta-kulturell“ insofern, als sie eine Reflektion über die „eigene“ (und andere) Kulturen darstellt. Diese Überlegungen lassen sich auf Religion und religiöse Identifikation übertragen.⁷ Daraus ergibt sich die Herausforderung, kulturellen oder religiösen „stuff“ zu beschreiben und dabei Differenzen zu benennen, gleichzeitig aber „boundary“-Praktiken – sowohl im untersuchten Feld als auch die mit der eigenen Forschung einhergehenden – zu reflektieren, ohne beides auf reduktionistische Weise ineinander aufgehen zu lassen. Barths ursprünglicher Impuls von 1969 bleibt also insofern entscheidend, als die politisch relevante Selbstidentifikation von Akteuren innerhalb verschiedener Felder mit eben diesen in Betracht zu ziehen ist; entsprechend komplex stellt sich das Verhältnis zwischen religiösen Feldern und Religionsforschung dar.

Barths grundsätzlicher Konstruktivismus bleibt auch deswegen entscheidend, weil „cultural stuff“ nicht als natürliche, *a priori* gegebene Größe zu verstehen ist, sondern als ebenfalls sozial hervorgebracht und ausgehandelt. Barths Forderung nach einem kritischen Umgang mit Kulturkonzepten begründet er nicht zuletzt forschungsethisch: Homogenisierende Konzepte, die Kulturen als durch Grenzen definierte Einheiten betrachten statt als von Machtbeziehungen geformte Aushandlungsfelder, stabilisieren Hierarchien und Strukturen von Dominanz und Marginalisierung innerhalb dieser Felder (Barth 1994, 23f.). Festzuhalten ist in jedem Fall, dass Kultur eine soziale Realität bildet und Strukturen hervorbringt, die nicht auf die Funktion der Markierung von Grenzen zu reduzieren sind.⁸

In jüngerer Zeit hat Andreas Wimmer eine ausführliche Systematisierung von Praktiken um Grenzen vorgeschlagen (Wimmer 2008). Wie bei Barth stehen auch bei ihm ethnische Grenzen im Zentrum – auch hier aber erscheint die Systematik bis auf weiteres auf religiöse Kontexte übertragbar. Wimmer (2008, 972) identifiziert vier Dimensionen, hinsichtlich derer konkrete Fälle von Grenzziehungen

⁷ Barth selbst thematisiert die enge Relationalität zwischen ethnischer und religiöser Identität in der Gegenwart am Beispiel des Islams (Barth 1994, 27f.). Der Kritik an Konzepten von „Identität“ als analytischer Kategorie durch Rogers Brubaker und Frederick Cooper (Brubaker und Cooper 2000) folgend bevorzuge ich Terminologien, die auf Praktiken und Strategien sozialer Akteure abheben, und spreche daher von Identifikation oder Identitätskonstruktion.

⁸ Vgl. hierzu etwa die Betonung der materiellen und körperlichen Aspekte von Religion in Manuel A. Vásquez' Ansatz des „cultural realism“, der sich gegen verschiedene Formen des Reduktionismus, unter anderem einen semiotischen, wendet (Vásquez 2011).

miteinander verglichen werden können.⁹ Angepasst an ein religionswissenschaftliches Forschungsinteresse wären hier zu unterscheiden: unterschiedliche Grade (1) der politischen Relevanz religiöser/konfessioneller Grenzen; (2) der sozialen Schließung und Ausschlüsse entlang religiöser/konfessioneller Grenzen; (3) der kulturellen/praxisbezogenen Differenzierung entlang religiöser/konfessioneller Grenzen und (4) ihrer zeitlichen Stabilität und Dauerhaftigkeit bzw. Dynamik. Diese Systematik zielt auf ein Forschungsprogramm, das danach fragt, unter welchen Bedingungen Grenzen welche Eigenschaften aufweisen, wie es bereits Michèle Lamont und Virág Molnár vorgeschlagen haben (Lamont und Molnár 2002, 186f.).

In ihrem Überblicksartikel von 2002 beschränken sich Lamont und Molnár nicht auf eine bestimmte Form sozialer Grenzen, sondern nehmen die Untersuchung von „boundaries“ in den Sozialwissenschaften breiter in den Blick als Barth, etwa auch in Hinblick auf Klasse, Gender oder das „boundary-work“ akademischer Disziplinen. Die relationalen sozialen Prozesse, die bei einem Fokus auf Grenzen in den Blick geraten, werden von Lamont und Molnár als „boundary-work, boundary crossing, boundaries shifting, and the territorialization, politicization, relocation, and institutionalization of boundaries“ beschrieben (Lamont und Molnár 2002, 168). Einen ergänzenden Fokus bietet schließlich Günther Schlee an, der im Zusammenhang mit sozialer Identifikation einzelne Grenzen nicht nur isoliert betrachtet, sondern auch das Verhältnis verschiedener Optionen von Grenzziehung, Grenzverschiebung oder Auflösung von Grenzen zueinander in den Blick nimmt und dabei eine akteurszentrierte, handlungstheoretische Perspektive anlegt: Schlee argumentiert, dass Akteure situativ entscheiden, ob und wann es sich lohnt, bestimmte Grenzen – etwa sprachliche, religiöse oder ökonomische – zu betonen und zu aktivieren oder andere Grenzen zu negieren und unsichtbar zu machen (Schlee 2006, 36–66). Die Agency liegt so bei strategisch vorgehenden, relativ einflussreichen Akteuren.

Lamont und Molnár unterscheiden zwischen „symbolic“ und „social boundaries“ (Lamont und Molnár 2002, 168–170). Symbolische Grenzen sind demnach konzeptuelle Unterscheidungen, mit denen soziale Akteure ihre Welt kategorisieren, während es sich bei sozialen Grenzen um „objektifizierte Formen sozialer Unterschiede“ handelt. Indem symbolische Grenzen eine zwar nicht hinreichende, aber notwendige Bedingung für soziale Grenzen darstellen, schreiben ihnen die Autorinnen das Potenzial zu, in die Herausbildung von sozialen Grenzen zu

⁹ „[...] different degrees of political salience of ethnic boundaries, of social closure and exclusion along ethnic lines, of cultural differentiation between groups, and of stability over time“ (Wimmer 2008, 972).

münden, sofern die symbolische Grenze im Wissensbestand einer Gesellschaft etabliert ist: „In some cases symbolic boundaries may become so salient that they take the place of social boundaries“ (Lamont und Molnár 2002, 186). Während man hier an historische Fälle denken kann, in denen binnen kurzer Zeit Ausschreitungen und Pogrome unter zuvor friedlich miteinander lebenden, aber als verschieden konzipierten Gruppen ausgebrochen sind,¹⁰ lässt sich mit Schlee argumentieren, dass Gruppengrenzen hier gerade nicht ursächlich für Konflikte sind, sondern ihre Konstitution vielmehr erst als Ergebnis einer konflikthaften Situation geschieht, wobei der konkrete Grenzverlauf relativ zufällig ist und sich nicht vorhersehen lässt. Im konkreten Fall sind wohl stets beide Dimensionen – die symbolische und die soziale – präsent, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung: Die symbolische Abgrenzung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen etwa materialisiert sich traditionellerweise in Praktiken der Gruppenreproduktion wie Heiratsbeschränkungen.¹¹ Auch Wimmer übernimmt die analytische Unterscheidung, die er bereits auf J. Clyde Mitchell zurückführt,¹² spricht aber nur dann von „social boundary“, wenn beide Dimensionen zusammenfallen, also sowohl eine kognitive als auch eine pragmatische in Hinblick auf soziales Handeln (Wimmer 2008, 975).

Während die hier vorgestellten systematischen Beiträge aus den Sozialwissenschaften stammen, werden in der neueren Religionsforschung im Zuge konstruktivistischer Ansätze auch religiöse Traditionen verstärkt als Ergebnis von Grenzziehung untersucht, so etwa bei Daniel Boyarin (2004). Auf die Rolle der Religionswissenschaft soll jedoch an späterer Stelle eingegangen werden.

1.2 Felder

Ein Modell, das prozesshafter Kultur in einem Barth'schen Sinne gerecht wird und gerade nicht zur Naturalisierung von Grenzen tendiert, ist das Feld nach Pierre Bourdieu. In diesem Band werden Herstellung von und Umgang mit Grenzen in religiösen Feldern und durch religiöse Akteure als Aspekte religiöser sozialer Praxis beobachtet und analysiert. Die sich daran anschließenden Reflektionen zum Verhältnis zwischen Islam und islambezogener Forschung setzen beide als analytisch unterscheidbare Felder voraus, die sich – im Sinne Barths verstanden –

¹⁰ Vgl. etwa die Jugoslawienkriege oder auch die Bürgerkriege in Libanon und Syrien.

¹¹ Nach klassischem islamischem Recht darf eine Muslimin keinen Nichtmuslim heiraten; ein Muslim darf unter bestimmten Bedingungen eine Nichtmuslimin heiraten, die gemeinsamen Kinder aber zählen als Muslime.

¹² Vgl. Mitchell 1974.

über Abgrenzung konstituieren, aber auch durch „stuff“ definiert sind, etwa durch spezifische Diskurse und Institutionen.

Bourdieu betrachtet die Konstituierung religiöser Felder als allgemeines religionsgeschichtliches Muster im Zuge gesellschaftlicher Ausdifferenzierung, wobei in unserem Kontext von seinen stark auf die katholische Kirche bezogenen Beobachtungen zu abstrahieren ist. Die Trennung von „heiligem Wissen und profaner Unwissenheit“¹³ etwa ist so in islamischen Feldern meist gerade nicht gegeben: Eine Konstellation, in der religiöse Selbstversorgung und völlige Monopolisierung als zwei Pole linear mit der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung korrelieren,¹⁴ ist hier ebenso fraglich wie die Dichotomie zwischen „Religion“ und „Magie“ (Bourdieu 1971, 308f.), die adäquater als ein spannungsreiches Kontinuum zu fassen wäre. Entscheidend für die Konstituierung von empirisch abgrenzbaren Feldern sind jedoch die Tendenzen der Vereinheitlichung und Kanonisierung sowie das Prinzip der Konkurrenz, das sich in gewissen Zugangsbeschränkungen und der Existenz je spezifischer „Währungen“ manifestiert, in denen gültiges Kapital angehäuft und eingesetzt werden kann (vgl. Bourdieu 1971, 325–328).

Dennoch sind Felder letztlich heuristische Konstrukte des Beobachters, und ihre Grenzen hängen von der jeweiligen Perspektive ab. Unsere Reflektionen in diesem Band setzen eine analytische und empirische Unterscheidung des islamischen Feldes vom wissenschaftlichen Feld voraus, indem wir die Frage nach dem Verhältnis zwischen beiden stellen. Religiöse und wissenschaftliche Diskurse sind in vielen Kontexten rein institutionell voneinander getrennt. Dieses Verhältnis wird im akademischen Bereich in einer weithin etablierten Abgrenzung seitens der deutschsprachigen Religionswissenschaft wie auch der traditionellen Islamwissenschaft von theologischen Fragestellungen und Diskursen gezielt und bewusst reproduziert: Die Religionswissenschaft im deutschsprachigen Raum verortet sich in wesentlichen Teilen dezidiert nicht im religiösen Feld.¹⁵ Umgekehrt pflegen theologische Disziplinen eine höhere Durchlässigkeit und verbinden religiöse mit kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. So lassen sich beide Felder etwa im Kontext der islamisch-religiösen Studien an deutschen Universitäten empirisch kaum trennen: Allein durch die Hybridität sozialer Akteure, die gleichzeitig am Feld der kulturwissenschaftlichen Islamforschung wie auch

¹³ Bourdieu spricht von einer Trennung „du savoir sacré et de l'ignorance profane“ (Bourdieu 1971, 305; Hervorh. i. Orig.).

¹⁴ „[...] l'autoconsommation religieuse d'une part et la monopolisation complète de la production religieuse par des spécialistes d'autre part“ (ebd., 305; Hervorh. i. Orig.).

¹⁵ Die Abgrenzungsarbeit der Wissenschaften ist ein eigenes Forschungsfeld, dessen Behandlung über den hier gesteckten Rahmen hinausginge. Für einen Überblick siehe Lamont und Molnár 2002, 178–181; zur Positionierung der Religionswissenschaft vgl. etwa Dressler 2018, 2.

am islamisch-religiösen Feld partizipieren, entstehen Schwellen und enge Verflechtungen zwischen beiden. Auch im angelsächsischen Raum wird generell weniger stark zwischen religiöser und nichtreligiöser Religionsforschung getrennt und eine Grenze zwischen „religiösem Feld“ und Religionswissenschaft häufig nur schwach oder gar nicht diskursiv oder institutionell markiert. Dennoch lassen sich beide Felder insofern analytisch unterscheiden, als sie eben nicht notwendigerweise durch aktives *boundary work* begründet sind, sondern auch durch „stuff“, etwa spezifische Diskursregeln: Unterschiedliche Wissenstraditionen und Bezüge begründen Wissenschaft und Religion auch dort als verschiedene Felder, wo keine gegenseitige Abgrenzungspolitik gepflegt wird, sondern beide womöglich eng ineinander verschränkt sind. Wenn es um das Verhältnis zwischen Wissenschaft und islamischem Feld geht, setzen wir dementsprechend bei aller Komplexität der bestehenden Verflechtungen eine Differenz und mindestens analytische Unterscheidbarkeit zwischen beiden Feldern voraus.

Mit Bourdieu lässt sich sowohl die relative Autonomie von Feldern anerkennen, die vor allem anhand unterschiedlicher Kapitalstrukturen empirisch greifbar wird, als auch eine Verwobenheit auf verschiedenen Ebenen. Zur sozialen Formation und den externen Kräften, namentlich dem von Bourdieu konzipierten „Feld der Macht“ (vgl. Bourdieu 1971, 325–331), in deren Kontext sich das islamische Feld entfaltet, gehört in jedem Fall die islambezogene Forschung.

2 Grenzen, Grenzziehung und differenzierende Beschreibung

An diese Überlegungen anschließend setzen sich die in diesem Band angelegten Perspektiven nicht nur mit Grenzziehung innerhalb islamischer Felder auseinander, sondern auch mit den Schnittstellen und Rückkopplungsprozessen im Verhältnis zwischen religiösem Feld und Forschung. Die einzelnen Beiträge werden im Folgenden in beiderlei Hinsicht kurz umrissen.

Als Beitrag zu Grenzpolitiken in islamischen Kontexten beschreibt Verena Maske mit der Muslimischen Jugend in Deutschland e. V. (MJD) eine Jugendorganisation und die mit ihr verbundene Jugendkultur, die widersprüchliche Ansprüche in sich vereint: Während man einerseits erklärt, als Brückenbauer in der religiös pluralen Gesellschaft fungieren zu wollen, wird andererseits in den kulturellen und sozialen Praktiken des Milieus großer Wert auf das Markieren einer abgegrenzten Identität gelegt. Mit Lamont und Molnár gesprochen lässt sich hier sehen, wie soziale Grenzen durch symbolische Grenzen betont und verstärkt werden (Lamont und Molnár 2002, 186).

Benjamin Weineck zeigt anhand seines Materials, wie soziale Grenzen diskursiv – oder mit Lamont und Molnár „symbolisch“ – gleichsam durch „expansion“ (Wimmer 2008, 987) überwunden werden, indem man auf gemeinsame Repertoires rekurriert. Mit „ehlibeyt-Islam“ beschreibt Weineck Konstruktionen von Islam, die als Gemeinsamkeit eine Verehrung der Familie Muḥammads teilen und diese Gemeinsamkeit auch gezielt herausstreichen. Hier wählt Weineck als Religionswissenschaftler eine Begrifflichkeit, für die in der Objektsprache kein Pendant besteht – wohl aber eine Praxis.

Ganz ähnliche Prozesse der Überwindung von Grenzen beobachtet Gritt Klinkhammer bei interreligiösen Dialoggruppen in Deutschland. Unter Rückgriff auf Gerd Baumanns Grammatiken der Identität/Alterität (Baumann 2004) zeigt sie dabei jedoch auf, dass derartige Bestrebungen häufig in die Konstruktion anderer, neuer Grenzen münden: Abrahamitische Traditionen stehen dann im Kontrast zu nicht-abrahamitischen, religiöse Akteure im Kontrast zu nichtreligiösen oder Gläubige, die ihre Religion „richtig“ verstehen, im Kontrast zu „Fundamentalisten“.

Bei Danijel Cubelic geht es weniger um die Grenzen religiöser Gruppen als vielmehr um die Einteilung des öffentlichen und politischen Lebens Saudi-Arabiens in verschiedene Felder sowie um deren Umgestaltung durch gezielte politische Eingriffe. Hierbei wird deutlich, dass Grenzen Machtansprüche markieren und sozialer ebenso wie politischer Wandel sich an ihnen abarbeiten muss: Die interviewten Künstler-Aktivist*innen formulieren ihr Unbehagen an der hermetischen Unterteilung gesellschaftlicher Felder und wollen mit deren Durchbrechen Monopole erschüttern. Grenzen werden hier als Manifestation von Macht, Erstarrung und hegemonialer Gewalt gesehen, während die Kunst subversiv Schwellen anlegt, die namentlich das Feld des Islams öffnen und dem Monopol der wahhabitischen Gelehrten entziehen sollen.

Markus Dreßler zeigt, wie soziale Grenzen im New Yorker Sufi-Milieu häufig sehr diffus bleiben und Grenzen zwar postuliert werden, sich aber als empirisch schwer fassbar erweisen. In einem zweiten Schritt analysiert er begriffliche Grenzziehungen im türkischen Religionsdiskurs, den er im Kontext politischer Entwicklungen betrachtet, bevor er daran anknüpfend eigene methodologische Überlegungen anstellt.

Auch ohne sich festlegen zu wollen, ob jeder sozialen Grenze eine Unterscheidung oder explizite Benennung von Differenz notwendigerweise vorgängig ist,¹⁶ ist doch die enge Kopplung beider Aspekte unstrittig. Im Zuge analytischer Diffe-

¹⁶ Vgl. die oben gestreiften Diskussionen zum Verhältnis zwischen „symbolic“ und „social boundaries“.

renzung ziehen jedoch auch wir beim wissenschaftlichen Arbeiten ständig Grenzen in unsere Forschungsfelder ein: Das Abgrenzen von Gegenständen und das sprachliche Markieren von Unterschieden sind grundlegende Tätigkeiten der Wissenschaft. „Symbolic boundaries“ nach Lamont und Molnár (2002, 168), und damit auch Unterscheidungen, wie sie in der wissenschaftlichen Arbeit zur Kategorisierung von sozialen Akteuren und Gruppen vorgenommen werden, können jedoch zur Vorlage für objektifizierte „social boundaries“ werden. Im Zusammenhang mit ethnischen Konflikten führt Günther Schlee an, dass etwa wissenschaftliche Theorien zu Sprachfamilien in lokale politische Diskurse zurückimportiert werden und dort Wirksamkeit entfalten (Schlee 2006, 56). Eine Trennung zwischen Grenzen in sozialen Beziehungen und kognitiven Unterscheidungen (Lamont und Molnár 2002, 169) ist in der Praxis häufig kaum möglich, da unser „Wissen“ von der Welt in direktem Zusammenhang zu unserem Handeln in ihr steht. Die Wissenschaft kann auf diese Weise zu einer reifizierenden Instanz und einem wichtigen Multiplikator abgrenzender Identifikation werden: Sie wird zum „player“ im Feld und läuft Gefahr, spezifische Interessen und Strategien zu naturalisieren und zu legitimieren. Besonders deutliche Beispiele liefert die Forschung zur kolonialen Geschichte des Hinduismus, wo politisch-religiöse Entwicklungen unmittelbar mit der wissenschaftlichen Erforschung und Deutung lokaler religiöser Traditionen in Beziehung stehen (King 1999). Wir haben uns somit der Frage zu stellen, wie sich unsere wissenschaftliche Praxis zum Umgang mit Grenzen in islamisch geprägten Feldern verhält.

Barth weist 1994 darauf hin, dass große religiöse Traditionen wie der Islam auf der gesellschaftlichen Mikro-Ebene zur zentralen Bezugsgröße für ethnische Gruppen geworden sind (Barth 1994, 26–28). Nach Wilfred Cantwell Smith (1978) spricht Ende der 1990er Jahre auch Dale F. Eickelman von der neuen und zunehmenden Objektifizierung des Islams, die er in den Kontext von Autoritätsverschiebungen im religiösen Feld stellt (Eickelman 1999, 144). Postkoloniale Perspektiven verweisen jedoch zunehmend darauf, dass auch die Wissenschaft durch kontinuierliche Reifikation und Verdinglichung „des Islams“ zum Kontext dieser Entwicklungen gehört. Zuletzt haben etwa Samuli Schielke (2010) und Schirin Amir-Moazami (2018) betont, wie elementar Islamforschung an der Konstruktion von Islam beteiligt ist.

Im Hinblick auf Islam in Europa sind die Beziehungen zwischen politischen und religiösen Feldern durchaus häufig Gegenstand von Analysen,¹⁷ doch gilt dies wesentlich seltener für das komplexe Verhältnis zwischen islambezogener

17 Einzelne Beiträge sind schwer hervorzuheben, da annähernd die gesamte rezente Fachliteratur zu dieser Thematik derartige Wechselwirkungen berücksichtigt.

Wissensproduktion und dem Forschungsfeld: Obwohl die Wissenschaft sich dazu angehalten sieht, ihre Tätigkeiten und Ergebnisse in die Gesellschaft zu kommunizieren, werden die dabei entstehenden Rückkopplungsprozesse und ihre weiteren Wirkungen in der Religionswissenschaft – im Vergleich etwa zur Ethnologie – eher selten systematisch in den Blick genommen. Die Annahme, dass religiöse Felder von wissenschaftlichen Diskursen ebenso klar abgegrenzt seien wie das Forschungsfeld von den Forschenden, bleibt häufig unhinterfragt. In der Tat sind Rückkopplungsprozesse selten ganz unmittelbar zu beobachten, und so klar wie beispielsweise bei der Institutionalisierung von islamischer Theologie an einer kulturwissenschaftlichen Fakultät sind die Schnittstellen meist nicht zu verorten und zu identifizieren.

Schirin Amir-Moazami versucht, beide oben genannten Perspektiven zu verknüpfen, indem sie die Islamforschung in Europa – wobei hier sicherlich der 11. September 2001 als gewisse Zäsur zu sehen ist – als insgesamt von einem „steten Gleiten zwischen Wissenschaft und politischer Intervention“ charakterisiert beschreibt (Amir-Moazami 2018, 9). So wird die Forschung etwa dafür in den Dienst genommen, Grenzen zwischen suspekten und unbedenklichen Muslimen zu bestimmen (Schiffauer 2015). Doch Amir-Moazami betont, dass auch dort, wo keine Auftragsforschung betrieben wird, wissenschaftliche Fragestellungen und Erkenntnisse keineswegs kontextlos entstehen, sondern stets in „Wissensregime“ eingebettet sind (Amir-Moazami 2018, 10f.).¹⁸

In der Tat wirkt auch Forschung ohne offenkundig politisch geprägte Perspektive auf unterschiedliche Weisen teils erheblich in religiöse Felder zurück und wird dort mittelbar oder auch explizit rezipiert. Muslimische Studierende lernen meist erst in Seminaren, dass ihre eigene religiöse Tradition sehr viel komplexer ist, als sie es in Moschee, Religionsunterricht oder zu Hause beigebracht bekommen haben. Ähnliche Prozesse werden durch akademisch informierte Bücher oder Dokumentarfilme in Gang gesetzt: Muslime können so die Wissenschaft als eine zentrale Ressource für ihre religiöse Subjektwerdung entdecken.¹⁹ Auch die wissenschaftliche Konstruktion von Gegenständen fließt in Prozesse der reli-

18 Vgl. auch Markus Drefßler: „Context is crucial and we therefore need to focus on the various locations, with their specific micro-dynamics, in which knowledge about religion and related concepts such as the secular is produced, reified, and contested.“ (Dressler 2018, 28) Bereits die Wahl eines Forschungsthemas stellt so potenziell einen politischen Eingriff ins Feld dar, vgl. Bracke und Fadil 2012.

19 Ein Beispiel hierfür ist die Rezeption von Scott Siraj al-Haqq Kugles Buch zu Homosexualität im Islam (Kugle 2010) durch die queer-muslimische Bewegung. Für diese Hinweise danke ich Leyla Jagiella, ehemals Bayreuth, die mich auf die intensiven Transfers zwischen Islamforschung und religiös-aktivistischer Islamkonstruktion in diesem Feld aufmerksam gemacht hat.

giösen Grenzziehung oder -verschiebung und Identitätskonstruktion ein: So nutzen etwa alevitische Akteure die wissenschaftliche Forschung zum „Alevitentum“ als zentrale Ressource für die eigene religiöse Arbeit und Identitätspolitik.²⁰ Die politische Dimension solcher Wechselwirkungen wiederum wirft grundlegende Fragen zu Rolle und Selbstverständnis der Wissenschaft auf und stellt sie vor methodologische Herausforderungen.

Die Beitragenden zu diesem Band gehen mit den Herausforderungen unterschiedlich um, wobei jedoch entscheidende Gemeinsamkeiten hervortreten. Verena Maske setzt verschiedene Diskurse und Praktiken der Grenzziehung und des Umgangs mit Schwellen („Brücken“) in ihrem Forschungsfeld kritisch zueinander in Beziehung und arbeitet dabei empirisch Spannungen und Widersprüche heraus. Danijel Cubelic beleuchtet die Wandelbarkeit und Beeinflussbarkeit des religiösen Feldes durch andere Felder und aktive religionspolitische Strategien, womit eine Bestimmung der jeweiligen Grenzverläufe *a priori* unmöglich erscheint und vielmehr die Rolle mächtiger Akteure entscheidend wird. Gritt Klinkhammer zeichnet ein verkomplizierendes Bild von Bemühungen, durch interreligiösen Dialog Grenzen abzubauen. Entgegen einer immer wieder zu beobachtenden öffentlichen Erwartung plädiert sie dagegen, dass Religionswissenschaft sich selbst als Akteur in den interreligiösen Dialog einbringt; gleichwohl können ihre Ergebnisse als eine kritische Evaluation von interreligiösem Dialog und eine Relativierung des damit verbundenen Anspruchs gelesen und bei einer entsprechenden Rezeption im Feld auf diese Weise auch potenziell wirksam werden. Benjamin Weineck wiederum löst sich von emischen wie etablierten etischen Kategorien gleichermaßen und beschreibt anhand seiner empirischen Beobachtungen eine gleichsam vorsprachliche Form der religiösen Identifikation über Praktiken.²¹ Eine spätere Adaption des von Weineck verwendeten Begriffs „Ehlibeyt-Islam“ im Feld ist nicht auszuschließen, doch ist auch Widerstand denkbar: Dem von außen vergebenen Etikett könnte das Potenzial zugeschrieben werden, das Ideal einer Einheit von Islam und *umma* zu untergraben und eine Form der Konfessionalisierung zu markieren. Mit Stuart Halls Konzept der „Artikulation“ wählt Weineck ein alternatives Modell, um die beobachteten Konstellationen wiederzugeben, indem die Frage nach Grenzen und Differenz von untergeordneter Relevanz bleibt und somit nicht künstlich an den Gegenstand herangetragen wird. Markus Dreßler

20 Vgl. u.a. Langer 2015, 389; die Forschung zum Alevitentum ist dabei durch einen hohen Anteil „hybrider Akteure“, die gleichzeitig forschen und Funktionen innerhalb alevitischer religiöser Milieus innehaben, ein besonderer Fall.

21 Zwar gibt es mit *tašayyu* ‘einen Terminus in der islamischen Tradition für die „Parteiergreifung“ der Sache ‘Alis oder der Schia, auf diesen wird jedoch in dem von Weineck untersuchten Feld nicht rekurriert.

zeichnet einen Forschungsprozess nach, in dessen Verlauf er sich schließlich dazu entscheidet, das religiöse Feld offen zu konzeptualisieren, statt als Forscher entweder selbst einen Grenzverlauf zu bestimmen oder objektsprachliche Abgrenzungen zu reproduzieren. Auch er sucht damit nach Formen der Beschreibung, die der Fluidität von Feldern besser gerecht werden, statt zu suggerieren, dass sich Differenz entlang fixer Grenzen verorten ließe.

Als deutlicher gemeinsamer Nenner lässt sich somit in allen Beiträgen eine Dekonstruktion von Grenzen sehen, die den Fokus bemerkenswerterweise wieder auf das verlagert, was Barth als „stuff“ bezeichnet: Dieser wird von uns jedoch gerade nicht statisch verstanden, sondern als diskursive und performative Praktiken.

3 Herausforderungen für die Religionswissenschaft

Talal Asad hat ausführlich beschrieben, wie Religionsgeschichte in der Moderne von einem hegemonialen westlichen Diskurs zu „Religion“ maßgeblich mitgeprägt oder sogar hervorgebracht wurde: Entscheidend sei dabei die epistemische Trennung von Religion und Macht, die darauf beharrt, dass Religion eine autonome Essenz besäße (Asad 1993, 27–54). Asad betont allgemein den Machtaspekt differenzierender und klassifizierender Praktiken: „To secure its unity – to make its own history – dominant power has worked best through differentiating and classifying practices“ (Asad 1993, 17). David Chidester vertieft diese Beobachtung in seiner Analyse der Verflechtung religionswissenschaftlicher Forschung mit kolonialen Interessen. Dabei spricht er von der speziellen Ausprägung einer „apartheid comparative religion“, die er beschreibt als „committed to identifying and reifying the many languages, cultures, peoples, and religions of the world as if they were separate and distinct regions“ (Chidester 1996, 4). Die „Entdeckung“ von indigenen „religiösen Systemen“ verortet Chidester im Kontext kolonialer Eroberung und Dominanz sowie des damit verbundenen Bedürfnisses nach Vereinfachung, Objektifizierung und Kontrolle einer fluiden, komplexen und interkulturellen sozialen Realität an der „frontier zone“ (Chidester 1996, 19–22). Die von Chidester skizzierte Denkweise hat die Kolonialzeit überlebt²² und ist wohl auch

²² Wenngleich Chidester betont, dass die evolutionistisch orientierte europäische Wissenschaft des späten 19. Jahrhunderts von der „frontier comparative religion“ zu unterscheiden ist (Chidester 1996, 28).

kein Spezifikum ausschließlich jener historischen Settings. Das einige Jahre später von Tomoko Masuzawa (2005) beschriebene – und von ihr ebenfalls im kolonialen Erbe verortete – Weltreligionen-Paradigma prägt nachhaltig das verbreitete und populäre Denken über religiöse Identität. Doch gerade weil dieses Paradigma mit normativen Traditionen in diversen religiösen Diskursen kongruiert, etwa den islamischen Konzepten von *ridda*²³ oder *širk*,²⁴ die für auch gewaltsam durchgesetzte exklusivistische Ideale von Zugehörigkeit und religiöser Praxis stehen, ist es Aufgabe einer kritischen Wissenschaft, dominanten Diskursen empirische Befunde gegenüberzustellen; so gibt es reichhaltiges historisches und ethnographisches Material, das auch in „monotheistischen“ Kontexten Fluidität und Unschärfe zwischen religiösen Identifikationen belegt.²⁵ Daniel Boyarin (2004) dekonstruiert denn in seiner Arbeit auch gezielt die von Chidester als „apartheid comparative religion“ kritisierte religionswissenschaftliche Epistemik. Sein zentrales Argument, dass sich die Anfänge jener „ideologies of religious difference“ (Boyarin 2004, 15) in der spätantiken Religionsgeschichte verorten lassen, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden; uns geht es vielmehr darum, dass Konzeptionen von religiösen Grenzen nicht einfach Abbilder einer sozialen Wirklichkeit sind, sondern zugleich auch Vorlage. So pointiert Boyarin, indem er von einer „religion police“ als „border guards“ spricht: „Heresiology is, I might say, a form of apartheid comparative religion [...]“ (Boyarin 2004, 14). Die Relevanz religionswissenschaftlicher Wissensproduktion für das religiöse Feld liegt auf der Hand: Vermeintlich neutrale Deskription kann auch die Rolle einer „self-fulfilling prophecy“ spielen (vgl. Wilson 2007, 187). Gleichzeitig geht es umgekehrt auch um die Emanzipation der Forschung von religiösen Diskursen, die normative Grenzverläufe vorgeben, denen die wissenschaftliche Beschreibung oftmals unkritisch folgt;²⁶ das Konstruieren und Verteidigen von Grenzen ist weder ein Monopol wissenschaftlicher noch religiöser diskursiver Praxis.

Wie stellen sich nun Forschende zu diesen Prozessen? Auch wenn sich aufgrund der Notwendigkeit festgelegter und gerade nicht beliebig flexibler Definitionen schwerlich auf Grenzziehung verzichten lässt, ist die Gefahr essenzialisierender Lesarten im Blick zu behalten: Durch sie können Anomalien hervorgebracht werden (vgl. Ewing 1998, 262), die in Wirklichkeit Methodenartefakte

²³ Ar. *ridda*, Apostasie, Abfall vom islamischen Glauben.

²⁴ Ar. *širk*, Vielgötterei, das Abweichen von einem konsequent dem Islam verpflichteten Monotheismus.

²⁵ Vgl. etwa Krstić 2011, Kefeli 2014.

²⁶ Etwa durch Vergabe des Labels „Orthodoxie“, sofern nicht aufgezeigt wird, inwiefern Orthodoxien historisch kontingente Produkte von Machtstrukturen sind (Schrode 2008, 395–398 und *passim*).

sind. Ein Ausweg ist der Rückgriff auf dynamische Konzepte. So werden Felder nach Bourdieus Konzeption durch empirisch fassbare Praktiken hervorgebracht; sie lassen sich also vom „stuff“ her identifizieren, womit die Frage nach Grenzen aus wissenschaftlich-analytischer Sicht hintangestellt werden kann.²⁷ Auch mit Talal Asads Konzeption von Islam als einer diskursiven Tradition (Asad 1986), die ebenfalls bei aufeinander bezogenen Praktiken ansetzt, kann die Frage nach den Grenzen des islamischen Feldes offengehalten werden. Markus Dreßler schlägt das Konzept der „religiösen Tradition“ vor, um von Konstellationen zu sprechen, die sich noch nicht über soziale und diskursive Abgrenzungsprozesse zu „Religionen“ verdichtet haben. Dieser weiter gefasste Traditionsbegriff soll es ermöglichen, dynamische Übergänge und Überschneidungen zwischen Praktiken mit geringem Institutionalisierungsgrad sowie deren Verfestigung in den Blick zu nehmen. Auf diese Weise lässt es sich vor allem retrospektiv vermeiden, abgegrenzte Einheiten in die Vergangenheit zu projizieren und dabei nicht zuletzt auch objektsprachliche Konstruktionen unkritisch zu übernehmen. Auch Robert Langer und Benjamin Weineck setzen bei ihrer Beschreibung schiitischer „communities of practice“ bewusst nicht bei der Konstruktion von Grenzen an (Langer und Weineck 2017, 222–224). Stattdessen rücken bei diesen Ansätzen „internal processes of convergence“ (Barth 1994, 18) in den Blick, die Gemeinsamkeit herstellen. Es birgt durchaus eine gewisse Pointe, dass gerade im Zuge der ernsthaften Würdigung des frühen Impulses von Barth eine gewisse Rückkehr zum „cultural stuff“, nämlich den kulturellen Praktiken, zu beobachten ist.

Bruce Lincoln charakterisiert das Verhältnis zwischen Religionswissenschaft, die hier als „history“ gefasst wird, und ihrem Gegenstand wie folgt:

„Religion, I submit, is that discourse whose defining characteristic is its desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal. History, in the sharpest possible contrast, is that discourse which speaks of things temporal and terrestrial in a human and fallible voice, while staking its claim to authority on rigorous critical practice.“ (Lincoln 1996, 225)

Den hier versammelten Beiträgen ist gemeinsam, dass sie die Prozesse und Praktiken kritisch beleuchten, in denen Grenzen hervorgebracht oder verändert werden. Indem eine kulturwissenschaftlich verstandene Religionswissenschaft das von Lincoln umrissene Verhältnis zum Gegenstand als Herausforderung begreift und die Dynamiken des Kapitals im religiösen Feld sichtbar macht, sichert

²⁷ Es sei hier noch einmal betont, dass der kulturelle „stuff“ nicht in einem fixierten und unumstrittenen Repertoire besteht, sondern konflikthafte Aushandlungen und Interaktionen umfasst: Das islamische Feld beispielsweise ist nicht nur über Praktiken wie das Tragen des Kopftuches zu identifizieren, sondern ebenso über die diesbezüglichen Kontroversen.

sie sich eine weitgehende Autonomie bei der Wissensproduktion. Wo Ambiguität verschleiert und Abgrenzungen naturalisiert und sakralisiert werden, verweist sie auf die dahinterstehenden Akteure. Aus einer konsequent kritisch-konstruktivistischen Perspektive werden empirische Fallstudien so zu subversiven Interventionen gegenüber Diskursen, die bestimmte Zustände als Gegebenheiten naturalisieren wollen.²⁸ Zuletzt haben sich Autoren wie Kenan Malik (2017) und Kwame Anthony Appiah (2018) auch gegenüber einem breiteren Publikum kritisch mit den Logiken von Identitätspolitik auseinandergesetzt. Gleichzeitig aber muss der Kontext stets Teil der Analyse sein: Abgrenzende Identifikationen können durchaus unterschiedlichen Strategien dienen und beispielsweise auch eine Waffe marginalisierter Gruppen sein. Forschende können daher auch ein starkes Unbehagen dabei verspüren, das Narrativ einer unterdrückten Minderheit zu dekonstruieren. Statt aber zum „caretaker“ zu werden (McCutcheon 2001), sollte eine kritische Auseinandersetzung mit Konstruktionen etwa von alevitischer Religionsgeschichte, dem „kurdischen Volk“ oder „uigurischem Islam“ die spezifischen Hintergründe und Handlungsoptionen der Akteure sichtbar machen.²⁹ Statt sich auf eine Dekonstruktion zu beschränken, die sich als pauschale Delegitimierung kultureller Strategien lesen ließe, gilt es, die Anliegen der Akteure zu kontextualisieren. In jedem Fall machen derartige Reflektionen deutlich, was in Lincolns Programmatik anklingt: Das Verhältnis der Religionswissenschaft zu ihrem Gegenstand kann nie ganz unpolitisch sein.

Ausblick – Religionswissenschaft an der Schwelle

Islam konstituiert sich jeweils in der Auseinandersetzung und Interaktion verschiedener Felder und in einem Wechselspiel von Selbst- und Fremdzuschreibung. Je nach Machtstrukturen und Strategien entstehen sowohl konstruktive als auch restriktive Dynamiken: Ein Feldkontext kann neue Angebote und Gelegenheiten für Identitätskonstruktionen bieten, aber auch Möglichkeiten begrenzen oder Ausschlüsse erzeugen. Wenn wir davon ausgehen, dass islamische Felder und deren wissenschaftliche Erforschung zunehmend durch breite und gut ausgebauten Schwellen im Austausch miteinander stehen, so kann sich doch die konkrete Rezeption von Diskursen in einem breiten Spektrum zwischen Öffnung, An-

²⁸ Günther Schlee führt offensiv an, dass eine wissenschaftliche Kritik von Identifikationsprozessen auch eine Rückwirkung auf diese entfalten kann (Schlee 2006, 57).

²⁹ Vgl. etwa die Darstellung bei Smith Finley 2013, 130–172, zu Grenzziehung als Form des soziokulturellen Widerstands unter uigurischen Muslimen, sowie für eine Reflektion zur politischen Rolle der kurdischen Studien Scalbert-Yücel und Ray 2006, 35f.

eignung, Abgrenzung, Zurückweisung und Widerstand bewegen und sehr vielschichtig sein.³⁰ Fragen nach Agency und Definitionshoheiten werden hier äußerst komplex, zumal die Akteure innerhalb eines Feldes keineswegs homogen sind und somit jede Form von kapitalbasierter Macht relativ ist.

Burkhard Gladigows Bild vom „vertikalen Transfer“ suggeriert zunächst eine dominante Bewegungsrichtung: Gladigow beschreibt damit einen allgemeinen Transfer aus dem Bereich der Wissenschaft in den Bereich der Religion, der prägend für die neuzeitliche europäische Religionsgeschichte sei.³¹ Hierbei geht es vor allem um Transfers religiöser Inhalte oder Texte, doch die oben zitierten Beiträge postkolonialer Ansätze und Forschungen zeigen die vielschichtige Relevanz dieser Perspektive.³² Bei Transfers in die andere Richtung sei etwa an die essenialisierende Übernahme von Konzepten wie *Mana* oder das „Heilige“ in die Metasprache erinnert: Aus der historischen Distanz wird besonders deutlich, wie eng Religionswissenschaft bisweilen epistemisch dem Gegenstandsbereich verpflichtet bleibt. Dies gilt jedoch nicht nur für die Theoriebildung. Forschende sind immer zugleich Akteure in anderen Feldern und positionieren sich dadurch entsprechend unterschiedlich zum Forschungsfeld; unter Umständen können sie Transfers an der Schwelle zwischen Islam und Wissenschaft auch sehr bewusst kontrollieren.³³

Bruce Lincoln folgend ist das Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und religiösem Feld in jedem Fall von Spannungen und Asymmetrien geprägt. Eine hier ansetzende Forschungsethik für den Gegenwartskontext sollte einen emanzipatorischen Anspruch in beide Richtungen verfolgen: Der wissenschaftliche Anteil an der Konstruktion etwa des Islams sollte in einer theoriegeleiteten Weise erfolgen, die die Pluralität von Stimmen im religiösen Feld ebenso sichtbar macht wie Machtverhältnisse und keine Elitendiskurse stabilisiert oder Ausgrenzungen

30 Vgl. Stuart Halls Ausführungen zur Übernahme der Kategorie „schwarz“ (Hall 2012, 78–80).

31 Gladigow verweist sowohl auf den Einfluss der im engeren Sinne religionsbezogenen philologisch-historischen Forschung, vor allem in Form ihrer Übersetzungsarbeit religiöser Texte, als auch auf die gegenseitige Befruchtung von naturwissenschaftlicher Theoriebildung und religiöser Sinnproduktion (Gladigow 1995, 29–33).

32 Ein anschauliches Beispiel liefert auch die breite Rezeption wissenschaftlicher Ritualdiskurse (Lüddeckens 2004), die seit einigen Jahrzehnten deutlich in verschiedene religiöse Kontexte und ihre Praktiken hineinwirkt.

33 So suchen religions- oder islamwissenschaftlich tätige muslimische LGBTQ-Aktivist:innen gezielt nach islamischen Traditionsbeständen, mit denen sich entsprechende Identitäten begründen lassen (Beobachtungen von Leyla Jagiella, ehemals Bayreuth, aus ihrer eigenen Arbeit in beiden Feldern). Zu den in der Religionswissenschaft eher als Ausnahme gehandelten bzw. insgesamt wenig thematisierten Konstellationen, in denen Forschende sich mit ihrem eigenen Forschungsfeld religiös identifizieren, siehe Knott 2010.

und Überschreibungen affirmiert.³⁴ Zugleich ist die Wissenschaft angehalten, ihre eigenen Transfers ins religiöse Feld selbstkritisch transparent zu machen und die dabei wirksamen Machtstrukturen zu beleuchten: Da Schwellen und Grenzen zugleich Zentren der Wissensproduktion sind,³⁵ darf Religionsforschung dort nicht aufhören. Der Versuch einer hermetischen Abgrenzung würde der Natur unserer Gegenstände nicht gerecht und wiederum verschleiern wirken.³⁶

David Chidester konstatiert im Zusammenhang mit der Frage nach einer „postapartheid comparative religion“: „No pure, precontact position can be recovered for our return.“ (Chidester 1996, 29) Bereits die Denkfigur, dass Religion in irgendeiner Weise „precontact“ sein könnte, führt in die Irre. Vielmehr ist Burkhard Gladigows Bild vom „vertikalen Transfer“ (Gladigow 1986) zu erweitern: Die Wissensproduktion zu und gleichzeitig Konstruktion von Islam findet in einem vielschichtigen und spannungsreichen Geflecht zwischen verschiedenen Feldern statt, in denen Transfers auch einen zirkulären Charakter haben. Zu unserer Aufgabe gehört es, die verschiedenen Formen von Kontakt, Schwellen und Transfers innerhalb dieses Geflechts in möglichst vielen Dimensionen sichtbar zu machen.

Boyarin spricht davon, dass Grenzen durch Macht konstruiert werden, um Hybridität zu maskieren und zu leugnen (Boyarin 2004, 15). In Hinblick auf religiöse Diskurse lässt sich genau dieser Aspekt durch kritische Analyse freilegen, doch lassen sich daraus auch Anfragen an die Religionswissenschaft ableiten: Dient die hochgehaltene Abgrenzung vom religiösen Feld auch dazu, sich eine bequeme – und legitimierende – Blindheit zu bewahren? In jedem Fall liegt es in einer hochgradig vernetzten Gegenwart nur sehr begrenzt in den Händen der Forschenden, ob und wie Religionswissenschaft als Teil des religiösen Feldes rezipiert und wirksam wird oder nicht. Der bewusste Umgang mit dieser Konstellation sollte religionswissenschaftliches Arbeiten zu Gegenwartsfragen mit auszeichnen.

Danksagung: Für wertvolle Anregungen zu einem ersten Entwurf dieses Textes und die fruchtbaren Diskussionen in Bayreuth danke ich Benjamin Weineck, Verena Maske, Robert Langer, Gritt Klinkhammer, Leyla Jagiella, Markus Dreßler und Danijel Benjamin Cubelic. Leyla Jagiella danke ich außerdem für die gemeinsame Planung unserer Workshops und die Entwicklung unserer Fragestellungen.

³⁴ Siehe etwa Markus Dreßler zum Zusammenwirken akademischer und politischer Kräfte beim „othering“ des türkischen Alevitentums (Dressler 2019).

³⁵ Vgl. auch Chidester 1996, 20f. zu „frontiers“ sowie Homi K. Bhabhas Konzept des „Third Space“ (Bhabha 1994, 36–39).

³⁶ Nicht umsonst sprechen Markus Dreßler und Arvind-Pal S. Mandair vom Anteil der Religionswissenschaft am „religion-making“ und betonen, dass dieses „from (a pretended) outside“ geschehe (Dressler und Mandair 2011, 23f.).

Literatur

- Amir-Moazami, Schirin. 2018. „Einleitung“, in *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hg. v. Schirin Amir-Moazami, 9–34. Bielefeld: transcript.
- Appiah, Kwame Anthony. 2018. *The Lies that Bind. Rethinking Identity, Creed, Country, Color, Class, Culture*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- Barth, Fredrik. 1994. „Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity.“ In *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ‚Ethnic Groups and Boundaries‘*, hg. v. Hans Vermeulen, Cora Govers, 11–32. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Baumann, Gerd und Andre Gingrich, Hg. 2004. *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York [u.a.]: Berghahn Books.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1971. „Genèse et structure du champ religieux.“ *Revue française de sociologie* 12/3:295–334.
- Boyarin, Daniel. 2004. *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bracke, Sarah und Nadia Fadil. 2012. „‘Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?’ Field Notes from the Multicultural Debate.“ *Religion and Gender* 2/1:36–56.
- Brubaker, Rogers und Frederick Cooper. 2000. „Beyond ‚Identity‘.“ *Theory and Society* 29/1:1–47.
- Chidester, David. 1996. *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Dressler, Markus. 2018. „The Social Construction of Reality (1966) Revisited: Epistemology and Theorizing in the Study of Religion“, *MTSR* 1–32, doi:10.1163/15700682-12341434.
- Dressler, Markus. 2019. „Physical and Epistemic Violence against Alevis in Modern Turkey.“ In *Collective Violence, Exclusion, and Construction of (National) Identity in Turkey and its Impact on Politics and Events in the Region Today*, hg. v. R. Kevorkian und St. Astourian. Toronto: The Zoryan Institute (zur Veröffentlichung angenommen).
- Dressler, Markus und Arvin-Pal S. Mandair, Hg. 2011. *Secularism and Religion-Making*, Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Dressler, Markus. 2011. „Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Postsecular.“ In *Secularism and Religion-Making*, Hg. Markus Dressler und Arvin-Pal S. Mandair. 3–36. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile. 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan.
- Eickelman, Dale F. 1999. „Islamic religious commentary and lesson circles: is there a Copernican revolution?“ In *Commentaries*, hg. v. Glenn W. Most, 121–146. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ewing, Katherine Pratt. 1998. „Crossing Borders and Transgressing Boundaries: Metaphors for Negotiating Multiple Identities.“ *Ethos* 26/2:262–267.

- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology Of Religious Studies*. New York [u. a.]: Oxford University Press.
- Gladigow, Burkhard. 1995. „Europäische Religionsgeschichte.“ In *Lokale Religionsgeschichte*, hg. v. Hans Georg Kippenberg, Brigitte Luchesi und Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte, 21–42. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Hall, Stuart. 2012. *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Hubert, Henri und Marcel Mauss. 1909. *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*. Paris: Félix Alcan.
- Kefeli, Agnès Nilüfer. 2014. *Becoming Muslim in Imperial Russia. Conversion, Apostasy, and Literacy*. Ithaca [u. a.]: Cornell University Press.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*. London [u. a.]: Routledge.
- Knott, Kim. 2010. „Insider/outsider perspectives.“ In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, hg. v. John R. Hinnells, 259–273. London [u. a.]: Routledge.
- Krstić, Tijana. 2011. *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. 2010. *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims*. London: Oneworld Publications.
- Lamont, Michèle und Virág Molnár. 2002. „The Study of Boundaries in the Social Sciences.“ *Annual Review of Sociology* 28:167–195.
- Langer, Robert. 2015. *Alevitische Rituale im transnationalen Kontext. Religiöse Praxis zwischen türkischer Großstadt, Diasporagruppen und anatolischem Dorf*. Heidelberg: unveröff. Habil.
- Langer, Robert und Benjamin Weineck. 2017. „Shiite ‚communities of practice‘ in Germany: researching multi-local, heterogeneous actors in transnational space.“ *Journal of Muslims in Europe* 6:216–240.
- Lincoln, Bruce. 1996. „Theses on method.“ *MTSR* 8/3, 225–227.
- Lüddeckens, Dorothea. 2004. „Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56/1:37–53.
- Malik, Kenan. 2017. *Das Unbehagen in den Kulturen. Eine Kritik des Multikulturalismus und seiner Gegner*. Frankfurt: Novo Argumente.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, Il.: Chicago University Press.
- McCutcheon, Russell T. 2001. *Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Mitchell, J. Clyde. 1974. „Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration.“ In *Urban Ethnicity*, hg. v. Abner Cohen, 1–35. London: Tavistock.
- Saussure, Ferdinand de. 1931 [1916]. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Scalbert-Yücel, Clémence und Marie Le Ray. 2006. „Knowledge, ideology and power: deconstructing Kurdish studies.“ *European Journal of Turkish Studies* 5, <http://ejts.revues.org/777>.
- Schielke, Samuli. 2010. *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*. ZMO Working Papers 2. Berlin: Zentrum Moderner Orient.
- Schiffauer, Werner. 2015. „Sicherheitswissen und Deradikalisierung.“ In *Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit*, hg. v. Friedrich-Ebert-Stiftung, 217–243. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Schlee, Günther. 2006. *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: C. H. Beck.

- Schrode, Paula. 2008. „The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Uyghur Religious Practice.“ *Welt des Islams* 48:394–433.
- Smith Finley, Joanne. 2013. *The Art of Symbolic Resistance. Uyghur Identities and Uyghur-Han Relations in Contemporary Xinjiang*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1978. *The Meaning and End of Religion*. New York [u.a.]: Harper & Row.
- Vásquez, Manuel A. 2011. *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Vermeulen, Hans und Cora Govers, Hg. 1994. *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ,Ethnic Groups and Boundaries‘*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Vermeulen, Hans. 1994. „Introduction.“ In *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ,Ethnic Groups and Boundaries‘*, hg. v. Hans Vermeulen und Cora Govers, 1–9. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Wilson, M. Brett. 2007. „The Failure of Nomenclature: the Concept of ,Orthodoxy‘ in the Study of Islam.“ *Comparative Islamic Studies* 3/2:169–94.
- Wimmer, Andreas. 2008. „The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: a Multilevel Process Theory.“ *American Journal of Sociology* 113/4:970–1022.