



„Der Entwicklungsprozess des Islams in
Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“
als Figuration nach Norbert Elias?
Eine erste Annäherung.

Petra Tiller & Hiltrud Herbers

Crossroads Asia Working Papers

Competence Network Crossroads Asia: Conflict – Migration – Development

Editors: Ingeborg Baldauf, Stephan Conermann, Anna-Katharina Hornidge, Hermann Kreutzmann, Shahnaz Nadjmabadi, Dietrich Reetz, Conrad Schetter and Martin Sökefeld.

How to cite this paper: Tiller, Petra & Hiltrud Herbers (2013): „Der Entwicklungsprozess des Islams in Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“ als Figuration nach Norbert Elias? Eine erste Annäherung. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 8.

Partners of the Network:



Imprint

Competence Network *Crossroads Asia: Conflict – Migration – Development*

Project Office

Center for Development Research/ZEFa

Department of Political and Cultural Change

University of Bonn

Walter-Flex Str. 3

D-53113 Bonn

Tel: + 49-228-731722

Fax: + 49-228-731972

Email: crossroads@uni-bonn.de

Homepage: www.crossroads-asia.de

„Der Entwicklungsprozess des Islams in Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“ als Figuration nach Norbert Elias?

Eine erste Annäherung.

Petra Tiller & Hiltrud Herbers

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung.....	iii
1. Einleitung.....	1
2. Konzeptionelle Grundlagen.....	5
3. „Der Entwicklungsprozess des Islams in Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“ als mögliche Figuration – eine erste Annäherung.....	9
4. Subjektive Theorien als Teile einer Figuration? Erste Forschungsergebnisse.....	12
5. Fazit	16
Literaturverzeichnis.....	19
Information on the competence network Crossroads Asia	22

Zusammenfassung

In 70 Jahren sowjetischer Herrschaft waren die Muslime Zentralasiens fast vollständig von ihren Glaubensbrüdern abgeschnitten. Durch die atheistisch-ideologischen Repressionen waren die Menschen gezwungen, ihren Glauben im Verborgenen auszuüben. Einige der religiösen Rituale haben dadurch über die Zeit einen kulturellen Charakter angenommen. Trotzdem blieb das Gefühl, Muslim zu sein, tief in den Überzeugungen der Bewohner Zentralasiens verwurzelt. Heute, 20 Jahre nach dem Zerfall der Sowjetunion und der Wiederanbindung an die islamische Welt, haben sich bisher nur wenige Arbeiten mit den subjektiven Wahrnehmungen der zentralasiatischen Menschen über den Islam beschäftigt. Das vorliegende Working Paper befasst sich mit eben solchen subjektiven Islamentwürfen der Menschen in Tadschikistan, die in das soziale Umfeld der Akteure eingebettet sind. Dabei geht es um die Frage, ob und wie diese subjektiven Vorstellungen von anderen Akteuren und neuen Informationen beeinflusst werden und sich dadurch verändern. Als Grundlage hierfür dienen das Konzept der Subjektiven Theorien von Norbert Groeben et al. (1988) und das Konzept der Lebenswelt von Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1979). Einen weiteren theoretischen Rahmen bildet die Figurations-Soziologie von Norbert Elias (2006). Ähnlich einem Netzwerk besteht eine Figuration aus Akteuren und deren Beziehungen zueinander, während sich das Kräfte- und Machtgleichgewicht dieser Gesamtheit in andauernder Bewegung befindet und sich ständig verändert. Es soll der Versuch gemacht werden, die am Entwicklungsprozess des Islams – oft auch umstritten als Re-Islamisierung bezeichnet – beteiligten Akteure und deren Interdependenzen in einer Figuration zu skizzieren und, am Beispiel eines Dorfes, die verschiedenen Akteure mit ihren Subjektiven Theorien und deren Beziehung zueinander zu beleuchten und aufzuzeigen.

1. Einleitung

„Der Begriff Re-Islamisierung¹ für Ihre Forschungsarbeit ist etwas unglücklich gewählt. Der Islam ist aus Tadschikistan nie „verschwunden“. Er hat sich lediglich geändert. Vielleicht sollten Sie, wenn Sie über dieses Thema sprechen, von dem Islam vor, während und nach der Sowjetzeit reden. Das träfe es besser.“ (Notiz aus dem Feldtagebuch, Teilnehmer einer Konferenz, 5. Mai 2012)

„Würden Sie das als Re-Islamisierung bezeichnen? Nein, nein. Es ist heute genauso, wie es früher war.“ (Interview, Bauer, 6. Juni 2012)

Diese Zitate zeigen das Unverständnis mit dem die Menschen in Tadschikistan auf den Begriff ‚Re-Islamisierung‘ reagieren und damit auch wie tief verwurzelt der Islam in der Bevölkerung ist. Der Terminus ‚Re-Islamisierung‘, in der Fachliteratur nicht wenig umstritten, bezeichnet den Entwicklungsprozess des Islams in Zentralasien seit dem Zerfall der Sowjetunion. Gleichzeitig impliziert er, dass während der 70-jährigen Sowjetherrschaft in Zentralasien eine De-Islamisierung stattgefunden hat (Halbach 2007, 2002), was so aber nicht ganz richtig ist. Der Islam hat eine lange Geschichte in der Region. Er kam bereits im 8. Jahrhundert im Zuge der militärischen Eroberungen durch die Araber in das damalige Transoxanien („Das Land hinter dem Fluss Oxus“, dem heutigen Syrdarja). Die Islamisierung selber vollzog sich über mehrere Jahrhunderte hinweg, bedingt durch die gesellschaftlichen Strukturen Zentralasiens. Hier lebten vorwiegend nomadische Stämme, die nur selten mit muslimischen Geistlichen oder der sehr viel schneller islamisierten Stadtbevölkerung in Kontakt kamen (Krämer 2007). In diesem lang andauernden Prozess flossen auch vorislamische Praktiken der Nomaden wie Schamanismus, Zoroastrismus und Buddhismus in den lokal sich ausbreitenden Islam ein. Das heißt jedoch nicht, dass die nomadisierenden Turkvölker Zentralasiens nur oberflächlich islamisiert worden wären. Sie selber sahen sich ganz selbstverständlich als Muslime an. Die islamischen Werte waren und sind bis heute tief in der traditionellen Clan- und Stammesgesellschaft verwurzelt, in der die Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer Familie oder zu einem Clan, bzw. das Eingebundensein in eine überschaubare Gruppe identitätsstiftend und von essentieller Bedeutung ist (Salmorbekova & Yemelianova 2010, Krämer 2007, Baldauf 1995).

¹ Der Begriff ist Teil des Arbeitstitels für das Crossroads Asia-Teilprojektes M5: „Re-Islamisierung zwischen staatlichem Diktat und *global Muslim networks*“. An dieser Stelle gilt dem Bundesministerium für Bildung und Forschung besonderer Dank für die Finanzierung des Kompetenznetzwerkes Crossroads Asia. Mithilfe der Zuwendungen im Rahmen der Förderung von Regionalstudien konnte die Durchführung des gesamten Projektes überhaupt erst ermöglicht werden.

Das vorliegende Working Paper beschäftigt sich mit den subjektiven Entwürfen der tadschikischen Menschen über den Islam. Seit der Unabhängigkeit der zentralasiatischen Republiken vor etwa 20 Jahren und mit

„der Öffnung hin zur westlichen bzw. weiteren muslimischen Welt (...) werden die Menschen der ehemaligen Sowjetunion mit neuen Lebensentwürfen und Wertesystemen konfrontiert. Diese Begegnungen haben eine Neuverhandlung individueller und kollektiver Identitäten sowie vorhandener Konzepte von (...) Religion ausgelöst und zu einer zunehmenden Ausdifferenzierung und Diversität lokaler individueller und kollektiver Selbstentwürfe geführt“ (Stephan 2010, 19).

Um die Frage beantworten zu können ob und wie diese subjektiven Vorstellungen, die in das soziale Umfeld der Menschen eingebettet sind, von anderen Akteuren und neuen Informationen beeinflusst werden, soll das Konzept der Subjektiven Theorien im Folgenden als theoretische Grundlage dienen. Der Begriff Subjektive Theorie wird in Analogie zur wissenschaftlichen Theorie verwendet. Ähnlich einem Wissenschaftler stellt jeder Mensch eine Vielzahl von Theorien auf um sich die Welt und sich selber darin zu erklären um dann aufgrund dieser Theorien Vorhersagen treffen und Handlungspläne ableiten zu können (Groeben et al. 1988). Allerdings handelt es sich dabei nicht um systematisch abgesicherte intersubjektive Theorien wie in der Wissenschaft, sondern um solche aus einer individuellen, subjektiven Sicht (Groeben & Scheele 2010). Gebildet werden diese Subjektiven Theorien vor dem Hintergrund der sozialen Umwelt, die Alfred Schütz & Thomas Luckmann (1979) auch als Lebenswelt bezeichnen. Bei ersten Erhebungen in Tadschikistan wurden nicht nur Erkenntnisse darüber gewonnen, welche Subjektiven Theorien – oder auch Alltagstheorien – die Menschen in Tadschikistan über den Islam konstruieren. Diese Ergebnisse dienen auch dazu herauszufinden, welche Rolle diese Alltagstheorien innerhalb einer möglichen Figuration über den Entwicklungsprozess des Islams spielen. Eine Figuration (Norbert Elias 2006) besteht, ähnlich einem Netzwerk, aus Akteuren und deren Beziehungen zueinander. Sie ist kein statisches Gebilde, sondern „ein fluktuierendes Spannungsgleichgewicht, das Hin und Her einer Machtbalance, die sich bald mehr der einen, bald mehr der anderen Seite zuneigt“ (Elias 2006, 143), bei dem sich also die gesamte Figuration und die einzelnen Akteure gegenseitig beeinflussen (Elias 2006). So bewirken Veränderungen in einer möglichen Figuration über den Entwicklungsprozess des Islams Veränderungen in den Subjektiven Theorien der Akteure, was wiederum auf die Figuration selber zurückwirkt und sie als Ganzes ändert.

Nachdem der Islam über mehrere Jahrhunderte hinweg das religiöse Leben in Zentralasien bestimmt hatte, bildete die Herrschaft der Sowjetunion mit ihrer marxistisch-leninistischen Ideologie und ihrem atheistischen Gesellschaftssystem einen neuen und tiefen Einschnitt. Die Regierung ging gegen den Islam besonders hart vor, weil sie ihn einerseits als reaktionär und rückständig empfand.

Andererseits fürchtete sie ihn aber auch aufgrund seines Potentials zum Widerstand. So wurde in der fast 70 Jahre dauernden Herrschaft die offizielle Infrastruktur des Islams beinahe vollständig zerstört (Salmorbekova & Yemelianova 2010, Krämer 2007). Dennoch fand weiterhin inoffiziell eine religiöse Erziehung statt, in den Familien oder in den Nachbarschaftsgemeinden (*mahallas*). Aber auch die in der Region traditionell stark vertretenen Sufiorden² konnten sich durch ihre typische Meister-Schüler-Beziehung sehr gut im Geheimen organisieren, der Kontrolle der Sowjetmacht entziehen und so islamisches Wissen weitergeben (Hallbach 2002). Weil die Sowjetunion die Ausübung kultureller Rituale duldet und sogar förderte, wurden viele religiöse Rituale, die nur schwer zu unterbinden waren, von der Regierung in weltliche Feste umgedeutet und im Laufe der Zeit von den Muslimen selber als nationale Traditionen angesehen (Krämer 2007, Freitag-Wirringhaus 2005). Dadurch waren aber lediglich die Grenzen zwischen religiösem und nationalem Brauchtum verwischt worden, so dass Muslimsein nun Bestandteil des kulturellen Erbes geworden war (Halbach 2007).

Nach dem Ende der Sowjetunion öffnete sich nicht nur die Bevölkerung Zentralasiens zunehmend den Informationen, Ideen und Ideologien aus der muslimischen Welt, an die sie nun wieder angebunden waren. Auch die Regierungen der fünf neuen, unabhängigen Staaten betonten die Rolle des Islams als essentiellen Bestandteil des nationalen Erbes und als Baustein der neu zu definierenden nationalen Identität. Aus Angst, er könnte politisch zu einflussreich werden, fiel der Islam aber schnell wieder in Misskredit (Krämer 2007, Laruelle 2007, Akiner 2002).

Tadschikistan, gemessen am BSP das ärmste Land des post-sowjetischen Raumes, versank im Jahr 1992 nach Erklärung der Unabhängigkeit zunächst in einen fünfjährigen Bürgerkrieg³ (Laruelle 2007). Inzwischen ist ein mehr oder weniger stabiles Gleichgewicht erreicht. Auch ist Tadschikistan das einzige post-sowjetische Land Zentralasiens, in dem eine islamische Partei erlaubt ist, die *Partei der Islamischen Wiedergeburt* (Wiegmann 2007). Aus eigenen Beobachtungen kann gesagt werden, dass das Interesse an der Ausübung des Islams unter der Bevölkerung kontinuierlich wächst. Mehr und mehr Frauen mit islamisch gebundenem Kopftuch sind auf der Straße zu sehen⁴ (Herbers & Beaumont 2013). Die Anzahl der Männer aller Altersklassen, die das Freitagsgebet in einer der

² Sufi (vom arabischen Wort „Wolle“ = Träger des Wollgewandes) ist ein islamischer Mystiker. Im 13. Jh. wurde der Sufismus immer populärer und schließlich eine Massenbewegung mit politischem, religiösem und wirtschaftlichem Einfluss. Sufiorden sind keine Orden im christlichen Sinne, eher Gemeinschaften, deren Mitglieder ansonsten ein ganz normales Leben führen (Elger 2001)

³ Der Krieg wurde durch die sehr schwachen staatlichen und ökonomischen Strukturen ausgelöst. Die komplexen Konfliktstrukturen verleiteten Beobachter dazu, den Krieg stark vereinfacht als Konflikt zwischen Kommunisten und Islamisten darzustellen. Es ging aber vor allem um die Auseinandersetzung regionaler Eliten um den Zugang zu Ressourcen. Hierbei standen sich nicht nur säkulare und religiöse Kräfte gegenüber, sondern auch Angehörige verschiedener Clans und Ethnien (Wiegmann 2007).

⁴ Allerdings gibt es auch Frauen, die ein Kopftuch tragen, weil es gerade „in Mode“ ist das Kopftuch islamisch zu binden. Andere Frauen wiederum fühlen sich mit einem Kopftuch sicherer, weil sie dann nicht von Männern angesprochen werden.

zahlreichen Moscheen besuchen, nimmt zu. Auch das Fasten im Monat Ramadan wird unter den Menschen immer beliebter.

Die Regierung steht diesem Prozess ambivalent, meist ablehnend gegenüber. Sie betont die Demokratie und den säkularen Staat. Feste wie *nouruz* werden zwar offiziell gefeiert. Nachbarschaftsbesuche und laute Musik beim traditionellen allabendlichen Fastenbrechen im Monat Ramadan aber sind verboten. Viele der nach der Unabhängigkeit eröffneten Moscheen wurden entweder wieder geschlossen oder sie werden überwacht. Im Jahr 2009 hat die Regierung ein Religionsgesetz verabschiedet, aufgrund dessen sich alle Religionsgemeinschaften registrieren lassen müssen. Religionsunterricht ist verboten und Jungen dürfen erst ab 18 Jahren zum Gebet in die Moschee⁵.

Die Daten für das vorliegende Working Paper wurden im Mai und Juni 2012 in einem Dorf im Zerafschan-Gebirge im nördlichen Teil Tadschikistans mit Hilfe von semi-strukturierten Interviews und teilnehmender Beobachtung gesammelt. Die Gesprächskontakte kamen über Empfehlungen der Gastfamilie zustande. Interviewt wurden insgesamt 14 Männer und Frauen unterschiedlicher Altersklassen und mit unterschiedlichem Bildungsstand, darunter drei Lehrer, ein Imam, ein Haji und ein Student, der in Duschanbe Deutsch studiert. Keine der interviewten Frauen hat eine höhere Ausbildung genossen, sondern nach dem Abschluss der 11. Klasse geheiratet und danach im Haushalt und auf dem Hof gearbeitet. Zum Schutz und zur Wahrung der Anonymität werden im diesem Working Paper weder die Namen der Interviewten, noch der Name des Dorfes genannt, in dem die Befragungen durchgeführt wurden.

Die Interviews wurden nach den Erhebungsmethoden des *Forschungsprogramms Subjektive Theorien* (siehe Kapitel 2 „Konzeptioneller Rahmen“), dem sogenannten Dialog-Konsens-Verfahren, durchgeführt. Subjektive Theorien sind „von außen“ nicht zu erschließen, daher muss in geeigneten Verfahren eine „Innensicht“ zugänglich gemacht werden. Dabei reicht es nicht aus, diese Innensicht zu erfragen, sondern sie muss in einem zweiten Schritt auch verstanden und validiert werden. Die Interviews werden nach der Erhebung ausgewertet und aus den Ergebnissen in einer Art Mindmap die Kognitionsstrukturen der Subjektiven Theorie gelegt oder aufgezeichnet. Diese wird in einem zweiten Gespräch mit dem Interviewten besprochen und diskutiert⁶ (Scheele & Groeben 2010).

⁵ Frauen ist es in Tadschikistan nicht erlaubt die Moschee zu besuchen.

⁶ Bei dem ursprünglichen Legeverfahren ist vorgesehen, dass sowohl der Interviewende mit den, aus dem ersten Gespräch, herausgearbeiteten Schlüsselbegriffen eine Mindmap legt, als auch der Interviewte, um beide in anschließender Diskussion zu vergleichen. Aus gegebenen Umständen (Angst und Verunsicherung und Zeitmangel seitens der Interviewten) ist in dieser Erhebungsphase aber nur eine Mindmap angefertigt worden, die dann mit dem Interviewten diskutiert wurde.

Im Folgenden soll zunächst der konzeptionelle Rahmen des Working Papers erklärt und beschrieben werden. Danach folgen eine Skizze der möglichen Figuration über die Veränderungsprozesse des Islams und schließlich, gestützt von ausgewerteten Erhebungsdaten, eine Darstellung möglicher Einflüsse der skizzierten Figuration auf die Subjektiven Theorien der Menschen und umgekehrt.

2. Konzeptionelle Grundlagen

Im Jahr 1988 wurde in der Psychologie das *Forschungsprogramm Subjektive Theorien* (FST) von Norbert Groeben et al. begründet, das sich mit dem Konzept der Subjektiven Theorien (ST) inzwischen auch in anderen Bereichen, z.B. der Pädagogik, den Wirtschaftswissenschaften, der Pflege- und Gesundheitswissenschaft und der Medizin etabliert hat. Mit dem Forschungsprogramm wollten Groeben et al., ganz bewusst in Abgrenzung zum Menschenbild des Behaviorismus, dem Erkenntnisobjekt (z.B. der Versuchsperson) nicht weniger oder grundlegend andere Merkmale und Fähigkeiten zuschreiben als dem Erkenntnissubjekt (z.B. dem Versuchsleiter). Dieses neue, epistemologische Menschenbild setzt folgende „zentrale anthropologische Merkmale des Menschen an: Sprach- und Kommunikationsfähigkeit, Reflexivität, potenzielle Rationalität und Handlungsfähigkeit“ (Groeben & Scheele 2010, 151). Diese Merkmale erfordern ein hohes Maß an komplexen Kognitionsstrukturen mit denen das Erkenntnisobjekt im Alltag, analog zum Erkenntnissubjekt in der Wissenschaft Theorien aufstellt, um sich die Welt und sich selber darin zu erklären, um Vorhersagen zu treffen und aufgrund solcher Prognosen und Erklärungen Entscheidungen treffen und Handlungen durchführen zu können (Groeben et al. 1988). Unter dem „Handlungsdruck der Alltagsrealität [kann es sich dabei] selbstverständlich nicht um systematisch abgesicherte intersubjektive Theorien (wie in der Wissenschaft) handeln, sondern nur um solche aus der je individuellen, subjektiven Sicht“ (Groeben & Scheele 2010, 152). Für Subjektive Theorien können daher nur parallele Strukturmerkmale wie für wissenschaftliche Theorien angesetzt werden. Das gilt besonders für die Ableitungsstruktur von Hypothesen, die in der Wissenschaft explizit und präzise sein müssen, in den Subjektiven Theorien oft nur implizit bleiben (Groeben et al. 1988). Obwohl es bestimmte Situationen gibt, in denen das FST keine Anwendung finden kann, z. B. bei eingeschliffenen Automatismen oder psychischen Krankheiten, behauptet das epistemologische Menschenbild des Forschungsprogramms nicht, „dass der Mensch immer und überall rational handelt, (...) denn der Mensch kann sich als subjektiver Theoretiker irren, nicht zuletzt vor allem auch über sich selber, (...) [zudem] wäre es (...) völlig unplausibel, für ST nicht die Irrtumsmöglichkeiten anzusetzen, die wir für wissenschaftliche Theorien seit jeher annehmen“ (Groeben & Scheele 2010, 153).

Die Informationsquellen, aus denen sich Menschen ihre Subjektiven Theorien konstruieren, sind alltägliche Sinneserfahrungen und Handlungen, Alltagssprache, Massenmedien, Bücher, Gespräche mit Eltern, Geschwistern und Freunden (Duit 1992). Sie haben demnach „ihren Ursprung in persönlichen Erfahrungen (z.B. direkten Beobachtungen und Wahrnehmungen), [und] in der Kultur und Sprache“ (Schuler 2011, 23), in der die Menschen eingebunden sind. Dabei ist der Einzelne gleichzeitig Träger und Objekt dieses Wissens und kann aus der eigenen Erfahrung folgern, wie die Mitmenschen auf Grundlage ähnlichen Wissens und ähnlicher Emotionen, Motivationen und Kognitionen handeln (Bjardambyn 2003). Mit seiner eigenen Sichtweise und Deutung der sozialen Realität versucht der Mensch ständig, das „Verhalten seiner Mitmenschen und [sein] eigenes Verhalten zu beschreiben, zu erklären und vorherzusagen, und er besitzt ein Gefüge von Konzepten und Schemata, mit denen er dies tut“ (Dann et al. 1982, 67). Im Alltagsleben der Menschen haben sich die jeweiligen Subjektiven Theorien über lange Zeit hinweg gebildet und bewährt. Sie sind in sich konsistente mentale Modelle, die einen Sinn im Leben des Einzelnen und in der Gemeinschaft mit seinem sozialen Umfeld haben (Bjardambyn 2003). Während das FST mit seinem psychologischen Ansatz vorrangig das Anliegen hat mit der Erforschung der Subjektiven Theorien das Individuum als eigenständige Einheit in den Fokus des Interesses zu stellen (Groeben et al. 1988), so werden die Subjektiven Theorien jedes Individuums doch vor dem Hintergrund der jeweiligen Alltags- und Lebenswelt und in Wechselbeziehung mit diesem sozialen Umfeld gebildet (Bjardambyn 2003).

Der Begriff der Lebenswelt wurde von Edmund Husserl 1935 erstmals vorgestellt und von Alfred Schütz und Thomas Luckmann weiterentwickelt (1979). Die Lebenswelt ist das soziale Umfeld, in das ein Individuum hineingeboren wird, eine Welt, die „von anderen, unseren Vorgängern, als eine geordnete Welt erfahren und gedeutet“ wurde (Schütz 1971, 8). Sie konstruiert sich aus den sozialen und kulturellen Erfahrungen des Einzelnen und den Bedeutungen, die jeder Mensch diesen Erfahrungen zuschreibt. Auch die räumliche und zeitliche Position in der Gesellschaft ist von Bedeutung für die Konstruktion der jeweiligen Lebenswelt (Hornidge 2012). Sie ist demnach keine abgeschlossene, private Welt eines jeden Individuums, sondern „eine intersubjektive, also eine uns allen gemeinsame Welt, die für jedermann entweder tatsächlich gegeben oder potentiell erfahrbar ist“ (Schütz 1971, 60). Als subjektive Realität ist die Lebenswelt eingebettet in die objektive Realität der Gesellschaft mit ihren Institutionen und ihrem Wissensvorrat. Durch die intersubjektive Wechselbeziehung der Individuen zueinander befindet sich diese subjektive Realität in einem kontinuierlichen Wandel. Sie bildet sich immer wieder aufs Neue, ebenso wie die objektive Realität der Gesellschaft, mit der sie in ständigem Austausch steht und die sich beide gegenseitig beeinflussen (Hornidge 2012).

Die von Schütz und Luckmann betonte Intersubjektivität fügt sich sehr gut in das Konzept der Figurationen von Norbert Elias⁷ (2006) ein, weil sie den Interdependenzen zwischen den einzelnen Akteuren entspricht. Die Grundidee, die hinter der Figurationssoziologie von Elias steht, besagt, dass es unmöglich ist, die Gesellschaft kritisch zu hinterfragen ohne nicht gleichzeitig auch das Individuum in den Blick zu nehmen. Das eine kann nicht ohne das andere gesehen werden. Es muss ständig beides in Betracht gezogen werden, denn „die Begriffe ‚Individuum‘ und ‚Gesellschaft‘ sind nicht zwei unabhängig voneinander existierende Objekte, sondern verschiedene, aber untrennbare Ebenen des menschlichen Universums“ (Elias 2006, 140). Das Konzept der Figuration versucht eben genau diese Trennung von Individuum und Gesellschaft aufzuheben.

Damit sich der Leser eine Figuration besser vorstellen kann, vergleicht Elias sie mit einem Spiel, z.B. einem Fußballspiel, bei dem der Spielverlauf aus dem Zusammenwirken (der Verflechtung der Handlungen einer Gruppe) der Teammitglieder (interdependenter Individuen) hervorgeht. Das Spiel bzw. dessen Verlauf darf dabei nicht unabhängig von den Spielern gesehen werden. Es ist keine abstrakte Idee, sondern genauso konkret wie die Spieler, die es zusammen bestreiten. Das Spiel (= eine Figuration, eine Gesellschaft) ist also ein sich wandelndes Muster, das die Spieler (= Menschen, Individuen) mit ihren interdependenten Handlungen und Beziehungen zueinander bilden (Elias 2006).

Elias selber stellt die Frage, was eigentlich mehrere Individuen in einer Figuration zusammenbindet und findet die Antwort im Streben der Menschen nach der Befriedigung ihrer sozialen Bedürfnisse, durch die jeder Einzelne der Gesellschaft in hohem Maße von den anderen abhängig ist (Elias 2006). Befriedigt werden diese sozialen Bedürfnisse durch persönliche Gefühlsbindungen. In einer Figuration einer zahlenmäßig überschaubaren Gruppe, zum Beispiel einem kleinen Dorf, geschieht dies durch ein Beziehungsgeflecht jedes Individuums zu jeweils allen anderen Individuen. Wenn die Figuration aber größere gesellschaftliche Einheiten umfasst, wie zum Beispiel einen Nationalstaat, finden sich neue Formen der Gefühlsbindungen, die nicht nur an Personen festgemacht werden, sondern auch an Symbolen wie Wappen, Fahnen oder bedeutungsgeladenen Begriffen. Die emotionale Bindung an solche Symbole haben für die Menschen keine geringere Bedeutung oder Intensität als die persönlichen emotionalen Bindungen an einzelne Menschen in kleineren gesellschaftlichen Einheiten. Gerade bei großen, viele Millionen Menschen umfassende Figurationen, wie einem Staat oder einer Gesellschaft, können sie ein unentbehrliches Mittel für deren Zusammenhalt sein (Elias 2006).

⁷ Das Konzept der Figuration ist eine der theoretischen Grundlagen des Kompetenznetzwerkes Crossroads Asia

Die Interdependenzen zwischen den Individuen einer Figuration lassen sich in Interdependenzketten sichtbar machen. Allerdings sind die Ketten, die Tausende oder Millionen von Menschen in der Figuration einer gesamten Gesellschaft miteinander verbinden, schwieriger darzustellen, als diejenigen in Teilausschnitten einer Figuration. Denn die Interdependenzen einer großen Figuration sind viel länger und differenzierter, als die wechselseitigen, persönlichen Beziehungen der Menschen eines Teilausschnittes dieser Figuration untereinander (Elias 2006).

Neben dem Aspekt der Interdependenz und Relationalität sind Dynamik und Prozesshaftigkeit weitere wichtige Eigenschaften von Figurationen. Prozesse werden von unterschiedlich motivierten Akteuren, Individuen und Gruppen von Individuen angetrieben, deren Beziehungen zueinander sich ununterbrochen wandeln und immer wieder neu figurieren. Der Figurationsbegriff ist also in gewisser Weise in erster Linie ein Prozessbegriff, denn er beschreibt das sich wandelnde Muster, das Akteure durch ihre Beziehungen zueinander und ihr Handeln miteinander bilden (Elias 2006, Willems 2010). Die Menschen, die in einer Figuration in vielfältigen und wechselseitigen Beziehungen zueinander stehen, werden in ihrem Handeln durch ihr Alltagswissen und ihre Subjektiven Theorien geleitet, die sie aus ihrem sozialen Hintergrund, ihrer Lebenswelt heraus konstruieren. Verändern sich die Subjektiven Theorien der Menschen, zum Beispiel durch Informationen oder neu hinzugelertes Wissen, wirkt sich dies auf ihr Handeln und ihr verändertes Handeln wiederum auf die Figuration aus.

In diesen Prozess der sich ständig wandelnden Figuration spielt ein weiteres grundlegendes Konzept des Kompetenznetzwerkes Crossroads Asia hinein, das der Mobilität. Über das Mobile – *flows* von Menschen, Gütern, Ideen, Informationen, Wissen und Ressourcen – gelangen neue Impulse in eine Figuration. Durch das Mobile lässt sich ein Zusammenhang herstellen zwischen den Akteuren und dem Raum, den sie durch ihre Beziehungen miteinander konstituieren (Canzler et al. 2008, Urry & Scheller 2006, Urry 2000). Mobilität wirkt sich also nicht nur auf die Figuration und den Figurationsprozess aus, sondern auch auf den geographischen und imaginierten Raum über den sich eine Figuration erstreckt.

Gerade die subjektiven Islamentwürfe der Bewohner in Zentralasien wurden in der Fachliteratur bisher nur wenig behandelt. Ebenso Themen im Bezug darauf, wie die Menschen selber die sich verändernde Situation wahrnehmen, was sie darüber denken und wie viel sie über den Islam wissen. In jüngerer Zeit sind zu diesem Thema einige Beiträge erschienen. Dabei ist vor allem die Halle Focus Group 2003-2010 um Chris Hann am Max Planck Institute for Social Anthropology zu nennen. Erwähnenswert sind hier die Arbeiten von Irene Hilgers (2009) und Johan Rasanayagam (2011) über die Bedeutung des Muslimseins in Usbekistan. Eine weitere Veröffentlichung von Manja Stephan

(2010) beschäftigt sich mit Moralerziehung, Islam und Muslimsein in Tadschikistan. Bereits im Jahr 2006 ist ein Buch über Jugendliche und Islam in Tadschikistan von Colette Harris erschienen.

Mit den grundlegenden Kenntnissen über die Konzepte der Subjektiven Theorien nach Groeben et al., der Lebenswelt von Schütz & Luckmann und der Figurationen nach Elias wird nun im Folgenden der Versuch unternommen den „Entwicklungsprozess des Islam in Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“ als Figuration nach Elisa zu skizzieren. Anschließend wird anhand der bereits erhobenen Daten ein erster Eindruck davon gewonnen, wie die Menschen vor dem Hintergrund dieses Entwicklungsprozesses und als Teil von ihm, ihre Subjektiven Theorien über den Islam konstruieren.

3. „Der Entwicklungsprozess des Islams in Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“⁸ als mögliche Figuration – eine erste Annäherung

Wo kann am besten ein Anfang gemacht werden beim Versuch einer Skizzierung der Figuration „Entwicklung Islam“? Eine Figuration kann nie als abgeschlossenes Konstrukt betrachtet werden, ist ihre momentane Konstellation doch eingebettet in den geschichtlichen Entwicklungsfluss von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Elias 1987), und ihre Akteure in eine Gruppe interdependenter Individuen, die sich mit ihrem Handeln und Denken unentwegt gegenseitig beeinflussen. So kann die hier skizzierte Figuration „Entwicklung Islam“ lediglich eine Momentaufnahme bieten, die sich zwar aus vergangenen Situationen entwickelt hat und einen möglichen Ausblick in die Zukunft bieten kann, die aber eben beständig im Fluss ist und sich im Moment des „Festhaltens“ schon wieder weiterentwickelt und verändert hat. Zudem kann der hier vorliegende erste Versuch einer Skizzierung dieser Figuration nur eine sehr grobe Annäherung sein. *Alle* Akteure, Beziehungen und Einflüsse in Betracht zu ziehen, würde den Rahmen einer schriftlichen Arbeit übersteigen.

Im Mittelpunkt der Betrachtungen steht das sich wandelnde Muster des Entwicklungsprozesses Islam, das die Akteure mit ihren interdependenten Handlungen und Beziehungen bilden. Zunächst einmal sind die Menschen in Tadschikistan zu nennen, mit ihrem tief in der Gesellschaft verwurzelten islamischen Glauben, der sich aber über die Jahrhunderte hinweg mit den traditionellen Elementen aus Schamanismus, Zoroastrismus und Buddhismus vermischt und verbunden hat (Krämer 2007, Salmorbekova & Yemelianova 2010). Mit diesem Prozess ist bereits eine Figuration „traditioneller Glaube“ aus einer Figuration „Islamisierung“ entstanden, die sich durch verschiedene Herrscherdynastien und ihre jeweilige Vorstellung vom Islam ebenso weiterentwickelt und verändert

⁸ Im Folgenden nur noch kurz als Figuration „Entwicklung Islam“ bezeichnet.

hat, wie durch den wachsenden Einfluss der Sufiorden und der, in der Region vorherrschende, hanafitischen Schule des islamischen Rechts (Fragner 2007, Krämer 2007).

Infolge der Restriktionen durch die sowjetische Herrschaft gegenüber dem Islam mussten die Menschen auf die veränderten Umstände reagieren und sich den neuen Verhältnissen anpassen. Sie haben die Ausübung ihrer Religion vom öffentlichen in den privaten Bereich verlegt und ihr Wissen über den Islam „hinter verschlossenen Türen“ weitergegeben. Durch die restriktive Politik der sowjetischen Machthaber und deren Bemühen, religiöse Rituale mit kulturellen Bedeutungen zu belegen, hat sich das Bewusstsein der Menschen über Jahrzehnte hinweg tatsächlich gewandelt. Ebenso dadurch, dass die Menschen von ihren Glaubensbrüdern und dem Wissen über den islamischen Glauben abgeschnitten waren und das noch vorhandene Wissen nur mündlich von Generation zu Generation weitergeben konnten. Allerdings haben sich die Menschen dadurch nicht weniger mit ihrem Glauben identifiziert, da auch die Kultur tief in ihrem Leben verwurzelt war (Halbach 2002 und 2007, Freitag-Wirringhaus 2005, Krämer 2007).

Nach dem Zerfall der Sowjetunion und der Öffnung der Grenzen entstand die Figuration „Entwicklung Islam“ um sich unter den neuen und verschiedenen Einflüssen weiter zu entwickeln und zu wandeln. Mit der Wiederanbindung an ihre Glaubensbrüder, dem Zugang zu Informationsquellen über den Islam und die Möglichkeit nach jahrzehntelangem Verbot und jahrzehntelanger Unterdrückung ihre religiösen Interessen wieder offen bekunden zu dürfen, begrüßten die Menschen den neuen Zustrom von Wissen. Die wachsende Zahl von Religionskursen und der Bau zahlreicher Moscheen bezeugten diese vermehrte Ausübung des Glaubens. Aber durch islamische Gelehrte aus dem Ausland kam auch die Nachricht, dass viele Bestandteile der für die Menschen selbstverständlichen islamischen Glaubensausübungen unislamisch seien, zum Beispiel das Pilgern zu heiligen Orten, was allerdings auf Ablehnung in Teilen der Bevölkerung stieß. Alte Imame in Dörfern oder *mahallas*, die bisher eine wichtige Rolle in der Weitergabe tradierten Wissens gespielt hatten, wurden und werden durch junge, an ausländischen islamischen Universitäten ausgebildete Imame verdrängt (Akiner 2002, Freitag-Wirringhaus 2005, Krämer 2007, Salmorbekova & Yemelianova 2010), was wiederum das Kräfte- und Machtverhältnis im jeweiligen Dorf oder der *mahalla* in neue Konstellationen zwingt.

In der schwierigen wirtschaftlichen Lage des Landes, die sich durch den Krieg noch weiter verschlechtert hatte, versuchten und versuchen viele junge Männer ihre finanziellen Einkünfte durch Arbeitsmigration nach Russland zu verbessern, wo sie eine Minderheit darstellen. Aus Kosten- und Sicherheitsgründen und um der dortigen sozialen Isolation zu entkommen, wohnen viele tadschikische Arbeitsmigranten mit ihren Landsleuten zusammen. Halt finden einige von ihnen darüber hinaus in der gemeinsamen Glaubensausübung und im Unterricht des Koranlesens. Diese

neuen Informationen über den Glauben bringen sie mit nach Hause, was wiederum in den Familien Einfluss auf das Bild über den Islam und seine Ausübung hat (De Cordier 2011).

Außerdem verbessert sich durch die Rücküberweisungen der Arbeitsmigranten die finanzielle Lage der Familien in Tadschikistan. Viele können sich dadurch einen Fernseher und Mobiltelefone leisten. Via Satelliten-Antennen lernen sie in religiösen Sendungen neues Wissen über den Islam, das ihnen andernfalls nicht zugänglich wäre und dadurch ändern sich wieder ihr Wissensstand und ihre Subjektiven Theorien über ihre Religion (De Cordier 2011). Aufgrund der Rücküberweisungen können sich mehr Menschen leisten auf die *Hajj*⁹ zu gehen. Von dort bringen sie nicht nur neue Informationen über den Islam mit, meist wächst dadurch auch ihr Ansehen im Dorf oder in der *mahalla*, was wiederum das dortige Kräfte- und Machtverhältnis ändert¹⁰.

Als weiterer Akteur beeinflusst der Staat bzw. die Regierung mit seinem/ihrer recht widersprüchlichen Verhalten gegenüber dem Islam das Gleichgewicht in der Figuration „Entwicklung Islam“. Nach dem Zerfall der Sowjetunion wurde der Islam zunächst als Symbol nationaler Identität willkommen geheißen, fiel aber sehr schnell wieder in Misskredit, aus Angst, er könne politisch zu einflussreich werden. Die Regierung begann wenige Jahre nach Kriegsende mit einer zunehmenden Kontrolle des Islams. Das äußerte sich zum Beispiel im Verbot für Mädchen und Frauen an Schulen oder Universitäten ein Kopftuch zu tragen. Mehr und mehr Moscheen wurden geschlossen oder überwacht (Akiner 2002, Krämer 2007, Laruelle 2007). Seit dem Jahr 2009 gibt es ein Religionsgesetz, das von aktiven Religionsgemeinschaften fordert, sich registrieren zu lassen. Jungen dürfen die Moschee erst mit 18 Jahren besuchen und auch den Eltern ist es nicht erlaubt, ihre Kinder selbst im Islam zu unterrichten. Seit dem Wiedererstarken der *Islamischen Bewegung Usbekistan*, einer Gruppierung radikaler Islamisten, wurden jungen Männer, unter dem Vorwand der Gefahr einer terroristischen Ausbildung, von ausländischen islamischen Universitäten nach Tadschikistan zurückgeholt. Dieses restriktive Verhalten der Regierung zeigt, dass sie sich durch den islamischen Glauben und seine Praktiken in ihrer Machtposition bedroht fühlt und ihn deswegen zu kontrollieren versucht.

Die Reaktionen der Bevölkerung auf die Restriktionen sind recht verschieden. Teils werden sie aus Angst vollständig befolgt, teils nur vordergründig. Manche versuchen sie zu umgehen oder sie einfach zu ignorieren. Das allabendliche Fastenbrechen im Monat Ramadan wird trotz des Verbotes mit den Nachbarn gefeiert und religiöse Unterweisungen finden zu Hause „im stillen Kämmerchen“ statt.

⁹ Das ist die islamischen Wallfahrt nach Mekka.

¹⁰ Eigene Beobachtung.

An dieser Stelle soll eine erste Skizze der Figuration „Entwicklung Islam“ beendet werden. An einigen Stellen konnte bereits gezeigt werden, wie sich Veränderungen in der gesamten Figuration auf die Wahrnehmungen der Menschen und ihre Subjektiven Theorien auswirken. Im Folgenden wird nun versucht anhand bereits erhobener Daten ein Licht auf die Interdependenzketten eines kleineren Ausschnittes der Figuration „Entwicklung Islam“ zu werfen, nämlich einer Dorfgemeinschaft.

4. Subjektive Theorien als Teile einer Figuration? Erste Forschungsergebnisse

Wie man weiter oben in den Erläuterungen zu den Subjektiven Theorien sehen konnte, konstruieren sich die Menschen ihr Alltagswissen und ihre Alltagstheorien mithilfe von Erfahrungen, Erlebnissen und Lernprozessen, die in der Wechselbeziehung mit ihrer Lebenswelt entstehen, in der sie leben. Menschen, als Teil der Figuration „Entwicklung Islam“, reagieren auf Veränderungen in ihrem sozialen Umfeld und passen damit auch ihre Alltagstheorien an, was das Handeln im Alltag verändert und sich so wiederum die Figuration auswirken kann.

Das Dorf, in dem die Befragungen durchgeführt wurden, besteht aus einer kleineren, unteren und einer größeren, oberen Siedlung. Insgesamt zählt es etwa 700 Einwohner, die alle von der Landwirtschaft, vornehmlich der Viehzucht, leben und sich weitgehend selber versorgen. In jedem der beiden Dorfteile gibt es eine Moschee, eine Schule und ein kleines Geschäft, in dem die Menschen diejenigen Dinge erwerben, die sie nicht selber herstellen können. Alle Familienmitglieder helfen bei der täglichen Arbeit, auch die Kinder, die ihrem Alter entsprechend Aufgaben zugewiesen bekommen.

Inhaltlich wurden die Interviewten zunächst über ihr islamisches Wissen befragt. Weitere Fragen zielten darauf ab, zu erfahren, wie tief der Islam im Leben der Interviewten verwurzelt ist, wo sie ihr Wissen über den Islam erworben haben, ob und welche Informationen ihre Vorstellungen vom Islam verändert haben und wie sie den Einfluss des Staates auf ihr religiöses Leben wahrnehmen.

Allgemein lässt sich sagen, dass die Interviewten mit zum Teil sehr unterschiedlichem Wissenstand auf die Fragen geantwortet haben. Trotzdem hat sich in mancher Hinsicht für das Dorf ein einheitliches Bild der Subjektiven Theorien über den Islam ergeben:

Auf die Frage, wo sie ihr Wissen über den Islam erworben haben, geben die meisten Männer und Frauen an, dass sie zu Hause von ihren Eltern gelernt haben: „Ich habe das von meinen Eltern gelernt. Vom Vater“ (Stellvertretender Schuldirektor, 25.05.2012), „Mein Vater hat uns erzählt und wir haben diese Reden verstanden. Er hat über den rechten Weg erzählt“ (Bäuerin, 06.06.2012). In

den Antworten zeigt sich der restriktive Einfluss der Sowjetherrschaft, da die Vermittlung von religiösem Wissen in dieser Zeit im privaten Bereich stattgefunden hat. Manche der Dorfbewohner haben sich neue Informationen in Eigenarbeit aus Büchern angelesen, die seit dem Zerfall der Sowjetunion wieder frei auf dem Basar oder im Laden erhältlich sind. Eine Bäuerin hat ihr Wissen „aus den Büchern. Ich habe diese Bücher viele Male gelesen. Sie sind über das Leben des Propheten“ (28.05.2012). Die Bewohner Tadschikistans haben zwar teilweise die Freiheit der Religionsausübung wiedergewonnen, allerdings kann man die weiterhin bestehenden Restriktionen der Regierung zum Beispiel daran erkennen, dass im Schulunterricht die Wissensvermittlung über den Islam keine Rolle spielt. Ein Lehrer betont: „In der Schule unterrichte ich nur, was der Staat sagt. Anderes unterrichte ich nicht“ (Schuldirektor, 31.05.2013). Auch in den von der Regierung kontrollierten Zeitungen sind nur wenige bis gar keine Informationen über den Islam zu finden. Dass viele Dorfbewohner ihr Wissen aber weder aus Zeitungen noch aus dem Internet haben (das ebenfalls von der Regierung kontrolliert und zensiert wird), mag daran liegen, dass diese beiden Medien im Dorf nicht oder nur schwer verfügbar sind. Mehrere Interviewte haben angegeben, dass sie Kenntnisse über den Islam aus dem Fernsehen durch religiöse Sendungen erworben haben, besonders im Monat Ramadan: „Ja, wir hören viel im Monat Ramadan, wenn unser Mullah im Fernsehen spricht. Und wir hören ihm zu“ (Bäuerin, 03.06.2012).

Im Dorf gibt es einige Familien, deren Söhne als Arbeitsmigranten in Russland arbeiten oder gearbeitet haben. Aber nur wenige der jungen Männer sind in Russland mit neuen Informationen über den Islam in Kontakt gekommen. Die Mutter einer Familie erzählte, dass ihr Sohn sehr viel gläubiger aus Russland zurückgekommen sei und sie dadurch bei der Dorfgemeinschaft in Schwierigkeiten gebracht hätte. Er habe sich bei seiner eigenen Hochzeit geweigert, an einem traditionellen Ritual teilzunehmen, das er für schlichtweg unislamisch hielt. Dadurch hätte sich die Familie den Unmut der Gäste zugezogen, was der Mutter große Sorgen bereitet habe. Dieses neue und auch gelebte Wissen wirkt sich in einer Art auf die gesamte Familie aus, dass es nicht nur zu Unstimmigkeiten in der Familie selber kommt. Es bringt auch die bisherige Stellung der Familie in der Dorfgemeinschaft in Gefahr weil das Verhalten des Sohnes nach Meinung der Mutter Schande über sie bringt. Sie erzählt: „Als die Hochzeit beginnt, machen wir eine Feier und wir sagen ihm er soll mit seiner Braut gehen und sich an den Tisch setzen. Er antwortet, nein, das ist nicht islamisch. Ich sage zu meinem Sohn, was machst du? Alle im Dorf sind für deine Hochzeit hierhergekommen, dein Vater arbeitet als Direktor in der Schule und die Leute werden fragen, warum man sie überhaupt eingeladen hat, wenn sich das Brautpaar gar nicht an den Tisch setzen will. Er antwortet, Mutter, das ist nicht meine Sünde, das ist deine Sünde, weil du mich dazu zwingst, das zu machen“ (Bäuerin, 28.05.2012).

*Hajis*¹¹ gibt es im Dorf drei, ein vierter ist bereits verstorben. Durch die *Haj* hat sich ihr Ansehen bei den anderen Dorfbewohnern verbessert. Ihre soziale Stellung hat sich dadurch aber nicht unbedingt verändert, das heißt sie sind nicht einflussreicher geworden oder zu neuen religiösen Autoritäten im Dorf aufgestiegen. Jeder der Interviewten hat den Wunsch geäußert, wenn möglich, in ihrem Leben einmal oder noch einmal auf die *Haj* zu gehen. Dass aber die Rückkehr der *Hajis* die Alltagsvorstellung vom Islam anderer Dorfbewohner sehr stark verändert hätte, war nicht so deutlich zu erkennen. Auswirkungen zeigten sich nur auf das direkte familiäre Umfeld eines *Hajis*: „Das Gute ist, dass unsere Familie, nachdem ich von der *Haj* zurückgekommen bin, größer geworden ist¹², sie haben sich viel mehr um den Islam gekümmert und reden viel weniger schlecht über andere“ (05.06.2012).

Alle Interviewten, von einer Ausnahme abgesehen, haben angegeben, dass der Islam tief in ihrem Alltag verwurzelt ist. Sie richten ihr Leben nach Gott und den Grundregeln des Islams aus, versuchen ihren Lebensunterhalt rechtschaffen zu verdienen, bei Problemen füreinander da zu sein und über die anderen nicht schlecht zu reden. Dass der Islam wie selbstverständlich zu ihrem Leben gehört hat auch die Reaktion auf die Frage gezeigt, ob der Islam nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion zurückgekommen ist. Die meisten haben darauf mit Unverständnis reagiert. Der Islam hat sich weder verändert noch ist er zurückgekommen, sie haben ihren Glauben auch während der Sowjetzeit nicht aufgegeben. So antwortet ein Lehrer auf die Frage, ob sich der Islam verändert hat: „Nein, nein, er hat sich nicht verändert. Besonders in unserem Dorf ist er so, wie er zu Sowjetzeiten auch war“ (06.06.2012).

Fragen zum Einfluss des Staates auf das Glaubensleben der Bewohner waren schwierig. Die Menschen hatten auch ohne diese Fragen Angst, dass die Interviews im Auftrag der Regierung durchgeführt werden. Oder sie waren beeindruckt von der Tatsache, dass die Fragen als Grundlage für eine wissenschaftliche Untersuchung dienen. Einige Dorfbewohner haben sich deshalb nicht zugetraut ein Interview zu geben, weil sie sich für das, ihrer Meinung nach, einfache und lückenhafte Wissen geschämt haben. Viele der Interviewpartner haben betont, dass der Präsident ein guter Mann sei, der den Staat sehr vorbildlich führt und für die Menschen nur das Beste will. Auf die Frage, warum es zum Beispiel verboten worden sei, dass Jungen unter 18 Jahren in der Moschee beten, kam von vielen die Antwort, dass Staat und Religion zwei getrennte Dinge seien und dass die Jungen erst einmal für das Leben und den Beruf lernen sollten, später könnten sie dann auch beten und in die Moschee gehen. Der Schuldirektor äußerte sich folgendermaßen zu diesem Thema: „Der Staat verbietet den Islam nicht, aber er lässt die Schüler nicht in die Moschee gehen. Wenn der Schüler die

¹¹ Das sind Gläubige, die auf die Wallfahrt nach Mekka gegangen sind.

¹² Er meint damit, dass mehr Mitglieder der Familie beten.

Schule beendet hat, kann er in die Moschee gehen. Dann ist es ihre Entscheidung ob sie in die Moschee, die Madrasa oder wo anders hingehen“ (31.05.2012). Wichtig war den Interviewten, in jeden Fall zu betonen, dass ihnen bewusst ist, dass man Religion und Politik nicht miteinander vermischen darf. Sie gaben an, dass sie den Islam zu Hause ausüben, ihn aber nicht dafür benutzen, um sich in die Geschäfte und Angelegenheiten der Regierung einzumischen: „Die muslimischen Menschen dürfen sich nicht in die Politik einmischen. Er muss seinen Weg gehen, fünf Mal beten und wenn er sich nicht in die Angelegenheiten der Regierung einmischt, mischt sich die Regierung auch nicht in seine Angelegenheiten. Jetzt ist, dank unseres Präsidenten, nichts verboten“ (Haji, 30.05.2012). Hier kann man ganz deutlich den Einfluss des Staates in der Figuration „Entwicklung Islam“ sehen. Durch die restriktive Politik der Regierung haben die Menschen Angst. Vor allem die interviewten Männer versuchten diese Restriktionen positiv zu deuten. Durch die Bemühungen des Präsidenten wird verhindert, dass sich eine ein gefährlicher, reaktionärer und gar terroristischer Islam im Land ausbreiten kann. Das war auch, nach Meinung vieler der Interviewten, der Grund dafür, warum der Präsident die jungen Männer von den ausländischen islamischen Universitäten nach Hause zurückgeholt hat – um sie vor den negativen und gefährlichen Einflüssen des extremen Islam zu bewahren. Ein Bauer sagte, dass die jungen Männer aus dem Ausland zurückkommen mussten, weil „Salafisten und andere auch erscheinen, und weil wir eine Religion haben und sie uns eine andere Religion aufzwingen. Deshalb ist es nicht nötig, dass sie dorthin gehen und studieren und hier dann Propaganda über anderes machen“ (06.06.2012).

Wie die weiter oben skizzierte Figuration „Entwicklung Islam“ kann auch diese kurze Darstellung von Forschungsergebnissen zu den Subjektiven Theorien der Menschen über ihre Religion nur einen ersten Einblick geben. Grundlegendes Ziel und Hauptfrage des Working Papers war es zu zeigen, welche Subjektive Theorien die Menschen in Tadschikistan über den Islam und seinen Entwicklungsprozess haben und ob es Einflüsse der möglichen Figuration „Entwicklung Islam“ auf diese Theorien und umgekehrt gibt. Die Subjektiven Theorien der Dorfbewohner über den Islam und seine Entwicklung konnten sichtbar gemacht werden, auch wenn sie erst durch die Interviews explizit und als zusammenhängendes Konstrukt bewusst wurden. Entsprechend ihrem Wissen richteten die Dorfbewohner ihr Leben nach den ihnen bekannten Regeln des Islams aus. Die Interdependenzen in der Figuration „Entwicklung Islam“ und die Einflüsse auf die einzelnen Menschen und ihre Subjektiven Theorien werden durch Äußerungen, Reaktionen und Verhaltensweisen erkennbar und nachvollziehbar. Nicht immer ist die Reaktion auf die Einflüsse positiv. Wie man an der Familie des zurückgekehrten Arbeitsmigranten sehen kann, hat das neue Wissen über den Islam das Gleichgewicht in dieser Familie ins Wanken und ihre soziale Stellung innerhalb der Dorfgemeinschaft in Gefahr gebracht. Andere Informationen wiederum, zum Beispiel aus religiösen Sendungen im Fernsehen oder die Erfahrungen und das Wissen eines Hajis, werden wohlwollend aufgenommen

und in die Subjektiven Theorien, das Leben und das Handeln integriert. Angst vor den restriktiven Einflüssen des Staates zeigen sich in den regierungskonformen Antworten und der Betonung, wie wichtig die Trennung von Staat und Religion ist. Wie die Subjektiven Theorien zu diesem Themenbereich aber wirklich aussehen, lässt sich nur durch Beobachtung des tatsächlichen Verhaltens und der Alltagspraktiken erschließen, zum Beispiel im Feiern des allabendlichen Fastenbrechens im Monat Ramadan trotz des Verbotes. Der Einfluss des Einzelnen und seines Verhalten auf die gesamte Figuration und deren andere Akteure lässt sich nur schwer aus den Interviews erfassen. Es sind eher wiederum die Reaktionen zum Beispiel der Regierung, die die Wirkung der Verhaltensweisen der Bevölkerung zeigen. Mit Hilfe von Gesetzen und Restriktionen, die die Öffentlichkeit durch Zeitungsartikel und Reden im Fernsehen und Radio erreichen, versucht die Regierung auf das Verhalten und Handeln der Bevölkerung einzuwirken und somit das Machtverhältnis innerhalb der Figuration „Entwicklung Islam“ zu ihren Gunsten zu verändern.

Mithilfe der bisherigen Erhebungen und Beobachtungen ist es also möglich, sowohl die Subjektiven Theorien über den Islam als auch die Interdependenzen in der Figuration „Entwicklung Islam“ sichtbar zu machen. Allerdings sind weitere Interviews und Beobachtungen nötig um ein breiter gefächertes Bild und einen differenzierteren Einblick in diese Figuration geben zu können.

5. Fazit

Im vorliegenden Working Paper wurde der Versuch unternommen die Figuration der „Entwicklung Islam“ in Tadschikistan zu skizzieren. Da eine Figuration ein fluktuierendes Spannungsgleichgewicht ist, das sich aus dem historischen Hintergrund heraus und durch die wechselnde Machtbalance seiner Akteure entwickelt, kann auch die Figuration „Entwicklung Islam“ nicht ohne ihre kulturelle, religiöse und politische Vorgeschichte verstanden werden. Wie sich gezeigt hat, ist der Islam tief im Leben und im Bewusstsein der tadschikischen Bevölkerung verankert. Durch die 70-jährige sowjetische Herrschaft und deren ideologische Restriktionen haben sich viele islamische Rituale in der Wahrnehmung der Menschen zu kulturellen gewandelt. Dadurch waren und sind sie aber nicht weniger tief im Alltagsleben der tadschikischen Bevölkerung verwurzelt. Nach dem Zerfall der Sowjetunion waren die Muslime wieder an ihre Glaubensbrüder und an Informationsquellen zu ihrer Religion angebunden. Das hat zu vielfältigen Entwicklungsprozessen im Islam geführt.

Als Teil dieses Figurationsprozesses wurden im vorliegenden Working Paper die Alltagstheorien der Menschen in Tadschikistan näher untersucht. Das Konzept der Subjektiven Theorien nach Groeben et al. (1988) fügt sich sehr gut in das der Lebenswelt von Schütz & Luckmann (1979) und dieses wiederum in die Figurations-Soziologie von Norbert Elias (2006) ein. Sie gehen von der Intersubjektivität und Interdependenz der Menschen, die die Gesellschaft bilden, aus. Durch den

wechselseitigen Kontakt der Menschen untereinander sind die Figurationen, die sie miteinander bilden ebenso wie die Subjektiven Theorien jedes Einzelnen ständig „im Fluss“. Verändert sich die Figuration, zum Beispiel durch neue Informationen über den Islam, wirken sich diese Veränderungen auf die Subjektiven Theorien der Menschen aus, die damit auch ihr Handeln ändern, was wiederum auf die Figuration zurückwirkt. Am Beispiel des oben beschriebenen Dorfes, als Teilausschnitt der Figuration „Entwicklung Islam“, lässt sich Folgendes über die Subjektiven Theorien der Menschen und die Interdependenzen zwischen den Akteuren der Figuration sagen:

Die Subjektiven Theorien über den Islam werden durch das soziale Umfeld des Einzelnen, vor allem durch die Familie, geprägt und gebildet. Im alltäglichen Leben lernen die Dorfbewohner am meisten über den Islam, unter anderem ihr Wissen über den Propheten und den Koran oder wie und zu welchen Tageszeiten gebetet wird. Auch das Feiern des Opferfestes oder das Fasten im Monat Ramadan erlernen sie in der alltäglichen Praxis innerhalb der familiären und dörflichen Gemeinschaft. Beeinflusst und verändert werden die Subjektiven Theorien seit dem Zerfall der Sowjetunion durch Bücher über den Islam, die es in wachsender Anzahl und teilweise auch in tadschikischer Sprache auf dem Basar oder im Laden zu erwerben gibt. Neues Wissen lernen die Dorfbewohner auch durch religiöse Fernsehsendungen, die sie vor allem während des Monats Ramadan sehen. Eine geringere Rolle in der Veränderung der Subjektiven Theorien über den Islam spielen im Dorf die Informationen, die zurückkehrenden Arbeitsmigranten oder *Hajis* mitbringen. Nur eine der interviewten Familien hat deutliche Auswirkungen auf ihr Familienleben gespürt, da ihr Sohn religiöser aus Russland zurückgekehrt ist. Der interviewte *Haji* gab an, dass er durch die Pilgerreise zwar mehr Ansehen im Dorf bekommen hat, dass sich aber nur innerhalb seines Familienkreises die Religiosität der Menschen verstärkt hat. Privater Religionsunterricht in Lerngruppen spielt in diesem Dorf, soweit zu erkennen war, keine Rolle.

Bei den älteren Dorfbewohnern sind die positiven Äußerungen über die freie Religionsausübung seit dem Zerfall der Sowjetunion zu erkennen. Doch vor allem die interviewten Männer betonen, wie wichtig eine Trennung von Staat und Religion ist. An ihrer Angst, mit der Regierung in religiös-politischen Belangen in Konflikt zu geraten, ist deutlich der restriktive staatliche Einfluss in der Figuration „Entwicklung Islam“ zu erkennen. Allerdings sind diese Äußerungen nicht als rein regierungskonform zu deuten. Viele der interviewten Dorfbewohner gaben während der Gespräche an, tatsächlich Sorge zu haben, dass sich ein fundamentalistischer Islam im Land ausbreiten kann, vor dessen Einfluss auf ihr Leben sie Angst haben. Hier zeigt sich wiederum der Einfluss von ausländischen islamischen bis hin zu islamistischen Akteuren in der Figuration.

Schwierig sind in den Interviews die Auswirkungen des Einzelnen und seines Verhaltens auf das Spannungsgleichgewicht in der Figuration zu sehen. Diese sind eher durch Beobachtung und indirekt durch die Reaktion der Regierung auf das Verhalten der Bürger nachzuweisen. Zu erkennen sind sie einerseits dadurch, dass die Regierung überhaupt zu Restriktionen greift, weil sie sich durch die freie und vermehrte Ausübung des Islam bedroht fühlt und mithilfe der Maßnahmen versucht ihre Machtposition in der Figuration zu wahren. Andererseits erkennt man sie an der konsequenteren Durchsetzung dieser Verbote, wenn sich die Menschen nicht daran halten, weil sie nicht bereit sind, ihre Überzeugungen und ihre Subjektiven Theorien bezüglich des Glaubens aufzugeben oder zu verändern, damit der Staat einen größeren Einfluss auf ihr tägliches Leben und ihre Religionsausübung hat.

Abschließend kann gesagt werden, dass der Versuch einer Darstellung der Figuration „Entwicklung Islam“ zwar immer nur eine Skizze bleiben wird, trotzdem konnten mit Hilfe der erhobenen Daten in einem kleinen Ausschnitt die Interdependenzen der Akteure sichtbar gemacht werden. Weitere Erhebungen werden folgen mit Hilfe derer ein vollständigeres Bild mit weitreichenderen Schlussfolgerungen dargestellt werden kann.

Literaturverzeichnis

Akiner, Shirin (2002): Islam in Post-Soviet Central Asia: Contested Territory.- In: Strasser, Andreas (Hrsg.): Zentralasien und Islam = Central Asia and Islam. Mitteilungen / Deutsches Orient-Institut, **63**: 73-101, Hamburg.

Baldauf, Ingeborg (1995): Identitätsmodelle, Nationenbildung und regionale Kooperation in Mittelasien.- In: Staiger, Brunhild (Hrsg.): Nationalismus und regionale Kooperation in Asien. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, **243**: 21-57, Hamburg.

Bjardambyn, Bold (2003): Subjektive Theorien über das Eigene in der Fremde. Eine qualitative Untersuchung zu Aspekten der sozialen Identität ausländischer Studierender. Dissertation der Universität Jena.

Canzler, Weert, Kaufmann, Vincent und Sven Kesselring (Hrsg.) (2008): Tracing Mobilities. Towards a Cosmopolitan Perspective. Ashgate, Aldershot.

Dann, Hanns-Dietrich et al. (1982): Alltagstheorien und Alltagshandeln. Ein neuer Forschungsansatz zur Aggressionsproblematik in der Schule.- In: Hilke, Reinhard & Kempf, Wilhelm (Hrsg.): Aggression. Huber, Bern: 465-491.

De Cordier, Bruno (2011): Tajikistan. The influence of migration on religion. (http://religion.info/english/articles/article_550.shtml#Ucwtu20cVx0, 27.06.2013)

Duit, Reinders (1992): Forschungen zur Bedeutung vorunterrichtlicher Vorstellungen für das Erlernen der Naturwissenschaften.- In: Riquarts, Kurt et al. (Hrsg.): Naturwissenschaftliche Bildung in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IV: 47-84, Kiel.

Elger, Ralf (2001): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. Beck, München.

Elias, Norbert (1987): The Retreat of Sociologists into the Present. In: Theory, Culture & Society, **4** (2-3): 223-247.

Elias, Norbert (2006): Was ist Soziologie? Suhrkamp, Frankfurt am Main².

Fragner, Bert G. (2007): Hochkulturen und Steppenreiche. Der Kulturraum Zentralasiens.- In: Osteuropa, **57** (8-9): 27-52.

Freitag-Wirringhaus, Rainer (2005): Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten. Rußland, islamische Republiken des Kaukasus und Zentralasiens.- In: Ende, Werner & Steinbach, Uwe (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München⁵: 277-305.

Groeben, Norbert et al. (1988): Das Forschungsprogramm Subjektive Theorien. Eine Einführung in die Psychologie des reflexiven Subjekts. Francke, Tübingen.

Groeben, Norbert & Scheele, Brigitte (2010): Das Forschungsprogramm Subjektive Theorien.- In: Mey, Günter & Mruck, Katja (Hrsg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. VS Verlag, Wiesbaden: 151-165.

Halbach, Uwe (2002): Islam im nachsowjetischen Zentralasien: Eine Wiedergeburt?- In: Strasser, Andreas (Hrsg.): Zentralasien und Islam = Central Asia and Islam. Mitteilungen / Deutsches Orient-Institut, **63**: 9-20, Hamburg.

Halbach, Uwe (2007): Das Erbe der Sowjetunion. Kontinuität und Brüche in Zentralasien.- In: Osteuropa, **57** (8-9): 77-98.

Harris, Colette (2006): Muslim Youth. Tensions and Transitions in Tajikistan. Westview Press, Cambridge.

Herbers, Hiltrud & Beaumont, Sibylle (2013, in Vorbereitung): Der Bürgerkrieg in Tadschikistan – totgeschwiegen, doch allseits präsent. In: Geographische Rundschau, **65**, (11).

Hilgers, Irene (2009): Why do Uzbeks have to be Muslims? Exploring religiosity in the Ferghana Valley.- Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 22. LIT Verlag, Berlin.

Hornidge, Anna-Katharina (2012): 'Knowledge', 'Knowledge Society' & 'Knowledge for Development'. Studying Discourses of Knowledge in an International Context.- In: Keller, Reiner & Truschkat, Inga (Hrsg.): Methodologie und Praxis der wissenssoziologischen Diskursanalyse. Band 1: Interdisziplinäre Perspektiven. Springer VS Verlag, Wiesbaden: 397-424.

Krämer, Annette (2007): Islam in Zentralasien. Blüte, Unterdrückung, Instrumentalisierung.- In: Osteuropa, **57** (8-9): 53-76.

Laruelle, Marlene (2007): Wiedergeburt per Dekret. Nationsbildung in Zentralasien.- In: Osteuropa, **57** (8-9): 139-154.

Rasanayagam, Johan (2011): Islam in Post-Soviet Uzbekistan. The Morality of Experience. Cambridge University Press, Cambridge u.a.

Salmorbekova, Zumrat & Yemelianova, Galina (2010): Islam and Islamism in the Ferghana valley.- In: Yemelianova, Galina (Hrsg.): Radical Islam in the Former Soviet Union. Routledge, London et al.: 211-243.

Scheele, Brigitte & Groeben, Norbert (2010): Dialog-Konsens-Methode.- In: Mey, Günter & Mruck, Katja (Hrsg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. VS Verlag, Wiesbaden: 506-523.

Schütz, Alfred (1971): Gesammelte Aufsätze. Band 1. Nijhoff, Den Haag.

Schütz, Alfred & Luckmann, Thomas (1979): Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Suhrkamp. Frankfurt a.M.

Schuler, Stephan (2011): Alltagstheorien zu den Ursachen und Folgen des globalen Klimawandels. Erhebung und Analyse von Schülervorstellungen aus geographiedidaktischer Perspektive.- Bochumer Geographische Arbeiten, 78. Europäischer Universitätsverlag, Bochum et al.

Stephan, Manja (2010): Das Bedürfnis nach Ausgewogenheit. Moralerziehung, Islam und Muslimsein in Tadschikistan zwischen Säkularisierung und religiöser Rückbesinnung.- Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften, 16. Ergon Verlag, Würzburg.

Urry, John (2000): Mobile Sociology.- In: British Journal of Sociology **51** (1): 185–203.

Urry, John und Sheller, Mimi (2006): The New Mobilities Paradigm.- In: Environment and Planning A, **38** (2): 207-226.

Wiegmann, Gunda (2007): Staatsversagen in Tadschikistan. Lokales Regieren nach dem Bürgerkrieg.- In: Osteuropa, **57** (8-9): 225-235.

Willems, Herbert (2010): Figurationssoziologie und Netzwerkansätze.- In: Stegbauer, Christian & Häußling, Roger: Handbuch Netzwerkforschung. Wiesbaden: 255-268.

Information on the competence network Crossroads Asia

The competence network Crossroads Asia derives its name from the geographical area extending from eastern Iran to western China and from the Aral Sea to northern India. The scholars collaborating in the competence network pursue a novel, 'post-area studies' approach, making thematic figurations and mobility the overarching perspectives of their research in Crossroads Asia. The concept of figuration implies that changes, minor or major, within one element of a constellation always affect the constellation as a whole; the network will test the value of this concept for understanding the complex structures framed by the cultural, political and socio-economic contexts in Crossroads Asia. Mobility is the other key concept for studying Crossroads Asia, which has always been a space of entangled interaction and communication, with human beings, ideas and commodities on the move across and beyond cultural, social and political borders. Figurations and mobility thus form the analytical frame of all three main thematic foci of our research: conflict, migration, and development.

- Five sub-projects in the working group **“Conflict”** will focus upon specific localized conflict-figurations and their relation to structural changes, from the interplay of global politics, the erosion of statehood, and globalization effects from above and below, to local struggles for autonomy, urban-rural dynamics and phenomena of diaspora. To gain a deeper understanding of the rationales and dynamics of conflict in Crossroads Asia, the sub-projects aim to analyze the logics of the genesis and transformation of conflictual figurations, and to investigate autochthonous conceptions of, and modes of dealing with conflicts. Particular attention will be given to the interdependence of conflict(s) and mobility.
- Six sub-projects in the working group **“Migration”** aim to map out trans-local figurations (networks and flows) within Crossroads Asia as well as figurations extending into both neighboring and distant areas (Arabian Peninsula, Russia, Europe, Australia, America). The main research question addresses how basic organizational and functional networks are structured, and how these structures affect what is on the move (people, commodities, ideas etc.). Conceptualizing empirical methods for mapping mobility and complex connectivities in trans-local spaces is a genuine desideratum. The aim of the working group is to refine the method of qualitative network analysis, which includes flows as well as their structures of operation, and to map mobility and explain mobility patterns.
- In the **“Development”**-working group four sub-projects are focusing on the effects of spatial movements (flows) and interwoven networks at the micro level with regard to processes of long-term social change, and with a special focus on locally perceived livelihood opportunities and their potential for implementation. The four sub-projects focus on two fundamental aspects: first, on structural changes in processes of transformation of patterns of allocation and distribution of resources, which are contested both at the household level and between individual and government agents; secondly, on forms of social mobility, which may create new opportunities, but may also cause the persistence of social inequality.

The competence network understands itself as a mediator between the academic study of Crossroads Asia and efforts to meet the high demand for information on this area in politics and the public. Findings of the project will feed back into academic teaching, research outside the limits of the competence network, and public relations efforts. Further information on Crossroads Asia is available at www.crossroads-asia.de.

Publications in the Crossroads Asia Working Paper Series

- Marsden, Magnus (2011): Mobile Life on the Frontiers of Crossroads Asia. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 1.
- Schetter, Conrad (2012): Translocal Lives. Patterns of Migration in Afghanistan. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 2.
- Hill, Joe (2012): A Post-Area Studies Approach to the Study of Hill Irrigation across the Alai – Pamir – Karakoram – Himalaya. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 3.
- Ismailbekova, Aksana (2012): Coping Strategies: Public Avoidance, Migration, and Marriage in the Aftermath of the Osh Conflict, Fergana Valley. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 4.
- Ibrahim, Niamatullah (2012): Shift and Drift in Hazara Ethnic Consciousness. The Impact of Conflict and Migration. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 5.
- Jamali, Hafeez (2013): The Anxiety of Development: Megaprojects and the Politics of Place in Gwadar, Pakistan. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 6.
- Kreuzmann, Hermann (2013): The Significance of Geopolitical Issues for Internal Development and Intervention in Mountainous Areas of Crossroads Asia. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 7.
- Tiller, Petra & Hiltrud Herbers (2013): „Der Entwicklungsprozess des Islams in Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“ als Figuration nach Norbert Elias? Eine erste Annäherung. In: Crossroads Asia Working Paper Series, No. 8.

Crossroads Asia Concept Papers

- Working Group Conflict (2012): Conflict Research on Crossroads Asia – A Conceptual Approach. In: Crossroads Asia Concept Paper Series, No. 1.
- Working Group Development (2012): Development at the Crossroads. Development Research on Crossroads Asia – a conceptual approach. In: Crossroads Asia Concept Paper Series, No. 2.
- Working Group Migration (2012): Crossroads Asia through the Lens of Mobility and Migration: A Conceptual Approach. In: Crossroads Asia Concept Paper Series, No. 3.