

NADINE SIEVEKING (Hg.)

DIMENSIONEN DES RELIGIÖSEN UND NICHT-RELIGIÖSEN

EMPIRISCHE FORSCHUNGEN IM ERC-PROJEKT:

“PRIVATE PIETIES, MUNDANE ISLAM AND NEW FORMS OF MUSLIM RELIGIOSITY:
IMPACT ON CONTEMPORARY SOCIAL AND POLITICAL DYNAMICS”

GISCA Occasional Paper Series



Number 26, 2020, ISSN: 2363-894X



European Research Council
Established by the European Commission

This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme as an advanced grant (grant agreement No 693457).



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

GISCA
göttingen institute
for social and cultural
anthropology

GISCA OCCASIONAL PAPER SERIES

The GISCA Occasional Papers Series publishes the work in progress of staff and associates of the Institute for Social and Cultural Anthropology (Institut für Ethnologie) at Göttingen University, as well as a selection of high-quality BA and MA theses.

EDITORS

Elfriede Hermann
Andrea Lauser
Roman Loimeier
Nikolaus Schareika

MANAGING EDITOR

Julia Koch

ASSISTANT MANAGING EDITOR

Paul Christensen

TYPESET AND DESIGN

Friedlind Riedel

How to cite this paper: Sieveking, Nadine [Hg.]. 2020. Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt: ‚Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics‘. *GISCA Occasional Paper Series*, No. 26. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI:10.3249/2363-894X-gisca-26

© 2020 by the editor

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ISSN: 2363-894X

DOI: 10.3249/2363-894X-gisca-26

Titelfoto: Wand-Mosaik an Privathaus gegenüber der Moschee im Viertel Mermoz, Dakar, Senegal, Nadine Sieveking 2018.

GISCA göttingen institute
for social and cultural
anthropology

Göttingen Institute for Social and
Cultural Anthropology

Theaterstr. 14
37073 Göttingen
Germany

+49 (0)551 - 39 27892
ethno@sowi.uni-goettingen.de

www.uni-goettingen.de/GISCA

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung: Von "Private Pieties" zur empirischen Forschung über Dimensionen des Religiösen in muslimischen Kontexten (Nadine Sieveking)	5
Iran: Individualität und individuelle Religiosität zwischen staatlichen Vorschriften und sozialer Kontrolle (Katja Föllmer)	15
Between and beyond: intimate notions of (dis-)belief and (non-)conformism in post-revolutionary Alexandria (Lisa M. Franke)	22
Über Religiositäten sprechen? Forschungserfahrungen in Beirut (Johanna Kühn)	30
Fallstudien in Senegal: Heterogenität als gesellschaftliche Realität oder Perspektive? (Nadine Sieveking)	37
Tunesien: Die Entwicklung der Zivilgesellschaft nach der Revolution von 2011 (Roman Loimeier)	44
Über die Autor*innen	50

Nadine Sieveking [Hg.]

DIMENSIONEN DES RELIGIÖSEN UND NICHT-RELIGIÖSEN

EMPIRISCHE FORSCHUNGEN IM ERC-PROJEKT:
“PRIVATE PIETIES. MUNDANE ISLAM AND NEW FORMS OF MUSLIM RELIGIOSITY:
IMPACT ON CONTEMPORARY SOCIAL AND POLITICAL DYNAMICS”

ABSTRACT

Das vorliegende Arbeitspapier reflektiert die Forschungsprozesse, die im Rahmen des von Roman Loimeier konzipierten und geleiteten Projekts „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ initiiert wurden. Es präsentiert einen Zwischenstand und Ausschnitte aus der Entwicklung des Gesamtprojekts sowie der Einzelprojekte, die bisher in Iran (Katja Föllmer) in Ägypten (Lisa Franke), in Libanon (Johanna Kühn), in Senegal (Nadine Sieveking) und in Tunesien (Roman Loimeier) durchgeführt wurden. In der Einleitung werden methodologisch relevante Aspekte unserer projektinternen Auseinandersetzung mit zentralen Begriffen und Fragen, insbesondere nach den Möglichkeiten des empirischen Zugangs zu „privaten Frömmigkeiten“ sowie zu „individuellen Religiositäten“, nachgezeichnet. Die folgenden Kapitel gehen auf länderspezifische Rahmenbedingungen, sowie individuelle Feldzugänge und Forschungsinteressen der Projektmitarbeitenden ein. So werden die jeweils gewählten Schwerpunkte der empirischen Studien und ihr Fokus auf unterschiedliche Formen des Religiösen und Nicht-Religiösen nachvollziehbar.

This working paper reflects on the research processes initiated in the framework of the project „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“, as conceived and directed by Roman Loimeier. It presents preliminary results of these processes regarding the overall project as well as the individual projects, carried out so far in Iran (Katja Föllmer), Egypt (Lisa Franke), Lebanon (Johanna Kühn), Senegal (Nadine Sieveking), and Tunisia (Roman Loimeier). The introduction methodologically discusses aspects of our internal debates about central concepts and questions, in particular those concerning empirical access to “private pieties” or “individual religiosities”. The following chapters refer to country-specific research conditions, as well as to individual approaches and research interests of the team-members. Thereby, the respective focus of each empirical study as well as their emphasis on different forms of religiosity or non-religiosity are elucidated.

EINLEITUNG: VON “PRIVATE PIETIES“ ZUR EMPIRISCHEN FORSCHUNG ÜBER DIMENSIONEN DES RELIGIÖSEN IN MUSLIMISCHEN KONTEXTEN (NADINE SIEVEKING)

Das vorliegende Arbeitspapier bildet einen Zwischenstand der Forschungsprozesse ab, die im Rahmen des von Roman Loimeier konzipierten und geleiteten Projekts „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ initiiert wurden. Im Zentrum des Projekts stehen Dynamiken des Wandels in verschiedenen muslimischen Gesellschaften. Das Projekt fokussiert auf soziale Stimmen und Bewegungen, die darauf bestehen, dass Glaube und Frömmigkeit Privatsache seien. Mittels Einzelstudien in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten¹ fragt es, inwieweit diese Stimmen länderspezifische Bedingungen zum Ausdruck bringen oder übergreifende Dynamiken artikulieren. Im Verlauf der empirischen Forschungsprozesse wurden die zentralen Fragen und Begriffe des Gesamtprojekts (Loimeier 2020) intensiv diskutiert und vor dem Hintergrund unserer individuellen, länderspezifischen Forschungsbedingungen und Interessen teilweise angepasst, teilweise aber auch verworfen, wie insbesondere mit Bezug auf den Aspekt der Privatheit weiter unten noch genauer ausgeführt wird.

Diese Anpassungen waren notwendig, denn der ursprüngliche Fokus des Projekts – „Private Frömmigkeiten“ von Muslim*innen – lag auf einem Themenkomplex mit vielen Fallstricken, insbesondere was die emischen Interpretationen der zentralen Begriffe in den unterschiedlichen Forschungskontexten betrifft. Gängige Begriffe wie „Islamische Welt“ oder „muslimische Gesellschaften“ blenden die Heterogenität dieser Kontexte aus – ihr gerecht zu werden ist eine der Herausforderungen des Gesamtprojekts. Vor diesem Hintergrund diente der Begriff *private pieties* in erster Linie dazu, eine Forschungsintention zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne war er auch erfolgreich und hat seinen Zweck erfüllt: das Projekt wurde als *high risk* unterfangen, das sich jenseits ausgetretener akademischer Pfade bewegt und dessen Ergebnisse daher auch nicht absehbar sind, von der EU gefördert.²

Die Einzelbeiträge des Arbeitspapiers gehen auf die länderspezifischen Rahmenbedingungen, sowie unsere individuellen Feldzugänge und Forschungsinteressen ein, durch die die jeweils gewählten Schwerpunkte der empirischen Studien nachvollziehbar werden. Komplementär

¹Das Projekt umfasst Studien in sechs Ländern (Senegal, Tunesien, Ägypten, Libanon, Iran und Pakistan). Empirische Forschungen in den verschiedenen Ländern konnten nicht überall im gleichen Maße durchgeführt werden und sind zum Teil noch nicht abgeschlossen.

² Das ERC-Projekt 693457 “Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics” wird seit 01.10.2016 für fünf Jahre als ERC Advanced Grant gefördert

dazu fokussiert die Einleitung auf die Ebene der Begriffe, die aus methodologischer Perspektive für das gesamte Projekt eine zentrale Rolle spielen. Ausgehend von „privaten Frömmigkeiten“ und „individuelle Religiositäten“, erkläre ich die forschungspraktischen Implikationen unseres gemeinsamen Fokus auf Privatheit und Individuen. Damit möchte ich nachvollziehbar machen, wie sich das Gesamtprojekt entwickelt und ausdifferenziert hat und warum sich der Fokus von *private pieties* auf *individual pieties* verlagert hat.

In dieser Einleitung geht es also nicht darum, den Stand der Forschung zu den jeweiligen Begriffen abzubilden, sondern vor dem Hintergrund unserer empirischen Studien den Stand unserer projektinternen Debatten über unsere zentralen Themen und Konzepte zu reflektieren. Diese Auseinandersetzungen waren immer – implizit oder explizit – von einer Perspektive des Vergleichs geprägt. Zum jetzigen Zeitpunkt der Entwicklung des Gesamtprojekts steht allerdings die systematische Kontextualisierung der Einzelstudien im Vordergrund, noch nicht deren systematischer Vergleich. Denn Kontextualisierung ist ein erster und zugleich wesentlicher Schritt für vergleichende Analysen auf translokaler Ebene, insbesondere im Rahmen qualitativer Forschung, für die „comparing by contextualising“ essentiell ist (Lachenmann 2008: 24).

Kontextualisierung: Translokalität und die Formierung von ‚Stimmen‘ auf lokaler Ebene

Kontextualisierung auf lokaler Ebene ist im Rahmen unseres Gesamtprojekts besonders wichtig, denn es geht uns nicht darum, verschiedene ‚Islame‘ zu vergleichen. Vielmehr geht es darum, die soziale Einbettung lokaler Frömmigkeits-Praktiken und -Diskurse herauszuarbeiten, um deren Bedeutung im jeweiligen nationalen, regionalen und transregionalen Kontext einschätzen zu können. In einem methodologischen Sinne stellen wir vermittels unserer Analysen Translokalität her, indem wir uns auf die Religiosität von Muslim*innen in verschiedenen lokalen Kontexten beziehen (Lachenmann 2008: 16). Inwiefern Religion, bzw. ‚der Islam‘ jenseits dieses konstruktivistischen methodologischen Rahmens eine Rolle für die Analyse spielt, stellt sich in den Einzelprojekten auch aufgrund des jeweiligen disziplinären Hintergrunds der Forschenden sehr unterschiedlich dar.

Für die Kontextualisierung unserer Einzelstudien ist auch eine Reflexion der Art und Qualität der von uns aufgenommenen Stimmen (im buchstäblichen, sowie übertragenen Sinne) wesentlich. Mit den Stimmen sind auch die jeweiligen „lieux de parole“ (Niang 2016) gemeint – die Formen und Orte (inklusive Texte) sowie sozialen Räume, in denen sich diese Stimmen mehr oder weniger laut und vernehmbar äußern. Auf welche sozialen Bewegungen und Stimmen sich der Fokus in den Einzelprojekten jeweils richtet, hängt davon ab, welche Schwerpunkte in der Umsetzung der Fragestellungen des Gesamtprojekts gelegt wurden. Dabei spielte die geographische und soziale Lokalisierung und Eingrenzung unserer jeweiligen Forschungsfelder einerseits und deren Einbettung in umfassendere Prozesse gesellschaftlicher Transformation in den jeweiligen Länderkontexten andererseits eine entscheidende Rolle.

Denn die Fragestellung des Gesamtprojekts war mit einer Arbeitshypothese verbunden, die auf die Rolle der so genannten Mittelklasse(n),³ bzw. „neuer sozialer Gruppierungen“ abzielte (Loimeier, 2018: 14). Die im Antragstext formulierte Hypothese ging davon aus, dass es „neue soziale Gruppen“ zwischen den extrem Reichen und Mächtigen einerseits und den Armen und Machtlosen andererseits waren, die während der letzten Jahrzehnte als „treibende Kraft in Prozessen der politischen Demokratisierung“ in den verschiedenen Ländern wirkten (ebd.). Damit war die Annahme verbunden, dass die „Entwicklung neuer Formen von Gläubigkeit und Frömmigkeit“, insbesondere die Herausbildung „individueller Religiositäten“, die sozialen

³ Es gibt eine umfassende Diskussion zur aktuellen empirischen Relevanz und begrifflichen Problematik des Begriffs der Mittelklasse(n), die zum einen mit Bezug auf neue globale Mittelklassen geführt wird (Heiman, Freeman, Liechty 2012), zum anderen Bezug nimmt auf regionalspezifische Entwicklungen, etwa auf dem afrikanischen Kontinent oder in der MENA-Region (Sengebusch, Sonay 2014; Melber 2016; Krocker, O’Kane, Scharrer 2018).

und ökonomischen Aspirationen dieser Gruppen spiegelten (ebd.). An diese Hypothese schloss sich die Frage an, inwiefern die Tendenz zu einem „individuellere[n] Verständnis von Glauben und Religion“ im Zusammenhang mit der „Herausbildung von neuen sozialen (Mittelschicht-) Gruppen“ zu verstehen und zu erklären wäre (ebd.: 40).

Die Fragestellung des Projekts fokussierte somit auf soziale Gruppen oder Formationen, deren ökonomische Lage es ihnen erlaubt, nicht primär mit der alltäglichen Bewältigung von Armutproblematiken beschäftigt zu sein, sondern Zeit und Geld für Freizeitaktivitäten zu haben. Durch diesen Fokus wurden bestimmte Stimmen und Positionen in den Blick gerückt, bzw. hörbar gemacht, deren relative Gewichtung in den Einzelprojekten nicht zuletzt durch den jeweils spezifischen Feldzugang geprägt wurde.

Von der Forschungsintention zur Umsetzung

Mit der Umsetzung der Forschungsintention in den verschiedenen Einzelprojekten veränderte sich – notwendigerweise – die strategische Bedeutung des Titels des Gesamtprojekts, dessen Fokus sich inzwischen auf individuelle Frömmigkeiten gerichtet hat. Damit kommt eine Verlagerung des gemeinsamen Fokus zum Ausdruck, die, allgemein gesprochen, mit der Problematik des Zugangs zu tun hat. Wie in den Einzelbeiträgen noch deutlicher wird, war für jeden Länderkontext und jede Fallstudie eine umfassende Neujustierung des Forschungsfokus notwendig, um den jeweils gegebenen Zugängen zum Forschungsfeld aber auch unseren verschiedenen disziplinären und persönlichen Forschungsausrichtungen und Vorerfahrungen gerecht zu werden. So hat jedes Einzelprojekt aufgrund verschiedener Faktoren eine ganz eigene Dynamik entfaltet. Nicht zuletzt waren die Möglichkeiten für empirische Forschungen vor Ort sowie der Zeitrahmen, der den Projektmitarbeitenden dafür zur Verfügung stand, extrem unterschiedlich. Die Einzelprojekte befinden sich derzeit in verschiedenen Stadien, so dass der gemeinsame Entwicklungsprozess hier nur als Momentaufnahme dargestellt und provisorisch analysiert werden soll.

Aushandlung der Bedeutung „privater Frömmigkeit“ und Religiosität

Ausgangspunkt für das Gesamtprojekt war die Existenz und Relevanz emischer Diskurse über „private Frömmigkeit(en)“, bzw. über „Religion als Privatsache“, sowie entsprechender Praktiken, auf die Roman Loimeier schon in seinem Antragstext hingewiesen hatte. Hier definierte er Frömmigkeit zunächst als eine „innere Disposition“, die „nicht durch eine externe Autorität definiert oder kontrolliert werden“ kann. In der Projektkonzeption führte er den Begriff Religiosität, in komplementärer Verwendung zum Begriff der Frömmigkeit, als eine wichtige heuristische Kategorie ein, die es erlaubt, unsere empirischen Forschungsfelder, Fragestellungen und Ergebnisse zu umreißen und einzugrenzen.⁴ Die Bedeutung beider Begriffe wird in den Einzelprojekten teilweise durch Bezug auf emische Diskurse in den verschiedenen Forschungssprachen (überwiegend Arabisch, Persisch, Englisch und Französisch, teilweise auch Wolof und Deutsch) ausdifferenziert.

Im Verlauf unserer empirischen Forschungen und daran anschließenden Debatten bei Projekttreffen wurde einerseits deutlich, dass die Relevanz der Themen Religion, Religiosität oder Frömmigkeit in emischen Diskursen von (politischen und ökonomischen) Konjunkturen abhängt. Andererseits gibt es auch ganz unterschiedliche emische Bedeutungen von „privater Frömmigkeit“ in den von uns untersuchten Texten, Diskursen und Praktiken. Es zeichnete sich also ab, dass ein gemeinsamer empirischer Forschungsfokus auf Prozessen der Aushandlung

⁴ Dies spiegelt sich im Untertitel des beantragten Projekts: „Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“. In der Weiterentwicklung des Gesamtprojekts hat Roman Loimeier auch die Begriffe Nicht-Religiosität, bzw. Nicht-Frömmigkeit eingeführt (Loimeier 2020).

dieser Bedeutungen fruchtbar sein würde. Dieser Fokus sollte auch die alltäglichen Praktiken des sozialen Umgangs mit privater Frömmigkeit umfassen, inklusive Strategien der Vermeidung, des mehr oder weniger expliziten ‚Ausklammerns‘ dieses Themas aus bestimmten sozialen Räumen, des Schweigens darüber, des Verschleierns oder der Camouflage.⁵

Die Frage nach Bedeutungsunterschieden zwischen etischen und emischen Konzepten richtete unseren Blick also auch auf die umstrittenen Bedeutungen einzelner Begriffe in den jeweiligen Diskursen im Feld. Die in den folgenden Beiträgen benannten Beispiele dafür umfassen begriffliche Auseinandersetzungen, die von Akteur*innen im Feld selbst geführt werden. So geht Lisa Franke auf Differenzierungen des Begriffs von Religion (Arabisch: *dīn*) und verschiedenen Konzepten von Religiös-Sein (Arabisch: *mutadayyin*, *mu'min*) ein, die von ihren Gesprächspartner*innen in Alexandria explizit thematisiert wurden. Die von Johanna Kühn analysierte Unterscheidung der im Kontext zeitgenössischer spiritueller Praktiken in Beirut verwendeten englischen und arabischen Begriffe für Spiritualität (*spirituality* und *rūḥāniyya*) blieb dagegen im Feld eher implizit. Die Fragen, die diese Beispiele aufwerfen, verdeutlichen wie produktiv es ist, die Spannung zwischen analytischen Begriffen und emischen Konzepten, die wir mit Frömmigkeit oder Religiosität konnotieren, auf der Grundlage qualitativer Forschung in einem Team mit vergleichender Perspektive herauszuarbeiten.

Privatheit und Intimität

Auch das Private hat unterschiedliche emische Bedeutungen, die sowohl durch Vergleiche, als auch durch den Bezug auf komplementäre Konzepte von Öffentlichkeit sowie graduelle Abstufungen von öffentlichen und privaten Aspekten methodologisch fruchtbar gemacht werden können. So entwickelt Johanna Kühn ein Konzept von „geteilter Privatheit“, das sie auf die spezifischen Effekte gemeinsamer Praxis in Meditationskursen bezieht, die auf geteilten Interessen, Involviertheit, Vertrautheit und Verbundenheit beruhen, die bestimmte (private, intime) Themen „sagbar“ machen, gleichzeitig aber implizite Normen etablieren, nach denen andere Themen tabuisiert, bzw. diskursiv ausgeschlossen und unterdrückt werden.

Sowohl ihr Fallbeispiel als auch die Beobachtungen von Katja Föllmer in Teheran sowie die Fallstudien von Lisa Franke in Alexandria heben die Bedeutung des Intimen als einer besonderen Qualität des Privaten hervor, die das Individuum und seine nicht mit anderen geteilten Erfahrungen betrifft. Im Unterschied zu Johannas Analyse von *spirituality* im Rahmen kollektiver Praktiken in Beirut, charakterisiert Katja Föllmer das Gebet in den ihr bekannten Teheraner Familien als eine Möglichkeit „ungeteilter und ungestörter individueller Zwiesprache mit Gott“. Diese Zwiesprache wird in den von Lisa Franke geführten Interviews sehr prominent unter dem Stichwort *al-dīn huwa bainī wa bain Allāh* (the religion is between me and God) thematisiert und wird bis zu einem gewissen Grad auch in den von ihr untersuchten *Qur'ān* Zirkeln (und in der von ihr analysierten islamischen Ratgeber-Literatur) kollektiv zum Thema gemacht. Jenseits von als religiös markierten Praktiken zeigt Nadine Sieveking in ihren Fallstudien zu zeitgenössischem Tanz in Senegal, wie dieses spezifische künstlerische Genre einen Raum zur Inszenierung privater und intimer Aspekte des Selbst, inklusive der eigenen Religiosität, auf der Bühne eröffnet. Während in diesem Rahmen sogar eine Infragestellung von Frömmigkeit möglich ist, bieten die von ihr untersuchten Fitness-Praktiken keinen Raum für eine explizite Thematisierung von Religiosität.

All diese Beispiele verweisen auf die Spezifik diskursiver Grenzen und Normen, die nicht nur von den jeweiligen sozialen Milieus, sondern auch vom symbolischen Rahmen konkreter verkörperter Praktiken und Diskurse (z.B. akademischer soziologischer Forschung) abhängen. Diese Grenzen führen teilweise dazu, dass sich die Aushandlung gesellschaftlich und politisch konfliktiver Aspekte von Religiosität in Bereiche des nicht-sprachlichen, symbolischen

⁵ Während eines internationalen Workshops in Göttingen im Juli 2018 haben wir diesen Aspekt unter dem Titel „Negotiating the Religious in Everyday Life“ mit Forschungspartner*innen aus verschiedenen Ländern diskutiert.

Handelns und körperlicher Praxis verschiebt. Mit Blick auf diese Aushandlungen kann private Religiosität oder Frömmigkeit als eine Domäne sozialer und symbolischer Ordnungsprozesse verstanden werden, die im Rahmen konkreter materieller Bedingungen stattfinden, in denen kulturell spezifische Regeln, Normen und Werte zum Tragen kommen. Wie (individuelle oder kollektive) Akteur*innen mit den Grenzen der Domäne des Religiösen umgehen, kann pragmatisch oder strategisch orientiert sein und sollte nicht als ‚kulturell gegeben‘ verstanden werden. Dies betrifft auch die Art und Weise, wie (und inwieweit) wir als Forschende Zugang dazu erhalten (und erhalten möchten). Welche Beziehungen und Kompetenzen können und wollen wir mobilisieren, um private Frömmigkeiten bzw. individuelle Religiositäten besser zu verstehen? Welches Wissen erwerben wir dabei, wie setzen wir es im Verlauf der Forschung ein und wie kommt es in der Formulierung von Ergebnissen zum Tragen?

Forschungspraktische und ethische Implikationen des Fokus auf Privatheit

Mit einem Fokus auf private und intime Aspekte von Religiosität oder Frömmigkeit sind methodische Probleme impliziert, die sowohl in forschungspraktischer als auch in ethischer Hinsicht große Herausforderungen darstellen. Forschungspraktisch stellt sich in erster Linie ein Problem des Zugangs, das allerdings je nach Forschungskontext auf ganz unterschiedliche Weise relevant wird. Während private Religiosität in manchen Kontexten (insbesondere in Iran und Ägypten) ein hochpolitisches, von staatlicher Kontrolle und Repressionen geprägtes Thema darstellt, über das nur in entsprechend geschützten Räumen gesprochen werden kann, hat es in anderen Kontexten (z.B. in Senegal) keine vergleichbare politische Relevanz.

Die Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit sind auch geschlechtsspezifisch strukturiert, was bedeutet, dass wir zu privaten Aspekten der Lebenswelten von Muslim*innen in unseren jeweiligen Forschungsfeldern nicht auf dieselbe Weise, teilweise auch nur sehr eingeschränkt und indirekt Zugang erhalten können. Auch die Selbst-Positionierung der Forschenden im Hinblick auf ihre eigene Religiosität (oder Nicht-Religiosität) spielt für den Zugang zu bestimmten Akteur*innen, Praktiken und sozialen Räumen eine Rolle. Sowohl symbolische als auch materielle Dimensionen des Raums kommen dabei zum Tragen, denn manche Aspekte der Grenzen privater Räume sind interpretationsabhängig und verhandelbar, andere objektiv gegeben. Mit dem Problem des Zugangs zum Privaten sind außerdem ethische Aspekte verbunden, die sowohl den Schutz der Privatsphäre unserer Gesprächspartner*innen, als auch die eigene Sicherheit als Forschende zu diesem Thema betreffen. In dieser Hinsicht stellen sich die Fallstudien in den verschiedenen Ländern sehr unterschiedlich dar.

Inwieweit sich allgemeingültige Aussagen und Vergleiche der Domänen privater Religiosität in den jeweiligen Kontexten machen lassen, hängt nicht zuletzt davon ab, was wir in unseren Projektdarstellungen und Veröffentlichungen für andere sichtbar machen wollen und können, ohne persönliche Grenzen zu verletzen und/oder die Möglichkeiten weiterer Forschungen im jeweiligen Kontext zu gefährden. Die Möglichkeiten der Selbst-Positionierung der Forschenden hinsichtlich der „Plausibilität ihrer Anwesenheit im Feld“ (vgl. Johanna Kühn) sind also auch im Hinblick auf zukünftige Feldforschung relevant. All dies verweist auf methodische Grundprobleme, die den *high risk*-Charakter des gesamten Forschungsprojekts unterstreichen und mit denen in der Praxis sehr umsichtig und vorsichtig umgegangen werden muss. Dies bedeutet auch, dass wir das Private, über das wir in unseren Forschungen erfahren, nicht immer direkt thematisieren und in den Vordergrund unserer Analysen stellen können.

Akteurs-zentrierte Forschung und der Fokus auf Individuen

Im Unterschied zum Fokus auf das Private erscheint ein Fokus auf das Individuelle unter methodologischem Gesichtspunkt ‚ganz normal‘ und notwendig. Denn aus der Perspektive Akteurs-zentrierter empirischer Forschung haben wir es bei der Feldforschung ja immer (auch)

mit Individuen zu tun, denen wir in gewissem Maße individuelle Handlungsmacht (*agency*) zuschreiben. Dies schließt die Berücksichtigung kollektiver Akteur*innen mit Handlungsmacht (z.B. Organisationen, Staaten, bzw. Regierungen) in der Forschung nicht aus – im Gegenteil: um individuelle Handlungsmacht analysieren zu können, müssen die Bedingungen, unter denen einzelne Akteur*innen ihre sozialen Erfahrungen machen, sowie die Grenzen ihres Wissens und ihrer Fähigkeiten mit einbezogen werden. Mit einem Akteurs-zentrierten Ansatz gehen wir aber davon aus, dass Individuen auch unter stärkstem Zwang und Unterdrückung über Wissen und Fähigkeiten, sowie ein gewisses Maß an Handlungsmacht verfügen (Long 2001: 16).

Ein Fokus auf Individuen ist zudem notwendig (wenn auch nicht hinreichend), um den Blick auf alltägliche, konkrete Lebenswelten zu eröffnen, deren Untersuchung wir als Korrektiv für reifizierende, stereotypisierende Sichtweisen auf Muslim*innen ansehen. Die Stärke eines Akteurs-zentrierten Ansatzes mit Fokus auf individuelle Religiosität erweist sich vor allem dann, wenn wir Zusammenhänge zwischen den Lebenswelten lokaler (individueller oder kollektiver) Akteur*innen und umfassenderen, nationalen, transregionalen oder globalen Phänomenen aufzeigen können. Dies impliziert, dass wir den Bezug herstellen zwischen Individuen sowie den Strukturen und Institutionen, in die ihre Alltagswelten eingebettet sind. Wie ökonomische und politische Strukturen auf nationaler Ebene individuelle Religiositäten prägen, wird schwerpunktmäßig in der Studie von Roman Loimeier zu Tunesien herausgearbeitet. Welche Ebenen in den anderen Einzelstudien besonders berücksichtigt werden, hängt vom jeweiligen Feldzugang und Datenmaterial ab.

Frömmigkeit als eine Form des Selbst-Bezugs

Die Arbeitshypothesen des Gesamtprojekts richteten unseren Blick auch auf Dynamiken von Individualisierungsprozessen im Sinne von sich verändernden Werten und Normen.⁶ Dabei ist zu unterscheiden zwischen einem Fokus auf das Individuum als einer empirischen Realität, die von allen Gesellschaften gleichermaßen anerkannt wird, und Forschungen über das Individuum als einem Wert, der sozial, bzw. kulturell spezifisch ist.⁷ Letzteres führte dazu, dass im Laufe der Umsetzung der Forschungsintention des Gesamtprojekts der Begriff des Selbst zunehmend in den Fokus unserer gemeinsamen Fragestellungen und Analysen kam. Zum einen spielte der Begriff implizit eine Rolle für unser Verständnis von Frömmigkeit. So konzipierte Roman Loimeier Begriffe wie „fromm“ oder „religiös“ im Rahmen des Gesamtprojekts zwar zunächst bedeutungsoffen (Loimeier 2020: 22). Doch wies er auch darauf hin, dass das Konzept von Frömmigkeit auf eine besonders ausgeprägte Form von Religiosität hinweist, die sich „nicht nur als eine innere Einstellung (wie „Glaube“) beschreiben läßt, sondern auch als eine besondere (und intensive) Form der religiösen Praxis“ (Loimeier 2020: 22). Anders gesagt: Frömmigkeit kann als eine Form von (bewusstem, explizit kultivierten) Selbst-Bezug verstanden werden, in dem Religiosität eine besondere Rolle spielt.

Zum anderen war der Begriff des Selbst in einigen Forschungssettings auch in emischen Diskursen sehr prominent. Die von Johanna Kühn untersuchten zeitgenössischen Spiritualitäts-Praktiken in Beirut wurden von den Beteiligten beispielsweise so beschrieben, dass das autonom praktizierende Subjekt (*self*) in den Vordergrund gestellt wurde – im Gegensatz zu religiösen Praktiken im Rahmen etablierter Institutionen und Regelwerke. Für Lisa Franke wurde der Begriff des Selbst zu einer zentralen Kategorie für die Untersuchung intimer und individueller Aspekte von Prozessen, die sie vor allem in *Qur'ān*-Kursen beobachtet und als bewußte *self-pietization* analysiert hat: „the conscious development of one's belief status to become (more)

⁶ Individualisierung bezieht sich nicht auf ein einzelnes Individuum und bezeichnet etwas anderes als der Begriff der Individuierung oder Individuation (von Latein: *individuare* = unteilbar / untrennbar machen). Letzterer meint die Entwicklung, die ein Mensch im Verlauf der Herausbildung seiner Persönlichkeit durchlebt und durch die er/sie sich in seinem/ihrer Selbstbezug von anderen Personen abgrenzt (Marie 1997: 60-63).

⁷ Marie (1997 : 61f.) führt diese Unterscheidung auf Louis Dumont zurück: « L. Dumont a eu raison de distinguer [...] l'individu comme réalité empirique concrète, universellement reconnue par toutes les sociétés, et l'individu comme valeur et valeur éminente, qui caractérise en propre la modernité occidentale ... ».

pious“ (Lisa Franke). Diese und ähnliche Beispiele zeigen, dass der Begriff des Selbst auf theoretischer Ebene in einem relationalen Sinne verstanden werden, d.h. auf Individuen im Kontext ihrer sozialen Beziehungen bezogen werden muss.⁸

Diese relationale Dimension spiegelt sich auch im Moment der Selbst-Reflexivität, das für unsere Forschungen sehr wichtig war. Denn in einem Forschungssetting, in dem intime Aspekte individueller Religiosität thematisiert werden, ist Selbst-Reflexivität im Sinne methodischer Transparenz ausgesprochen relevant. Ein solch intimes Setting setzt ein Vertrauensverhältnis zu Interaktionspartner*innen voraus, in dem die Subjektivität der Forschenden, ihre jeweilige Persönlichkeit und Sensibilität unweigerlich zum Tragen kommt. Es ist daher ein Gebot methodischer Strenge, diese subjektiven Dimensionen (und damit die Einzigartigkeit der darauf aufbauenden Forschung) auch zu reflektieren (Niang 2016).

Wenn wir dagegen vom Verhältnis zwischen den Domänen privater und öffentlicher Religiosität in einem größeren gesellschaftlichen Rahmen sprechen, dann begeben wir uns auf eine Ebene objektiv vergleichbarer Dimensionen. Denn dann zielen wir nicht auf einzelne Individuen (und ihre Beziehungen zu sich selbst und anderen) ab, sondern auf die strukturellen Eigenschaften einer Gesellschaft, die durch bestimmte Machtverhältnisse geprägt ist. Es sind insbesondere (wenn auch nicht nur) die jeweiligen politischen Machtstrukturen, die das Verhältnis zwischen privater und öffentlicher Religiosität in einer Gesellschaft bestimmen. Dieser Zusammenhang ist nicht nur in theoretischer Hinsicht, sondern auch methodisch relevant. Er kann selbst Gegenstand von emischen Diskursen, öffentlichen Debatten und Texten sein, deren Interpretation und Analyse sich sprachlich relativ einfach und direkt erschließen. Er kann sich aber auch in mehr oder weniger ‚stummen‘ Praktiken äußern, die sich empirisch nur über die Analyse nicht-sprachlicher Symbole und a-semantischer körperlicher Erfahrungsdimensionen untersuchen lassen.

Nicht-religiöse Dimensionen

Ein wichtiger Aspekt in der Umsetzung der gemeinsamen Fragestellung unseres Projekts ist die Frage, inwiefern wir nicht religiös konnotierte Dimensionen alltäglicher Lebensrealitäten in den von uns untersuchten Feldern systematisch in unsere empirischen Studien und Analysen einbeziehen wollen – und können. Denn wir wollen in unseren Forschungen auch Individuen, Gruppen, oder soziale Bewegungen berücksichtigen, die sich selbst nicht als religiös identifizieren. Wir wollen uns auch nicht nur auf Diskurse und Praktiken beziehen, die aus emischer Perspektive als religiös gelten, bzw. für die Beteiligten eine religiöse Bedeutung haben. Für die Kontextualisierung unserer Fragen nach privater und individueller Religiosität ist es nämlich höchst erhellend, Praktiken mit einzubeziehen, in denen die Religiosität der Beteiligten (temporär) ‚ausgeklammert‘ bleibt, bzw. keine Bedeutung erhält.

Ebenso aufschlussreich für die Projektfragestellung ist die Untersuchung von Praktiken und Diskursen, die als expliziter Ausdruck nicht-religiöser Haltungen der beteiligten Akteur*innen gedeutet werden (die von neutral bis zu anti-religiös reichen können). Es ist auch interessant zu untersuchen, inwiefern Techniken des Selbst (Foucault 1984), die im Kontext nicht-religiöser Praktiken vermittelt, erlernt und kultiviert werden, möglicherweise Einfluss auf explizit als fromm oder religiös markierte Praktiken haben. Nicht zuletzt kann die empirische Beobachtung, Beschreibung und kontextualisierende Analyse nicht-religiöser Phänomene auch dazu dienen, die Perspektivität, die jegliche Aussage über die eigene Religiosität oder Frömmigkeit sowie die der ‚Anderen‘ prägt, herauszuarbeiten.

Die Einbeziehung nicht-religiöser Dimensionen ist im Rahmen unseres Projekts also kein Selbstzweck und keine willkürliche Erweiterung des Forschungsfokus. Vielmehr kann sie wichtige Hinweise auf den gesellschaftlichen Stellenwert des Religiösen geben und Prozesse

⁸ Vuarin (1997: 48) unterscheidet drei Formen von Beziehungen, durch die sich das Individuum als soziale Person konstituiert: der Bezug zu sich selbst, bzw. Selbst-Bezug („ipséité“), der Bezug zu anderen, die als gleich / identisch gelten (Identitäts-Bezug), und der Bezug zu anderen, die als fremd / andersartig gelten (Alteritäts-Bezug).

erhellen, im Laufe derer sich die Grenzen dessen, was im jeweiligen sozialen Kontext als Bereich des Religiösen gilt, verschieben. Aber es stellt sich dabei auch die Frage, ob und wie wir nicht-religiöse Dimensionen in unseren Forschungen eingrenzen und systematisch bearbeiten können. Die Einzelstudien liefern unterschiedliche Antworten auf diese Frage.

Die ‚Stimmen‘ der Einzelstudien

Wie oben schon erwähnt, stehen zum jetzigen Zeitpunkt der Entwicklung des Gesamtprojekts, zu dem noch nicht alle empirischen Forschungen abgeschlossen sind, (noch) nicht die systematische Ausarbeitung von Vergleichsdimensionen, sondern die Kontextualisierung der Einzelstudien im Vordergrund. Auch diesbezüglich können sich noch erhebliche Veränderungen ergeben, da sich sowohl die Durchführung als auch die Auswertung der empirischen Forschungen auf unterschiedlichem Stand befinden. Allerdings können auf dem derzeitigen Zwischenstand schon verschiedene Kategorien oder Typen von Stimmen identifiziert werden, die die Einzelstudien jeweils zur Geltung bringen. So lassen sich sowohl ‚stumme‘ als auch ‚laute‘ Stimmen ausmachen, ‚alternative‘ und ‚heterogene‘ Stimmen, die sich als ‚zivilgesellschaftliche‘ Stimmen äußern können und sich wiederum in unterschiedliche Typen aufteilen lassen.

Ein besonderes Merkmal der von Katja Föllmer ausgearbeiteten Reflexion ihrer bisherigen Forschungen in und über Iran ist ihre Sensibilität für die ‚stummen Stimmen‘, mit denen insbesondere Frauen ihrer Individualität in der Öffentlichkeit Ausdruck verleihen. Gleichzeitig macht sie deutlich, dass die Symbole, mit denen sie sich über staatliche Reglementierungen der Domäne des Religiösen hinwegsetzen (durch das Tragen oder Nicht-Tragen des staatlich verordneten Schleiers), nichts über ihre private religiöse Praxis aussagen, die sich bspw. in der intimen Zwiesprache mit Gott im Gebet ausdrücken kann.

Die spezielle Bedeutung der von Lisa Franke durchgeführten, extensiven Feldstudien in Alexandria, kann darin gesehen werden, dass sie sowohl auf die dominanten, autoritativen religiösen Diskurse eingeht, die durch kanonische Texte und Institutionen wie die Universität al-Azhar abgesichert sind, als auch auf Positionen, die trotz staatlicher Repression und sozialer Stigmatisierung der Akteur*innen davon abweichen. Sie zeigt, dass es zunehmend ‚laute Stimmen‘ gibt, die massive Zweifel an ihrer eigenen Religiosität, bzw. an den von etablierten (staatlichen sowie familiären) Autoritäten überlieferten religiösen Normen zum Ausdruck bringen, bis hin zur kompletten Ablehnung von Religion.

Die Studie zu zeitgenössischen spirituellen Praktiken in Beirut, mit der Johanna Kühn die in ihrem Forschungsfeld fest etablierten konfessionellen Grenzen durchkreuzt, eröffnet den Blick auf Räume, in denen sich ‚alternative Stimmen‘ artikulieren, bzw. in denen sie sich zuallererst als solche formieren können. ‚Alternativ‘ meint hier nicht (nur) die (Selbst-)Positionierung von Mitgliedern einer transnational vernetzten urbanen Subkultur. Mit ‚alternativ‘ ist auch die Möglichkeit gemeint, die eigene Religiosität (bzw. Spiritualität) außerhalb institutionalisierter und konfessionell geprägter Formen sowohl für sich selbst sinnlich erfahrbar und damit evident, als auch sprachlich artikulierbar und damit für andere in einer „geteilten Privatheit“ nachvollziehbar zu machen.

Indem sie verschiedene Praxisfelder in Dakar untersucht und aufeinander bezieht, macht Nadine Sieveking deutlich, dass es vom symbolischen Rahmen der jeweiligen Praktiken sowie von den praxisspezifischen Normen und Handlungslogiken abhängt, ob und wie individuelle Religiosität in einem bestimmten Kontext zur Sprache kommt und/oder verkörpert wird. Durch die sozio-ökonomische Eingrenzung ihrer kontrastiven Fallstudien zum Feld von zeitgenössischem Tanz, Fitness-Training und *Qur’ān*-Lektürekurse zeichnen sich ‚heterogene Stimmen‘ neuer sozialer Formationen in Mittelschichtsmilieus von Dakar ab. Ihr Ansatz stellt die Heterogenität sozialer Räume in den Vordergrund und relativiert die Vorstellung eines klar eingrenzenden, homogenen Forschungsfeldes, in dem das Thema individueller Religiosität bearbeitet werden kann.

Anders geht Roman Loimeier in seiner Studie zu Tunesien vor, in der er die Relevanz sozio-ökonomischer und politischer Rahmenbedingungen für die Entwicklung öffentlicher

Debatten über Religiosität auf nationaler Ebene hervorhebt. Er analysiert die Herausbildung einer Zivilgesellschaft, die zwar intern fragmentiert ist, jedoch insgesamt eine Abkehr von der Religion als kollektivem identitätsstiftenden Bezugspunkt zum Ausdruck bringt. Damit fokussiert er auf die ‚zivilgesellschaftlichen Stimmen‘, die sich nach der Revolution von 2011 formiert haben. Er interpretiert die Jahre islamistischen Terrors (2012-2016) als Zäsur, die erklärt, warum die tunesische Bevölkerung kein Interesse mehr daran hat, sich in öffentlichen Debatten mit religiösen Themen auseinanderzusetzen. Gleichzeitig hebt er die wirtschaftliche Krise als zentralen Faktor hervor, der individuelle Interessen und Handlungslogiken bestimmt.

Mit ihren unterschiedlichen Feldzugängen und Forschungsansätzen zeigen die Einzelstudien eine Vielzahl an Perspektiven auf, aus denen sich die Fragestellung des Gesamtprojekts beantworten lässt. Umgekehrt wird deutlich, dass alle unsere Antworten auf die Fragen zu privaten Frömmigkeiten und individuellen Religiositäten durch weitere Perspektiven ergänzt werden könnten. Diese notwendige Unvollständigkeit ins Bewusstsein zu bringen, kann als ein wichtiges Zwischenergebnis des Gesamtprojekts betrachtet werden – es spiegelt die eingangs erwähnte Herausforderung, der Heterogenität der von uns untersuchten Kontexte gerecht zu werden. Sowohl die unterschiedlichen nationalen Rahmenbedingungen, als auch die individuell verschiedenen Feldzugänge müssen für die Vergleichbarkeit der Ergebnisse der Einzelstudien, über den jeweiligen Praxiskontext hinaus, berücksichtigt werden. Welche lokalen, nationalen und trans-regionalen Dynamiken sich dabei schließlich herausarbeiten lassen, wird die Weiterentwicklung des Gesamtprojekts noch zeigen.

Literatur

- Foucault, Michel. 1984. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Heiman, Rachel; Freeman, Carla und Mark Liechty (Hg.). 2012. *The global middle classes. Theorizing through ethnography*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Krocker, Lena; O’Kane, David; Scharrer, Tabea (Hg.) (2018): *Middle Classes in Africa. Changing Lives and Conceptual Challenges*. Cham: Springer International Publishing.
- Lachenmann, Gudrun. 2008. *Researching Translocal Gendered Spaces: Methodological Challenges*. In: Gudrun Lachenmann und Petra Dannecker (Hg.), *Negotiating Development in Muslim Societies. Gendered Spaces and Translocal Connections*; S. 13–34. New York: Lexington.
- Loimeier, Roman. 2018. „Individual Pieties“: Dynamiken des (religiösen) Wandels in den Ländern des Magrib und Mašriq, 26.6.2018, unveröffentlichtes Konzeptpapier, Göttingen.
- Loimeier, Roman. 2020, in Druck. *Individual Pieties (and Non-Pieties): Dynamiken des (religiösen) Wandels in der „Islamischen Welt“*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Long, Norman. 2001. *Development Sociology. Actor perspectives*. London, New York: Routledge.
- Marie, Alain. 1997. *Du sujet commuautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine*. In: Alain Marie und Robert Vuarin (Hg.), *L’Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l’Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*; S. 53–110. Paris: Karthala.
- Melber, Henning (Hg.). 2016. *The rise of Africa’s middle class*. London: Zed Books.
- Niang, Marietou. 2016. *Intimité et réflexivité. Itinérances d’anthropologues. Compte rendu non thématique*. In: *Anthropologie et Sociétés* (40) [https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/sites/anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/files/compte_rendus/40-2_defreyne_et_al_2015_niang.pdf].

- Sengebusch, Karolin und Ali Sonay. 2014. Caught in the Middle? On the Middle Class and its Relevance in the Contemporary Middle East. *Middle East - Topics & Arguments* 2: 4–10 [<https://meta-journal.net/article/view/2154/2096>].
- Vuarin, Robert. 1997. Un siècle d'individu, de communauté et d'État. Une lecture sociologique: Durkheim, Dumont, Maffesoli, Elias. In: Alain Marie und Robert Vuarin (Hg.), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine* (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey); S. 19–52. Paris: Karthala.

IRAN: INDIVIDUALITÄT UND INDIVIDUELLE RELIGIOSITÄT ZWISCHEN STAATLICHEN VORSCHRIFTEN UND SOZIALER KONTROLLE (KATJA FÖLLMER)

Iran als Forschungsland

Zunächst möchte ich das Land Iran kurz vorstellen, um die Aspekte hervorzuheben, die meinen Forschungskontext bestimmen. Iran zeichnet sich dadurch aus, dass die Bevölkerung des Landes mehrheitlich schiitisch geprägt ist. Offizielle Sprache ist das Persische. Das seit 1979 bestehende theokratische System in Form einer islamischen Republik mit einem geistlichen Oberhaupt an der Spitze ist darum bemüht, islamische Werte im Sinne des Systems hochzuhalten. Das bedeutet, dass diese Werte im öffentlichen Raum und in staatlichen Einrichtungen insbesondere beachtet werden sollten. An den offiziellen religiösen und nationalen Feiertagen werden diese Werte in den Medien von staatlicher Seite besonders gut wahrnehmbar proklamiert. Ausländische Reisende müssen sich in Iran an bestimmte Bekleidungs- und Verhaltensvorschriften halten. So ist das Tragen eines Kopftuches für jede Frau, egal welcher Herkunft und Religionszugehörigkeit verpflichtend und Männer sollten nicht in kurzen Hosen in der Öffentlichkeit herumlaufen.

Doch nicht nur politisch, sondern auch kulturhistorisch ist der Einfluss des schiitischen Islams unverkennbar. Literatur, Kunst und Architektur zeugen unverkennbar vom religiösen Erbe der Vergangenheit, wengleich Iran auch auf eine lange vorislamische Geschichte zurückblicken kann. Geschichte, Religion und Sprache sind wichtige identitätsstiftende Faktoren und beeinflussen bis heute das Selbstverständnis und das Weltbild der iranischen Gesellschaft.

Die urbanen Zentren bilden den Lebensmittelpunkt eines Großteils der iranischen Bevölkerung. Die Hauptstadt Teheran ist mit heute ca. 15 Mio. Einwohner die größte Stadt des Landes und politisches, wirtschaftliches und mediales Zentrum. Die Stadt repräsentiert die soziale, ökonomische und politische Ordnung des gesamten Landes (Bayat 2010: 165). Von hier aus werden viele Impulse für gesellschaftliche Entwicklungen und Veränderungen gesetzt, die später oft auf andere Regionen des Landes ausstrahlen.

Im Rahmen des ERC-Projektes habe ich mich für Teheran als Forschungsfeld entschieden.⁹ In diesem spezifischen urbanen Umfeld kann ich auf eine nun mehr als 20-jährige Erfahrung

⁹ Meine Forschungsstelle im ERC-Projekt habe ich im April 2018 angetreten, eineinhalb Jahre nach Beginn der Förderung.

zurückgreifen, welche ich seit meinem Studium sammeln und im Laufe meines wissenschaftlichen Werdeganges kontinuierlich vertiefen konnte.

Bisherige Forschungserfahrungen

Meine früheren Forschungstätigkeiten in Iran waren im Bereich der „Iranian Studies“ verortet. Ich habe hier vor allem auf der Basis von schriftlichem und medialem Quellenmaterial zu Themen wie der iranischen Pressesatire, der persischen Literatur, des iranischen Films, der Geschichte Irans und Vergangenheitsvorstellungen im 19. und 20. Jahrhundert geforscht. Das ERC-Projekt bot mir nun die Gelegenheit, meine regionale Kompetenz methodisch und inhaltlich zu erweitern. Verschiedene Aspekte des Religiösen habe ich in früheren Forschungsarbeiten beleuchtet.¹⁰ Die individuelle Religiosität bzw. Nicht-Religiosität waren bislang hingegen ausschließlich Teil meiner privaten Beobachtungen: ich habe sie als Teil des städtischen Alltagslebens in Iran zwar wahrgenommen, aber nicht systematisch erforscht.

Meine bisherigen Aufenthalte vor Ort zwischen wenigen Wochen und mehreren Monaten waren überwiegend im familiären Umfeld angesiedelt, was mir spezifische Einblicke in die Dynamiken des privaten Alltagslebens eröffnete. Gleichzeitig konnte ich Beobachtungen im öffentlichen Raum machen, die sich von denen im Alltag oftmals unterschieden. Das ERC-Projekt ermöglichte nun einen Perspektivwechsel, der meinen Blick auf das wie auch immer geartete „private“ Religiöse richtete.¹¹ Dabei war nicht klar, wie das Religiöse eigentlich zu fassen ist und wie es sich vom Nicht-Religiösen im spezifisch iranischen Kontext unterscheidet. Eine weitere Herausforderung war der Fokus auf das Private, welches nicht ohne weiteres klar vom Öffentlichen trennbar ist.

Deutlich wurde sehr schnell, dass öffentlicher und privater Raum jeweils sehr unterschiedliche Bezugspunkte zum Religiösen aufwiesen. Religiöses in der Öffentlichkeit war beispielsweise in Form von religiöser Symbolik, religiösen Orten oder akustischen Signalen wie den Gebetsrufen zu finden. Im Privaten präsentierten manche Familien religiöse Gegenstände wie den *Qur'an* oder den Schriftzug des Namens Gottes, des Propheten oder der Imame in ihren Wohnräumen. Doch was sagt dies alles über die Religiosität im Privaten aus? Wie privat sind solche Bezüge überhaupt und wie stark beeinflussen die öffentlichen visuellen und akustischen Elemente die private religiöse Haltung? Reicht es aus, sich ausschließlich auf das Religiöse zu fokussieren oder sollten auch nicht-religiöse Faktoren Berücksichtigung finden?

Methodische Ansätze: Beobachten-Fragen-Teilnehmen?

Um Zugang zur Domäne des individuellen Religiösen zu erlangen, erprobte ich verschiedene methodische Ansätze, mit denen ich Beobachten, Fragenstellen und (möglichst) aktive Teilnahme kombinierte. Diese Ansätze bargen unterschiedliche Schwierigkeiten, trugen aber auch zu wichtigen Erkenntnisgewinnen bei.

Am unproblematischsten war das Beobachten. Als Europäerin und Nicht-Muslimin konnte ich den öffentlichen Raum recht einfach erkunden. Im privaten Umfeld waren meinen Beobachtungen bereits Grenzen gesetzt. Ich konnte sehen, wie die Menschen sich im Haus einrichteten, wie ihr Alltagsleben ablief, wie sie sich kleideten, Umgang pflegten und eventuell, wann und wie sie beteten. Moschee-Besuche standen überhaupt nicht zur Disposition, weil meine Bekannten diese nicht besuchten. Im Alltag war das gemeinschaftliche Gebet auch gar nicht Teil des religiösen Rituals, sondern es wurde die ungeteilte und ungestörte individuelle Zwiesprache mit Gott im Gebet zuhause praktiziert. Ein Indikator für die Intimität des Gebets

¹⁰ So etwa in Föllmer 2017a, 2017b, 2013 und in der noch unveröffentlichten Habilitationsschrift „Die Rolle des vorislamischen Erbes Irans zwischen islamischer Tradition, Reform und Modernisierung“.

¹¹ Meine projektbezogenen Ausführungen beziehen sich auf drei ca. einmonatige Aufenthalte von 2017 bis 2019.

war die Tatsache, dass die Menschen, zu denen ich Kontakt hatte, sich in der Regel einzeln zum Gebet in ruhige Räumlichkeiten zurückzogen, wo sie allein und ungestört ihr Ritual durchführen konnten. In der Kommunikation der Familienmitglieder untereinander konnte ich in der Regel keinen religionsbezogenen Austausch feststellen. Diese Beobachtungen unterstrichen meinen Eindruck, dass das, woran Einzelne glauben und wie sie ihren Glauben konkret praktizieren selbst innerhalb einer Familie nicht nur privat, sondern so intim war, dass man auch vertrauten Personen darüber lieber keine Auskunft erteilen und sich darüber nicht mit anderen austauschen wollte.

Im nächsten Schritt versuchte ich, die Menschen über ihre Religion und Religiosität zu befragen. Dies erwies sich als äußerst schwierig. Die erste und größte Schwierigkeit war, den mir vertrauten Menschen zu erklären, warum ich mich „plötzlich“ für Religion und die religiöse Haltung des Einzelnen interessierte. Antworten auf meine Fragen in diese Richtung waren daher sehr verhalten und bedienten eher Allgemeinplätze, etwa grundsätzliche Haltungen zur Religion, wie man betet, was ein guter Muslim oder eine gute Muslimin ist. Informationen etwas persönlicherer Natur erhielt ich nur darüber, woher und von wem die befragte Person ihr religiöses Wissen erlangt hatte. Offen bekundetes Interesse an der Religiosität einzelner Personen stieß auf Skepsis und es gab offenbar kein Bedürfnis, mit mir darüber zu sprechen.

Daher begann ich, durch aktive Teilnahme an religiösen Feierlichkeiten weitere Beobachtungen anzustellen, um mit den Menschen eventuell besser über Religiosität ins Gespräch zu kommen. So erhielt ich beispielsweise zur Feier des Geburtstages von Fatima, der Tochter des Propheten, Zugang zu einer der zahlreichen von religiösen Stiftungen betriebenen Versammlungsorten, dem sogenannten *hosseinīyeh*. Dort konnte ich zwar selbst nicht aktiv am gemeinschaftlichen Gebet teilnehmen, aber dessen Besonderheiten beobachten und mit dem Gebet zuhause vergleichen. Die Gebete, welche meine Bekannten im Stillen und allein durchzuführen pflegten, trugen sehr individuelle Züge. Bereitschaft darüber zu sprechen wurde mir jedoch weder im privaten Raum, noch im konkreten Kontext gemeinschaftlicher religiöser Praktiken signalisiert. Offensichtlich war individuelle Religiosität ein sehr sensibles Thema. Dies warf bei mir die Frage auf, wodurch die Religiosität des Einzelnen überhaupt determiniert und sichtbar wird.

Individuum, Alltagsleben und Freizeitgestaltung

Ich begann mein Umfeld genauer zu beobachten, um herauszufinden, was den Alltag eines Einzelnen bestimmt. Meine Beobachtungen beschränkten sich auf die urbane soziale Mittelschicht im Norden Teherans, wo ein gewisser Wohlstand herrscht.¹² Die Familien können ihren Unterhalt oft durch nur eine Erwerbstätigkeit von Mann und/oder Frau verdienen.¹³ Sie leben in einer ruhigen und zentral gelegenen Wohngegend, die über eine gute Versorgungs- und Verkehrsinfrastruktur verfügt. Sie wohnen in modernen, großzügigen Apartment-Wohnungen.¹⁴ Mittelschichtfamilien verfügen oft über mindestens ein Auto und können es sich leisten, an freien Tagen Ausflüge außerhalb der Stadt zu unternehmen. Die Zahl der Kinder beschränkt sich üblicherweise auf maximal drei. Sie haben Internetzugang und verfügen über Satellitenfernsehen. Die medizinische Versorgung kann finanziell gewährleistet werden und die schulische Ausbildung der Kinder ist gesichert. Reisen ins europäische Ausland, in die

¹² Mittelschicht meint hier ein spezifisches soziales Milieu, welches sich in ihren sozio-ökonomischen Möglichkeiten und sozio-kulturellen Praktiken von denen der Ober- und Unterschicht unterscheidet und sich durch die Individualität von Lebensstil, Ansichten und Werten auszeichnet (vgl. Neubert 2014: 26). Bezeichnend für Mittelschichtfamilien sei nach Friedl ein „moderner“ Lebensstil, ein bis zwei Kinder, Englisch-Kenntnisse und der Besitz eines Autos (Friedl 2009: 30–31). Die obigen Beschreibungen basieren überwiegend auf eigenen Beobachtungen.

¹³ Durch die aktuellen Wirtschaftssanktionen ist die finanzielle und berufliche Sicherheit der Eltern vieler Familien nicht mehr gewährleistet und trägt dazu bei, dass die hier beschriebene Mittelschicht zunehmend schrumpft, was sich insbesondere negativ auf die jüngere Generation auswirkt (Khosravi 2017: 4–8, Bayat 2010: 44).

¹⁴ Zu den Änderungen im sozialen Leben, die seit den 1990er Jahren durch infrastrukturelle Maßnahmen der Teheraner Stadtverwaltung durchgeführt wurden siehe Ehsani 1990.

arabischen Länder am Persischen Golf, in die Türkei oder in die USA, wo oft auch Angehörige leben, sind finanziell möglich. Diese soziale Schicht ist also nicht von zusätzlichen staatlichen Subventionsprogrammen oder von Wohltätigkeitsorganisationen abhängig und in ihren Entscheidungen relativ frei, weil genügend eigene finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, sich zumindest in der Freizeit der staatlichen Propaganda und Kontrolle zu entziehen.¹⁵

Der private Raum in diesen Milieus – ich meine hier nicht nur den Wohnraum, sondern alle räumlichen, zeitlichen und sozialen Bereiche des privaten Alltagslebens – bietet gewisse Freiräume für individuelle Vorlieben bei der Gestaltung der Freizeit, den Beschäftigungen, dem Medienkonsum, der persönlichen Kontakte, der körperlichen Bewegung, dem äußeren Erscheinungsbild etc. Aufgrund der ökonomischen Krise in den letzten Jahren sind allerdings Veränderungen im sozialen Leben deutlich spürbar: Durch die zunehmende Konkurrenz um bezahlte Beschäftigung und wirtschaftlichen Erfolg ist ein Anstieg sozialer Konflikte zu verzeichnen (Khosravi 2017: 12).

Der Staat übt auf das Alltagsleben dieser ökonomisch relativ unabhängigen Mittelschicht vor allem über symbolische Maßnahmen Einfluss aus. In der iranischen Öffentlichkeit sind staatliche Institutionen und Medien darum bemüht, der Gesellschaft einen dezidiert religiösen Anstrich zu verleihen und religiöse Werte im Sinne der *šarī'a* hochzuhalten.¹⁶ Dies äußert sich beispielsweise in der Geschlechtersegregation des öffentlichen Raumes wie in Schulen, öffentlichen Verkehrsmitteln, Moscheen oder Sportzentren. Unterstützt wird diese Segregation durch die Bekleidungs Vorschriften für Frauen, die gehalten sind, in der Öffentlichkeit den *heḡāb* zu tragen, d.h. Haar und Körper zu bedecken, um sich vor vermeintlichen begehrliehen Blicken zu schützen. Doch diese Vorgaben werden im Alltag oft entweder aufgrund mangelnder Praktikabilität oder bewusst konterkariert, sei es, indem die Geschlechtertrennung im öffentlichen Raum weniger stringent beachtet wird, weil die Verkehrsmittel beispielsweise nicht genügend räumliche Kapazitäten für eine größere Anzahl weiblicher Reisender haben oder weil männliche und weibliche Familienangehörige nicht in getrennten Abteilen reisen wollen. Die staatlichen Vorschriften können auch weniger streng ausgelegt werden, indem Frauen die Bekleidungs Vorschriften aufweichen und die Tragevarianten des *heḡāb* variieren, etwa weil er ihre Bewegungsfreiheit in der Freizeit und beim Sport einschränkt.

Da von staatlicher Seite sehr viele Aspekte des Alltagslebens reguliert werden, ist es schwer alltägliches Verhalten, Sprache, Kleidung oder Freizeitgestaltung als eindeutige Indizien für individuelle Frömmigkeit oder nicht-Frömmigkeit zu interpretieren. So werden beispielsweise auch Namensgebungen oder Hundehaltung in der Stadt staatlich reglementiert. Hundehaltung in den Städten ist unerwünscht, weil das Tier als unrein gilt; die Namensgebung der Kinder wird auf islamisch-iranische Namen beschränkt; Aufsichtspersonal an öffentlichen Plätzen wie Parks oder Metros soll nicht nur für Ordnung und Sicherheit sorgen, sondern auch auf die Einhaltung islamischer Verhaltens- und Bekleidungsregeln achten, usw. ... Dennoch lässt sich beobachten, dass der Ausdruck von Individualität in den letzten Jahren immer mehr an Bedeutung für den Einzelnen und insbesondere für die Frauen gewonnen hat. Individuelle Autonomie wird besonders für die jüngere Generation immer wichtiger. Dies drückt sich vor allem durch ihre Präsenz in der Öffentlichkeit (Khosravi 2017: 16–17) und die Gestaltung eigener sozialer Räume aus.

¹⁵ Mittlerweile gibt es auch zahlreiche private oder halb-staatliche Wohlfahrtseinrichtungen, etwa religiöse Stiftungen oder von den Revolutionswächtern (*pāsdārān*) unterstützte Wohlfahrtsorganisationen, Kohlmann 2016. Sie üben Einfluss auf die sozio-ökonomischen Strukturen und soziokulturellen Praktiken aus und tragen zu einer stärkeren Heterogenisierung der iranischen Mittelschicht bei.

¹⁶ Gemeint sind hiermit die sogenannten „Werte der Islamischen Revolution“ auf der Basis islamischer Gesetzgebung, der *šarī'a*, die vor allem von religiösen und politischen Hardlinern im Gegensatz zu den Pragmatikern kompromisslos verfochten werden. Die konservativen Hardliner dringen auf eine stärkere Gewichtung der *šarī'a*. Da das iranische Rechtssystem flexibel und dynamisch ist, wechseln sich je nach den Machtverhältnissen moderatere Auslegungen mit konservativen Interpretationen ab (ausführlicher hierzu Niknam 1999).

Widersprüche zwischen Alltagsrealität und staatlicher Ideologie

Das Privat- und Familienleben der oben beschriebenen Mittelschicht kann sich zum Teil erheblich von den staatlich propagierten Werten und Vorstellungen unterscheiden. Derzeit beklagen viele staatliche Medien den Werteverfall und die Verbreitung von „Verderbnis“ (*fesād*) in der iranischen Gesellschaft. Sie stellen eine allgemeine Religionsflucht (*dīngorīzī*) fest und ersinnen staatliche Programme, um die Allgemeinheit wieder vom Sinn der Religion zu überzeugen.¹⁷ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Menschen weniger religiös geworden seien, sondern eher einen Rückzug von der staatlich propagierten Religion, der unter anderem auf Widersprüche zwischen Alltagsrealität und dem staatlich propagierten religiösen Ideal auf der Basis der *šarī'a* zurückzuführen ist.

Der private Raum, der sich trotz umfassender Regulierungen der staatlichen Kontrolle entzieht, ist aber nicht frei von sozialen Konventionen. Die variierenden Grauzonen zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘, bzw. die Freiheiten, sich im Privaten so zu bewegen und zu verhalten, wie die Einzelnen es möchten, werden maßgeblich durch die Familie beeinflusst.¹⁸ Auf Familientreffen anlässlich von Geburtstagen, Feiertagen, Trauerfeiern u.ä. werden Beziehungen untereinander gepflegt und gefestigt, indem sich alle Mitglieder an die bestehenden und teilweise spezifischen Familienregeln, Werte und Verhaltensvorschriften halten.¹⁹ Werden diese Regeln von einem Familienmitglied nicht beachtet, kann die Familie mit Sanktionen und im schlimmsten Falle Ausgrenzung drohen. Dies kann zur Folge haben, dass er oder sie nicht (mehr) in den Genuss familiärer (finanzieller) Unterstützung kommt, was zu seinem oder ihrem sozialen Abstieg führen kann. Somit bildet die Familie eine wichtige Stütze im Leben und Alltag eines Einzelnen, auf die nur wenige verzichten können. Gleichzeitig übt die Familie Kontrolle im Rahmen ihrer eigenen Regel- und Wertemaßstäbe aus, der sich Familienmitglieder nicht komplett entziehen können.

Beeinflusst werden die Freiheiten im privaten Raum desweiteren vom jeweiligen Wohnumfeld, der Nachbarschaft und Bekanntschaft sowie dem sozialen Umfeld, in denen sich die einzelnen Familienangehörigen darüber hinaus bewegen. Vor allem die jüngeren Familienmitglieder nutzen diese Freiheiten, etwa um einen alternativen Lebensstil zu führen und sich an Vorbildern zu orientieren, die sie aus dem Internet oder dem Satellitenfernsehen kennen. Dabei sind junge Frauen aufgrund ihres Geschlechts und ihres Alters besonders stark in bestehende Familienstrukturen eingebunden, die diese neuen Freiheiten in einem gewissen Maße begrenzen und den Alltag mitbestimmen und strukturieren. Den jungen männlichen Erwachsenen werden oftmals mehr Freiheiten zugestanden, als den jungen Frauen, deren soziale Rolle als Ehefrau und Mutter schon festgeschrieben scheint (Shavarini 2006: 200).

Entschleierung als Akt der Individualisierung?

Mein Forschungsfokus wurde durch das Brechen eines Tabus, nämlich das Auftreten unverschleierter Frauen in der Öffentlichkeit seit 2017, auf die Frauen und ihre Verschleierung bzw. Entschleierung gelenkt. Der Tabubruch hatte große öffentliche Aufmerksamkeit nicht

¹⁷ Siehe dazu z.B. die Beiträge der Zeitschrift *Nasīm-e bīdārī* vom März 2018/1397, S. 121–160.

¹⁸ Familie meint hier nicht nur die Kernfamilie, sondern die Großfamilie, unter deren Mitgliedern regelmäßiger Kontakt besteht. Neubert hat im Kontext seiner Überlegungen zur Mittelschicht darauf verwiesen, dass unter anderem die Familie Einfluss auf die individuellen Entscheidungen und damit die schichtspezifischen Werte und den Lebensstil hat (Neubert 2014: 30–31). Shavarini spricht von den ‚dictates of family life‘ insbesondere in Bezug auf junge Frauen, deren Sozialisation sich größtenteils auf Familieneignisse beschränke und die sich mit dem Familienkollektiv identifizieren müssten bis sie z.B. die Möglichkeit haben, für das Studium das Haus und die Familie zu verlassen (Shavarini 2006:195–197).

¹⁹ Die Familienregeln betreffen sowohl die allgemeinen sozialen Verhaltensregeln (*ta'arof*), als auch das, was unter höflich (*mo'addab*) und unhöflich (*bī'adab*) verstanden wird. Es gibt Verhaltensregeln zwischen den verschiedenen Generationen und Geschlechtern. Zudem kann eine Familie weitere spezifische hierarchische Strukturen besitzen, die es darüberhinaus zu beachten gilt. Zum konventionellen Familienbild und seinen aktuellen Veränderungen siehe Friedl 2009.

nur in den Medien, sondern in der gesamten iranischen Gesellschaft auf sich gezogen und zu einer kurzen Debatte in den iranischen Printmedien im Frühjahr 2018 geführt. In der Debatte waren Standpunkte vertreten, die von einer Beharrung auf dem Status quo beziehungsweise einer stärker konservativen Ausrichtung der weiblichen Verhüllung bis hin zu einer liberaleren Haltung reichte, dass Frauen individuell entscheiden sollten, ob sie den *heğāb* tragen wollten oder nicht. Anhand dieses Diskurses wurde deutlich, dass Individualität und individuelle Religiosität gesellschaftlich neu ausgehandelt werden. Frauen und der *heğāb* stehen im Zentrum dieser Aushandlungsprozesse und stellen somit ein wichtiges Thema für das ERC-Projekt dar, wiewohl die aktuelleren Ereignisse im Zuge des Austritts aus dem Atomabkommen, die Wirtschaftskrise und der Konflikt mit den USA dieses Thema in den öffentlichen Medien zu überdecken scheinen.

Frauen stehen ganz besonders unter sozialer Kontrolle und dienen gleichzeitig als Projektionsfläche für die staatliche Ideologie, die sich im Verhüllungsgebot, also dem *heğāb*, manifestiert (Naghbi 2007: 38). 1983 hatte der Begründer der Islamischen Republik Ayatollah Ruhollah Khomeini die Verschleierung für alle Frauen in der Öffentlichkeit per Gesetz angeordnet, nachdem die Entscheidung für oder gegen den *heğāb* zuvor mehr oder weniger jeder Frau selbst obliegen hatte. Seit der Einführung des Gesetzes haben sich die Tragevarianten, Interpretationen und Stile des *heğāb* je nach Geschmack, Alter, sozialer Herkunft, Tätigkeit und Ort stark ausdifferenziert. Er kann Frauen dazu dienen, ihre Individualität zu unterstreichen, ihnen aber ebenso das Abtauchen in die Anonymität, die Assimilation an die staatlichen Vorschriften und das Verschmelzen mit der gleichermaßen verhüllten Menschenmenge ermöglichen.

Die Debatte von 2018 führte bislang zu keinen weiteren Veränderungen und keinem Umdenken im politischen und rechtlichen Kontext. Doch 2019, eineinhalb Jahre nach den ersten Entschleierungsaktionen, konnte ich feststellen, dass immer mehr junge Frauen vor allem im Norden Teherans in ihrer Freizeit ohne ihr Kopftuch in der Öffentlichkeit erschienen. Ablehnende Reaktionen darauf konnte ich nicht beobachten. Vielmehr reagierten die Passanten mit akzeptierendem oder tolerierendem Schweigen. Von staatlicher Seite unterstützt waren gelegentlich Maßnahmen zu sehen, die das Tragen des *heğāb* propagierten (etwa durch vereinzelte Plakate oder einzelne Werbespots).

Gedanken zur Weiterentwicklung des eigenen Projektes

Welche Erkenntnisse kann uns das Beispiel des *heğāb* über die individuelle Religiosität/Frömmigkeit vermitteln? Aus meinen Beobachtungen wurde deutlich, dass die individuelle Frömmigkeit im iranischen Kontext Teil des Navigierens eines Individuums zwischen Staat und sozialer Kontrolle sein muss, auf der Suche nach der eigenen Identität und individuellen Freiräumen. Dominieren die hegemonialen Kontrollinstanzen, scheint ein verbales Aushandeln nicht mehr möglich zu sein. Das Individuum zieht sich zurück und schweigt, denn über die eigene, individuelle Überzeugung zu sprechen bedeutet, über die eigene Positionierung gegenüber dem Staat einerseits und den Regeln und Werten der Familie andererseits zu sprechen. Dies bringt soziale und ökonomische Unsicherheit mit sich, die in Zeiten der aktuellen politischen und wirtschaftlichen Krise umso schwerwiegender sind.

Wenn das Sprechen über Religiosität zudem dermaßen politisch und ideologisch aufgeladen ist wie im Falle Irans, erhält das nicht-sprachliche Handeln stärkeres Gewicht. Bayat analysiert diese Handlungsdimension als „quiet encroachment of the ordinary“ und schließt darin auch explizit Frauen und die Jugend der Mittelschicht ein.²⁰ Die vielschichtige Bedeutung des *heğāb* und die Diskrepanz zwischen Alltagsrealität und staatlicher Ideologie eröffnen neue Perspektiven auf das Tragen oder Ablegen des *heğāb* in der Öffentlichkeit. Sie verweisen auf

²⁰ „Quiet encroachment refers to noncollective but prolonged direct actions of dispersed individuals and families to acquire the basic necessities of their lives (land for shelter, urban collective consumption or urban services, informal work, business opportunities, and public space) in a quiet and unassuming illegal fashion” (Bayat 2010: 44-45).

eine symbolische Verschiebung der politisch-religiösen Bedeutung des *heḡāb* in Richtung einer stärker individuellen Deutung, die sich bewusst von politischen Aspekten abgrenzt.

Die Beziehung zwischen sozialer und religiöser Bedeutung des *heḡāb* zu analysieren erweist sich demgegenüber als deutlich komplexer. Denn sowohl religiös-konservative als auch säkular-liberale Kräfte betrachten die Familie als Fundament für die Gesellschaft: die einen im Sinne der Fortführung religiöser Sozialisation unter etablierten patriarchalen Strukturen, wo den Frauen lediglich die Rolle als Mutter und Erzieherin zugestanden wird, die anderen im Sinne einer möglichen religiösen Sozialisierung in der Familie unter weitgehend egalitären, gleichberechtigten Geschlechterverhältnissen.²¹ Dies führt mich zu weiteren Fragen der sozialen Konditionierung individueller Religiosität in der iranischen Gesellschaft z.B. in Bezug auf die Rolle der Frauen und der Familie und die Gestaltung der Geschlechterverhältnisse. Zahlreiche dazu in Iran erschienene Publikationen sollen im weiteren Verlaufs des Projektes ausgewertet werden.

Literatur

- Bayat, Asef. 2010. *Live as politics. How ordinary people change the Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ehsani, Kaveh. 1999. *Municipal matters: the urbanization of consciousness and political change in Tehran*. *Middle East Report (MERIP)* 212: 22–27.
- Föllmer, Katja. 2013. *Religious Aspects in Communication Processes in Early Pahlavi Iran*. In: Bianca Devos und Christoph Werner (Hg.), *Culture and Cultural Politics under Reza Shah. The Pahlavi State, New Bourgeoisie, and the Creation of a Modern Society in Iran*; S. 288–318. London, New York: Routledge.
- Föllmer, Katja. 2017a. *Religiöse Bezüge in modernen persischen Kurzgeschichten vor und nach 1979*. In: Peter Dové, Hartmut Fähnrich und Wolfgang W. Müller (Hg.), *Inspiriertes Schreiben? Islamisches in der zeitgenössischen arabischen, türkischen und persischen Literatur*; S. 89–125. Basel: Schwabe.
- Föllmer, Katja. 2017b. *Beyond Paradise - The Spiritual Path to God in Attar's Conference of the Birds*. In: Sebastian Günther und Todd Lawson (Hg.), *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, Bd. 1; S. 579–602. Leiden: Brill.
- Föllmer, Katja. 2020. *in Vorbereitung. Actions of unveiling and quotidian life: the significance of silence in Iran today*. In: Roman Loimeier (Hg.), *Negotiating the Religious in Everyday Life in Muslim Contexts*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Friedl, Erika. 2009. *New friends: Gender relations within the family*. *Iranian Studies* 42.1: 27–43.
- Khosravi, Shahram. 2017. *Precarious lives: waiting and hope in Iran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kohlmann, Thomas. 2016. *Die Revolutionsgarden und religiöse Stiftungen im Iran: Die Strippenzieher der Wirtschaft*. <<https://de.qantara.de/inhalt/revolutionsgarden-und-religioese-stiftungen-im-iran-die-strippenzieher-der-wirtschaft>> [29.01.2020]
- Naghbi, Nima. 2007. *Rethinking Global Sisterhood. Western Feminism and Iran*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nasīm-e bīdārī [Breeze of awakening] 80–81 (Nourūz 1397/ März 2018).
- Neubert, Dieter. 2014. *What is „middle class“? In search of an appropriate concept*. *META* 2.2014: 23–34.
- Niknam, Azadeh. 1999. *The Islamization of law in Iran: a time of disenchantment*. *Middle East Report (MERIP)* 212: 17–21.

²¹ Die hier genannten Beispiele an öffentlichen Diskurspositionen bilden den größten Gegensatz in der Haltung in Bezug auf Religion und Politik. Eine klare Unterscheidung zwischen religiös-konservativen und säkular-liberalen Familien ist in der Regel nicht möglich, weil nicht alle Familienmitglieder dieselben Ansichten und Positionen vertreten. Zudem ist die Familie in den letzten Jahren einem umfassenden Wandel unterlegen, dazu ausführlich Friedl 2009.

BETWEEN AND BEYOND: INTIMATE NOTIONS OF (DIS-)BELIEF AND (NON-)CONFORMISM IN POST- REVOLUTIONARY ALEXANDRIA (LISA M. FRANKE)

During my research among Muslim ‘middle class milieus’ in Alexandria on private pieties and non-pieties, I encountered different understandings of and approaches to the terms religion and belief. Belief and religion can be conflicting notions. Their meaning in everyday life is not necessarily the same as in books and what scholars might suggest. Moreover, the everyday meaning comes with emotions and a wide range of interpretational understandings. Depending on the very individual situation of the person with whom I spoke, their²² background, upbringing, knowledge, education, age and social status would inform the interpretation of the notions of religion and belief. My focus on the individual and intimate understanding of the term must be put in relation to the more public and politically informed understanding of religion – at least in the case of Egypt. Here, state Islam and the influence of authoritative institutions on the interpretation of religion are decisive.

I travelled to Alexandria expecting that most Alexandrians would be religious in one way or another because religion is pervasive in Egyptian society. However, two aspects surprised me during my field work. Firstly, most people had profound knowledge of written Islamic sources (typically *Qur’ān* and *ḥadīth*) – regardless of gender, age and belief status. Secondly, even where this was not the case, people were very conscious of their own positioning towards Islam and why/how (as well as why not) they are religious and what they believe in (or not). The interviews and discussions often included very specific details, such as debates about major and minor sins in Islam. Thus, my research focuses on the (conscious) agency of my interview partners who are very much aware of their personal definition of the meaning of religion and being religious. Against this backdrop, I discuss the terms (non-)piety/belief versus (non-) religion in relation to their respective local contexts/milieus and historical legacies, while considering also spatial and agency-oriented factors. This is also relevant for the relationship between knowledge, power and religion (written knowledge/sources and oral tradition). Moreover, I compare the development of classical understandings of Islam with other more recent understandings, processes, transformations and practices.²³

Being trained in social anthropology and Arabic/Islamic Studies, I consider interdisciplinary approaches that incorporate field research and text-based analyses necessary. My academic

²²I use their to describe his/her as well as all other possible pronouns.

²³My analysis of these more classical understandings of Islam are based on approaches from the discipline of Islamic studies.

background also influenced the conversations and discussions in the field which often led to debating Arabic language details and theoretical Islamic concepts. Many of my interview partners with a profound knowledge in Islamic history engaged in debates about what is possible and what is impossible within what they perceive as the boundaries of Islam. Spatial terms (private, public), references to the concept of emotions, practices, the self/individual, knowledge and power were dominant topics in many of the interviews that I conducted.²⁴

On Alexandria

The field research took place during the years 2016-2019 in Alexandria, Egypt. I went on two longer trips and several shorter ones. During the first trip (10/2016-07/2017), I collected a considerable number of primary sources in Arabic (books, leaflets, “grey literature”) on the research topic. I was also able to participate in ongoing *Qur’ān* courses, which gave me insight into privately organised religious circles. My other fields of research were my residential apartment building and meetings with the various families I met during my stay. With many old friends (I grew up in Alexandria) and more recent friends that I made during my stays, I was also able to carry out interviews and join them in their everyday routines. Researching religiosity for me meant participating in and focusing on everyday life and how religiosity is manifest or absent therein. The later trips (09/2017-07/2018, 04/2019) enabled me to intensify the contacts with the families, continue to participate in *Qur’ān* lessons, complete the interviews with my neighbours and get in touch with groups of young Egyptians who consider themselves (their own personal identity) to be “different” in terms of religion and social expectations (from their peers or older generations whom they describe as “mainstream” and “uncritical”). The field trips were very fruitful for getting to know diverse interview partners in very intimate situations (joint holidays, invitations to family events such as birthdays, funerals, weddings) and gathering information on the research topic. Apart from focusing geographically on Alexandria, I travelled throughout Egypt to get an overview of other, more rural regions along the Nile, the Western desert and the South of Egypt, close to the Sudanese border. By means of the triangulation of the chosen methods (participant observation, qualitative individual interviews, group discussions, written texts), I analysed my material and put it in the historical context of my research area. The languages during the interviews (biographical, semi-guided/structured, narrative) was chosen by my interviewees and the language used was either Arabic, English, German or a mix of the three.

Carrying out field work in Alexandria evoked feelings of coming home in me, since I grew up there. This meant that I had a solid circle of “old” friends who were my starting point: they helped me find a flat, they referred me to the *Qur’ān* teachers, they suggested potential interview partners and they spent hours and hours with me talking and thinking about my research subject. Moreover, they included us in their weekend plans and family events – *us* encompasses my three little children who accompanied me and travelled with me to Alexandria, which became a home for all of us.²⁵ With this rich support, it was encouraging to re-discover Alexandria from the perspective of a researcher and a mother, to meet “new” people and make “new” friends. We lived in a multi-story building in a geographically central quarter of Alexandria, convenient for commuting and popular with people who consider themselves as belonging to so-called middle-class milieus (including upper and lower middle-class milieus). Because this milieu was our target group in the overall project, I included my neighbours in my research. I regularly met them in the building, resulting in conversations about who I was and what I was doing in Alexandria. This often led to interview appointments and invitations for tea in their or my home.

²⁴ The topics in my interviews were dynamic and self-developing, depending on the respective interviewee.

²⁵ My children helped me access meetings with other families and opened my perspective to research family and generational dynamics in the first place. Moreover, the importance placed on children by most Egyptians had an impact on the way I was perceived.

From the field

Dealing with Islam and intimate approaches to belief was a highly sensitive issue – for me and for my interview partners – because it touched very personal spheres of opinions and emotions as well as being a politically restricted topic. The state’s perspective on Islam is regulated by law. Since 1971, Islam is constitutionally the state’s religion, and since 1980, *shari’a* is the basis of all legislation; religious education is mandatory in public and private schools. Only the three monotheistic religions are recognised by the state with recent adjustments made for the Baha’i faith. No criticism of Islam can be expressed openly in Egypt. Atheism and apostasy are heavily criminalised, often through legislation against blasphemy (HRW 2015). Furthermore, because the subject of Islam also touches social issues, and through state religion this is closely related to the political, it is rather dangerous to talk about these topics in general and specifically in public. Some of my interviewees would ask: “But why are you working on this? Are you a spy?” I then tried to open up conversations, explaining I am writing a book about Alexandria and its society, its most recent transformations and the role Islam plays in contemporary everyday life. This eased the first impression and led to in-depth discussions, usually in my interviewees homes or my own or in a public area, café, restaurant, park/club that was known for having open minded owners.

The questions and challenges that we, as project team members, articulated prior to travelling to the field invariably changed during my stay in Alexandria. Thus, what was important for my research was to listen to my interview partners, to read and collect relevant publications and written and audio material, to observe and feel the city and the atmosphere surrounding me and subsequently adjust, and (re-)phrase my research questions. The emerging topics were centred on my interviewees perspectives regarding Islam (e.g. *Qur’an* and *hadith*, history of Islam), religious practices (e.g. prayer, veiling, fasting), social relations (e.g. marriage, family, relationships), cultural expectations (e.g. how can I be, who I am), life in Egypt under changing political and social conditions especially since the 2011 revolution with corresponding multifaceted questions on broader issues (e.g. how to live under the current economic situation since the devaluation of the Egyptian Pound in 2016) and very specific details (e.g. donning the veil [As-Sayyid 2013; Franke 2021a]).

Religion vs. being religious (including practices: *doing* being religious)²⁶

My starting point for the methodological approach was to differentiate between the term religion and the notion of being religious (McGuire 2008). My intention was not to analyse Islam per se, but to analyse how Egyptians (i.e. Alexandrians) live this religion (and how they do not live this religion), how they are religious in their everyday life (and how they are not religious), how they practice their own religiosity (and how they do not practice it) and what this can mean in a wider context regarding social transformations. My focus on the individual was dealing with the element of change and diversity in the context of lived religion, i.e. being religious, and on the many different configurations and reconfigurations of interpretations of Islam by individuals and its possible impact on society.

²⁶According to my findings, the terms pious, religious and believing vary by intensity: someone who considers themselves to be pious would be carefully believing and practicing religion; someone who says of themselves to be religious would be believing and practicing religion but to a lesser extent than the pious one; someone who describes themselves as believing might not be practicing religion at all or only occasionally. Thoughts on the measurement of religiosity: I do not want to say that religiosity can be described by a degree of religiosity, because according to my findings religiosity cannot be measured but can only be accounted for (**erfassen**) and practice or embodiment has ideally to be double checked with utterances. While I maintain that religiosity cannot be measured, which is in line with my interviewees, some of them would consider the wearing of the *hiğāb* or having a beard or a *zabība* (prayer mark on the forehead) or the ritual prayer or fasting to be indicative of one’s level of religiosity.

Islamic institutions and texts as normative sources (*Qur'ān* and *ḥadīth*) that are challenged in everyday practices in terms of interpretations also form part of the basis of my research, especially as many of my interviewees acted in reference or in difference as well as in indifference to these as part of their belief system and to inform their behaviour. My interview partners mostly referred to al-Azhar as a prominent example of an influential and guiding Islamic institution that many of them approve of in their search for spiritual inspiration. Others rejected the opinions of al-Azhar, and these interview partners would often also reject the power that al-Azhar exerts in Egypt through its expertise in Islam. Relevant texts that are produced on the issue of religiosity (Ben Naoum 2010: 21) encompass new material (especially since 2011) in the form of publications and grey literature including guidebooks, in both print and in (social) media. I equally take TV shows, radio programmes and other digital sources (blogs, forums, social networks) into account.

Qur'ān courses: *self-pietization* and organic Islam

In my study on the *Qur'ān* courses that I attended, I analysed the courses as a means for *self-pietization* and for creating a purified version of Islam for the participants – organic Islam (Franke 2020). The guidebooks mentioned above are conceived to have a similar effect on readers, namely to improve and optimize the status of the disciple, their relationship with God, and as an effective treatment to heal the flaws of society (such as poverty, corruption). Here, the differentiation between religion (*dīn*) and being religious (*mutadayyin*, i.e. pious, godly, devout, religious as well as *mu'min*, i.e. believing, faithful, believer) is important, since the individual is crucial for their own creative design of this relationship. The personalisation and individualisation of this relationship can occur within the frame of Islam (*dīn*), yet other concepts informed by individual preferences according to personal religious convictions are also possible. As my material shows, the processual aspect of one's relation with Islam is noteworthy, since this relation underlies changes according to the social context (milieu), time, space and age/generation. The composition, the 'who is there', of the *Qur'ān* courses on which I have put a particular emphasis, highlights the intimate and individual aspects of the participants' *self-pietization*, namely the conscious development of one's belief status to become (more) pious through participating in the courses and by including the acquired knowledge in one's religiosity and corresponding everyday practices. This also encouraged me to favour the notion of intimate over the notion of private in my overall study, as explained below. The courses consist of a male or female al-Azhar-trained teacher and female-only or mixed gender participants. They happen in the private space and are hosted by one of the participants. Participation is possible upon request and approval by the host and the teacher. The level of knowledge ranges from being Muslim without detailed knowledge, to being Muslim with a thorough understanding of Islam and Islamic sources (including Islamic history). Most participants attend to acquire more religious knowledge and to become a "better Muslim".

From private to intimate

My field research in Alexandria encouraged me to rethink and adjust the term "private". For my approach, a methodological focus on the term intimate better highlights the individual perspective, whereas the term private is bound by spatial definitions. I still use the term private to refer to spatial divides (such as the private and the public sphere in the realm of architecture and power) (Madanipour 2003). In doing so, I nonetheless do not want to foster a dichotomy between the private and the public, since these are blurred spaces (i.e. semi-private, semi-public). The private and the public are relational terms that can entail social and institutional entanglements. This is also the case when it comes to Islam which, according to many of my interview partners', traverses both arenas. The private and the public can then be spaces where

religion is being practiced. The mutual influence also plays a role in the constitution of the intimate and the individual, since religiosity meanders between the individual/intimate and the social and can be present in private and public spaces. I, hence, use the term intimate to highlight the personal, individual and self-related notion.

Surrounding the spatial terms – public/private – is the notion of identity – and not only the development of one’s identity within the realm of Islam²⁷, but also the changing of one’s identity within social structures. If identity is understood as something processual that is formed in dialogical discourse, and according to Stuart Hall in differentiation from others, I would like to add that identity is also manifest in practices (Hall 1990: 222). These practices can be observed in terms of religiosity in the form of praying, fasting, veiling etc. Yet I had to be aware that these visible practices can be both indicative of one’s religiosity as well as concealing (“verschleiern”) one’s “true” identity. The “aesthetics of Muslimness” is a key word for analysing individual religiosity by pointing out the performativity of being religious, of being Muslim (Alhourani 2008: 185-203). Simultaneously, according to my findings, the “aesthetics of Muslimness” can also refer to the inner beauty of the disciple, who describe themselves as being religious and trying to be a “good” Muslim. The latter especially in order to enter paradise (most important aspect) by collecting *ḥasanāt* (good deeds, often referred to as points in paradise by my interviewees), but also to be a valuable member of society.

Emotions

The concept of emotions is important for my research, since my findings show that the religious is not only related to practice but more importantly to emotion. Moreover, it is not only about how one can be or become a “good Muslim”, but also about the aspect of failure and the results of negative emotions, or rather what “failure” means in the context of intimate understandings of Islam (failure in religious terms and also regarding social expectations, here also emotions of anger). This emotional dimension was expressed in all of the interviews that I conducted, and was also a topic in the *Qur’ān* courses. Thus, while an understanding of Islam being the established religion dominates in most parts of Alexandria and in the wider public sphere in Egypt, many intimate views challenge this perspective. Since I focus on the individual in my research approach, these positions seem to be confined to the private sphere, but lately intimate perspectives are becoming louder and the tendency towards changes or the demand for changes within Egyptian society can no longer be ignored (by Egyptians). During my field research, I also had the chance to listen to deviant voices that are very loud in the private space and almost silent – or silenced – in the public space. I will come back to these non-conformist perspectives later.

My focus on the emotional level intensified because the atmosphere in all the interviews I conducted was loaded with sentiments and explicit or implicit (non-)verbal emotional expressions, such as tears. To explore this further, I spoke with psychologists in Alexandria who confirmed my impression, that religiosity and the self are an emotional combination. They explained that many psychological problems can both result from *dīn* (i.e. being forced in the name of Islam to behave in a certain way, such as not to have sexual relations prior to marriage or being obliged to put on the veil) or can be healed with *dīn* (i.e. focussing in the therapy on one’s relation with God, to heal oneself from “mistakes” such as drug use). From here follows the impact Islam can have on someone’s identity and the resulting impact of a person’s understanding of Islam (Al-Fār and Ḥaṭāṭba 2014). For example, many of my interview partners mentioned that their parents or *Qur’ān* teachers educated them in and influenced their perspectives of Islam, such as considering the wearing of the veil mandatory (i.e. the impact of Islam on someone’s identity). Another example illustrating the impact of an influential person on another person’s understanding of Islam is that some of my homosexual interview partners

²⁷Islamic norms and ideals that are individually interpreted by my interview partners, in terms of what they perceive to be the version of Islam that is supposed to be the ideal one.

neglect to pray, believing their prayers will not be accepted by God, as homosexuality is taboo. These interviews show that the individual in their human orientation to God, is the major aspect in the context of religiosity for my research participants.

God-Disciple relation vs. society

The focus on the individual and the development of the self and intimate perspectives is expressed in *al-dīn huwa bainī wa bain Allāh* (the religion is between me and God). Almost every person I spoke with mentioned this at some point during the interview – yet it was mostly expressed as an idealised version of the relationship between oneself and God. Reality in many cases proved to be different, due to influences from various parts of people’s social network, including family and friends, neighbours or colleagues, or even strangers in the street. My interview partners described society as being bestowed with power over them, their position towards Islam, and their way of believing. From an emic perspective, the ideal relation was usually described as *naba‘a min al-dakhīl* which can be translated as “originating from within” – i.e. from within oneself.

Thus, the self as source for one’s relation with God is understood as common ground among almost all of my interview partners. However, the self does not exist in isolation, and is exposed to all sorts of influences and opinions of others. I analysed these influences by taking into account dominant narratives in newspaper articles, TV and radio programmes, social media and publications (printed books, leaflets) that deal with the subject of the relationship of the disciple with God and how one should practice as a Muslim, behave as a Muslim. Within most of this material, social conditions are included not in the form of criticism, but in the form of improvement: if everyone would act like xyz, circumstances would improve overall and current problems could be eliminated or would not even exist (such as poverty).

Therefore, my interviewees do not necessarily blame societies’ malfunctioning on the incorrect interpretation of Islam but rather on incorrect individual belief concepts: if the belief and the Disciple–God relation was pure (purified), problems such as poverty would not exist. All members of society are thus questioned (and some question themselves) (how) to improve this relation. It is the *ḡihād*, the struggle, that one has to fight day by day. While this *ḡihād* has a very concrete impact on current social developments, it is also strongly believed to have an impact on the afterlife. The notion of afterlife and paradise was recurrent during my field research. Many of my interviewees maintained that the here and now is merely a test to prepare us for the fruits of the afterlife. And although “we are only human, we make mistakes”, the struggle itself is important and will be rewarded, even if one repeatedly fails. Struggle and failure are intertwined and connoted positively by those who believe in Islam: it is better to try and fail than not to try at all because one does not believe in oneself (not to try can be significant of not believing in oneself).

Consequently, I highlight the self in my analysis. This intimate dimension puts religiosity in a highly sensitive realm that is dominated by emotions such as aspiration and disenchantment (Schielke 2015). It makes talking about religion and practising religiosity in the everyday life challenging, not only for those who are not following mainstream Islam, but also for those who are practicing according to the expectations of the majority. The continuous assessment and re-assessment of one’s religiosity and intensity of religiosity in the public sphere puts a considerable amount of pressure on the believer that must be negotiated and re-negotiated on a regular basis. The powerful effects of social control were striking during my field research (Abū an-Nūr 2010). This influential relation between the individual and others is dominant within families and neighbourhoods, and can expand to include strangers commuting on the same public transport for example. The respective behaviour in terms of views, utterances, gestures (as well as non-views, silence etc.) can lead to some of my interviewees conspicuously

or inconspicuously trying to adapt, change, hide, their (religious) appearance (in public).²⁸ Consequently, although according to my interview partners, religiosity is a very intimate and personal matter, the negotiation of it happens in connection with the society (Franke 2021a).

Criticism of Islam (incl. Atheism and Agnosticism)

My research on religiosity and non-religiosity meant to also consider the subtle voices (that are lately becoming louder). These voices hint at tendencies away from mainstream Islam and offer or ask for alternative options and different versions of belief that are emerging. These more silent and often silenced voices are uttered under difficult circumstances, since they often coincide with criticism of present social and political conditions. Criticism that mixes religious, social and political content is almost impossible to express in public in Egypt (Schielke 2012: 301-320). Many deviant opinions were only expressed subject to my guarantee of maintaining my interviewees' anonymity. Atheism (dis-/non-belief) is one of the positions that cannot be publicly stated. While "Muslimness" in all its facets and intensities is possible and accepted, "non-Muslimness", despite the fact that it exists, cannot be articulated (not in public and generally also not in private; often leading to "Muslimness on demand"²⁹, i.e. my interviewees would pretend to be Muslim in front of their families, colleagues or strangers). Although a visibly public scene of atheists is absent in Alexandria, those who do not believe in Islam do gather in private and in public (without being recognizable as atheists). Sometimes, people in these groups also share other common interests that connect them (such as age, favourite club, sexual orientation, interest in body modifications, drug consumption).³⁰

While the majority of the voices I collected is more or less in congruence with mainstream Islam, many of these voices are critiquing how "the" Islam is being interpreted and lived by others. Then again, I collected voices that are blatantly criticising Islam as *dīn* per se, and not only the religiosity of others. Often, the criticism encompasses both, the religion and the lived, enacted religion. Some of these critical voices would still consider themselves Muslim, others would label themselves agnostics or atheists or would refuse to label themselves in such a way. I understand criticism here in its original sense as "differentiation" and not necessarily as opposition: differentiation between various forms of how to be a ("good") Muslim and differentiation between Islam and other forms of belief or non-belief. I do not understand criticism of Islam as tool to demonstrate that heresy exists, but to show the wide field of belief variations that are present in contemporary Alexandria; disbelief is just one of the many facets here.

²⁸Some of my interview partners would for example not pray in the office unless the door of their room is closed. They are afraid of their colleagues labelling them as being "overly religious" and putting them in the same category as the Muslim Brothers as conscientious believers and dutiful disciples. Other interview partners who do not consider themselves to be fully believers anymore, would still fast during Ramadan in order to camouflage that they are doubting their religiosity and also to avoid any discussions about religion (they consider fasting during Ramadan to be a marker of religiosity).

²⁹My interview partner, Saif, (name anonymised) and I created the expression "Muslimness on demand" during one of our many discussions (10.12.2017). Saif describes himself as a "homosexual atheist", who needs to make use of the "Muslim"-register in various situations, such as in front of his family, colleagues, neighbours and strangers. He is afraid of their opinion and that they would stigmatize him as "unworthy" and "shameful" if they knew that he was not straight and did not even regards himself as believing. Only close friends may know his 'real' identity.

³⁰This has methodological relevance for my research, because I was able to get to know atheists through other acquaintances who do not consider themselves to be atheists (but Muslim, Agnostic, Baha'i).

Concluding remarks

The overall case study is currently a work in progress which will result in a book (Habilitationsschrift) “Muslim Egypt in Flux: Negotiating Individual (non-)Religiosity” (2021, in preparation). My findings from the micro level and the many interviews that I conducted allow me to depict the rather flamboyant religio-scape of Alexandria and may allow me to conclude and illustrate tendencies for Egypt that hint to processes of individualisation in overall society. The state supported mainstream idea of public Islam in Egypt is being contested in many of the personal opinions that I gathered during my stays. These nuanced variations with a special focus on the intimate and individual perspectives of my research participants give insight into processual dynamics in terms of how religiosity can shape and is being shaped by social relations.

Literature

- Abū an-Nūr, Nisrīn Muḥammad Ṣādiq. 2010. Al-Ḥiṭāb ad-dīnī wa-’aṭaruḥu ’alā-š-šabāb fi-l-muḡtami’ al-miṣrī. *Faculty of Arts Journal* 211(87): 1–25.
- Al-Fār, Munā Aḥmad and Ḥaṭāṭba, ’Adnān Muṣṭafā. 2014. “At-tarbīya al-’aṭīfiya” li-l-fatāh al-muslima fī ḡill at-taḥaddīyāt al-mu’āṣira. *Mağallat al-Urdunīyā fī ad-Dirāsāt al-Islāmīyā* 11(4): 265–293.
- Alhourani, Ala Rabiha. 2008. Aesthetics of Muslim-ness: Art and the Formation of Muslim Identity Politics. *Journal of Religion in Africa* 48(3): 185–203.
- As-Sayyid, Sa’īd. 2013. Al-Ḥiḡāb. *Mağallat Ġāmi’at al-Madīna al-’Ālamīya li-’Ūlūm ad-Da’wa- Miṣr* 25(25).
- Ben Naoum, Ahmed. 2000. Al-Waḡīfa an-nabawīya wa-l-waḡīfa as-siyāsīya. *Insānīyāt*. 11: 11–33.
- Franke, Lisa Maria. 2020, in preparation. Individuality Beyond the Official Track: *Self-Pietization* and *Qur’ān* Circles in contemporary Alexandria. In: Loimeier, Roman (ed.): *Negotiating the Religious in Everyday Life in Muslim Contexts*. Göttingen: University of Göttingen Press.
- Franke, Lisa Maria. 2021a, in preparation. Egypt: And again the veil – gendered fashion and everyday life in Alexandria. In: Loimeier, Roman (ed.): *Processes of Individualization and Social Differentiation in Trans-Regional Perspectives*. Göttingen, University of Göttingen Press.
- Franke, Lisa Maria. 2021b, in preparation [Habilitationsschrift]. *Muslim Egypt In Flux: Negotiating Individual (non-)Religiosity*. Göttingen: University of Göttingen Press.
- Hall, Stuart. 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: Rutherford, Jennifer (ed.): *Identity, Community, Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- HRW - Human Rights Watch. 2015. News. <https://www.hrw.org/ar/news/2015/01/13/266024>: Miṣr- As-Siḡn li-muddat ṭalātat sanawāt li-muttaham bi-l-’ilḡād. [10.01.20].
- Madanipour, Ali. 2003. *Public and Private Spaces of the City*. London: Routledge.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Schielke, Samuli. 2015. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schielke, Samuli. 2012. Being a nonbeliever in a time of Islamic revival: Trajectories of doubt and certainty in contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies* 44(2): 301-320.

ÜBER RELIGIOSITÄTEN SPRECHEN? FORSCHUNGSERFAHRUNGEN IN BEIRUT (JOHANNA KÜHN)

Im Folgenden reflektiere ich meine Erfahrungen aus zehn Monaten ethnografischer Forschung in Libanons Hauptstadt Beirut. Die Dynamik meiner Forschung kann am Unterschied zwischen Leerstelle und Sagbarem veranschaulicht werden: Mein anfänglicher Fokus auf *private pieties* und Maskulinitätskonstruktionen führte dazu, dass in den Gesprächen individuelle Glaubenseinstellungen zumeist gemieden wurden. Religiosität und Genderkonstruktionen³¹ blieben somit eine verbale Leerstelle, die ich erst durch die thematische Neuorientierung auf zeitgenössische Formen von Spiritualität³² auflösen konnte. Mein angepasster Fokus auf Meditations- und Yoga-Praktiken sowie alternative Heilmethoden ermöglichte ein detailliertes Besprechen von individuellen religiösen Ansichten und Praktiken.

Die Entwicklung von Leerstelle zu Sagbarem erläutere ich zunächst anhand anfänglicher Zugangsprobleme und thematischer Transformationen innerhalb meiner Forschung. Anschließend zeige ich, wie durch sprachliche Differenzierung eine Trennung zwischen (potenziell aufgeladenen) gesellschaftlichen Diskussionen über Religion und den Auseinandersetzungen mit religiösen Inhalten in den zeitgenössischen spirituellen Praktiken etabliert wird. Zuletzt fasse ich die gewonnenen Erkenntnisse zusammen, indem ich erkläre, wie verbale Leerstellen in Form von individuellen Glaubenseinstellungen, religiösen Praktiken und damit verbundene Genderdynamiken im Kontext einer geteilten Privatheit zu etwas Sagbarem werden.

Kontext: Religion und Konfessionalismus im Libanon

Der libanesische Staat erkennt 18 verschiedene Konfessionen an, zu denen unter anderem unterschiedliche christliche Denominationen, schiitische und sunnitische Ausprägungen des Islam sowie die Glaubensgemeinschaft der Drusen gehören. Wellen des antikonfessionellen Protestes zum Trotz (Sengebusch 2019) prägt die Einteilung der Gesellschaft entlang konfessioneller Grenzen das Land. Die parlamentarische Demokratie des Libanons ist durch

³¹ Statt des deutschen Begriffes Geschlecht verwende ich den englischsprachigen Begriff Gender, um die Konstruiertheit der biologischen und sozialen genderspezifischen Zuschreibungen, Verhältnisse und Identitäten zu unterstreichen.

³² Ich bezeichne globalisierte Yogaformen, Meditations- und Heilmethoden als zeitgenössische Formen von Spiritualität oder zeitgenössische spirituelle Praktiken. Der im allgemeinen und akademischen Sprachgebrauch häufig verwendete Begriff New Age nutzten meine Interaktionspartner*innen lediglich als abwertende Bezeichnung für aus ihrer Sicht fragwürdige Angebote.

religiösen Proporz strukturiert, sodass gewisse politische Positionen Personen einer bestimmten Konfession vorbehalten sind. Im libanesischen Bürgerkrieg (1975-1990) war religiöse Zugehörigkeit ein Moment der Differenzierung und Mobilisierung und bis dato sind alltägliche soziale und wirtschaftliche Beziehungen und nicht zuletzt die unterschiedlichen Stadtviertel Beiruts häufig (aber nicht ausschließlich) entlang von konfessioneller Zugehörigkeit strukturiert (siehe Nucho 2016, Salloukh et al. 2015).

Vor diesem Hintergrund nimmt Religion beziehungsweise eine individuelle religiöse Positionierung eine ambivalente Rolle ein. Auf der einen Seite präsentiert sich der Libanon als religiös äußerst diverses Land, auf der anderen Seite trägt die (negative wie positive) Thematisierung von (persönlichen) Glaubensansichten immer die Gefahr des Konfliktes und der politischen Verstrickung in sich. Wann wie über individuelle Religiosität gesprochen werden kann, bedarf daher nicht nur eines delikaten Abwägens, sondern ist eng an den situativen Kontext gebunden.

Von „Private Pieties“ und Maskulinitäten...

Ausgehend von der Thematik des ERC-Projekts „Private Pieties Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ und meinem bisherigen Interessenschwerpunkt im Bereich der Genderforschung beabsichtigte ich, meine Promotionsforschung zu privaten Religiositäten und Männlichkeitskonstruktionen durchzuführen. Ich plante, die Auswirkungen von religiösen Transformationsprozessen auf die Konstruktion von Maskulinitäten in den Blick zu nehmen. Mit einem Fokus auf sunnitischen Mittelschichtgruppen Beiruts beabsichtigte ich, den Nexus Religiosität und Gender anhand von narrativen Interviews und beobachtender Teilnahme am alltäglichen Leben sowie an religiösen Zeremonien und Feiertagen in ausgewählten Stadtvierteln Beiruts zu untersuchen.

Bereits in den ersten Alltagsgesprächen meiner zweimonatigen Explorationsphase im Frühjahr 2017 bemerkte ich, dass mein anvisiertes Forschungsthema auf wenig Resonanz seitens der Interaktionspartner*innen stieß. Das ursprüngliche Vorhaben, am (religiösen) Alltagsleben der Mitmenschen in bestimmten Stadtvierteln teilzunehmen, zerschlug sich schnell, da sich für mich keine sichtbaren und betretbaren Anknüpfungspunkte und -orte ergaben. Mein Hauptaugenmerk lag somit auf informellen Gesprächen und narrativen Interviews. Sprach ich jedoch mit meiner Vermieterin oder dem Kioskbesitzer im Erdgeschoss meiner Unterkunft über Religion, erschöpften sich die kurzen Monologe in allgemeinen Erklärungen über den Islam, dem nachdrücklichen Hinweis, dass der Islam mehr als der Islamische Staat (IS) sei, sowie in bissig-desillusionierten Kommentaren über den libanesischen Konfessionalismus und dem, was als seine unmittelbare Folge empfunden wurde: eine korrupte Politikerelite, die das Land im ewigen Status quo aus maroder Infrastruktur und ökonomischem Abschwung hält. Meine Fragen nach individuellen religiösen Praktiken wurden meist mit Bezug auf Allgemeinplätze beantwortet: Phasenweise bete man, ein wenig habe man gelernt über die eigene Religion (in der Familie oder in der religiösen Wochenendschule), man glaube unumstößlich an Gott als die höchste Autorität im Leben und Tod, als Adressat in schwierigen Zeiten und in Momenten des Glückes, aber ‚mit dem Rest‘ der Religion und besonders ihren Institutionen habe man kaum Berührungspunkte und hege wenig Absicht dies zu ändern.

Bezüglich der Forschungsdimension Maskulinitätskonstruktionen verhielt es sich ähnlich. Kam ich z.B. mit Studierenden auf das Thema Gender und Religion zu sprechen, hörte ich allgemeine Aussagen zur maskulinen Dominanz in allen Religionen. Erkundigte ich mich nach individuellen Einschätzungen und persönlichen Erlebnissen zum Thema Geschlechterverhältnisse, wichen die Gefragten der Frage aus oder führten hitzige Monologe darüber, was Frauen beziehungsweise Männer³³ für Ansprüche an Beziehung und Heirat stellen würden. Fragte ich ganz explizit nach Vorstellungen von und Ideen über Maskulinität stieß ich

³³ Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass sich in der libanesischen Gesellschaft viele, nicht selten widerstreitenden Diskurse und Lebenswirklichkeiten zum Thema Gender finden lassen. Im Falle meiner Forschung

auf Schweigen – sowohl von Frauen als auch von Männern – sowie gelegentlich der Gegenfrage, ob dieses Thema denn einer Forschung würdig sei.

Neben der Einsilbigkeit der Antworten seitens der Gesprächspartner*innen bemerkte ich, wie mir meine Fragen nach religiösen Praktiken und Genderdynamiken zunehmend unangenehm wurden. Auf der einen Seite wurde mir in einigen Gesprächen über Religion klar signalisiert, dass meine Fragen unerwünscht, da zu privat seien. Nicht wenige muslimische Gesprächspartner*innen eruierten zudem zu Beginn unserer Beziehung detailliert den Hintergrund meines Interesses, besonders inwieweit meine Forschung ein weiteres Glied in der Kette stereotypisierender Forschung ‚des Westens‘ über ‚den Islam‘ sei. Auf der anderen Seite rief mein Forschungsinteresse bei einigen Gesprächspartner*innen aber auch Verwunderung sowie leichte Ungeduld hervor. Warum sollte die eigene (Perspektive auf) religiöse Praxis erkundet werden, wenn man sich mit fehlenden Zukunftsaussichten und einer kollabierenden Wirtschaft konfrontiert sah?

Diese Reaktionen führten zu einer weiteren Erkenntnis meiner explorativen Phase. Das Thema individuelle Religiosität und Gender konnte nicht unabhängig von der aktuellen wirtschaftlichen und politischen Lage im Libanon besprochen werden, da dies untrennbar mit einem für die Interaktionspartner*innen wichtigen Thema zusammenhing: ihren eigenen sozialen, familiären und wirtschaftlichen Zukunftsaussichten. In diesem Zusammenhang wurde von Vielen die Zeit nach dem Ende des Bürgerkriegs nostalgisch als kurze Periode des politischen, sozialen und in Teilen auch ökonomischen Auflebens beschrieben, die mit der Ermordung des damaligen Ministerpräsidenten Rafik al-Hariri im Februar 2005 ein jähes Ende fand. Die daraufhin eintretenden politischen Verwerfungen beeinträchtigten den ohnehin schwierigen Wiederaufbau der hochverschuldeten libanesischen Volkswirtschaft. Zur Zeit meiner Forschung in den Jahren 2017 und 2018 war von dem Optimismus der frühen 2000er Jahre nichts mehr zu spüren. Unabhängig von Alter, Gender und sozialer Positionierung traf ich vielfach auf pessimistische Zukunftseinstellungen gepaart mit einer gehörigen Portion Frustration über die korrupte Politikelite, der die stetig prekärer werdende wirtschaftliche Situation angelastet wurde. Während zu Beginn meiner Forschung im Frühjahr 2017 viele Interaktionspartner*innen einen Vollzeitjob hatten, um ihre (universitäre Weiter-)Bildung oder ihre Familien zu finanzieren, waren viele von ihnen Ende 2018 auf der Suche nach einer weiteren Einkommensmöglichkeit, um die steigenden Lebenshaltungskosten zu decken.

...zu individuellen Praktiken zeitgenössischer Spiritualität

Diese veränderten Lebensbedingungen und alltäglichen Sorgen spiegelten sich immer deutlicher in den narrativen Interviews wider, die ich während meines halbjährigen Forschungsaufenthaltes Ende 2017/Anfang 2018 sowie einer zweimonatigen Follow-up-Phase Ende 2018 führte. In der explorativen Phase waren die Schwierigkeiten, über das ursprüngliche Forschungsthema individuelle Religiositäten und Maskulinitätskonstruktionen zu sprechen, deutlich geworden. Als Reaktion auf diese Probleme hatte ich mich zu Beginn des zweiten, längeren Aufenthaltes entschieden, biografisch orientierte, narrative Interviews zu führen. Von diesen erhoffte ich mir, sowohl einen umfassenden Einblick in die Lebensumstände meiner Gesprächspartner*innen zu gewinnen als auch ein Gefühl dafür zu entwickeln, welche Themen aus ihrer Sicht von Bedeutung waren (statt von Beginn an bestimmte (Projekt-)Themen zu favorisieren). Diese offenen Erzählungen förderten eine für mich erstaunliche Erkenntnis zu Tage: Sowohl die junge Karrieristin, die Hausfrau und Mutter dreier Kinder oder die Schülerin sprachen gerne und ausgiebig über ihr Engagement in der Sphäre zeitgenössischer spiritueller Praktiken. Sei es das Meditationsvideo auf YouTube, die 10er-Karte im nahe gelegenen Yogastudio oder der Wochenendworkshop zu einer alternativen Heilmethode, von den unterschiedlichsten

wurden Genderidentitäten jenseits der binären Konstruktion Frau-Mann von meinen Gesprächs- und Interaktionspartner*innen nicht thematisiert.

Gesprächspartner*innen hörte ich regelrechte Lobpreisungen dieser globalisierten (Körper-) Praktiken.

Inspiziert durch diese Erzählungen über die individuellen Freizeit- und Lebensgestaltungen, in denen die Forschungspartner*innen auf ganz spezielle Art und Weise das Moment des Religiösen adressierten, fokussierte ich meine Promotionsforschung auf das Thema zeitgenössische spirituelle Praktiken im Libanon, mit Fokus auf Beirut. Ich knüpfte Kontakte zu Besitzer*innen von Meditationszentren und Yogastudios sowie zu privaten Lehrer*innen spiritueller Praktiken und alternativer Heilmethoden. Mit diesen und den Teilnehmer*innen der oben genannten Kurse und Angebote führte ich (mehrmalige) narrative Interviews. Hierbei überließ ich den Interviewten die Wahl der Sprache. Die meisten Interviews fanden auf English statt, wobei arabische und französische Einschübe, ganz im Sinne des polyglotten Libanons, selbstverständlicher Teil der Unterhaltungen waren. Mit der Hilfe einer Übersetzerin fanden vier Interviews komplett auf Arabisch statt. Des Weiteren nahm ich beobachtend an Meditations- und Yogakursen sowie Workshops über alternative Heilmethoden teil, die in privaten Zirkeln oder kommerziellen Zentren in den Beirut Stadtteilen Hamra, Mar Elias, Downtown, Achrafieh und Sodeco stattfanden. Um einen Blick für mögliche Besonderheiten Beiruts (im Vergleich zum Rest des Libanons) zu gewinnen, führte ich ebenfalls Interviews mit spirituellen Praktiker*innen aus nördlichen Satellitenstädten Beiruts sowie aus Tripoli.

Im Laufe dieser teilnehmenden Beobachtungen und Gespräche zum Thema zeitgenössische spirituelle Praktiken passierte für mich Erstaunliches: Sprach ich mit einer Praktikerin über ihre Meditationserfahrung und ihr Interesse an alternativen Heilungsformen und spirituellen Weiterbildungen, schlossen sich detaillierte Erzählungen über persönliche Glaubensansichten und individuelle religiöse Praktiken an. Fragte ich nach dem Werdegang innerhalb der zeitgenössischen spirituellen Praktiken, wurde ich von nicht wenigen Interaktionspartner*innen darauf hingewiesen, dass sie mir zunächst etwas über ihr (früheres und aktuelles) Verhältnis zur Religion erzählen müssten, damit ich ihren spirituellen Weg verstehen könne. Ebenso begegnete mir in diesen Gesprächen das Thema Gender. Ausgehend von der geteilten Beobachtung, dass deutlich mehr Frauen als Männer an den Meditations- und Yogakursen sowie alternativen Heilbehandlungen teilnahmen, führte ich ausgiebige Gespräche mit Interaktionspartner*innen über Genderdynamiken in der Sphäre zeitgenössischer Spiritualität und in ihrem weiteren sozialen Umfeld.

Die Problemlosigkeit, mit der ich Fragen der Religiosität und der Genderdynamiken mit den spirituellen Praktiker*innen besprechen konnte, stand in starkem Kontrast zu dem Schweigen, das mir zu Beginn meiner Forschung begegnet war. Diesen Unterschied führe ich zum einen auf den Umstand zurück, dass Fragen von Religiosität, Weiblichkeits- und Männlichkeitskonstruktionen nicht kontextlos erörtert wurden, sondern auf einer geteilten Praxis und einer dadurch geschaffenen Verbindlichkeit beruhten. Wenn es in den Unterhaltungen mit den Praktiker*innen beispielsweise um Visionen einer neuen Gesellschaft im Sinne der eigenen spirituellen Ideale ging, dann nahmen Aspekte wie bestehende Genderverhältnisse oder Genderdynamiken in etablierten Glaubenssystemen einen wichtigen Platz in den Erzählungen ein.

Zum anderen war für die Erörterung von Genderthemen wichtig, dass ich in vielen Situationen meiner Forschung ‚eine Frau unter Frauen‘ war. Zwischen den Interaktionspartnerinnen und mir bestand also eine geteilte genderspezifische Verortung. Auch wenn diese gemeinsame Selbstzuschreibung in Anbetracht der facettenreichen Verständnisse von Frau(-Sein) und besonders im Zusammenspiel mit Nationalität, Alter, religiöser Zugehörigkeit oder wirtschaftlicher Positionierung immer wieder seine Brüchigkeit offenbarte, evozierte sie einen Austausch über genderspezifische Perspektiven, Ansichten und Erlebnisse.

Des Weiteren wurde ich als Co-Praktikerin von Meditation, Yoga und alternativen Heilmethoden nicht länger als fremde Europäerin mit potenziell stereotypen Vorstellungen über den Islam (und entsprechendem Forschungsinteresse) wahrgenommen, sondern als Fremde mit Interesse an und Engagement in einem Bereich, der für die Interaktionspartner*innen selbst bedeutsam war. Durch die Praktiken war ich somit in einer gewissen Privatheit mit den Akteur*innen verbunden. Dieser Umstand ermöglichte eine Diskussion von persönlichen religiösen Themen, obgleich ich unbestreitbar religiös und kulturell fremd war.

Darüber hinaus zeichnete sich die Sphäre der zeitgenössischen spirituellen Praktiken aber auch durch eine Distanz zu religiösen Institutionen und ihren möglichen politischen Verstrickungen, entsprechenden gesellschaftlichen Diskursen sowie den eigenen sozialen und familiären Beziehungen aus. Damit bot dieser geschützte Raum den Praktiker*innen eine gewisse Freiheit des Mach-, Sag- und Ausprobierbaren. Diese Abgrenzung der Sphäre der zeitgenössischen spirituellen Praktiken von (religiösen) Diskursen und Institutionen der libanesischen Gesellschaft möchte ich anhand der unterschiedlichen Bezeichnungen, die die Praktiker*innen nutzen, erläutern.

Die Effekte sprachlicher Differenzierung

Die von mir besuchten Kurse und Workshops wurden überwiegend in einer Mischung aus Arabisch und Englisch durchgeführt. Der Umstand, dass ein Großteil der Praktiken (Re-)Importe aus den USA oder Europa waren und damit einschlägige Literatur, wie zum Beispiel Handbücher zu bestimmten Heilmethoden, häufig nur auf Englisch existierte, beförderte sicherlich die Übernahme englischsprachiger Termini. Dennoch war auffallend, dass Kernbegriffe der Praktiken auch bei einer Verfügbarkeit von arabischen Übersetzungen nicht ins Arabische übersetzt wurden. Mehr noch: ein Gros der Interaktionspartner*innen legte Wert auf die Nutzung englischsprachiger Begriffe, da fundamental unterschiedliche Inhalte mit den entsprechenden arabischsprachigen Übersetzungen verbunden wurden, wie das Beispiel *spirituality* versus *rūḥāniyya* verdeutlicht.

Meine Interaktionspartner*innen beschrieben ihr Engagement in Yogagruppen, Meditationszirkeln und alternativen Heilmethoden als *spirituality*. Hierbei wurde dezidiert der englische Begriff *spirituality* genutzt. Die gängige arabische Übersetzung für Spiritualität *rūḥāniyya* (siehe Chodkiewicz 1995) wurde von Vielen als inadäquate Beschreibung erachtet. *Rūḥāniyya* seien jene Praktiken, die von (christlichen und muslimischen) religiösen Autoritäten erlaubt und in entsprechenden Institutionen durchgeführt würden. Im Gegensatz hierzu verstanden die Interaktionspartner*innen *spirituality* als ein weites Feld von Körperpraktiken und Lesarten religiöser Schriften, welche auf das autonom praktizierende Subjekt (*self*) ausgerichtet sind und keinerlei Gebundenheit an die Institutionen und Regelwerke etablierter Glaubenssysteme besitzen. Mittels der sprachlichen Unterscheidung zwischen *spirituality* und *rūḥāniyya* wurde somit eine Differenzierung zwischen der Auseinandersetzung mit Religion im Bereich der zeitgenössischen spirituellen Praktiken und der Auseinandersetzung mit Religion in etablierten Glaubensinstitutionen geschaffen. In den Erzählungen der Interaktionspartner*innen erschien *spirituality* als ein Raum, in dem sie Fragen, Zweifel aber auch Kritik am eigenen Glaubenssystem nachgehen konnten ohne dabei gänzlich mit diesem zu brechen und auf die entsprechende soziale Einbettung verzichten zu müssen. Statt mit der jeweiligen Spielart des Islam oder des Christentums ins Gericht zu gehen, wurde die individuelle *spiritual journey* beschritten. Statt direkt religiöse Autoritäten oder ihre Einschätzungen abzulehnen, wurde das *higher self / true self* als letzte Instanz von religiösen Entscheidungen beschworen.

Diese Differenzierung der beiden Sphären bedeutete jedoch nicht deren Ausschließlichkeit. Für die meisten meiner Gesprächspartner*innen fanden gleichermaßen Praktiken und Konzepte zeitgenössischer Spiritualität und etablierter christlicher beziehungsweise muslimischer Glaubenssysteme Eingang in ihren Alltag. Der regelmäßige Besuch von Meditationsstunden stand für sie in keinem Widerspruch zum sonntäglichen Kirchgang oder dem Begehen muslimischer Feiertage und Pilgerfahrten in lokal etablierten Formen. Die Koexistenz dieser Ausdruckformen schien jedoch klar geregelt zu sein durch implizite, in der Praxis vermittelte Normen, was wo sag- und machbar war. So wurde ich mehrfach darauf hingewiesen, dass respektloses Verhalten gegenüber den Religionen sowie eine allzu detaillierte Diskussion von politischen Aspekten religiöser Zugehörigkeit innerhalb der Kurse und Workshops weder erwünscht sei noch geduldet werde. Nicht zuletzt die Reglementierung des Sprechens über religiöse Differenz und ihrer politischen Implikationen weist auf einen wichtigen Aspekt der Attraktivität zeitgenössischer

spiritueller Praktiken hin: die Möglichkeit, einen Raum der individuellen Auseinandersetzung mit Religiosität abseits der konfessionell-politischen Dynamiken des Landes zu etablieren.

Konklusion: Geteilte Privatheit³⁴

Das Projektthema *private pieties* und individuelle religiöse Praktiken präsentierten sich im Laufe meiner Forschung einmal als Stichwort für eine sprachliche Leerstelle oder phrasenhafte Allgemeinplätze und einmal als Themenkomplex, welcher aus Sicht meiner Interaktionspartner*innen besprochen werden musste. Die thematische Neuorientierung auf zeitgenössische spirituelle Praktiken bewirkte, dass individuelle Positionierungen zum Religiösen nicht länger gemieden, sondern freudig besprochen wurden. Ich interpretiere diese Forschungsdynamik dahingehend, dass sowohl das Feld der zeitgenössischen spirituellen Praktiken an sich als auch meine aktive Teilnahme an der Praxis eine Situation der geteilten Privatheit zwischen mir und meinen Interaktionspartner*innen schuf: Eine Mischung aus individueller Ausdrucksmöglichkeit, praktischer Verbundenheit und gegenseitigem Vertrauen, einerseits, aber auch Distanz zu sozial-familiären Strukturen, religiösen Institutionen und realpolitischen Konsequenzen des Konfessionalismus, andererseits. Diese Ambivalenz aus Nähe und Distanz verweist auf zwei Aspekte von geteilter Privatheit im Kontext meiner Forschung.

Unter geteilter Privatheit verstehe ich zum einen das Moment meiner Feldforschung, das durch ein beidseitiges Interesse an und Involviert-Sein in zeitgenössischen spirituellen Praktiken entstand. Der Umstand, dass ich zusammen mit meinen Gesprächspartner*innen an Kursen, Workshops und wöchentlichen Sessions teilnahm, qualifizierte mich als eine vertrauenswürdige und ernstzunehmende – da in den spirituellen Praktiken erprobte – Gesprächspartnerin. Es entstand eine Plausibilität meiner Anwesenheit im Alltag der Praktiker*innen sowie meiner Fragen nach individuellen Formen von Religiosität.

Zum anderen verstehe ich geteilte Privatheit in einem weitergefassten gesellschaftlichen Sinn. Während das Sprechen über individuelle religiöse Ansichten häufig schwierig, da aufgrund der konfessionellen Strukturen potentiell konfliktbehaftet war, schienen zeitgenössische Formen von Spiritualität eine Sphäre darzustellen, die in einer gewissen Distanz zu dieser belasteten Vergangenheit und Gegenwart bestand. Meditationskurse oder Heilmethoden präsentierten sich mir als Räume der Vertrautheit und Privatheit, die abseits der sonstigen sozialen, familiären und konfessionellen Einbettungen verortet waren. Dieser Umstand zeigte sich unter anderem durch die positiv konnotierte Bezeichnung von Co-Praktiker*innen als *spiritual family* oder *spiritual friends*, die eine größere Vertrautheit und Offenheit verband, als es bei sonstigen sozialen Kontakten oder mitunter auch der Herkunftsfamilie der Fall war: „I still relate with other friends and I love them deeply, but I cannot talk to them about everything. I can talk to them about some things, but [with] my spiritual family, I think I have talked about everything” (Sabira³⁵, Interview 09.11.18). Damit war die Sphäre der zeitgenössischen spirituellen Praktiken für die Interaktionspartner*innen durch eine geteilte Privatheit charakterisiert, die es ermöglichte, etablierte Ansichten zu hinterfragen, andere, zukunftsgerichtete Perspektiven auf das eigene Leben zu erkunden und neue Formen individueller Religiosität und Spiritualität zu entwickeln.

Aus diesen besonderen Bedingungen der zeitgenössischen spirituellen Praktiken sollte jedoch nicht abgeleitet werden, dass diese Sphäre einen Raum der unbegrenzten Möglichkeiten darstellte. Auch wenn die Kurse, Workshops und Gemeinschaft den Teilnehmer*innen eine Suche nach alternativen Perspektiven auf Religion (und mir als Forschende das Sprechen über individuelle religiöse Ansichten und Praktiken) eröffnete, war diese Freiheit dennoch voraussetzungsreich. Zwar wurden die Praktiken und Akteur*innen vieler verschiedener

³⁴ Der Begriff geteilte Privatheit (bzw. *shared privacy*) findet sich auch in philosophisch-juristischen Debatten über das Konzept der Privatheit (siehe Inness, Juli C. 1992. *Privacy, Intimacy and Isolation*. Oxford: University Press). Ich fokussiere in meiner Auseinandersetzung jedoch das spezielle Moment geteilter Privatheit in der ethnografischen Forschungssituation.

³⁵ Zum Schutz meiner Gesprächs- und Interaktionspartner*innen verwende ich von den jeweiligen Personen oder von mir gewählte Pseudonyme.

Religionen durch Verweise oder praktische Anleihen in die Kurse eingebunden, eine explizite Auseinandersetzung in Form eines offenen Gesprächs zwischen Teilnehmer*innen (unterschiedlicher religiöser Hintergründe) über ihre religiösen Ansichten wurde jedoch ganz bewusst vermieden. Die Dynamiken des Konfessionalismus waren in bestimmter Hinsicht auch in den Praktiken spürbar. So konnte die geografische Lage eines Zentrums dazu führen, dass es mehrheitlich von den Mitgliedern einer bestimmten konfessionellen Gruppe genutzt wurde. Meine Beobachtungen legen daher den Schluss nahe, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut eher die Freiheit der individuellen religiösen (Sinn-)Suche ermöglichen und weniger einen Ort der gemeinschaftlichen, überkonfessionellen Auseinandersetzung mit religiösen Praktiken und Ansichten darstellen.

Literatur

- Chodkiewicz, M. 1995. Rūḥāniyya. In: C.E. Bosworth et al. (Hg.). *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume VIII*; S. 593-594. Leiden: Brill.
- Nucho, Johanna Randa. 2016. *Everyday Sectarianism in Urban Lebanon. Infrastructures, Public Services, and Power*. Princeton: Princeton University Press.
- Salloukh, Bassel F. et al. 2015. *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon*. London: Pluto.
- Sengebusch, Karolin. 2019. *Die Proteste gegen den libanesischen Konfessionalismus. Die Politik und das Politische in einer sozialen Bewegung*. Wiesbaden: Springer.

FALLSTUDIEN IN SENEGAL: HETEROGENITÄT ALS GESELLSCHAFTLICHE REALITÄT ODER PERSPEKTIVE? (NADINE SIEVEKING)

Meine Perspektive auf das Phänomen privater Religiosität(en) in Senegal wurde durch sehr unterschiedliche Feldzugänge geprägt. Dies spiegelt die Heterogenität der senegalesischen Gesellschaft und ihrer verschiedenen soziokulturellen Milieus³⁶ wider, hat aber auch mit meiner Wahl und methodischen Eingrenzung bestimmter Forschungsfelder zu tun. Ich habe mich für die Hauptstadt Dakar als Forschungsort entschieden und meinen Fokus auf Phänomene gerichtet, mit denen ich neue Formationen urbaner Mittelschichten in den Blick nehmen wollte. Meine Vorerfahrungen und Forschungsinteressen in den Bereichen Tanz, körperlicher Praxis und Geschlechterbeziehungen haben mich schließlich zu kontrastiven Fallstudien geführt. Sie beleuchten Praxisfelder (zeitgenössischer Tanz als Beruf, Fitnesscenter, *Qur'ān*-Lektürekurse), die teils sich überschneidende, teils konträre Dynamiken aktueller sozialer Entwicklungen aufzeigen.

Gespräche über Religion

Religion sei in Senegal alles andere als eine Privatsache – dies betonten viele meiner Gesprächspartner*innen als ich ihnen vom Projekt “Private Pieties“ erzählte. Diese Aussage habe ich so oft gehört, dass sie mir vorkam wie eine geläufige Formel. Eine Formel, die oft mit einem gehörigen Maß an Ironie angewendet wurde und dabei eine Art kultureller Selbstkritik vermittelte, die nur für private Gespräche, bzw. eine begrenzte Öffentlichkeit bestimmt zu sein schien – eine Öffentlichkeit, die ‚kulturelle Intimität‘ (Herzfeld 1997) und eine Vertrautheit mit den inneren Widersprüchen der senegalesischen Gesellschaft voraussetzt.

Die Art und Weise, wie in Senegal mit diesen Widersprüchen umgegangen wird, ist geprägt durch eine Kultur der Toleranz, die als nationales Charakteristikum und Fundament der vielgepriesenen senegalesischen Gastfreundschaft gilt.³⁷ Im öffentlichen Diskurs wird diese Kultur der Toleranz auf das friedliche Zusammenleben verschiedener ethnischer Gruppen, insbesondere aber auf den religiösen Pluralismus im Land bezogen (Diouf 2013).

³⁶ Neubert (2016: 119-123) führt den zuerst mit Bezug auf die westdeutsche Gesellschaft der 1980er Jahre entwickelten Begriff ‚sozio-kultureller Milieus‘ als Alternative zum problematischen Begriff der ‚Mittelklasse(n)‘ in die entsprechenden Debatten zum afrikanischen Kontext ein.

³⁷ Senegal wird sowohl in der Außenrepräsentation, wie in der Darstellung nach innen als ‚pays de la teranga‘ bezeichnet. *Teranga* ist ein Begriff in Wolof (die am meisten verbreitete Verkehrssprache des Landes) und wird üblicherweise mit ‚Gastfreundschaft‘ übersetzt.

Letzterer ist geprägt durch eine Mehrheit von Muslim*innen (ca. 95%), die überwiegend in Sufi-Bruderschaften organisiert sind. Diskurse über den typisch ‚senegalesischen Islam‘ sind eng verbunden mit dem Stichwort der ‚senegalesischen Einzigartigkeit‘. Letzteres bezieht sich auf die in der Region außergewöhnliche, seit der Unabhängigkeit von Frankreich 1960 kaum erschütterte Stabilität des säkular verfassten und (wenn auch unvollkommenen) demokratischen politischen Systems im Lande (Villalón 1995: 2).

Als wichtiges Mittel um Toleranz nicht nur Fremden gegenüber, sondern auch mit Blick auf die eigenen Widersprüchlichkeiten im Alltag kultivieren zu können, werden mit Witz und Schlagfertigkeit verbundene rhetorische Fähigkeiten von Senegales*innen allgemein sehr geschätzt. Sie sind in eine lange Tradition oraler Kultur und Erzählkunst eingebettet.³⁸ Ich habe viele Gespräche über Religion und muslimische Frömmigkeit in Senegal geführt, die meinen Interaktionspartner*innen offensichtlich Spaß machten und die in sehr angeregter Atmosphäre verliefen. Doch war das nicht immer der Fall – es gab auch Situationen, in denen ich mit einer angespannten Verteidigungshaltung gegenüber ‚dem Islam‘ und ‚den Muslimen‘, die nicht alle ‚Terroristen‘ und ‚Djihadisten‘ seien, konfrontiert war. Denn auch in Senegal, wie anderswo, sind Gespräche über Religion und Religiosität immer auch von aktuellen politischen Konflikten nicht nur auf lokaler oder nationaler, sondern auch regionaler und globaler Ebene geprägt.

Gerade vor diesem Hintergrund war die Charakterisierung des ‚senegalesischen Islam‘ als Garant für sozialen Frieden und nationales Identifikationsmerkmal für die meisten meiner Gesprächspartner*innen ein wichtiger positiver Bezugspunkt. Hinsichtlich der Frage ob und in welcher Form sie dabei auch Bezug auf ihre eigene, individuelle Religiosität nehmen wollten, stellten sich die Gespräche dagegen sehr viel diverser dar. Hierbei spielten praxis-spezifische Weisen des Sprechens (bzw. des Schweigens oder nicht-sprachlichen Ausdrucks) eine wesentliche Rolle (Cochrane 2017: 3).

Forschungsvoraussetzungen und Feldzugänge

Meine erste wichtige methodische Erkenntnis zu Beginn meiner Forschung in Senegal war die Antwort auf die Frage, ob ich offen über die Themen des Gesamtprojekts sprechen und darüber forschen können würde: ja, das konnte ich. Wie im Einleitungskapitel schon erwähnt, trifft das nicht für alle Einzelprojekte unseres Gesamtprojekts zu und ist daher keine banale Feststellung. Außerdem bedeutet es nicht, dass eine Offenlegung meines Forschungsinteresses in konkreten Interaktionssituationen immer sinnvoll und produktiv gewesen wäre.

So war es beispielsweise kein Problem, das Thema privater Religiosität im Feld professioneller Tänzer*innen direkt anzusprechen, da diese es meist gewöhnt waren, dass über ihre Religiosität gesprochen wird und oft ein Interesse hatten, selbst dazu zu Wort zu kommen. Im Kontext von Fitnesspraktiken war das dagegen völlig anders. Hier löste die Frage nach der eigenen Religiosität eher Irritation und Befremden aus, da es nicht üblich ist, einen Bezug zwischen Fitness-Training und Religiosität herzustellen. Wieder anders waren die Gesprächssituationen im Rahmen von *Qurʾān*-Lektürekursen. Hier lag das Thema Religiosität zwar auf der Hand, aber religiöse Erfahrungen und Einstellungen jenseits der in den Kursen vermittelten Normen wurden nur sehr begrenzt artikuliert.

Diese unterschiedlichen Gesprächskonstellationen verweisen auf den praktischen Kontext von dem es abhängt, ob und wie sich jemand zum Thema Religiosität äußert. In manchen Gesprächskontexten liegt es nahe, über Religiosität zu sprechen. In anderen Kontexten verhindern Praxis-spezifische Handlungslogiken und Normen entsprechende Gespräche, ohne dass dies etwas über die individuelle Religiosität der jeweils Beteiligten aussagt. Insgesamt ist das Gesprächsklima aber meist sehr „offen“, wenn es um den Umgang mit Religiosität in

³⁸ Die in der westafrikanischen Region verbreiteten so- genannten Scherzverwandtschaften zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen sind ein wichtiger Teil dieser Traditionen, deren Bedeutung für die Bewahrung von sozialem Frieden vielfach betont wird (vgl. Smith 2013).

Senegal geht.³⁹ Es gibt daher eine große Bandbreite an Möglichkeiten, in Senegal zum Thema individueller Religiosität zu forschen.⁴⁰

Neben den objektiven Rahmenbedingungen, haben auch meine subjektiven Perspektiven und persönlichen Voraussetzungen die Wahl meiner Forschungsfelder beeinflusst, die geprägt war durch vorhergehende Forschungen in Senegal zu unterschiedlichen Themen: zuerst zu Frauenorganisationen und muslimischen Feministinnen (Sieveking 2007, 2008), später zum Themenbereich professioneller künstlerischer Praxis in der transnational vernetzten zeitgenössischen Tanzszene (Sieveking 2017). Außerdem hatte ich durch frühere private Aufenthalte und meine eigenen familiären Beziehungen nach Senegal auch Beziehungen geknüpft, die mich mit unterschiedlichen sozialen Milieus in Berührung brachten.

Aufgrund meiner langen Forschungserfahrungen im Feld von zeitgenössischem Tanz haben meine Fallstudien zu dieser ‚nicht-religiösen‘ Praxis einen besonders wichtigen methodischen Stellenwert erhalten. Denn einerseits habe ich in diesem Feld Freundschaften und eine Vertrautheit mit berufsspezifischen Alltagsproblemen entwickelt, durch die ich Einsichten in die Bedeutung von Religiosität im alltäglichen privaten, familiären Umfeld gewinnen konnte – Dimensionen individueller Religiosität, die mir in anderen Forschungsfeldern nicht zugänglich waren. Andererseits ist das Thema Tanz als Beruf auch mit kontroversen Debatten über die Gültigkeit religiöser und kultureller Normen für tänzerische Praxis und ihren Konsequenzen für individuelle Religiosität verbunden. Diese teilweise öffentlich geführten Auseinandersetzungen haben meinen Blick für die Dynamiken der Aushandlung religiöser Legitimität und der Grenzziehungen zwischen öffentlichen und privaten Aspekten von Religiosität (auch in anderen Praxisfeldern) geschärft.

Spannungsfeld Tanz: Fallstudien im Feld zeitgenössischer Choreographie

Tanz als Beruf und muslimische Frömmigkeitspraxis stehen in Senegal in einem Spannungsverhältnis, das sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene thematisiert wird. Sie schließen sich aber keineswegs aus. Viele professionelle Tänzer*innen bezeichnen sich selbst als gläubig und praktizieren ihre Religion entsprechend der gängigen Normen in den sozio-kulturellen Milieus,⁴¹ mit denen sie sich identifizieren. Diese Milieus sind in Senegal sehr vielfältig und die entsprechenden Normen daher keineswegs einheitlich – es gibt diverse Sufi-orientierte religiöse Praktiken, in denen tänzerische Elemente zum sakralen Ritus gehören.⁴² Viele Reform-orientierte und Sufi-kritische Muslim*innen grenzen sich dagegen scharf gegen solche Praktiken ab. Auch als Distinktionsmerkmal zwischen den verschiedenen lokal etablierten Sufi-Bruderschaften werden unterschiedliche Haltungen gegenüber tänzerischen und musikalischen Elementen als Teil des religiösen Ritus gepflegt.

In der urbanen senegalesischen Bevölkerung gibt es äußerst lebhaft geführte Debatten darüber, dass Tanzen aus religiösen Gründen eigentlich problematisch, wenn nicht gar im

³⁹ Cochrane (2017: 3, 26) betont häufig das „offene“ Gesprächsumfeld für „religiösen Dialog“ in Senegal, geht dabei jedoch von Gesprächen zwischen gläubigen Menschen aus (die unterschiedliche Glaubensausrichtungen haben können) und bezieht die Infragestellung von Religiosität oder Gläubigkeit generell nicht mit ein.

⁴⁰ Diverse Studien zu muslimischen Alltagspraktiken in Senegal betonen individuelle Aspekte und beleuchten teilweise auch private Lebens- und Erfahrungsbereiche, meist mit Fokus auf besonders religiöse Akteur*innen und in solchen Fällen überwiegend mit Bezug auf Frauen, wie bspw. Augis‘ (2013: 83) Fallstudien zu „Sunnite women“, die hervorhebt, dass „[b]eing orthodox is a private, individualistic project in spiritual and moral cultivation“ (vgl. Buggenhagen 2012 zu Muriden, Hill 2018 zu Tidjanis). Individualität wird auch in Studien zu marginalen Gruppen (Werner 1997) und unorthodoxen Formen des Sufismus in Senegal hervorgehoben, insbesondere mit Bezug auf die *Baay Fall* (Cochrane 2017, Pezeril 2008). Außergewöhnlich ist die Studie von Seck (2010), der auf die Religiosität von Individuen mit unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeiten und dabei überwiegend auf Männer eingeht.

⁴¹ Ähnlich wie Neubert (2016: 120-21) sehe ich einen starken Zusammenhang zwischen religiösen und sozio-kulturellen Identifikationsmerkmalen verschiedener Milieus.

⁴² Bezeichnenderweise werden entsprechende rituelle Praktiken von den Ausführenden selbst meist nicht als „Tanzen“ verstanden (Pezeril 2008: 196, FN 114).

Islam per se verboten sei.⁴³ In Bezug auf eine solch generalisierende moralische Verurteilung werfen allerdings viele Stimmen ein, dass das Tanzen ein integraler Bestandteil lokaler „afrikanischer“ Traditionen und spezifisch senegalesischer Kultur(en) sei, der wichtige soziale, therapeutische und identitätsstiftende Funktionen erfülle. Mit Bezug auf das Thema Tanz als Beruf wird außerdem oft Senegals säkulare Verfassung und Kulturpolitik beschworen, die auch in der Kunstszene zum Tragen kommt. Letztere ist kaum durch staatliche Restriktionen, aber durch starke Mechanismen der Selbst-Zensur geprägt, in denen sich die Tragweite öffentlicher Debatten über Religiosität spiegelt. Muslimische Künstler*innen achten zumeist darauf, dass sie sich in der Öffentlichkeit als *musulman(e)s pratiquant(e)s* darstellen, die generell „nicht schlecht von Religion(en) sprechen“ (Seck 2010: 111f.).

Wie eine bestimmte tänzerische Praxis konkret gerahmt ist und in welchem sozialen Raum sie stattfindet, trägt wesentlich dazu bei, (ob und) wie sie kulturell legitimiert und aus religiöser Perspektive bewertet wird. Es gibt in Senegal sehr angeregt geführte kontroverse Diskussionen über die kulturelle oder religiöse Legitimität populärer Tanzformen.⁴⁴ Sie stehen in einem äußerst produktiven Spannungsverhältnis zur beständigen Neu- oder Weiter-Entwicklung tänzerischer Praktiken in unterschiedlichen sozialen Räumen, die teilweise stark mediatisiert werden, wie das Beispiel der als *danseuses scandaleuses* bekannten Medienstars zeigt (Diop 2018). Diese öffentlichen Debatten beeinflussen die Art und Weise, wie die Grenzen zwischen privaten und öffentlichen Aspekten der eigenen Religiosität unter professionellen Künstler*innen ausgehandelt werden. In meinen Interviews mit Tänzer*innen muslimischen Glaubens, ebenso wie in informellen Gesprächen oder Gruppendiskussionen wurde der eigene Umgang mit Religion oft als Rechtfertigungsdiskurs thematisiert, mit dem meine Gesprächspartner*innen begründeten, wie und warum ihnen Tanzen wichtig war und warum sie dies zu ihrem Beruf gemacht hatten, bzw. machen wollten.

In meinen Fallstudien habe ich mich besonders auf drei Choreograph*innen konzentriert, die ihre Reflexionen über das Thema Religiosität teilweise öffentlich artikuliert und/oder auf der Bühne verkörpert haben. Alle drei setzen sich mit der Frage, welche Bedeutung ihre individuelle Religiosität für ihre Arbeit hat, auf einer alltäglichen Ebene aktiv auseinander. Dasselbe gilt auch für viele andere Tänzer*innen in Senegal, die bereitwillig mit mir (und anderen) über diese Frage diskutierten, da sie sich selbst damit beschäftigt und ihre Position dazu auch schon in anderen (halb-)öffentlichen Kontexten geäußert hatten.⁴⁵ Mit einer befreundeten Choreographin habe ich darüber hinaus eine lange Reihe von Gesprächen über ihre künstlerische Auseinandersetzung mit der senegalesischen Gesellschaft geführt. Für sie sind Tanzfeste in Senegal ein Spiegel der Gesellschaft und bringen sowohl auf physisch konkreter, als auch auf metaphorischer Ebene (*le bal d'une société*) soziale Spannungen, Ungleichheiten und Widersprüche zum Ausdruck.⁴⁶

⁴³ Die explizite Aussage eines Imams, Tanzen sei dem *Qur'ân* zufolge eigentlich strikt verboten (*la danse est strictement interdite*), habe ich auch von vielen anderen Gesprächspartner*innen gehört. Wie die meisten unter ihnen war derselbe Imam aber bereit, Tanzen in bestimmten Kontexten (bspw. im Rahmen eines transnationalen Tanzprojekts an einer Schule in seinem Dorf) als sozial akzeptabel zu tolerieren, wenn es mit gesellschaftlich nützlichen (bspw. pädagogischen oder beruflichen) Aspekten verbunden werden konnte.

⁴⁴ Besonders bekannt sind die als *sabar* bezeichneten Tanzformen, die viele provokativ erotische und eindeutig sexuell konnotierte Elemente umfassen. Als *sabar* wurden ursprünglich spezifische musikalische und tänzerische Traditionen der Wolof bezeichnet. Der Begriff wird inzwischen aber generisch für populäre Tanzereignisse und vor allem in der Diaspora als Symbol nationaler Tanzkultur verwendet. Audiovisuell mediatisierte Tanzformen, die im Fernsehen oder Internet verbreitet werden, sind ein wichtiger Teil populärer Tanzformen, aus denen viele Bühnentanzformen Inspiration schöpfen (vgl. Neveu Kringelbach 2013).

⁴⁵ Entsprechende Situationen dazu ergeben sich bspw. in sogenannten *artist talks* bei Festivals oder nach einer Aufführung, in mündlichen Interviews oder schriftlichen Stellungnahmen in Programmheften und anderen Unterlagen zu einem Stück, die sich nicht direkt an das Publikum, sondern an Journalist*innen und Mitarbeitende im Kulturbetrieb, in Theatern oder anderen möglichen Förderinstanzen wenden. Dieser professionelle diskursive Rahmen ist insofern nur ‚halb-öffentlich‘, weil der Zugang dazu und das Feld der Adressat*innen beschränkt sind.

⁴⁶ Fatou Cissé hat ihre Analyse in dem 2015 uraufgeführten Stück *Le Bal de Cercle* choreographisch umgesetzt.

Kontrastive Fallstudien in urbanen Mittelschichten

Vor dem Hintergrund meiner Forschungen im Feld von zeitgenössischem Tanz hatte meine Forschung zu Fitness zunächst das Motiv, meinen Fokus auf körperliche Praktiken in der eher marginalen, als ‚intellektuell‘ bezeichneten zeitgenössischen Kunstszenen durch die Studie eines zunehmend massenkulturellen Phänomens zu ergänzen, das durch den kommerziellen Faktor gleichzeitig sozio-ökonomisch gut auf Mittelschichten eingrenzbar ist. Außerdem fand ich es mit Bezug auf die Fragestellung des Gesamtprojekts methodologisch interessant, auf Praktiken zu fokussieren, die nicht per se mit Religiosität oder Frömmigkeit konnotiert sind.

Durch meine Studien zu Tanz als Beruf war mir klargeworden, dass die Bedeutung dessen, was als privat gilt, nicht nur von kultur-, bzw. gesellschafts- und milieuspezifischen Normen abhängt, sondern auch von der konkreten praktischen Strukturierung des sozialen Raums, auf den sie angewendet werden. Im Rahmen der professionellen Praxis von Bühnentanz sind privat und öffentlich ganz anders konnotiert als bspw. im Rahmen des Trainings in einem Fitnesscenter. Das Sprechen über Religiosität wird außerdem nicht nur durch den jeweils spezifischen räumlichen und zeitlichen Rahmen geprägt, sondern spiegelt auch den symbolischen Rahmen der Praktiken, in deren Kontext das Sprechen stattfindet.

Tanz wurde von vielen meiner Gesprächspartner*innen unter religiösen Gesichtspunkten als zumindest „nicht empfehlenswert“, wenn nicht gar verboten bezeichnet – meist mit mehr oder weniger direktem Bezug auf mögliche (sexuelle) Kontakte zwischen den Geschlechtern. Durch die symbolischen Bedeutungszuschreibungen von Fitnesspraktiken als Körperarbeit und Gesundheitsvorsorge wurden diese moralischen Bedenken ausgeblendet. Das intensive Training von Bewegungsfolgen, die auf den ersten Blick kaum von tänzerischer Praxis zu unterscheiden sind, wurde sowohl von den Ausübenden selbst, als auch von Außenstehenden, unter religiösen Gesichtspunkten grundsätzlich als unproblematisch angesehen, jedenfalls solange es als Fitness gerahmt war. D.h. mögliche (und tatsächlich stattfindende) Kontakte zwischen den Geschlechtern oder ‚nicht korrekte‘ Kleidung wurden zwar nicht geleugnet, aber nicht als eine intrinsische Problematik des Fitnesstrainings thematisiert. Zur symbolischen Rahmung von Fitnesspraktiken gehört, dass keine Gespräche über Religiosität geführt werden. Sie würden der systematischen Ausblendung bestimmter Bedeutungsebenen körperlicher Symbolik beim Fitness widersprechen, insbesondere was Sexualität (aber auch ethnische, soziale oder religiöse Zugehörigkeiten) angeht (Sassatelli 2010; Sieveking 2020).

Im Rahmen der von mir untersuchten *Qurʾān*-Lektürekurse waren Gespräche über Religiosität dagegen quasi selbstverständlich. Meine Fallstudie zu solchen Kursen war eigentlich ein Zufallsprodukt. Ich begann an einem – kostenpflichtigen – Wochenendkurs teilzunehmen, weil ich mich für die Freizeitaktivitäten in urbanen Mittelschichtsmilieus interessierte und versuchte, durch teilnehmende Beobachtung einen praktischen Zugang dazu in der unmittelbaren Nachbarschaft des von mir als Wohnort gewählten Viertels (Mermoz) zu finden. Die Kurse wurden damit beworben, dass sie innerhalb von drei Monaten die Fähigkeiten zum Lesen des *Qurʾāns* vermitteln würden – das wollte ich ausprobieren! Wie sich herausstellte, sind diese Kurse Teil eines zuerst in anderen frankophonen Ländern der Region entwickelten Programms, das auf eine ganz bestimmte soziale Zielgruppe zugeschnitten ist, die von den Organisatoren des Programms als „Intellektuelle“ identifiziert werden. Dabei handelt es sich um frankophon gebildete und säkular sozialisierte Mittelschichtgruppen (insbesondere Beamte und Berufsgruppen mit akademischem Hintergrund). Das Kursprogramm wurde 2015 in Senegal eingeführt und hat sich seither in verschiedenen Vierteln von Dakar (und inzwischen auch darüber hinaus in einigen anderen Städten) als sehr erfolgreiche Form von privatem religiösem Unternehmertum etabliert. Den Erfolg des Programms interpretiere ich im Kontext einer sich neuformierenden, milieuspezifischen urbanen Frömmigkeitskultur (Sieveking 2021, in Vorbereitung).

In den von mir besuchten (Anfänger-) Kursen wurden auch private Aspekte muslimischer Religiosität angesprochen, da über das Arabisch-Lesen-Lernen hinaus auch viele Fragen zur ‚korrekten‘ religiösen Praxis im Islam diskutiert wurden. Diese Fragen wurden teilweise mit Bezug auf intime körperliche oder soziale Beziehungen im Detail veranschaulicht. Durch solche Diskussionen etablierte sich sukzessive ein normativer Rahmen, in dem ein religiös ‚korrektes‘

Verhalten erwartet, bzw. stillschweigend vorausgesetzt wurde. So wurde es zunehmend schwieriger, über eigenes abweichendes Verhalten, das durch Unwissen hätte gerechtfertigt werden können, zu sprechen. Durch aktive Beteiligung am Kurs und Engagement nicht nur für eigene Lernerfolge, sondern auch für Beziehungen zu anderen Kursteilnehmenden (u.a. über eine Whatsapp-Gruppe) wurde unter den Lernenden gleichzeitig eine gewisse Familiarität und Solidarität geschaffen (*nous sommes une famille!*). Damit ging auch ein Vertrauensverhältnis einher, das spontane Pausengespräche über relativ private Themen ermöglichte. In Bezug auf meine ambivalente Position als kulturell Fremde einerseits, als Nicht-Muslimin mit Interesse am praktizierten Islam, sowie als Zugehörige zur Gruppe der *Qur'ān*-Lesen-Lernenden andererseits, wurden die Grenzen des Vertrauens jedoch in jedem Gespräch permanent subtil ausgelotet und neu justiert.

Fazit: neue Perspektiven auf ‚alte‘ Widersprüche

Meine kontrastiven Fallstudien verstehe ich als Ergänzung der umfassenden Literatur zur Bedeutung von Sufi-Bruderschaften, reformislamischen Organisationen oder anderen Formen religiöser Vergemeinschaftung, die den Alltag in Senegal prägen. Diese Felder kollektiv organisierter Religiosität wurden und werden weiterhin in der Forschung viel beachtet und bearbeitet, da sie für die politischen und sozio-ökonomischen Entwicklungen in Senegal, insbesondere unter dem Aspekt von Demokratisierungsprozessen und dem Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft, ausgesprochen relevant waren und sind. Meine Fallstudien stellen dagegen Themen vor, die in der existierenden Forschungsliteratur zu verschiedenen Formen und Aspekten des Islam in Senegal bisher noch nicht bearbeitet wurden und mit denen ich neue Perspektiven auf individuelle Religiosität (oder Nicht-Religiosität) eröffnen möchte.

Meine wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der (urbanen) senegalesischen Gesellschaft, ihren charakteristischen Merkmalen und Widersprüchen, gehen auf meine ersten Feldforschungen zu Frauenorganisationen und muslimischen Feminist*innen zurück. Deren Perspektiven haben mir wichtige Orientierungen gegeben und meinen Blick auf ihre Gesellschaft (und darüber hinaus), auf geschlechtsspezifische Ungleichheiten und Spannungsverhältnisse zwischen moralischer Ordnung und gesellschaftlicher Praxis stark geprägt. Durch die Perspektiven von Künstler*innen sowie von vielen anderen Menschen, die ich als Familienangehörige oder Arbeitskolleg*innen, als Nachbar*innen, in Fitness- oder *Qur'ān*-Lektürekursen kennengelernt habe, hat sich der Rahmen, in dem sich ihre diversen sozialen Realitäten für mich zusammenfügen, immer wieder erweitert. Manchmal ist er dabei in viele Einzelteile zersprungen, die ich nur mit Mühe wieder zusammensetzen konnte.

Zu kognitiven und emotionalen Herausforderungen der Feldforschung kamen während meiner Studien zu *private pieties* außerdem noch die subtilen Effekte von körperlichem Habitus und dem Phänomen ‚Kleider machen Leute‘: der Übergang einer Phase teilnehmender Beobachtung im *Qur'ān*-Lektürekurs zum Fitnesstraining oder zur Teilnahme an einem Tanzfestival wurde für mich nicht selten zu einem verstörenden Erlebnis. Die Möglichkeit, mich mit Menschen auseinanderzusetzen, die ihren eigenen Erfahrungen auf künstlerischer und körperlicher Ebene, mit ästhetischen und intellektuellen Mitteln Ausdruck verschaffen, hat mir enorm geholfen, solche irritierenden Erlebnisse produktiv zu machen und in meine Analyse ‚alter‘ und ‚neuer‘ Widersprüche senegalesischer Alltagsrealitäten einzubinden.

Literatur

Augis, Erin (2013): Dakar's Sunnite women: the dialectic of submission and defiance in a globalizing city. In: Mamadou Diouf (Hg.): *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press, 73–98.

- Buggenhagen, Beth A. (2012): *Muslim Families in Global Senegal. Money Takes Care of Shame*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cochrane, Laura L. (2017): *Everyday Faith in Sufi Senegal*. Milton: Taylor and Francis.
- Diop, Awa (2018): Des figure féminines „scandaleuses“ au Sénégal: une tension entre subjectivation transgressive et conformisme aux valeurs culturelles fondamentales. In: Fatou Sow (Hg.): *Genre et Fondamentalismes/Gender and Fundamentalisms*. Dakar: CODESRIA, 213–231.
- Diouf, Mamadou (Hg.) (2013): *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press.
- Herzfeld, Michael (1997): *Cultural intimacy. Social poetics in the nation-state*. New York: Routledge.
- Hill, Joseph (2018): *Wrapping Authority. Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. Toronto: University of Toronto Press.
- Neubert, Dieter (2016): Kenya - an unconscious middle class? Between regional-ethnic political mobilization and middle class lifestyles. In: Henning Melber (Hg.): *The rise of Africa's middle class*. London: Zed Books, 110–128.
- Neveu Kringelbach, Hélène (2013): *Dance Circles. Movement, Morality and Self-Fashioning in Urban Senegal*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Pezeril, Charlotte (2008): *Islam, mysticism et marginalité. Les Baay Faal du Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- Sassatelli, Roberta (2010): *Fitness culture. Gyms and the commercialisation of discipline and fun*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Seck, Abdourahmane (2010): *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*. Paris: Karthala.
- Sieveking, Nadine. 2007. ‚We don't want equality, we want to be given our rights‘: Muslim women negotiating global development concepts in Senegal. *Afrika Spectrum* 1: 29–48.
- Sieveking, Nadine. 2008. Women's Organisations Creating Social Space in Senegal. In: Gudrun Lachenmann und Petra Dannecker (Hg.), *Negotiating Development in Muslim Societies. Gendered Spaces and Translocal Connections*; S. 37–65. New York: Lexington.
- Sieveking, Nadine. 2017. ‚C'est d'abord moi‘: performing the identity of a professional female choreographer. *Journal of African Cultural Studies* 29 (2): 227–243 [DOI: 10.1080/13696815.2016.1200963].
- Sieveking, Nadine (2020, in Vorbereitung): *Fitness and spaces of 'bracketed religiosity' in Senegal*. In: Roman Loimeier (Hg.): *Negotiating the Religious in Everyday Life in Muslim Contexts*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Sieveking, Nadine (2021, in Vorbereitung): *Qur'ān-Lektürekurs für ‚Intellektuelle‘ in Dakar*. In: Roman Loimeier (Hg.): *Processes of Individualization and Social Differentiation in Trans-Regional Perspectives*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Villalón, Leonardo Alfonso (1995): *Islamic society and state power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Werner, Jean-François (1997): *Itinéraires individuels à la marge. Études de cas sénégalais*. In: Alain Marie & Robert Vuarin (eds.): *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Paris: Karthala, 367–403.

TUNESIEN: DIE ENTWICKLUNG DER ZIVILGESELLSCHAFT NACH DER REVOLUTION VON 2011 (ROMAN LOIMEIER)

In der „Antragsprosa“ zum ERC-Forschungsprojekt „Private Pieties“ war „private Frömmigkeit“ (und „nicht-Frömmigkeit“) ein zentrales Thema. In der Forschung stellte sich jedoch rasch heraus, daß das Konzept von „privater Frömmigkeit“ (und „nicht-Frömmigkeit“) erheblich ausdifferenziert werden mußte.⁴⁷ Meine Forschung in Tunesien ergab darüberhinaus, daß das Themenfeld Religion-Frömmigkeit zum Zeitpunkt meiner Forschung (seit 2017) weder von meinen tunesischen Gesprächspartnern noch in der tunesischen akademischen und nicht-akademischen Literatur als ein zentrales Forschungsthema angesehen wurde, obwohl es in Tunesien unmittelbar nach der Revolution 2010/2011 eine durchaus intensive Auseinandersetzung mit dem Religiösen gegeben hatte.⁴⁸ Was waren die Gründe für diese Entwicklung? Im Folgenden werde ich an Hand einiger Stichworte die politische Entwicklung Tunesiens und die Entwicklung der öffentlichen Debatte in Tunesien seit der Revolution nachvollziehen und dabei diejenigen Themen vorstellen, die in den letzten Jahren die öffentliche Debatte in Tunesien dominiert haben. Angesichts der Komplexität der Entwicklung Tunesiens nach der Revolution können diese Themen hier allerdings nur angerissen werden, eine weiterführende Analyse findet sich einer Reihe von Publikationen, die derzeit in Vorbereitung sind (s. Loimeier 2020 und 2021a, sowie 2021b).⁴⁹

Meine Forschung in Tunesien beruhte auf einer Kombination ethnologischer, philologischer (islamwissenschaftlicher) und historiographischer Methoden. Im Rahmen des ERC-Forschungsprojekts besuchte ich 2017, 2018 und 2019 jeweils in den Monaten März/April Tunesien und lebte dabei im Viertel Lafayette in Tunis. Zudem unternahm ich zahlreiche Exkursionen ins Landesinnere und in den Süden (Djerba, Ġabal Ḍahar) sowie in andere Städte, insbesondere Sousse, Sfax, Mahdiyya, Monastir, Ḥammamāt, Qayrawān und Medenine. Neben der Teilhabe am tunesischen Alltagsleben und neben Gesprächen mit tunesischen Gewährspersonen konnte ich auf zahlreiche Publikationen tunesischer Fachkolleginnen und Fachkollegen (in arabischer und französischer Sprache) und die „graue Literatur“ (Zeitungen) zurückgreifen. Eine wichtige Forschungsbasis war das „Institut de Recherche sur le Maghreb

⁴⁷ S. hierzu die Einleitung von Nadine Sieveking sowie Loimeier (2020, in Druck).

⁴⁸ Diese Auseinandersetzung mit dem Religiösen wurde nach 2011 von zahlreichen tunesischen Wissenschaftlern untersucht. Die Ergebnisse wurden in zwei Sammelbänden veröffentlicht, nämlich ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsīt b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī (2015) und Muṅīr al-Sa‘īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādīr al-Ḥamāmī (2018, vier Bände). Eine Auswertung dieser Forschungsergebnisse erfolgt in Loimeier 2021a und 2021b, beide in Vorbereitung.

⁴⁹ Eines dieser Themen sind die Geschlechterbeziehungen in Tunesien nach der Revolution, s. hierzu Matri 2015 und Loimeier (2021a, in Vorbereitung).

Contemporain“ (IRMC) in Tunis. Im Laufe meiner Aufenthalte in Tunesien stellte ich zudem das Forschungsprojekt und Aspekte meiner Forschung im Rahmen von zwei Vorträgen an der Universität Manouba und an der Universität Sousse vor.⁵⁰

Die Revolution (*taura*) in Tunesien im Jahr 2011 führte nicht nur zum Sturz des korrupten alten „Systems“ (*al-nizām*) Ben ‘Alīs (reg. 1987–2011), sondern ermöglichte auch den Aufbau einer parlamentarischen Demokratie, die sich trotz aller politischen und wirtschaftlichen Probleme in den letzten Jahren behaupten und konsolidieren konnte.⁵¹ Das Thema Religion (*dīn*) entwickelte sich unmittelbar nach der Revolution zu einem zentralen Konfliktfeld für die Entwicklung Tunesiens. Noch 2011 begannen erste islamistisch gesinnte Gruppierungen wie die *anṣār al-ṣarī’a*, öffentlich aktiv zu werden. Sie schüchterten Frauen ein, die keinen Schleier (*ḥiğāb*, *voile*) trugen, überfielen Künstler und Linke, und versuchten, an den Universitäten den Vollsleier (*niqāb*, *voile intégrale*, Matri 2015: 128) durchzusetzen. Sie zerstörten Bars und Hotels, in welchen Alkohol ausgeschenkt wurden, besetzten Moscheen, um dann ihre radikale Botschaft während des Freitagsgebets zu verkünden und verübten politische Morde und zahlreiche Anschläge. Im Laufe des Jahres 2013 bildeten sich im Grenzgebiet zu Algerien islamistische Kampfverbände, die begannen, Polizeistationen und Armeeposten anzugreifen. In diesem Jahr wurden auch zwei prominente linke Politiker ermordet; Tunesien stand am Rande eines Bürgerkriegs (s. Loimeier, 2021b).

Diese Entwicklung führte aber auch dazu, daß sich Vertreter und Organisationen der tunesischen Zivilgesellschaft,⁵² insbesondere Frauenverbände, Rechtsanwälte und die Dachgewerkschaft UGTT (Union Générale des Travailleurs Tunisiens), zusammenschlossen und gegen die drohende Islamisierung des Landes Position bezogen. Ihr Druck und ihre Proteste führten letztendlich dazu, daß alle Verweise auf die *ṣarī’a* in der neuen tunesischen Verfassung fallen gelassen wurden. Im Oktober 2013 trat die islamisch-orientierte Regierungspartei Nahḍa zurück und stimmte der neuen, nicht-religiös orientierten Verfassung zu.⁵³ Diese Verfassung definierte Tunesien in Artikel 2 als einen „zivilen Staat“ – und eben nicht als einen „islamischen“ Staat.⁵⁴ In Artikel 6 war zudem das Grundrecht auf Gewissensfreiheit (*ḥurriyat al-damīr*) aufgenommen worden. In den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen des Jahres 2014 wurde eine neue bürgerliche Sammlungsbewegung, Nidā’ Tounes, stärkste Partei und stellte mit Béji Caïd Essebsi den neuen Präsidenten. Zu diesem Zeitpunkt war es dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten auch gelungen, die Kontrolle über die (rund 5.000) Moscheen im Land zurückzugewinnen und mit Unterstützung einer Mehrheit der Tunesier die Schließung der Moscheen außerhalb der Gebetszeiten durchzusetzen, eine Regelung, die bereits zwischen 1988 und 2011 gegolten hatte.⁵⁵

Die Unterstützung einer Mehrheit der Tunesier für einen nicht-religiös definierten Staat erklärt sich zum einen aus einer gewissen Begeisterungsmüdigkeit für religiöse Themen, die zwischen 2011 und 2014 die öffentliche Debatte dominiert hatten – insbesondere im Rahmen der Debatte der neuen Verfassung. Zum anderen erklärt sich die Unterstützung der Tunesier für einen nicht-religiös definierten Staat auch aus der zunehmenden Ablehnung der Instrumentalisierung des Religiösen durch die radikalen Islamisten in dieser Zeit. Weitere terroristische Anschläge in den Jahren 2015 und 2016 mit zahlreichen Toten in der tunesischen Zivilgesellschaft und unter

⁵⁰ Für die Unterstützung meiner Forschung danke ich an dieser Stelle ganz herzlich Dr. Ramzi Ben ‘Amara, Dr. Khaoula Matri, Dr. Munir al-Sa‘īdānī und Ina Khiari-Loch.

⁵¹ Seit 2011 gab es in Tunesien sechs Wahlen: Die Wahl zur Verfassungsgebenden Versammlung im Oktober 2011, die Parlamentswahlen und die Präsidentschaftswahlen 2014 und 2019, sowie die Kommunalwahlen 2018. Die Wahlbeteiligung lag dabei zwischen etwa 50 und 70%. Eine Analyse der Wahlen 2011–2014 s. bei Gana/Van Hamme 2016. Eine Analyse der Wahlen 2019 s. bei Nafti 2019.

⁵² Zur Begrifflichkeit und Ausdifferenzierung der tunesischen Zivilgesellschaft s. unten und (ausführlich) Loimeier (2021b, in Vorbereitung).

⁵³ Nach den Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung im Oktober 2011 hatte die Nahḍa gemeinsam mit zwei kleineren bürgerlichen Parteien die sogenannte Troika-Regierung gebildet.

⁵⁴ „La Tunisie est un état civil, fondé sur la citoyenneté, la volonté du peuple et la primauté du droit“.

⁵⁵ Bemerkenswerterweise erregte die Zerstörung zahlreicher Heiligengräber und muslimischer Wallfahrtsstätten in den Jahren 2012 und 2013 durch radikale Islamisten keinen religiösen Protest. Diese Akte eines religiös begründeten Vandalismus, der sich gegen bestimmte Aspekte des tunesischen Volksglaubens richtete, wurden vielmehr als Anschläge gegen das kulturelle Erbe Tunesiens verurteilt (s. Loimeier 2021b, in Vorbereitung).

Touristen, die zu einem fast vollständigen Zusammenbruch des Tourismus in Tunesien, und damit der wichtigsten Devisenquelle und des wichtigsten Arbeitgebers, führten, bestärkten die Abwendung einer Mehrheit der Tunesier von einem radikalen und politischen Islamverständnis: Religion sollte eine private und individuelle Angelegenheit sein und bleiben.⁵⁶

Zeitgleich zur Auseinandersetzung mit den radikalen Islamisten vollzog sich die grundlegende Erneuerung des Staates und seiner Institutionen im Sinne der Entwicklung eines demokratischen politischen Systems: Nur wenige Wochen nach der Revolution wurde die alte Regierungspartei aufgelöst, ihre Angehörigen wurden von der Kandidatur für die Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung 2011 ausgeschlossen. Noch 2011 wurden auch die politische Polizei und der Inlandsgeheimdienst entmachtet, der Clan der Präsidentenfamilie enteignet und unter Anklage gestellt. Zudem begann die Aufarbeitung der Verbrechen der Diktatur Ben 'Alī, eine Arbeit, die zur umfassenden Entschädigung von mehreren Zehntausend Regimeopfern führte, wovon vor allem Angehörige der Nahḍa profitierten. Diese Personen erhielten nicht nur ihre alten Stellen in öffentlichen Einrichtungen zurück, sondern auch eine Nachzahlung ihrer Gehälter. Diese Entwicklung führte wiederum dazu, daß die Nahḍa in Tunesien bald ihren Ruf als „Opfer“ des Regimes verlor und als Teil eines neuen „Systems“ der Selbstbereicherung angesehen wurde. In der Folge dieser politischen Dynamiken begann sich in Tunesien eine neue Politikergeneration und Parteienlandschaft zu bilden, die nicht mit dem *ancien régime* verbunden war und die im Wesentlichen bürgerliche und liberale Positionen vertrat.⁵⁷ Im Rahmen der Distanzierung von den radikalen Islamisten entwickelte sich auch die Nahḍa – insbesondere nach ihrer Niederlage bei den Wahlen 2014 – zu einer zunehmend moderaten Partei, die sich im Rahmen eines Parteitags 2016 als „Partei muslimischer Demokraten“⁵⁸ definierte. Bei den Parlamentswahlen 2019 wurde die Nahḍa zwar erneut die stärkste Partei im Parlament, was aber vor allem der starken Zersplitterung der tunesischen Parteienlandschaft geschuldet war.⁵⁹

Die Kosten der Entschädigung der Regimeopfer, die Unfähigkeit der „Troika“-Regierungskoalition, eine kohärente Wirtschaftspolitik zu entwickeln und der Zusammenbruch des tunesischen Tourismus in Folge des islamistischen Terrors führten nach 2011 zu einer massiven Wirtschaftskrise und zu einem beträchtlichen Einbruch der Kaufkraft vieler Tunesier. Diese ökonomischen Probleme wurden durch die Aufnahme von mindestens 500.000 libyschen Flüchtlingen 2011 und 2012, aber auch durch eine Reihe struktureller Probleme verschärft: So hat es Tunesien versäumt, nach der Unabhängigkeit die Kontrolle über seine Rohstoffe (insbesondere Erdöl und Phosphate) sicherzustellen, die Modernisierung der Phosphatgewinnung wurde vernachlässigt und die Subventionierung der Lebensmittelpreise zu Gunsten einer wachsenden städtischen Bevölkerung ruinierte die tunesische Landwirtschaft. Der Ausbau des Massentourismus (und der Oliven-Monokulturen) an der Küste seit den 1960er Jahre führte zudem zu einem massiven Rückgang des Grundwasserspiegels im tunesischen Hinterland, dessen Wasserreserven für die Versorgung des Großraums Tunis, sowie der Hotels und der Olivenplantagen an der Küste, die Sahel-Region zwischen dem Cap Bon im Norden und der Hafenstadt Gabes im Süden, angezapft wurden (Wael Garnawi, 6. Februar 2020).

In der Folge dieser strukturellen Fehlentscheidungen verstärkte sich die Spaltung des Landes in ein „nützliches Tunesien“ (*la Tunisie utile*) an der Küste und im „grünen Norden“ und ein „Tunesien der Steppen“ (*la Tunisie des steppes*) des Südens und des Landesinneren. Die anhaltende Vernachlässigung des Landesinneren zu Gunsten der Entwicklung der Küste (und

⁵⁶ S. hierzu die bereit zitierten Publikationen von 'Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz et al. (Hg., 2015) und Munīr al-Sa'īdānī et al. (Hg., 2018, vier Bände).

⁵⁷ Dazu kam eine große Zahl linker Parteien, die aber bereits vor der Revolution im Untergrund wirkten, sowie einige arabisch-nationalistische Parteien, die vom Regime Ben 'Alī geduldet worden waren.

⁵⁸ „Nous sommes des musulmans démocrates“ (Rašīd al-Ġannūšī, der Vorsitzende der Nahḍa, anlässlich des 10. Parteitags der Nahḍa 2016 In Ḥamamāt, zitiert in: Ayari/Brésillon 2018: 94).

⁵⁹ Im März 2019 gab es in Tunesien 216 registrierte Parteien. Bei den Parlamentswahlen im Oktober 2019 errang die Nahḍa etwa 20% der Stimmen, ein massiver Verlust gegenüber ihrem Wahlergebnis bei den Parlamentswahlen 2014 (37,6%). Den Sieg bei den Präsidentschaftswahlen 2019 errang der parteilose Jurist Qayyis Sa'īd mit 72,71% der abgegebenen Stimmen (s. hierzu Nafti 2019: 11). Der Kandidat der Nahḍa, 'Abd al-Fattāḥ Mūrū kam noch nicht einmal in die Stichwahl. Auf Grund der Tatsache, daß nur etwa 50% der wahlberechtigten Tunesier zur Wahl gegangen sind, kann durchaus gesagt werden, daß das Wählermobilisierungspotential der Nahḍa noch weit unter den erreichten 20% der Stimmen liegt.

des Nordens) führte letztendlich aber auch zum Volksaufstand im Dezember 2010, der im Jänner 2011 den Sturz des Regimes Ben 'Alī zur Folge hatte. An der grundsätzlichen Benachteiligung des tunesischen Landesinneren hat sich jedoch nach 2011 nur wenig geändert, sodaß es in Tunesien nach wie vor beträchtliche Bevölkerungsgruppen gibt, die mit der Entwicklung des Landes im Allgemeinen und ihrer persönlichen wirtschaftlichen Lage im Besonderen unzufrieden sind.⁶⁰

Die Unzufriedenheit vieler Tunesier mit der ökonomischen und politischen Entwicklung des Landes äußert sich in vielfältiger Art und Weise und geriet in den letzten Jahren in den Forschungsfokus tunesischer Sozialwissenschaftler (s. hierzu etwa Remili 2016 sowie die Beiträge in Najar 2013). Besonders prominente Manifestationen von Frustration und Unzufriedenheit waren spektakuläre Selbstmorde, die in Tunesien häufig als Selbstverbrennungen inszeniert werden und die in einzelnen Fällen zu kommunalen Protestaktionen führten. Dazu kamen vereinzelte „terroristische“ Anschläge von Einzelpersonen, die ebenfalls eine selbstzerstörende Intention hatten. Weit verbreitet war (und ist) der Wunsch vieler Jugendlicher, nach Europa auszuwandern, ein Wunsch, der häufig an der Blockade der Seewege scheitert. Frustration und Unzufriedenheit äußerte sich aber auch in vielen vandalistischen Aktionen, die sich häufig gegen die Symbole und Einrichtungen des Staates richteten (Gespräch mit Wael Garnawi, 25. Mai 2019).

Neben diesen Reaktionen der Selbstzerstörung, des Vandalismus der *jeunes casseurs* (Kerrou 2018: 12) und der Flucht der „*ḥarrāga*“⁶¹ hat sich seit der Revolution aber auch eine neue zivilgesellschaftliche Bewegung entwickelt, die sich dadurch auszeichnet, daß sich Menschen jenseits der etablierten Parteien zusammenschließen⁶² und in eigener Initiative in zahlreichen lokalen Kontexten versuchen, an einer Verbesserung der Verhältnisse zu arbeiten. In Folge dessen haben sich überall in Tunesien, auch im Hinterland, Vereine entwickelt, die sich mit oder ohne die Unterstützung des Staates oder nicht-staatlicher (internationaler) Organisationen für den Umweltschutz, die Lösung der allgegenwärtigen Müllproblematik, lokale kulturelle Aktivitäten (insbesondere Lesezirkel), die Verbesserung der Wasserversorgung, die Einrichtung von Möglichkeiten der Freizeitgestaltung oder neue Formen der Erwerbstätigkeit (auch im „Kulturtourismus“) engagieren (Gespräch mit Lilia Labidi, 19. März 2018).⁶³

Seit der Revolution hat die tunesische Zivilgesellschaft drei deutlich unterschiedliche „Flügel“ entwickelt – die freilich auch schon vor 2011 in Ansätzen existierten: Zum einen gibt es die „etablierte“ bürgerliche Zivilgesellschaft, die sich auch schon in der Zeit des Regimes Ben 'Alī im tunesischen Vereinswesen und in den Gewerkschaften manifestiert hatte. Diese etablierte Zivilgesellschaft war vom Regime weitgehend toleriert oder sogar unterstützt worden. Dazu kamen einige wenige dissidente Gruppierungen wie die „Ligue tunisienne des droits de l'homme“ (LTDH), die es wagten, dem Regime zu widersprechen, die aber bis zu einem bestimmten Punkt als „liberales Aushängeschild“ des Regimes geduldet wurden. Die etablierte Zivilgesellschaft fand ihren wesentlichen Rückhalt in den städtischen Mittel- und Oberschichten,⁶⁴ also unter Ärzten, höheren Angestellten und Beamten, Lehrern, Unternehmern, Richtern und Rechtsanwälten, unter den großen Olivenbauern im Sahel und unter den Beschäftigten im Tourismussektor, aber auch – organisiert über die tunesische Dachgewerkschaft UGTT – in weiten Teilen der tunesischen Arbeiterschaft. Für sie ist nach wie vor die Vision

⁶⁰ Es gibt in Tunesien abgesehen von einer kleinen jüdischen Minderheit und einer kleinen Gruppe von Imasighen („Berber“) im Süden des Landes keine ethnischen oder religiösen Minderheiten. Beide Gruppen sind vergleichsweise gut integriert. Protest hat sich in Tunesien nach der Unabhängigkeit vor allem vor der Hintergrund der ökonomischen und politischen Entwicklung des Landes entwickelt.

⁶¹ Der Begriff „*ḥarrāga*“ bezeichnet die tunesischen „illegalen Migranten“, meist Jugendliche, die versuchen, nach Europa durchzubrennen, dabei ihre Papiere verbrennen (arab.: *ḥaraqa*) daher auch „*brûleurs*“ (tunes. Arabisch: *ḥarrāga*) genannt werden: „ils brûlent les frontières“ (Souiah 2018: 378).

⁶² Zwischen 2010 und 2016 ist die Zahl der Vereine in Tunesien von knapp 10.000 auf mehr als 16.000 gewachsen (Fortier 2019: 110).

⁶³ Dr. Lilia Labidi, eine prominente Vertreterin der unabhängigen tunesischen Frauenbewegung (und Ethnologin), war von Jänner bis Dezember 2011 Ministerin für Frauenangelegenheiten.

⁶⁴ Auf Grund einer weitgehend positiven wirtschaftlichen Entwicklung des Landes in den 1970–2000er Jahren, sowie auf Grund einer vorbildlichen Sozialpolitik nach der Unabhängigkeit wurden Anfang der 2000er Jahre mehr als 80% der tunesischen Bevölkerung zur Mittelschicht gerechnet (Wöhler-Khalfallah 2004: 373).

eines religionsneutralen, „säkularen“ Tunesiens im Sinne des ersten Präsidenten der Republik, Ḥabīb Bourguiba (reg. 1956-1987), von zentraler Bedeutung.

Zum zweiten hat sich in Tunesien seit den 1970er Jahren eine „islamische“ Zivilgesellschaft etabliert, zunächst in Gestalt des „Mouvement de Tendance Islamique“ (*ḥarakat al-ittiğāh al-islāmī*), seit 1989 in Gestalt der „*ḥizb al-naḥḍa*“ (kurz: *naḥḍa*) und ihrer Ableger, etwa die Studentenorganisation der *Naḥḍa*. Diese religiös geprägte Zivilgesellschaft wurde freilich vom Regime Ben ‘Alī nach 1991 nachhaltig unterdrückt und konnte nur im Untergrund wirken. Ein wesentliches Merkmal der islamischen Zivilgesellschaft war die Tatsache, daß viele Männer in den 1990er und 2000er Jahren im Gefängnis saßen oder im Exil lebten, und daher die Frauen die Hauptlast der Arbeit im Untergrund trugen. In der Folge konnte sich innerhalb der *Naḥḍa* eine starke Frauenfraktion entwickeln, die maßgeblich zur Moderation der Partei nach 2013 beitrug (s. hierzu allgemein McCarthy 2018 und Wolf 2017). Nach 2011 entstanden zahlreiche islamisch-religiös orientierte Vereine, die häufig radikale Positionen vertraten und die nach 2013/2014 meist wieder verschwanden: Ihnen fehlte der gesellschaftliche Rückhalt. Ein weiterer bemerkenswerter Aspekt der Entwicklung der islamischen Zivilgesellschaft ist die Tatsache, daß sich diese Zivilgesellschaft ebenfalls im tunesischen Bürgertum der großen Städte und der Küstengebiete des Sahel rekrutiert, allerdings – in Gegensatz zu den Formationen der etablierten nicht-religiös-orientierten Zivilgesellschaft – eher aus mittleren und unteren Mittelschichtgruppen, also einfache und mittlere Angestellte, Handwerker, Kleinbauern und Beschäftigte im Dienstleistungsbereich.

Schließlich hat sich bereits vor der Revolution in Tunesien eine dritte Form von Zivilgesellschaft entwickelt, die der tunesische Soziologe Mohamed Kerrou als die „Plebeier“ bezeichnet hat (Kerrou 2018: 12). Zu dieser Zivilgesellschaft der „Plebeier“ gehören vor allem die von der tunesischen Politik seit der Unabhängigkeit vernachlässigten Bevölkerungsgruppen des Hinterlandes und des Südens, sowie die arbeitslosen akademisch ausgebildeten Jugendlichen der Großstädte, also die *chômeurs diplômés*. In der Minenregion Gafsa im Süden des Landes schlossen sich die *chômeurs diplômés* bereits im Jahr 2006 zu einer eigenen Vereinigung zusammen (Allal 2013: 189). Im Jahr 2008 waren die *chômeurs diplômés* der Region Gafsa dann zentral an der Arbeiterrevolte in der Region beteiligt, die heute in Tunesien als Vorbote der Revolution angesehen wird. Der Aufstand im Dezember 2010, der schließlich zum Sturz des Regimes im Jänner 2011 führte, wurde ebenfalls ganz maßgeblich von den „Plebeiern“ getragen – zumindest bis zum 12. Jänner 2011, als sich die UGTT im ganzen Land auf die Seite der Revolutionäre stellte. Die Bereitschaft der „Plebeier“, unter Einsatz ihres Lebens für die Verbesserung der Verhältnisse in Tunesien zu kämpfen, war schließlich auch entscheidend für die Großdemonstrationen „Qasbah I“ und „Qasbah II“⁶⁵ Ende Jänner und Ende März 2011, die zu strukturellen Reformen führten und die Errungenschaften der Revolution sicherten.

Die meisten Tunesier sind heute auf Grund der wirtschaftlichen Krise damit beschäftigt, sich individuell durchzuschlagen, sie haben (derzeit) keinen Bedarf an ideologischen Debatten oder utopischen (islamischen) Zukunftsvisionen. Dazu kommt, daß die radikalen Islamisten auf Grund ihrer Politik des Terrors 2011-2016 diskreditiert sind und daß sich die *Naḥḍa* in den letzten Jahren zu einer wertkonservativen Partei mit einer vergleichsweise begrenzten Klientel (ca. 20-25% der Wählerschaft) entwickelt hat, die kein Interesse an einer erneuten Polarisierung der politischen Debatte hat (s. hierzu ausführlich Krichen 2018). Angesichts der derzeit hoffnungslosen Fragmentierung des bürgerlichen und des linken Parteienspektrums fällt der tunesischen Zivilgesellschaft in ihren unterschiedlichen Ausprägungen somit eine zentrale Rolle für die weitere Gestaltung und Entwicklung des Landes zu.

Literatur

‘Abd al-Wahhāb b. Ḥafīz, ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ġuwīlī (Hg.). 2015. *Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr*. Tunis/Damaskus: Social Science Forum.

⁶⁵ Benannt nach dem Sitz der Regierung am Rande der historischen Altstadt (Qasbah) von Tunis.

- Allal, Amin. 2013. *Becoming Revolutionary in Tunisia, 2007-2011*. In: Joel Beinin und Frédéric Vairel (Hg.). *Social Movements, Mobilization and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford: Stanford University Press: 185-204.
- Ayari, Michaël und Thierry Brésillon. 2018. *Le « retour » du parti Ennahda sur la scène politique: de la normalisation démocratique au compromis autoritaire?* In: Amin Allal und Vincent Geisser (Hg.). *Tunisie: Une démocratisation au-dessus de tout soupçon?* Paris: Karthala, 89-104.
- Fortier, Edwige. 2019. *Contested Politics in Tunisia: Civil Society in a Post-Authoritarian State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gana, Alia und Gilles Van Hamme (Hg.). 2016. *Elections et territoires en Tunisie. Enseignements des scrutins post-révolution (2011-2014)*. Paris: Karthala.
- Kerrou, Mohamed. 2018. *L'autre révolution*. Tunis: Cérès.
- Krichen, Aziz. 2018. *La promesse du printemps: Tunisie 2011-2017*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Loimeier, Roman. 2020, in Druck. *Individual Pieties (and Non-Pieties): Dynamiken des (religiösen) Wandels in der „Islamischen Welt“*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Loimeier, Roman. 2021a, in Vorbereitung. *Dynamiken des Auftritts der Frau im öffentlichen Raum Tunesiens: Individuelle Religiosität und soziale Kontrolle*. In: Roman Loimeier (Hg.). *Processes of Individualization and Social Differentiation in Trans-Regional Perspectives*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Loimeier, Roman. 2021b, in Vorbereitung. *Tunesien: Die Entwicklung einer arabischen Zivilgesellschaft*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Matri, Khaoula. 2015. *Le port du voile au Maghreb: l'exemple tunisien*. Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines.
- McCarthy, Rory. 2018. *Inside Tunisia's al-Nahda: Between Politics and Preaching*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Munīr al-Sa'īdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī (Hg.). 2018. *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011-2015 (4 Bde.)*. Beirut: Mu'assasa mu'minūn bilā ḥudūd li-l-dirāsāt wa-l-abḥāṭ.
- Nafti, Hatem (2019). *De la révolution à la restauration: Où va la Tunisie?* Paris: Riveneuve.
- Najar, Sihem (Hg.). 2013. *Penser la société tunisienne aujourd'hui. La jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis: IRMC
- Remili, Donia. 2016. *Le suicide par auto-immolation chez les chômeurs tunisiens*. Tunis: Arabesques.
- Souiah, Farida. 2018. *Brûler les frontières: fuite ou contestation?* In: Amin Allal et Vincent Geisser (Hg.). *Tunisie: Une démocratisation au-dessus de tout soupçon?* Paris: CNRS-Éditions, 377-394.
- Wöhler-Khalfallah, Khadija Katja. 2004. *Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie: Algerien und Tunesien: Das Scheitern postkolonialer "Entwicklungsmodelle" und das Streben nach einem ethischen Leitfaden für Politik und Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wolf, Anne. 2017. *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. London: Hurst & Company.

ÜBER DIE AUTOR*INNEN

Katja Föllmer ist Iranistin mit dem Schwerpunkt Iran in der Moderne. Ihr Studium der Iranistik, Arabistik/Islamwissenschaft und Ethnologie absolvierte sie in Göttingen, wo sie anschließend als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig war. Ihre Dissertation behandelte das Thema „Satire in Iran von 1990 bis 2000“. Ihre Forschungstätigkeit, die durch zahlreiche Forschungsaufenthalte in Iran begleitet war, umfasst unter anderem Aspekte gesellschaftlicher Transformationsprozesse in Iran seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Literatur- und Medienanalysen sowie Diskursstudien. Nach der Habilitation und der Lehrstuhlvertretung im Fach Iranistik nahm sie ihre Forschungstätigkeit im Rahmen des ERC-Projektes „Private Pieties“ auf. Als Verantwortliche für den regionalen Schwerpunkt Iran forscht sie zu den sozialen Implikationen von Religiosität bzw. Nicht-Religiosität insbesondere der iranischen Frauen im urbanen Kontext von Teheran.

Kontakt: kfoellm@gwdg.de

Lisa Maria Franke arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin zu individuellen Religiositäten und non-konformistischen Perspektiven in Alexandria im Rahmen des ERC-Projekts „Private Pieties“. Im Rahmen ihrer Dissertation (2011, Universität Leipzig) hat sie in Palästina über Märtyrertum, Geschlechterkonstruktionen und gesellschaftliche Diskurse geforscht. Anschließend hat sie sich an der Universität Köln mit umgangssprachlicher Dichtung und den darin verhandelten religiösen, gesellschaftlichen und politischen Inhalten im Zuge der ägyptischen Revolution von 2011, sowie mit sinnstiftender Symbolik in modernen Interpretationen der Endzeit befasst. Ihre Forschungsinteressen beinhalten Alltagsgeschichte, Eschatologie, Glaube und Identität, Diskursanalyse und Gender Studies; Individualität, religiöse Transformationsprozesse und gesellschaftliche Dynamiken; Sprache als Vermittlungsform in verschiedenen Textformen.

Kontakt: lfranke@uni-goettingen.de

Johanna Kühn ist Doktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie mit regionalem Schwerpunkt auf dem Nahen und Mittleren Osten. Sie studierte Ethnologie, Soziologie und Wirtschaftswissenschaften an der Universität Bayreuth und der Georg-August-Universität Göttingen und forschte in ihrer Masterarbeit zur Bedeutung von Genderkonstruktionen als Ressource zivilgesellschaftlichen Protests im Kontext von Konflikt und Gewalt. Im Rahmen des ERC-Forschungsprojektes „Private Pieties“ arbeitet sie zu zeitgenössischen spirituellen Praktiken und ihren Verflechtungen mit etablierten Glaubenssystemen (Islam, Christentum) im Alltagsleben von Libanes*innen in Beirut.

Kontakt: johanna.kuehn@sowi.uni-goettingen.de

Roman Loimeier ist seit 2009 Professor für Ethnologie an der Universität Göttingen mit dem Schwerpunkt „Anthropologie des Islams“ und seit 2016 Leiter des ERC Advanced Grant Forschungsprojektes „Private Pieties“. Er studierte Ethnologie und Islamwissenschaft in Freiburg, London und Bayreuth, war an verschiedenen Universitäten (Leipzig, Bamberg, Wien) tätig und u.a. Visiting Professor an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris; Assistant Professor an der University of Florida, Gainesville. Durch mehrjährige Forschungsarbeiten in Senegal (1981, 1990-1993), Nordnigeria (1986-1988) und Tansania (2001-2010) hat er eine breite Expertise zu muslimischen Gesellschaften im subsaharischen Afrika aufgebaut. Im Rahmen des ERC-Forschungsprojektes forscht er seit 2017 in Tunesien.

Kontakt: roman.loimeier@sowi.uni-goettingen.de

Nadine Sieveking arbeitet zu Tanz und transkulturellen Körperpraktiken, transnationaler Migration, Geschlechterverhältnissen, Formationen urbaner Mittelschichtsmilieus und Islamisierungsprozessen in West-Afrika. Nach ihrer Dissertation zu „Afrikanisch Tanzen“ in Berlin hat sie sich mit der Aneignung und Vermittlung globaler Entwicklungsdiskurse durch Muslimische Frauen in Senegal, mit Migration in und aus West-Afrika, sowie mit den grenzüberschreitenden „Kunstwelten“ zeitgenössischer Tänzer*innen und Choreograph*innen aus Burkina Faso und Senegal befasst. Im Rahmen des ERC-Forschungsprojektes zu „Private Pieties“ forscht sie anhand von kontrastiven Fallstudien zu privaten Dimensionen individueller Religiosität (und Nicht-Religiosität) in Alltagspraktiken Senegalesischer Muslim*innen.

Kontakt: nadine.sieveking@uni-goettingen.de