

Auf den Leib eingeschrieben, auf das Foto gebannt? : Fotografische Konturen des muslimischen Leibes in Russisch-Mittelasien vor 1917. Ein Versuch zur historischen Körpersoziologie

Autor(en): **Sidikov, Bakhodir**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asienengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **73 (2019)**

Heft 4

PDF erstellt am: **25.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-869376>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Bakhodir Sidikov*

Auf den Leib eingeschrieben, auf das Foto gebannt? – Fotografische Konturen des muslimischen Leibes in Russisch-Mittelasien vor 1917. Ein Versuch zur historischen Körpersoziologie

<https://doi.org/10.1515/asia-2019-0022>

Inscribed on the body, locked within the photo? –
Photographic contours of Muslim body in Russian Central
Asia before 1917. An essay of historical sociology of the body

Abstrakt: Der folgende Beitrag besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden sowohl theoretische Überlegungen und Konzepte wie auch methodologische Annäherungen an das oben angekündigte Thema vorgestellt. Im zweiten Teil werden ausgewählte historische Ansichtskartenfotografien aus Russisch-Mittelasien vor 1917 praxeologisch (praxistheoretisch) analysiert mit dem Ziel, relevante historische Inhalte zu generieren. Der Zeitraum der Analyse orientiert sich an dem Aufkommen der Ansichtskarte an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. In dieser Zeit etabliert sie sich in Europa bzw. Russland als das erste globale Massenkommunikationsmedium.¹

Schlüsselwörter: Körpersoziologie, Islam, Russisch-Mittelasien, muslimischer Leib, Praxeologie

Abstract: The following article addresses the topic of historical Muslim social bodies in Russian Central Asia. The main source of investigation are photographic images provided by old vintage postcards from the region in question. The author differentiates between the notions “physical body” and “social body” arguing that Muslim social bodies were a product – as nexus of doings and sayings – of Islamicate society.

¹ Holzheid 2011.

*Corresponding author: **Bakhodir Sidikov**, Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Lerchenweg 36, Bern 3012, Switzerland.
E-mail: bakhodir.sidikov@islam.unibe.ch

Keywords: Sociology of body, Islam, Russian Central Asia, Muslim body, Praxeology

Teil I

1 „Ein Zustand des Leibes“: Quellen und Ziele

Pierre Bourdieu schreibt in seinem Buch „Sozialer Sinn“ Folgendes: „Der praktische Glaube ist kein »Gemütszustand« und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren (»Überzeugungen«), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, *ein Zustand des Leibes*.“²

Diese Bourdieusche Konzeption bildet den Startpunkt und die theoretische Grundlage für die vorliegende Untersuchung, deren Ziel es ist, in historischer und körpersoziologischer Hinsicht der Frage nachzugehen, ob und inwieweit der praktische Glaube als ein „Zustand des Leibes“ in der islamisch geprägten Gesellschaft (Definition siehe Teil I, Abschnitt 13) in Russisch-Mittelasien vor 1917 Eingang in die historischen Ansichtskartenfotografien gefunden hat. Diesen „Zustand des Leibes“ bezeichne ich im Nachfolgenden als „muslimischen Leib“.

Der praktische Glaube als ein Zustand des Leibes, wie die Definition es schon nahelegt, entfaltet sich in der alltäglichen Praxis. Daher wird hier eine praxistheoretische Perspektive auf den muslimischen Leib von damals gewählt.

Dieser entstand aus einer Gesamtheit von als islamisch legitim erachteten körperlichen Reaktionen und Handlungen (sozialen Praktiken). Diese soziale Motorik musste von Gläubigen in der Öffentlichkeit demonstriert bzw. vollzogen werden nicht so sehr aus innerer Überzeugung, sondern um vor allem gesellschaftsfähig und -kompatibel zu sein. Sie war eine Art praktische Anleitung zum gesellschaftlich notwendigen Konformismus. Die alltägliche Herstellung des muslimischen Leibes ermöglichte somit die Teilhabe am Leben der islamisch geprägten Gesellschaft.

Die Bezeichnung „der praktische Glaube“ impliziert auch, dass dieser eher im „gemeinen Volk“ (‘amma) praktiziert wurde. Gründe dafür waren ebenfalls praktischer Natur: aus existenziellem Mangel an Geld und Zeit konnte sich das „gemeine Volk“ mit „verkopften“ Versionen der islamischen Religion kaum befassen, diese blieben religiösen Eliten (ḥāṣṣa) vorbehalten (siehe Teil I, Abschnitt 12).

Der praktische Glaube als ein Zustand des Leibes wird des Weiteren als ein vor allem körperlich und nonverbal abzulegendes Glaubensbekenntnis verstanden. Es erfolgt nicht während der Ausführung von vorgeschriebenen Ritualen,

² Bourdieu 2015: 126; Hervorhebung im Original.

wenn der Zustand des Leibes offensichtlich und notwendig religiös ist, sondern im praktischen Alltag, wenn eindeutige Zwänge des Rituals von Gläubigen abgelegt werden (können). Wie sich ihre körperlichen Reaktionen und Handlungen im Privaten entfalteten, interessierte keinen und war weitgehend nicht von Belang, da sie die Integrität der muslimischen Gemeinschaft nicht tangierten. Ausschlaggebend waren vor allem der öffentliche Charakter dieser körperlichen Praktiken und ihre Ausrichtung auf die muslimische Gemeinschaft. Wenn wir den muslimischen Leib auch als spezifische Dispositionen im Sinne von Bourdieu auffassen sollten, dann wurde dieser verständlicherweise kontextgebunden aufgerufen.

Die „Untersuchungsgegenstände“ beziehen sich exemplarisch auf den muslimischen Leib, welcher durch Einschreibungen bzw. Einreibungen (zum Konzept der Einreibung der Welt siehe weiter unten) mittels und in sozialen Praktiken in der islamisch geprägten Gesellschaft in Russisch-Mittelasien vor 1917 produziert wurde. Beide Termini – „der muslimische Leib“ und „Produktionen des muslimischen Leibes“ – werden im Nachfolgenden synonym im gleichen prozesshaften Sinn und als Sammelbegriff verwendet.

Als Quelle soll *das* Massenmedium dieser Zeit, nämlich die russische Ansichtskarte aus der mittelasiatischen Region historiographisch befragt werden, auf deren Vorderseite das „Muslimsein“ („Islamizität“) in seinen verschiedenen Facetten inszeniert, dargestellt und fotografisch erfasst wurde.

Bei der Verwendung von „inszeniert“ und „dargestellt“ ist jedoch eine gewisse Vorsicht geboten, denn es geht hier nicht um die Schaffung von phantastischen Welten, sondern um eine gegenseitige Aktivierung von sozialen Körpern des Fotografierenden und der Fotografierten: denn „... stets handelt es sich um Begegnungen zweier oder mehrerer verkörperter Geschichten und »Psychologismen«, die alte und immer neue Formen des »Schreckens« oder zumindest der sozialen Affekte in sich tragen. Man erfasst eine Interaktion, in dem man diese wechselseitig miteinander verbundenen Geschichten und die Art erfasst, wie sie sich in der Gegenwart überschneiden und gegenseitig aktivieren. Wer die Worte, Blicke, Gesten, Empfindungen oder Gefühle eines Moments und die Relation verstehen will, die sich in der Interaktion zwischen zwei Individuen ausbildet (und sei es eine unfreiwillige, distanzierte Interaktion), der kann gar nicht genug darauf pochen, dass die Dinge einer historischen Perspektivierung, einer soziologischen Analyse, einer theoretischen Reflexion bedürfen ... Jede zeitliche Einordnung entsteht aus dem Zusammenstoß heterogener Vergangenheiten.“³

3 Eribon 2017: 51.

Den eigentlichen, bis ins kleinste Detail geregelten Ritualbereich, welcher weltweit als fast identisch erachtet werden kann, habe ich aus der Betrachtung ausgeklammert. Dieser ist zu offensichtlich. Mein Blick richtet sich daher vor allem auf subtilere alltägliche Produktionen des muslimischen Leibes.

2 Wechselspiel aus gesellschaftlichen Einschreibungen und körperlichen Einleibungen

Produktionen des muslimischen Leibes bildeten keine „Einbahnstrasse“, sondern sind sowohl als Folge und Ausdruck der an die Körper der Gläubigen gerichteten Zwängen einer islamisch geprägten Gesellschaft (Einschreibungen), als auch als körperliche Antworten (Einleibungen⁴) auf diese gesellschaftlichen Zwänge zu verstehen. Der muslimische Leib konstituierte sich im stetigen Wechselspiel von Aussen (Einschreibungen) und Innen (Einleibungen) und bildete damit eine kaum in einzelne Elemente entwirrbare Melange aus gesellschaftlichen Einschreibungen und körperlichen Einleibungen.

Die beiden Begriffe „Einschreibung“ respektive „Einleibung“ stehen hier im Lichte der praxistheoretischen Theoriefamilie (Praxeologie) für zwei Seiten desselben reziproken Prozesses. Zum einen schreiben sich die Gesellschaft und ihre Deutungs- und Sinnsysteme – via soziale Praktiken – in die Körper ihrer „Untertanen“ und Anhänger ein, zum anderen leiben sich die Menschen – durch und in eben diesen sozialen Praktiken – „ihre“ Gesellschaft und entsprechende identitäre Deutungs- und Sinnsysteme ein. Mit Sophia Prinz⁵ plädiere ich dafür den Körper nicht als bloße Oberfläche zu sehen, in die sich die Gesellschaft und ihre Deutungs- und Sinnsysteme „einschreiben“, es soll auch, wie sie schreibt, der körperlich-sinnlichen Empfindung und der »Affektivität« Rechnung getragen werden (siehe Teil I, Abschnitt 7).

Die Einschreibungen und Einleibungen bilden in der kulturellen Interferenz eine untrennbare Einheit. Damit zielt das praxeologische Begriffsinstrumentarium von Einschreibungen/Einleibungen auf eine Dekonstruktion des vermeintlichen Gegensatzes zwischen der sich „aktiv“ einschreibenden Gesellschaft bzw. identitären Deutungs- und Sinnsystemen und dem „passiv“ diese gesellschaftlichen bzw. deutungs- und sinntheoretischen Einschreibungen in seinen Körper umsetzenden Individuum.

⁴ In Anlehnung an Hermann Schmitz und Ludwig Klages, siehe dazu Teil I, Abschnitt 7.

⁵ Prinz 2014: 10.

Dieser zu überwindende Gegensatz lässt sich anhand der Analysen von Michel Foucault beobachten und ist, wie ein führender Körpersoziologe betont, zugleich die grösste Schwäche eines solchen Analyseansatzes: „Das Problem mit einem Großteil des Foucaultschen Vermächtnisses ist [...], dass es hauptsächlich die Einschreibung sozialer Praktiken in den Körper als einem bloß passiven Objekt fokussiert [...]“.⁶

Die islamisch geprägte Gesellschaft drang mittels entsprechender sozialer Praktiken in die (physischen) Körper der Gläubigen ein-, um daraus als (sozialer) Leib hervorzugehen. Die gegenwärtige Körpersoziologie bezeichnet diesen körperlichen Raum der Einschreibungen bzw. Einleibungen von sozialen Praktiken und ihrer Dynamik als „Leib“ (sozial geprägter, geformter bzw. gelebter Körper, siehe Teil I, Abschnitt 11). Dieses Verständnis des Leibes zielt damit auf eine Überwindung der klassischen Dichotomien ab, die im mentalistischen Paradigma des Leib-und-Seele-Dualismus präfiguriert sind.⁷

3 Der muslimische Leib: keine monolithische Erscheinung

An dieser Stelle muss besonders hervorgehoben werden: Unter dem muslimischen Leib ist weder etwas Monolithisches noch ein einheitliches Phänomen zu verstehen. Im Rahmen der Feldtheorie Bourdieus könnte der muslimische Leib als „überindividuelle Dispositionen“ charakterisiert werden: „In jedem Akteur, also in individuiertem Zustand, existieren überindividuelle Dispositionen, die in harmonisierter, oder, wenn man so will, kollektiver Weise zu funktionieren vermögen ...“⁸ Auch diese „überindividuellen Dispositionen“ sind unter den Akteuren eines Feldes in unterschiedlicher Masse verteilt: der muslimische Leib besteht, wenn hier ein Wortspiel gestattet ist, aus diversen „Unter-Leibern“. Dies bedeutet, er differenziert sich – und hier kommen ökonomische, klassenbezogene u. ä. Prägungen zur Geltung – merklich: von einem schwach (durchschnittliche „Ritualgläubige“) über vom damaligen „Mainstream“-Leib abweichenden, alternativen („Derwische“, „Wanderderwische“/Qalandar) bis hin zu einem sehr stark ausgeprägten Zustand des muslimischen Leibes („Heilige“ „Fanatiker“, „Asketen“, „Fromme“). Anhand der Herstellung des

⁶ Turner 2012: 83.

⁷ „Die »mentalistische« Sicht, die von dem Glauben an den Dualismus von Seele und Körper, Geist und Materie nicht zu trennen ist, entspringt einem quasi anatomischen, also typisch scholastischen Blick auf den Leib als äußeres Ding.“ Bourdieu 2001: 171.

⁸ Bourdieu 2001: 201.

muslimischen Leibes lässt sich beobachten wie der Islam als ein kulturelles sowie identitäres Deutungs- und Sinnsystem in das sog. „Muslimsein“ („musulmanchiliq“, „Islamizität“, „islamicate culture“⁹) im Sinne der Praxistheorien als einem Komplex von sozialen körperbezogenen Praktiken mal nahtlos, mal mit erheblichen Brüchen übergeht.¹⁰

Denn die Körpereinbringung bzw. der Körpereinsatz in diesem Komplex von sozialen Praktiken fällt in jedem aufgezählten Fall recht unterschiedlich aus,¹¹ wie ich hier an einem Beispiel aufzeigen möchte [Abb. 1]: Es scheint eine Atelieraufnahme gewesen zu sein, die jedoch einen visual value hat, d.h. sie beinhaltet auch historische Spuren der damaligen Wirklichkeit trotz einer partiellen Inszenierung. Dem Fotografen ist es offensichtlich gelungen, den nonchalanten körperlichen Habitus des ein unorthodoxes Gebaren an den Tag legenden Gläubigen sehr treffend aufzufangen und für die Nachwelt zu „dokumentieren“. Allein sein Haarschnitt – unter der Mütze offenbar rasiert, während der Rest als welliges schulterlanges Haar belassen wurde¹² – und lässige Körperhaltung sind dafür gedacht, der Aussenwelt zu signalisieren, dass bei ihm die Produktion des muslimischen „Mainstream“-Leibes auf ein notwendiges Minimum reduziert ist.¹³ Denn viele mittelasiatische Derwische/Wanderderwische frönten dem Idealbild der Malāmatiyya, in welchem „... auch der kleinste Versuch des Menschen, seine Frömmigkeit oder seine religiöse Haltung äußerlich zu zeigen, schon Heuchelei ist ...“¹⁴

Der besagte Unterschied in Bezug auf eine ungleichmässige Verteilung des muslimischen Leibes gab es z.B. zwischen sesshafter und nomadischer

9 Hodgson 1974.

10 Zum Letzteren im heutigen Mittelasien gibt es eine Reihe von Untersuchungen, siehe z.B. Privratsky 2001, Krämer 2002, Louw 2007, Mostowlansky 2007, Kehl 2008, Hilgers 2009, Tasar 2017.

11 Dieses Phänomen bezeichnet Bourdieu als eine nie vollständige Homologie zwischen dem sozialen Feld und seinen Akteuren: „Vor allem aufgrund struktureller Veränderungen, die bestimmte Positionen abschaffen oder umwandeln, und auch aufgrund der Mobilität zwischen den Generationen oder innerhalb ein und derselben Generation, ist die Homologie zwischen dem Raum der Positionen und dem Raum der Dispositionen indes nicht vollständig, gibt es stets Akteure, die sich in einer schiefen, deplatzierten Situation befinden und die sich an ihrem Platz oder, wie man auch sagt, »in ihrer Haut nicht wohl fühlen.«“ Bourdieu 2001: 202.

12 Nicht gerade regelkonform, da ein Verstoss gegen das Verbot von Qaza‘ darstellt: اِخْلُقُوهُ كَلَّةً أَوْ ائْتِرْكُوهُ كَلَّةً: „Rasiert alles oder lasst alles“, siehe z.B. Muslim Nr. 3959: <http://islamische-datenbank.de/sahih-muslim?action=anzeigen&hadithno=3959>.

13 Der Titel einer Abhandlung aus der Feder von Martin Hartmann brachte auf den Punkt, wie abweichend vom islamischen Mainstream dieser Typus war: „Mešreb der weise Narr und fromme Ketzer: ein Zentralasiatisches Volksbuch“, siehe Hartmann 1905.

14 Schimmel 1995: 131.



Abb. 1: „Kokand: Derwisch.“

Bevölkerung [Abb. 2] und fiel auch den russischen Forschern mit ihrem durch eine starke zentripetal-imperiale Forschungsoptik ausgestatteten Blickregime auf. Dies lässt sich z.B. bei dem Turkologen Wilhelm Radlov¹⁵ oder dem Mittelasiensforscher Vladimir Nalivkin sehr gut zeigen, die durch die Irritationen ihrer Wissensordnung und Wissenscodes eine kulturelle Differenzenerfahrung

¹⁵ Das gesamte Œuvre von Radlov, welches sich mit Sprachen und Literaturen Mittelasiens beschäftigt, war durch sein sehr islamkritisch verbrämtes Bewusstsein dieser ungleichen Verteilung des muslimischen Leibes zwischen sesshaften und nomadischen Völkern der Region geprägt. Ausführlicher dazu siehe Sidikov 2003: 349–394.



Abb 2: „Kirgise.“

feststellen konnten und diese zwar ausführlich beschrieben, aber nicht auf sie referenzieren konnten.¹⁶

4 Schwierigkeit der Zweidimensionalität

Produktionen des muslimischen Leibes liessen sich umfangreicher durch eine sequentielle Abfolge von körperlichen Reaktionen und Handlungen, d.h. durch

¹⁶ Abašin 2015b: 413.

entsprechende Filmaufnahmen erfassen. Für die Zeit bis 1917 gibt es kaum geeignete Filmaufnahmen oder solche, die mit der Intention erstellt wurden, den religiösen Leib zu „dokumentieren“. Allerdings sollte diese Quellenlage nicht dazu führen, dass der Gegensatz „Fotografie versus Film“ allzu sehr die Sichtweise auf zweidimensionale Quellen dominiert und dass diese dadurch vernachlässigt oder ausser Acht gelassen werden.

Die Schwierigkeit der zweidimensionalen Erfassung des muslimischen Leibes war bereits 1871–1872 den Autoren des *Turkestanskij Al'bom* sehr wohl bewusst. Es ist eine umfangreiche Fotosammlung über „Handel und Wandel“ in den neu eroberten Gebieten des Russischen Reiches, welche im Auftrage des ersten Generalgouverneurs in Turkestan, Konstantin P. von Kaufmann (1818–1882), angelegt wurde. Um eine sequentielle Abfolge zu erzeugen, wurde der Ablauf des muslimischen Gebets in einzelnen Phasen fotografisch erfasst [Abb. 3].¹⁷



Abb 3: „Handlungen von Muslimen während des Ritualgebets“.

¹⁷ Siehe Fotos unter dem Titel „Obriady sovershaemye musul'manami ...“ („Handlungen von Muslimen während des Ritualgebets“) <http://www.loc.gov/pictures/search/?q=Obriady+sovershaemye+musul%27manami+%st=gallery>.

Diese Vorgehensweise würde sich auch für die historischen Ansichtskartenfotografien der betrachteten Zeit eignen, wenn diese in Serien analysiert werden würden zumal viele von ihnen zu jener Zeit eben in Serien und nummeriert herausgegeben wurden. Im Nachfolgenden wird jedoch darauf verzichtet da dies den Rahmen des Beitrages sprengen würde.

Allerdings hat die Zweidimensionalität der Fotografie auch ihre Vorteile: da sowohl die Bewegtheit und Lebhaftigkeit des fotografierten Menschen als auch eine persönliche Bekanntschaft mit ihm entfallen, konzentriert sich der Blick des Forschers dabei auf das Wesentliche und zwar auf das Soziale, das sich des Körpers bemächtigt: „Es ist immer wieder bestürzend, wie unmittelbar fotografierte Körper aus der Vergangenheit, viel mehr noch als bewegte oder leibhaftig vor uns stehende, einen sozialen Körper darstellen, den Körper einer Klasse.“¹⁸

5 Kontextgebundtheit und „Spuren der historischen Wirklichkeit“

Um gleich einem weiteren möglichen Missverständnis vorzubeugen: In meinem Beitrag über die Kindheit auf den russischen Bildpostkarten aus der besagten Region¹⁹ habe ich die sogenannte doppelte Hermeneutik der historischen Ansichtskartenfotografie ausführlich thematisiert. Dabei habe ich darauf hingewiesen, dass die Ansichtskartenfotografie anfangs eine russische bzw. zentrale soziale Praktik war, welche soziale Praktiken vor Ort erfasste. Die Ansichtskartenfotografie geht somit, einerseits, aus einer Interaktion zwischen dem fotografierenden Bildproduzenten und dem fotografierten Bildproduzenten hervor²⁰ und beinhaltet sowohl diverse Habitusformen beider Akteure und deren unterschiedliche Kontexte und Intentionen. Andererseits transportiert sie auch Spuren der historischen Wirklichkeit. Ein gehöriges Stück Realität wurde durch die Ansichtskartenfotografien zweifelsohne eingefangen. Die hier vertretene Hauptannahme ist daher, dass in diesen Spuren der historischen Wirklichkeit einige Aspekte der Produktion des muslimischen Leibes auszumachen und zu beschreiben sind. Mit anderen Worten: die Ansichtskarten/fotografien konstruieren zwar soziale Wirklichkeit aber nicht ausschliesslich, sie zeigen auch diverse Spuren der historischen Wirklichkeit. Es ist diese Dualität bzw. duale Struktur der Ansichtskartenfotografie, die uns die Möglichkeit gibt, relevante historische Informationen zu gewinnen.

¹⁸ Eribon 2016: 17.

¹⁹ Sidikov 2017.

²⁰ Bohnsack 2011.

6 Zur Methodologie: “Sayings”, die “Doings” sind, und Vice Versa

Die methodologische Vorgehensweise ist von Theodor Schatzki inspiriert.²¹ Um die fotografischen Konturen des muslimischen Leibes aufspüren bzw. „entwickeln“ zu können, wird es methodologisch sinnvoll sein, die Verbindung (den Nexus nach Schatzki) von denjenigen „sayings“ – Dogmen, gestifteten Lehren, Überzeugungen, kurzum, Aussagen über das Muslimsein, welche nicht „eine willentliche Anerkennung“ einfordern, sondern primär an den Körper gerichtet sind bzw. die Produktion des religiös eindeutigen Zustandes des Leibes bezwecken, und entsprechenden korrespondierenden körperlichen „doings“, d.h. Handlungen aufzuzeigen, die das „Muslimsein“ leiblich herstellen. Die Analyse dieser Verbindung erlaubt es, die Relation zwischen Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensmustern näher in den Blick zu nehmen. Die „sayings“ und „doings“ sind hier zwar analytisch zu trennen, in der Praxis sind sie jedoch eng miteinander verwoben. Der muslimische Leib fungierte in diesem Sinne als ein spezifisches Wissensformat für die breite Bevölkerungsmasse in Bezug auf die islamische Religion und seine unterschiedlichen Erscheinungen signalisierten eine religiöse Kompetenz bzw. Inkompetenz.

Mit anderen Worten: Es gilt die Verbindung von populären religiösen körperpädagogischen Ansätzen und Anforderungen und entsprechenden leiblichen Reproduktionen und Darstellungen der Islamizität aufzuspüren, um so den „konfigurierten“, in Anmutung einer Affordanzstruktur entstehenden muslimischen Leib zu beschreiben.

Im betrachteten Zeitraum gab es in Russisch-Mittelasien eine Fülle von religiösen körperpädagogischen Anleitungen unterschiedlicher Art.²² Das mit Abstand wichtigste, populärste und verbreitetste Werk war „Adab aṣ-ṣāliḥīn“ (dt.: „Sittenkodex der frommen Menschen“) aus der Feder von Muḥammad Ṣādiq-i Qaṣqariy, welches überall an „Schulen“ (Maktab) und Medressen in Russisch-Mittelasien im Unterricht genutzt wurde.²³ Muḥammad Ṣādiq-i Qaṣqariy war ein muslimischer Gelehrter und Mystiker uigurischer Abstammung (1740? – 1849), dessen theologische und mystisch-philosophische Werke im damaligen Mittelasien verbreitet waren.²⁴

²¹ Schatzki 2008.

²² Z. B. solche bekannten Werke wie Čahār Kitāb oder Kulliyāt. Siehe Shahrani 1991: 172–175. Den aktuellsten Überblick bietet von Kūgelgen 2017.

²³ Zum muslimischen und reformorientierten Bildungswesen in Mittelasien von damals siehe Bendrikov 1960; Dudoignon 1996; Khalid 1998.

²⁴ Nurmanova 2006.

„Der Sittenkodex der frommen Menschen“ [Abb. 4] ist eine kurze Abhandlung, eine Art Zusammenfassung all jener Körperhandlungen, die als scharia- und sufismuskonform erachtet werden können. So merkt der Autor im Vorwort an:

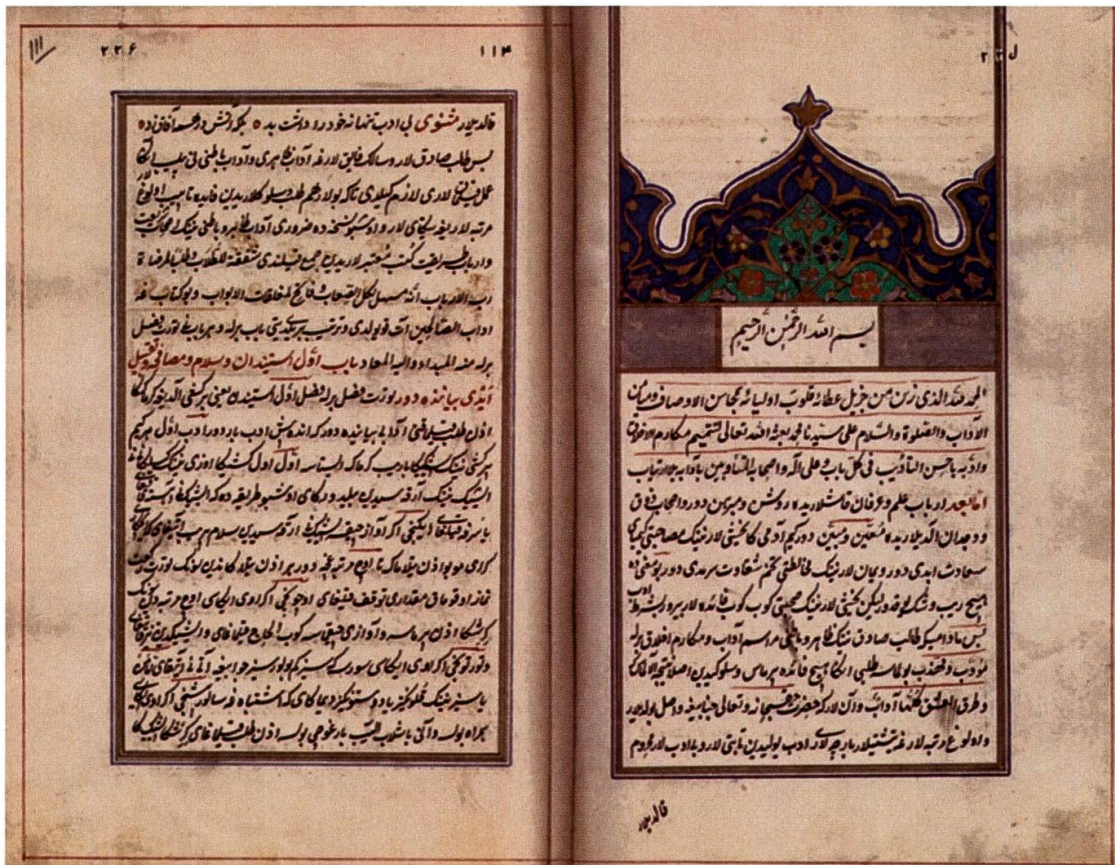


Abb 4: Anfangsseiten des „Sittenkodex der frommen Menschen.“

اوشيونسخه ده ضروري آداب ظاهر و باطن نينگ صحاب شريعت و ارباب طريقت كتب معتبر لاريدين جمع قيلندي شفقة للطلاب و طبيا لمرضاة رب الارباب انه مسهل لكل الصعاب و فاتح لمغلقات الابواب و بو كتاب غه ادا الصالحين آت قويلدي

„In diesem Buch sind alle offensichtlichen²⁵ und tief sinnigen²⁶ Regeln des Sittenkodexes aus den ehrwürdigen Werken von islamischen Rechtsgelehrten und Meistern des Sufismus gesammelt, als Trost für die Suchenden und als Heilmittel für Kranke. Wahrlich, der allerhöchste Herr ist Erlöser von jeglicher Mühsal und Öffnender von abgeschlossenen Türen. Deswegen wurde diesem Buch der Titel „Sittenkodex der frommen Menschen“ gegeben.“²⁷

25 Auch im Sinne „äusserer“, „exoterisch“.

26 Auch im Sinne „verborgen“, „esoterisch“.

27 Qašqariy: 223.

Dem einfachen Gläubigen wird damit unmissverständlich mitgeteilt, dass die Befolgung sämtlicher in diesem in einem einfachen auch heute verständlichen mittelasiatischen Turkī geschriebenen und lediglich insgesamt 64 Seiten umfassenden Büchlein empfohlenen Körperhandlungen die gesamte Palette der Anforderungen des Islam abdecken würde. Den eigentlichen rituellen Bereich schliesst diese Anleitung fast komplett aus, da der muslimische Leib sowieso sein unabdingbarer Teil ist. Viel wichtiger ist aus der Sicht der religiösen Körperpädagogik die Fähigkeit eines jeden Gläubigen, den muslimischen Leib vor allem ausserhalb des rituellen Bereichs dauerhaft zu re/produzieren. Hier sollte allerdings bedacht werden, dass auch etliche „weltliche“ Praktiken, wie z.B. die Ehrerbietung gegenüber Eltern und Älteren oder allgemein gültige Benimmregeln etc., religiös konnotiert und in den religiösen Leib mit übernommen wurden.

Daher liegt der Schwerpunkt der religiösen Körperpädagogik auf dem Alltagsleben („Vorschriften für jede Eventualität des Tages“, wie es Graf von der Pahlen, ein intimer Kenner der damaligen Verhältnisse in Mittelasien, treffend formulierte).

7 Zum Konzept der Einleibung

Das eingangs erwähnte Konzept der „Einleibung“ der Welt als Hermeneutik sozialer Praktiken wird im Weiteren für die Beschreibung von fotografischen Spuren des muslimischen Leibes in historischer Perspektive verwendet. Es stützt sich u.a. auf die „Leib-Philosophie“ des deutschen Philosophen Hermann Schmitz (geb. 1928). Es kann erklären, wie eine Einleibung gesehen und verstanden werden kann. Um möglichen Einwänden zu begegnen und zur Verdeutlichung der Grundposition, die diesem Ansatz zugrunde liegt, sei hier insbesondere auf Schmitz verwiesen, der das Konzept der Einleibung recht plastisch erörtert:

Ludwig Klages schreibt: »Die feinfühligste Frau aus dem Volke, die dem heimkehrenden Gatten mit *einem* Blick leichte Gereiztheit, dem Sohn leise Verstimmung ansieht, wäre, wenn darum befragt, völlig außerstande anzugeben, wie die Veränderung z.B. der Gesichtszüge beschaffen war, auf die sie ihr Urteil stützte. Sie würde sagen, sie habe leichte Gereiztheit und leise Verstimmung *gesehen*; das aber wüßte sie nicht, welche Verschiebung beweglicher Gesichtszüge mit den ›gesehenen‹ Gemütszuständen einherging ... « So richtig das – bei großzügigem Verständnis der Rede von Gemütszuständen – auch ist, so möchte ich jetzt, wo gerade die Deutung des Sehens in Frage steht, der fingierten Frau lieber eine andere, ebenso gängige Auskunft in den Mund legen: Sie könnte auf die Frage, wie sie das gesehen habe, antworten, sie habe sich »eigentümlich berührt« gefühlt, so wie man sich von feierlicher oder unheimlicher Stille, von einer eigenartigen Naturstimmung, von der

befremdenden Kühle des Blicks und der Stimme eines Menschen, von einem fesselnden Porträt »eigentümlich berührt fühlt«. Dann handelt es sich um leibliche Kommunikation: Man spürt am eigenen Leibe, was der vielsagende Eindruck zu sagen hat. So verstehen wir in der Wahrnehmung durch Einleibung auch andere Menschen vor jeder Deutung oder Einfühlung, indem wir am eigenen Leibe etwas spüren, was ihm nicht angehört, hier den anderen, oder was dank der leiblichen Kommunikation gewissermaßen von ihm ausgeht,²⁸ nicht viel anders als das Wetter, die im drohenden oder geschehenden Sturz uns niederreißende Schwere, den Wind oder den elektrischen Schlag, die gleichfalls am eigenen Leibe – in diesem Fall sogar nur an ihm, ohne Chance der Ausgrenzung und Abgrenzung – gespürt werden, aber keineswegs als etwas vom eigenen Leibe, sondern als etwas, das über ihn kommt, ihn durchzieht oder auch in sich aufnimmt.²⁹

Der Leib gibt sich immer zu erkennen, es bedarf lediglich eines sozial geschulten Auges und praktischen Wissens, um die Symbole und Identitäten in den Dynamiken der sozialen Praktiken als Relation von Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensmustern zu „lesen“. Dabei wird ein Übergang von der Hermeneutik zur Semiologie des Leibes als Produkt sowie Produzent von sozialen Praktiken vorgeschlagen.

8 Muslimischer Leib als Produkt und Produzent von sozialen Praktiken in historischer Perspektive?

Die eingangs thematisierte Fotografie führt uns mitten hinein in einen aktuellen Teilbereich der gegenwärtigen körpersoziologischen Forschung: Wie gestalten sich Einschreibungen von kulturellen und identitären Deutungs- und Sinnsystemen (Weltanschauungen, Ideologien, Religionen etc.) in den menschlichen Körper bzw. deren Einleibungen durch und in sozialen Praktiken, und wie gestaltet sich der daraus entstehende soziale Leib in seiner Relation zu

28 Vgl.: „Der soziale Akteur greift [...] in jeder Situation – und zwar unabhängig davon, ob es sich um einen intersubjektiven, interobjektiven oder rein selbsttechnologischen Kontext handelt – auf ein ganzes Arsenal eingeübter, kollektiv geteilter Praxismuster zurück, die ihm dabei helfen, die Körperbewegungen und Praktiken des Gegenüber intuitiv zu erfassen, sich in einer bisher nicht bekannten Umgebung zurechtzufinden, ein technisches Artefakt zu gebrauchen, sich selbst für die Anderen verstehbar zu verhalten, oder aber eine kulturell akzeptierte Form des praktisch-mentalenselbstbezugs zu etablieren.“ Prinz 2014: 34.

29 Schmitz 2009: 37–38. Schmitz zitiert aus Klages 1950: 52. Schreibweise und Kursivschreibung wie im Original der aktualisierten Neuauflage.

Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensmustern sowie kulturellen Sinnmustern und subjektiven Sinnzuschreibungen?

Dieser Teilbereich der Körpersoziologie³⁰ basiert auf der Prämisse, dass kulturelle und identitäre Deutungs- und Sinnsysteme keinen körperfernen Charakter besitzen. Dies bedeutet, dass die sozialen Phänomene „ideeller Art“ in Bezug auf den Körper nicht weniger wirkmächtig sind als z.B. wirtschaftliche, klassenbasierte, säkulare u.ä. Phänomene. Ferner wird davon ausgegangen, so Vertreter dieser Theoriefamilie, dass es durchaus möglich ist, den von jeweiligen kulturellen und identitären Deutungs- und Sinnsystemen durch entsprechende soziale Praktiken hervorgebrachten Leib von anderen beispielsweise klassenspezifischen, beruflichen etc. Leibern zu differenzieren und diesen für eine wissenschaftliche Analyse zugänglich zu machen (hier sei nur auf die Analysen von Habitus und Feld bei Bourdieu verwiesen).

Der im Nachfolgenden zu beschreitende „Umweg“ der Beschäftigung mit Einschreibungen/Einleibungen von kulturellen und identitären Deutungs- und Sinnsystemen als Visualisierungen bzw. Visualität von sozialen Praktiken könnte die einschlägigen Diskussionen und die Quellenlage in der Mittelasienforschung um einiges erweitern, da er von einer Leib-Hermeneutik ausgehend zu einer Semiologie von sozialen Praktiken vorstösst.

Dieser Beitrag versucht sich an solchen Visualisierungen in historischer Perspektive. Dabei sollte man sich vergegenwärtigen, dass ein solcher Versuch im Verdacht stehen könnte, ins Klischeehafte abzurutschen und einen Essentialismus betreiben zu wollen sowie sich nicht hinreichend vor einer sehr unheilvollen Geschichte der visuellen Anthropologie im Zeitalter des Kolonialismus geschützt zu haben.³¹ Der vorgeschlagene Weg möchte diesen Herausforderungen durch eine Leib-Hermeneutik im Übergang zur Semiologie von sozialen Praktiken entgegen, indem er zeigt, dass die untersuchten Visualisierungen als Aggregation von Geschichte, Symbol, Identität und praktischem Wissen in Relation zu Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensmustern sowohl Gegenstand als auch Vollzugsmoment der Dynamiken des Sozialen und von Affordanzen („Gebrauchsanleitungen“) geprägt sind.

Der muslimische Leib wird in diesem Sinne als eine Affordanz („Gebrauchsanleitung“) von Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensmustern und zudem als Produkt und Produzent von Einschreibungen/Einleibungen des Muslimseins „lesbar“ bzw. sichtbar. Es wird somit ein Versuch zur historischen Körpersoziologie unternommen, indem gefragt wird, ob und welche

30 Gugutzer 2006, Gugutzer 2012, Gugutzer 2015a, Gugutzer 2015b, Hubrich 2013, Mellor and Shilling 1997, Mellor and Shilling 2014, Swatos 1993, Turner 1997.

31 Siehe z. B. Asad 1973.

fotografischen Konturen des muslimischen Leibes in die russischen Ansichtskartenfotografien dieser Zeit Eingang gefunden haben könnten.

9 Annahmen

Folgende Annahmen sind bei der Suche nach dem historischen muslimischen Leib in dieser visuellen Quelle leitend:

9.1 „... Mehr Sinn als sie selber wissen ...“

Für eine jede soziale Praktik, auch die damalige analoge Fotografie, gilt, dass sie als praktischer Vollzug und als ein Nexus von „sayings“ und „doings“ stets ein Mehr an Sinn hervorbringt, als es ihren Trägern bewusst ist, wie Bourdieu in seinen Arbeiten mehrmals hervorhob: „Weil die Handelnden nicht ganz genau wissen, was sie tun, hat ihr Tun mehr Sinn, als sie selber wissen. [...]“³² Diese Besonderheit einer jeden sozialen Praktik lässt annehmen, dass auch die russischen Ansichtskartenfotografen von damals während ihrer Aufnahmen des „Muslimseins“ in Mittelasien und ihre fotografierten „Koproduzenten“ dieses Mehr an Sinn produziert und in ihren Fotografien fixiert haben könnten. Dieses Mehr an Sinn stellt in Bezug auf die historischen Fotografien auf der Vorderseite der russischen Ansichtskarten einen Anleitungswert dar, der dem Forschenden die Suche nach seinem Objekt und dessen Analyse ermöglicht.

9.2 Doppelläufige Hermeneutik der historischen

Dieses Mehr an Sinn, welches in den Fotografien auf der Vorderseite der russischen Ansichtskarten sicherlich enthalten ist, könnte an das historiographische Tageslicht gefördert werden, wenn ihrer doppelläufigen Hermeneutik Rechnung getragen wird. Was wird unter der doppelläufigen Hermeneutik der Bildpostkarten als historischer Quelle verstanden? Zum einen stellen die bewussten Fotografien auf der Vorderseite der Ansichtskarten die russischen sozialen Praktiken der Repräsentation, Imagination und der Sicht auf das Muslimsein in Russisch-Mittelasien dar, einschliesslich bestimmter Intentionen, zum anderen transportieren sie jedoch gleichzeitig tatsächliche Spuren der historischen Wirklichkeit mit. Diese

³² Bourdieu 1987: 127.

Hinwendung zur doppelläufigen Hermeneutik der historischen Fotografie im Allgemeinen findet vermehrt seit den 90-er Jahren des 20. Jahrhunderts, insbesondere in der US-amerikanischen visuellen Anthropologie, statt: “From the 1990s onwards, there was a growing sense that such images could be read in a way *that went beyond or behind the photographers’ (presumed) intentions and instead provided access to historical traces of the peoples depicted. No matter how staged or seemingly artificial, these images recorded points in individual and collective lives in which the subjects were sutured into the anthropological project.”³³*

Für den Untersuchungsgegenstand bedeutet dies auch, dass auch wenn ein russischer Fotograf bestrebt war, ein von seinen europäischen Kunden gewünschtes Produkt in einer Inszenierung und/oder Atelieraufnahme herzustellen und anzubieten, es ihm unmöglich gewesen wäre, einen muslimischen Leib von damals in einen anderen, z.B. russisch-imperialen zu verwandeln, allein auf Grund einer völlig unterschiedlichen Hervorbringungsweise und damit Fixation des jeweiligen sozialen Leibes. Mit anderen Worten: Selbst einer Inszenierung kann ein historischer Wert abgerungen werden, weil jede Inszenierung nie eine vollumfängliche Inszenierung ist, sondern nur eine partielle.

9.3 Öffentlichkeit und Sichtbarkeit der Einschreibungen/ Einleibungen von kulturellen und identitären Deutungs- und Sinnsystemen

Wie im Falle anderer z.B. ökonomischer Einschreibungen/Einleibungen wird hier auch in Bezug auf den muslimischen Leib von seiner prinzipiellen Öffentlichkeit, Beobachtbarkeit und Sichtbarkeit³⁴ ausgegangen: „Was nicht durch Forschungsverfahren erfahrbar, d. h. sichtbar, hörbar, tastbar, riechbar oder schmeckbar gemacht werden kann, entzieht sich auch der empirischen Überprüfbarkeit ... Die praxistheoretische Perspektive knüpft in ihrer grundlegenden empirischen Orientierung in charakteristischer Weise an diese Idee an. Das Soziale wird von ihr als ein Konglomerat sozialer Praktiken verstanden, die als öffentliche „Erscheinungen“ begriffen werden. Praktiken setzen sich zusammen aus sinnlich wahrnehmbaren und zugleich sinnhaft konstituierten, intelligiblen sayings and doings, aus öffentlich performten Körperbewegungen und gemeinsam geteilten Objektwelten ...“

³³ Banks and Vokes 2015: 337. Hervorhebungen und Unterstreichungen durch den Verfasser.

³⁴ Schmidt 2011: 24–25.

Robert Schmidt und Jörg Volbers heben weiter hervor: „Die Sichtbarkeit körperlicher Darstellungen, für die sich die praxissoziologischen Analysen interessieren, ist damit also keineswegs ein simpler perzeptiver Tatbestand. Gegenstand praxeologischer Beobachtungen ist vielmehr eine immer schon praktisch erzeugte soziale Sichtbarkeit. Was gesehen werden kann, ist bereits in übergeordnete Sinn- und Bedeutungszusammenhänge eingebettet, die die Praxeologie – im Sinne von Wittgensteins Sprachspielkonzept – praktisch denkt.“³⁵ Der muslimische Leib als Produkt und Produzent von religiösen Einschreibungen/ Einleibungen hatte einen öffentlichen Charakter und besass daher eine sozial erzeugte Sichtbarkeit. War es dann nicht selbstverständlich, dass sich diese sozial erzeugte Sichtbarkeit auch eines neuen Mediums der Sichtbarmachung, der Fotografie, wird „bemächtigt“ haben?

9.4 Hegemonialität des muslimischen Leibes in islamisch geprägter Gesellschaft

Der wichtigste Unterschied des muslimischen Leibes von damals und heute in Mittelasien besteht darin, dass dieser in der islamisch geprägten Gesellschaft in der Region Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts der hegemoniale bzw. der dominanteste aller vorhandenen Leiber war. Seine Hegemonie erstreckte sich auch auf die dortigen ethnoreligiösen Minderheiten und initiierte diese ebenfalls – als eine Art Antwort darauf – ihre eigenen, vom muslimischen unterscheidbaren religiösen Leiber herzustellen und anzunehmen [Abb. 5]. Die damalige islamisch geprägte Gesellschaft in Mittelasien könnte dank dieser Spezifik den notwendigen Forschungskontext liefern. Die religiösen Einschreibungen/ Einleibungen bzw. Hervorbringung eines religiösen – in diesem Fall – muslimischen Leibes können dort, so meine Annahme, leichter beobachtet bzw. „gelesen“ werden als im postreligiösen bzw. säkularen Zeitalter.³⁶ Erst mit der Säkularisierung dieser Gesellschaft seit den 20-er Jahren des 20. Jahrhunderts durch die sowjetische Nationalitäten- und Kulturpolitik treten andere mit dem muslimischen Leib konkurrierende Leiber auf und verdrängen diesen in vielen Fällen vom gesellschaftlichen Zentrum in die Peripherie.

³⁵ Schmidt 2011: 27.

³⁶ Zum Konzept des säkularen Zeitalters siehe Taylor 2012.



Abb 5: „Jüdischer Junge.“

9.5 Muslimischer Leib: gleich routinisiert und innovationsoffen

Der muslimische Leib als ein Komplex von sozialen Praktiken hat stets einen gleichzeitig routinisierten und innovationsoffenen Charakter, d.h. er ist offen für gesellschaftliche Modifikationen, Veränderungen und Neuerungen, wie auch Irritationen. „Innovationsoffen“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass der muslimische Leib in seinen Bestandteilen ergänzt bzw. erweitert werden kann. Das Wissen um diesen gleichzeitig routinisierten und innovationsoffenen Charakter des muslimischen Leibes könnte dem Forschenden ermöglichen,

Dynamiken von gesellschaftlichen Veränderungen auch am muslimischen Leib sichtbar zu machen bzw. zu beobachten (Siehe Teil II, Abschnitt 2).

10 Einschreibungen einer Weltanschauung: Schwierigkeit einer visuellen Erfassung

Weltanschauungen, Ideologien, Religionen u.ä. werden hier als kulturelle und identitäre Deutungs- und Sinnsysteme verstanden. Sie sind zwar sinnlich nicht erfassbare Phänomene, aber auch sie vermögen sich in die Körper ihrer Adepten einzuschreiben bzw. werden von diesen eingeleibt als Wissensordnungen, Sinnmuster und Sinnzuschreibungen. Die Einschreibungen/Einleibungen werden dann in entsprechenden körperlichen Verhaltensmustern und Darstellungen verankert. Diese Einschreibungen/Einleibungen von kulturellen und identitären Deutungs- und Sinnsystemen bringen genauso einen ihnen eigenen sichtbaren Leib hervor wie greifbarere d.h. „materielle“, berufsspezifische oder ökonomische Einschreibungen/Einleibungen der Gesellschaft.

Die letzteren, wie etwa durch eine landes-, klassen- oder modespezifische Kulinarik, Unterernährung, Krankheiten [Abb. 6], schwere körperliche Arbeit, „problematischen“ Lebenswandel, diverse körperliche „Sünden“, rituelle, medizinische, modische u.ä. Veränderungen und Modifikationen am physischen Körper lassen sich relativ problemlos beobachten, visuell erfassen und beschreiben.³⁷

Es besteht jedoch eine enorme Schwierigkeit in Bezug auf eine adäquate sprachliche Beschreibung von weltanschaulichen, ideologischen und religiösen Einschreibungen/Einleibungen.³⁸ Diese Schwierigkeit potenziert sich noch,

³⁷ Mehr dazu siehe aktuelle soziologische Forschungen zum Körper und/ oder zu Visualität, wie z.B. Lucht 2013, Keller und Meuser 2011.

³⁸ Die besagte Schwierigkeit hindert allerdings staatliche Organe nicht daran, das Wissen um den religiösen Leib vor allem als praxisorientierte „Lektüre“ anzuwenden. So heisst es z.B. im Merkblatt zur Einwanderung nach Israel aus dem Jahre 2017 für die Juden aus der ehemaligen Sowjetunion, die jüdisch, atheistisch, christlich, muslimisch sind oder einem anderen Glauben angehören könnten, Folgendes: „Zweite Regel: Religiöse Zugehörigkeit. Die Frage der religiösen Zugehörigkeit ist bei der konsularischen Überprüfung besonders brenzlich. Denn lt. dem Rückkehrgesetz erlischt das Recht auf Repatriierung völlig, wenn Ihre Religion eine andere ist als Judentum. Dabei lehnt das Gesetz die Einreisemöglichkeit für diejenigen Personen nicht ab, die nicht religiös oder atheistisch ist. Der Unterschied zwischen diesen Begriffen ist sehr gross; Sie sollten diesen berücksichtigen. Wir empfehlen Ihnen mit Nachdruck nicht zu heucheln und nicht zu versuchen den Konsul zu belügen, indem Sie sich in Ihrem Antrag als „nichtreligiös“ eintragen, während Sie ein tiefgläubiger Christ oder Muslim sind. Verstehen Sie uns richtig: *der*



Abb 6: „Typen von Taschkent.“

wenn es sich um ihre visuelle Erfassung handelt. Denn sie produzieren einen viel subtileren Leib als die oben erwähnten greifbareren, „materiellen“ und ökonomischen Einschreibungen/Einleibungen. Alltagssprachlich geht uns z.B.

religiöse Mensch ist ausreichend leicht zu durchschauen. Selbst wenn er keine religiösen Symbole trägt (Kreuz, Halbmond u.ä.), seine Art und Weise zu reden und sein Benehmen würden unweigerlich diese oder jene Elemente der Gottesfurcht beinhalten. Einen religiösen Menschen zur Bekenntnis zu seiner eigenen Religion zu provozieren, ist ein sehr leichtes.“ Siehe Open-Israel 2017. Hervorhebung durch den Verfasser. Siehe auch Konner 2009, Presner 2007, Balberg 2014.

mit Bezug auf die kulinarische Einschreibung/Einleibung sehr glatt über die Lippen: „Du bist (körperlich), was du isst.“

Es würde uns jedoch einige Überwindung kosten zu sagen: „Du bist (leiblich), was du glaubst oder denkst“, zumal andere – vor allem klassenspezifische Einschreibungen/Einleibungen – unvergleichlich wirkmächtiger als weltanschauliche (ideologische, religiöse) gelten bzw. sind,³⁹ wie Bourdieu in seinen Untersuchungen mit dem auf den subtilen Charakter dieser Einschreibungen/Einleibungen hinweisenden Titel „Die feinen Unterschiede“ aufzeigt.⁴⁰

Eine stärkere Wirkmächtigkeit der ökonomischen und klassenspezifischen Einschreibungen/Einleibungen äußert sich vor allem darin, dass sie die ideellen (weltanschaulichen, ideologischen, religiösen) teilweise oder ganz überschreiben und/oder Verbindungen eingehen und Synthesen bilden können, welche selbst einem sozial geschulten Auge mitunter unzugänglich sein können.

Es sollte jedoch der Eindruck vermieden werden, dass ein kulturelles und identitäres Deutungs- und Sinnsystem wie die Religion in Bezug auf die Einschreibungen/Einleibungen gegenüber ökonomischen sozialen Praktiken als wenig oder kaum relevant betrachtet wird. Vielmehr sollte mit Chris Shilling und Philip Mellor konform gegangen werden, wenn sie konstatieren: „Das globale Wiederaufleben der Religion hat die methodologische ‚Standartposition‘ vieler Soziologen herausgefordert, wonach die Religion stets eine ‚abhängige‘ Variable im Verhältnis zu säkularen Phänomenen sei [...]. Die Voranstellung von ökonomischen und kulturellen gegenüber religiösen Faktoren ist noch weiter von konstruktivistischen Theoretikern vorangetrieben worden, die, von Autoren wie Michel Foucault und Edward Said beeinflusst, Religion als „analytisch irrelevant“ oder als „mystifizierendes“ ideologisches Mittel marginalisieren, das wichtigere Entwicklungen verschleiert [...]“⁴¹

11 Körper und Leib: Eine notwendige Unterscheidung

Dass der Mensch ein physischer Körper ist und gleichzeitig einen in den Interaktionen mit seiner Umgebung sozialisierten, geformten, gelebten Leib hat, ist

³⁹ Wir nehmen klassenspezifische Einschreibungen wirkmächtiger als ideelle wahr; allein durch diese Wahrnehmung wird das Potenzial der klassenspezifischen Einschreibungen/Einleibungen gesteigert und verfestigt.

⁴⁰ Bourdieu 2010.

⁴¹ Gugutzer 2006: 93.

eine Erkenntnis, welche die Menschheit seit den Anfängen ihrer Geschichte begleitet, s. z.B. 1. Korinther 12, 12–27. Dieser Abschnitt ist nicht nur als eine Metapher zu lesen, sondern auch als eine Erkenntnis der Unterscheidung zwischen Körper und Leib im obigen Sinne zu verstehen:

Der eine Leib und die vielen Glieder

12 Denn wie der Leib einer ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: So ist es auch mit Christus. 13 Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt. 14 Auch der Leib besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern. 15 Wenn der Fuß sagt: Ich bin keine Hand, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört er doch zum Leib. 16 Und wenn das Ohr sagt: Ich bin kein Auge, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört es doch zum Leib. 17 Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör? Wenn er nur Gehör wäre, wo bliebe dann der Geruchssinn? 18 Nun aber hat Gott jedes einzelne Glied so in den Leib eingefügt, wie es seiner Absicht entsprach. 19 Wären alle zusammen nur ein Glied, wo bliebe dann der Leib? 20 So aber gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib. 21 Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht. Der Kopf wiederum kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht. 22 Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich. 23 Denen, die wir für weniger edel ansehen, erweisen wir umso mehr Ehre und unseren weniger anständigen Gliedern begegnen wir mit umso mehr Anstand, 24 während die anständigen das nicht nötig haben. Gott aber hat den Leib so zusammengefügt, dass er dem benachteiligten Glied umso mehr Ehre zukommen ließ, 25 damit im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen. 26 Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit. 27 Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ist ein Glied an ihm.

Ob diese Erkenntnis begrifflich differenziert war, wie dies heute in der modernen Körpersoziologie der Fall ist, so z.B. dt.: Körper und Leib, eng.: body/social body oder lived body, fr.: corps/corps-propre,⁴² russ.: tulovišče/telo, etc., sei dahingestellt. Diese Erkenntnis war und ist Teil praktischen Wissens der Menschheit. Diese Unterscheidung zwischen „Körper“ (Physis) und „Leib“ (sozialer Körper) ist jedoch nach wie vor ein strittiges Thema in der gegenwärtigen Körpersoziologie. Bourdieu, dessen Soziologie sehr körperzentriert zu verstehen ist, akzeptierte diese traditionelle Unterscheidung nicht. Für ihn war alles Körper: der physische Körper und die Einschreibungen/Einleibungen der Gesellschaft in denselben.⁴³

Diese duale – körperleibliche – Natur des Menschen kommt zum Ausdruck in bzw. wird von einer kaum überschaubaren Vielfalt von sozialen Praktiken in Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensmustern und -routinen (re-)

⁴² Gugutzer 2015b: 13–23.

⁴³ Ausführlicher dazu siehe Hubrich 2013: 41–69.

produziert. Dabei deutet die Verwendung des Terminus „körperleiblich“ (um dies mit Robert Gugutzer zu sagen) auf die untrennbare Einheit von Körper und Leib hin, um nicht doch unter der Hand eine Vorstellung einer vermeintlichen Dichotomie zwischen Körper und Leib aufkommen zu lassen: „[...] Der wahrnehmend-wahrnehmbare, spürend-spürbare Leib und der Körper als form- und manipulierbarer Gegenstand bilden eine untrennbare, sich wechselseitig prägende Einheit. Leib und Körper bezeichnen sozusagen zwei Seiten einer Medaille, der menschlichen Existenz. Sie sind zwei Perspektiven auf den menschlichen Körper, die zu analytischen Zwecken differenziert werden können, realiter aber nicht getrennt sind. Leib und Körper bilden eine Dualität (eben: Zweiheit) und keinen Dualismus [...].“⁴⁴

12 Religiöse Körperpädagogik: Aus existenziellem Mangel an Geld und Zeit

Eine zweite Erkenntnis, welche der „Entdeckung“ von Körper und Leib unweigerlich folgte, war, dass entsprechende kulturelle und identitäre Deutungs- und Sinnsysteme der breiten Masse der Bevölkerung am effektivsten nicht reflexiv („verkopft“), sondern leiblich zu vermitteln sind. Es ist daher nicht erstaunlich, dass kurz nach der Entstehung des Islam und seiner territorialen Verbreitung ausserhalb der Arabischen Halbinsel eine körperorientierte und -basierte Pädagogisierung dieser Religion einsetzte.⁴⁵ Diese körperorientierte und -basierte Pädagogisierung der Religion erzeugt eine Konformität, die von aussen nicht angeordnet werden muss, sondern sich in körperlichen Verhaltensmustern und -routinen als Teil von Wissensordnungen und praktischem Wissen (tacit knowledge) niederschlägt. Sie wirkt auf die Intelligenz im Leib hin und schaltet den Kopf aus, wie der Titel eines aktuellen Buches es auf den Punkt bringt: „Intelligence in the Flesh“.⁴⁶ In diesem Sinne ist der muslimische Leib wie ein jeder andere soziale Körper „kopflös“. Was Bourdieu diesbezüglich schreibt, gilt auch für den muslimischen Leib: „... Zahlreiche Regisseure greifen auf pädagogische Praktiken zurück, denen gemeinsam ist, daß sie intellektuelles und diskursives Verstehen suspendieren und den Schauspieler durch eine lange Reihe von Übungen so weit zu bringen suchen, daß er dem Pascalischen Modell der

⁴⁴ Gugutzer 2006: 30–31.

⁴⁵ Genauer gesagt: Weltanschauungen sind in ihrem Ursprung vor allem körperliche Handlungen und Reaktionen mit dem Ziel, auf die Umwelt zu wirken.

⁴⁶ Claxton 2015.

Produktion des Glaubens entsprechend Körperhaltungen wiederfindet, die aufgrund der ihnen gespeicherten Erfahrungsspuren Gedanken, Gefühle, Vorstellungen in Bewegung versetzen können.“⁴⁷

Mit anderen Worten: bei der religiösen Körperpädagogik geht es nicht darum, einen Menschen „kopfmässig“ tiefgläubig, sondern vor allem gesellschaftsfähig zu machen. Also von Gehirnwäsche keine Spur!

Im Laufe der körperorientierten und -basierten Pädagogisierung der islamischen Religion entstand eine kaum überschaubare Anzahl von Anleitungen und Handreichungen, deren Hauptmethode kaum treffender denn als religiöse Körperpädagogik bezeichnet werden könnte.⁴⁸ Für diese religiösen körperpädagogischen Werke, insbesondere diejenigen Werke für das „gemeine Volk“, war eins gemeinsam: Sie beinhalten keine dogmatische Tiefe und keine ausführlichen religiösen Begründungen, sondern entfalten sich für den Gläubigen zu einer Art Handreichung zur körperlichen Selbstdisziplinierung und der gleichzeitigen körperlichen „Dressur“ von seinen Glaubensgenossen mit dem einzigen Ziel, das „Muslimsein“ in Gestalt des muslimischen Leibes zu produzieren. Bourdieu betont diese unterstützende und fördernde Rolle der Pädagogik bei der Herausbildung des Leibes: „Die Macht des Einverleibungsprozesses konstituiert den Habitus als *ein esse in futuro*, als dauerhaftes Prinzip andauernder Besetzungen, das explizite und ausdrückliche pädagogische Interventionen noch verstärken ...“⁴⁹

Das Wort „Dressur“ sollte hier nicht in einem pejorativen Sinne verstanden werden.⁵⁰ Was der französische Soziologe Didier Eribon in Bezug auf kulturelle und intellektuelle Milieus schreibt, kann durchaus auch auf den muslimischen Leib angewandt werden: „Auf einer noch tieferen Ebene der Analyse muss man allerdings feststellen, dass man all die sanften Zwänge und Unterwerfungen, all das, was zum Einstieg ins kulturelle und intellektuelle Milieu ... notwendig ist, nicht nur erleidet, sondern dass man sich ihm auch bereitwillig unterwirft. Man sucht nach den Zwängen, man verlangt nach ihnen. Auch die widerspenstigsten und scheuesten Menschen sind vom Urteil der anderen abhängig und begeben sich willentlich in das System der wechselseitigen Anerkennung und Überwachung.“⁵¹

Die religiöse Körperpädagogik regelt das gesamte *öffentliche* Leben eines Gläubigen und gibt ihm allumfassende Handreichungen vor allem praktischer

⁴⁷ Bourdieu 2001: 185.

⁴⁸ Ausführlicher zur religiösen Körperpädagogik siehe Mellor and Shilling 1997, Mellor and Shilling 2014.

⁴⁹ Bourdieu 2001: 301. Hervorhebung im Original.

⁵⁰ Bourdieu 2001: 219–220.

⁵¹ Eribon 2017: 118–119.

Natur, wie auch einige Vertreter der russischen Verwaltungsbehörden in ihrer Beschäftigung mit dem mittelasiatischen Islam richtig erkannten: „Es gibt Vorschriften für jede Eventualität des Tages, für jede Antwort in einer Gesellschaft, auf der Straße, auf dem Markt, beim Handel, vor Gericht, auf der Reise, im Garten, auf dem Feld, im Haus, beim Fest, beim Fasten und bei der Trauer ebenso wie für heitere Gelegenheiten [...]“⁵²

Der einzige Rekurs, welcher in den Werken der religiösen Körperpädagogik ständig unternommen wird, bezieht sich auf die Sunna, die vor allem als *praktische Handlungsweise* des Propheten verstanden wird,⁵³ das geschieht selbst in diesem Bereich nicht besonders ausführlich, sondern eher spärlich. Der blosse Bezug auf den Propheten und die Erwähnung seiner Handlungen und Taten genügen. Diese religiöse Körperpädagogik ist jedoch von der Etikette und vor allem vom übergeordneten Adab, der Moralökonomie der islamisch geprägten Gesellschaften zu unterscheiden, unter der ein Komplex von Werten, Normen, Verhaltensweisen und Handlungen verstanden wird.⁵⁴

Der Adab ist in seinen Ursprüngen älter als der Islam bzw. seine körperbasierte Religionspädagogik und umfasst in seinen Bestandteilen eine Fülle von moralökonomischen Praktiken, die zwar islamisch legitimiert sind, jedoch wenig bis gar nichts mit dem „klassischen“ Islam zu tun haben. Ein wichtiger Unterschied des Adab zur religiösen Körperpädagogik besteht darin, dass sich seine Vorschriften und Anforderungen an alle Mitglieder der Gesellschaft richten, über alle religiösen und ethnischen Grenzen hinweg. Es gab ein wichtiges Spiel von Adaption und Differenz, gerade bei den mittelasiatischen Juden: Im Adab gab es doch bedeutende Schnittmengen mit der muslimischen Mehrheitsgesellschaft.

Gewiss fließt die religiöse Körperpädagogik in den Adab hinein,⁵⁵ dabei beschränkt sie sich jedoch ausschliesslich auf die Produktion eines spezifischen religiösen Leibes, d.h. sie ist in diesem Sinne konfessionell exklusiv und richtet sich ausschliesslich an Muslime.

Ich unterscheide daher begrifflich und zu analytischen Zwecken zwischen dem Islam als einem kulturellen sowie identitären Deutungs- und Sinnsystem und dem „Muslimsein“ („musulmanchiliq“, „Islamizität“, „islamicate culture“)

⁵² von der Pahlen 1969: 67.

⁵³ Siehe „gewohnte Handlungsweise“, „die Sunna des Propheten, d.h. seine zu gesetzlich verbindlichen Präzedenzfällen erhobenen Aussagen und Handlungen“. Siehe Wehr 1952: 395 und Juynboll 2012.

⁵⁴ Elwert 1987.

⁵⁵ In diesem Zusammenhang sei hier auf die im damaligen Mittelasien üblichen Handwerks-Risālas (Gildenbücher) verwiesen, wo für jedes Handwerk so gut wie jede Handlung und eine entsprechende Körperhaltung mit einem Koranvers oder einem Ḥadīṭ begründet vorgeschrieben werden. Siehe Dağyeli 2011.

im Sinne der Praxistheorien als einem Komplex von sozialen körperbezogenen Praktiken. Unter sozialen Praktiken kann dann all das subsumiert werden, was Theodor Schatzki mit einem „nexus of doings and sayings“ bezeichnet. So wäre dann das „Muslimsein“ für die breite Masse der Gläubigen ein Nexus von vor allem „islamisch korrekten“ und mit dem Islam kompatiblen bzw. als kompatibel gedachten Körperhandlungen („doings“) und „sayings“ (Dogmen und Lehren): „doings“ als ein körperlicher Ausdruck von „sayings“ und umgekehrt.

Wir sehen sogleich, dass dann eine Relation zwischen Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensroutinen prozessiert wird. Diese Körperhandlungen als Expression von körperlichen Verhaltensroutinen und mit ihnen eng verschmolzenen körperbasierten Wissensordnungen produzieren in ihrer Gesamtheit den muslimischen Leib.

Die „Entdeckung“ bzw. Entwicklung der religiösen Körperpädagogik ist vor allem wirtschaftlichen Gründen geschuldet. Die breite Masse der Gläubigen war nicht im Stande – und ist es auch heute noch nicht – vor allem aus existenziellem Mangel an Zeit und Geld, sich mit den Lehren und Dogmen als in den „sayings“ sich ausbreitende Relation von Wissensordnung und körperlicher Verhaltensroutine ihrer „eigenen“ Religion reflexiv bzw. bewusst auseinanderzusetzen. So wird die Religion vor allem durch Rituale („Ritualgläubigkeit“) und entsprechende Körperhandlungen im Sinne von „doings“ im Alltag angeeignet. Nalivkin, der seit 1873 in der mittelasiatischen Region erst als Militär und Beamter, ab 1878 bis zu seinem Freitod 1918 als Ethnograph, Schullehrer, Autor und Politiker tätig war, nennt dieses Phänomen „Ohnmacht des Menschen aus dem gemeinen Volk“:

Eindringliche, pedantische Anforderungen der Scharia an den Muslim [...] sind zu zahlreich und zu komplex, und viele [dieser Anforderungen – B.S.] sind schwer erfüllbar für den Menschen aus dem gemeinen Volk, der keine Möglichkeit hat all diese Kleinigkeiten zu wissen, sich derer zu erinnern, diese zu erfüllen, *infolge eines Mangels an Freizeit und materiellen Mitteln*,⁵⁶ die es einem immer und überall erleichtern, allen Anforderungen zu entsprechen, welche im privaten Bereich, der Gesellschaft und im Staate gestellt werden. Diese Ohnmacht des Menschen aus dem gemeinen Volk, der keine Möglichkeit hatte, zu wissen, sich an alle kleinlichen Vorschriften der Scharia zu erinnern, des Menschen, der auf jeden Schritt und Tritt riskierte, aus Unwissen gegen das [göttliche – B.S.] Gesetz zu verstossen, und der sich gleichzeitig ewig vor schweren Strafen fürchtete, die von der Scharia für Verstöße verschiedener Art angedroht wurden, diese Ohnmacht des Menschen

56 Mit Bourdieu wissenschaftlich umformuliert bedeutet diese Aussage von Nalivkin Folgendes: „Das beste Maß für kulturelles Kapital ist zweifellos die Dauer der für seinen Erwerb aufgewendeten Zeit. D. h., die Umwandlung von ökonomischem in kulturelles Kapital setzt einen Aufwand an Zeit voraus, der durch die Verfügung über ökonomisches Kapital ermöglicht wird.“ Bourdieu 1983: 197.

aus dem gemeinen Volk zwang, erstens, diesen sich seinen schweren Umständen anzupassen, indem er den *Anschein erweckte*, ein eifriger gesetzestreuer Mensch zu sein, und, zweitens, die wichtigste Ursache für eine übermässige Vermehrung von Schriftgelehrten [Pharisäern – B.S.] war ... Jeder versties gegen viele [Gesetzesbestimmungen – B.S.] und ignorierte sie, aber hielt diesen Umstand sorgfältig geheim, selbst vor den Mitgliedern seiner eigenen Familie, bemüht, sich als einen eifrigen Verfechter der Orthodoxie *erscheinen zu lassen*, indem er viel und lautstark schwadronierte über die zweifellose Notwendigkeit alle kleinlichsten Anforderungen des göttlichen Gesetzes zu erfüllen [...].⁵⁷

Diese Einschreibungen/Einleibungen durch die religiöse Körperpädagogik konstituieren dann die Gläubigen als eine religiöse Gemeinschaft von religiös kompatiblen, mit einander kombinierbaren Leibern. Oder um es noch etwas provokanter zu formulieren: Das „Muslimsein“ schreibt sich in die Körper ihrer Adepten ein – durch und in körperbasierten sozialen Praktiken, die körperliche Verhaltensroutine geleitete Wissensordnungen sind – und produziert einen religiösen Leib, ohne sich die Mühe zu machen, seinen Trägern die dogmatische Lehre dahinter zu vermitteln, denn diese Lehre ist bereits in den „doings“ durch den Nexus inkorporiert. Der muslimische Leib bestand damit aus einer „Doxa“. Ich schliesse mich hier Pierre Bourdieu an, der die Doxa als die in einem sozialen Feld gültigen Regeln, Funktionsmechanismen und Formen des Wissens und Handelns bezeichnet.⁵⁸ In diesem Sinne ist der muslimische Leib (bzw. Leiber und „Unter-Leiber“) gleichzeitig Produkt und Produzent des „Muslimseins“. Und diese/r Leib/er ist/sind der Mittler zwischen der islamisch geprägten Gesellschaft und dem gläubigen Individuum und Träger seines Glaubens, der ihm einen sozialen Sinn mit entsprechender Position im religiösen Feld vermittelt.

Wie fand konkret die Übernahme des muslimischen Leibes, dieser zum Leib gewordenen Geschichte statt? Wie wurde diese von einer Generation zur nächsten tradiert? Am Beispiel des Kellnerberufs beschreibt Bourdieu den Prozess der Überführung einer Geschichte, einer Tradition in den Körper: „Sein Körper, dem eine Geschichte innewohnt, schmiegt sich seiner Funktion an, das heißt einer Geschichte, einer Tradition, die ihm *stets in Körpern vor Augen trat*, oder, besser: in diesem von einem bestimmten Habitus bewohnten Habiten, die man Kellner nennt. Was nicht bedeutet, dass er im Nachahmen von Kellnern, die damit ausdrücklich zu Vorbildern erhoben worden wären, gelernt hätte, Kellner zu sein. Er schlüpft in die Haut der Figur des Kellners nicht wie ein Schauspieler, der eine Rolle übernimmt, sondern eher so, wie ein Kind sich mit dem Vater identifiziert und, ohne im geringsten tun zu müssen »als ob«, beim Sprechen

⁵⁷ Abašin 2015b: 409–410. Hervorhebung durch den Verfasser.

⁵⁸ Bourdieu 1987: 125.

eine bestimmte Mundstellung oder beim Gehen eine Schulterbewegung übernimmt, die ihm *für das soziale Sein* des vollkommenen Erwachsenen *grundlegend scheinen*.⁵⁹ Diese Erkenntnis von Bourdieu erscheint mir ohne Abstriche anwendbar auch in Bezug auf den muslimischen Leib. Dieser wurde durch eine ständige Anwesenheit von entsprechenden Leibern während der öffentlichen Ereignisse weiter tradiert, insbesondere wenn diese mit starken Emotionen verbunden sind, wie z.B. beim Empfang von Gästen, anlässlich von Hochzeiten oder Bestattungen etc.

13 Islamisch geprägte Gesellschaft in Mittelasien vor 1917: Islam als Lebensweise

Auf Grund welcher Kriterien kann eine Gesellschaft als religiös bzw. islamisch geprägt bezeichnet werden? Ein analytisches Instrumentarium zur Beantwortung dieser Frage könnte der Transformationsindex der Bertelsmann Stiftung bieten, welcher anhand von unterschiedlichen Qualifikationsmerkmalen für sich in Anspruch nimmt, die Qualität von Demokratie, Marktwirtschaft und politischem Management in 129 Entwicklungs- und Transformationsländern treffend analysieren und bewerten zu können.⁶⁰ Obwohl der Index eine gegenwartsbezogene Bewertung unternimmt, können seine Kriterien als heuristische Matrix auf der Makro-, Meso- und Mikroebenen zur Unterscheidung zwischen einem weltlichen und einem religiösen Staat zur Beschreibung herangezogen werden.

Im „Bertelsmann Transformation Index 2018 Codebook for Country Assessments“⁶¹ werden entsprechende Kriterien wie folgt formuliert:

“To what extent are legal order and political institutions defined without interference by religious dogmas?” Zur Präzisierung dieser Frage heisst es weiter:

Religious dogmas can prove influential in politics, with churches or religious groups acting as interest groups (e. g. with regard to laws on abortion or divorce) as part of the decision-making process. This should negatively affect the assessment only in those instances, when their influence leads to the direct transfer of religious norms into laws.

59 Bourdieu 2001: 197. Hervorhebung durch den Verfasser.

60 Stiftung 2018b.

61 Stiftung 2018a.

Sollten die religiösen Dogmen einen entscheidenden Einfluss auf eine Gesellschaft ausüben, dann bedeutet dies Folgendes: “The state is theocratic. Religious dogmas define legal order and political institutions.”

Wird diese heuristische Matrix auf alle drei vormodernen „Staaten“ im damaligen Mittelasien – Emirat von Buchara, Chanat von Chiwa und Chanat von Kokand – angewendet, so können sie als „theokratische“⁶² Staaten bezeichnet werden, da das Muslimsein in allen dreien einen entscheidenden Einfluss auf die drei Bereiche von Staat – Gesellschaft – Lebensweise ihrer Untertanen hatten.⁶³

- (a) Der Staat und seine Gesetzgebung (Makroebene): Alle drei mittelasiatischen Staaten verstanden sich – theoretisch – als Teil eines schon damals nicht mehr existenten islamischen Kalifats. In der betrachteten Zeit galt der jeweilige Sultan des Osmanischen Reiches für die mittelasiatischen Muslime als Kalif, welcher jedoch nur als geistiger Führer aller Muslime anerkannt wurde. Im Bereich der Staatlichkeit gab es keine Ausdifferenzierung zwischen weltlicher und geistlicher Macht. Diese beiden Mächte vertrat der Emir bzw. der Chan in Personalunion. Der jeweilige Herrscher war gleichzeitig Oberhaupt von Exekutive, Judikative und Legislative, verfügte weitgehend uneingeschränkt über politische, rechtliche, religiöse und finanzielle Belange seines Staates. Alle drei Herrscherdynastien legitimierten sich überwiegend durch ihre angebliche direkte Verwandtschaft mit dem Propheten Muhammad.⁶⁴
- (b) Gesellschaft bzw. Gemeinschaft (Mesoebene): Die Gesellschaft und ihre Institutionen waren geprägt durch religiöse Gruppen, die als Interessengruppen aktiv waren (“religious groups acting as interest groups”). Die grösste und mit Abstand aktivste und einflussreichste Gruppe wurde von der muslimischen Geistlichkeit gestellt [Abb.7]. Die Zahlen für das Emirat von Buchara, den am stärksten islamisch geprägten aller drei Staaten, sprechen eine deutliche Sprache: vor 1917 hatte die Stadt Buchara ca. 100.000 Einwohner, davon waren 30.000 erwachsene Muslime über 20 Jahre. In der Stadt gab es 360 Quartalsmoscheen, in welchen Vorbeter (Imame), Muezzine und andere Bedienstete auf ständiger Basis beschäftigt waren; die Geistlichkeit zählte mehr als 3.000 Menschen in ihren Reihen,

⁶² Dem Autor des Beitrages ist durchaus bewusst, dass „theokratisch“ ein problematischer Begriff ist. „Theokratie“ wird zwar umgangssprachlich viel benutzt, aber eine echte Gottesherrschaft kann es ja gar nicht geben; so spricht z.B. Reza Hajatpour deshalb auch von Klerokratie (mit Blick auf Iran).

⁶³ Für das Emirat von Buchara siehe von Kügelgen 2002.

⁶⁴ Saidbaev 1984: 76.

die sich auf 110 Medressen mit etwa 10.000 Schülern verteilten. Nicht gezählt wurden die Geistlichen, die in der islamischen Gerichtsbarkeit tätig waren. Es gab in der Stadt Buchara im Durchschnitt einen muslimischen Geistlichen pro 30 Einwohner oder einen Geistlichen pro 10 Erwachsene über 20 Jahre.⁶⁵ Die Situation in den beiden Chanaten von Chiwa und von Kokand dürfte ähnlich gewesen sein, besonders für die städtische Bevölkerung;

- (c) Lebensweise der Bevölkerung (Mikroebene): Das religiöse Bewusstsein [Abb.8], dem zufolge das Muslimsein mehr als eine Religion und zwar eine gesamte Lebensweise sei, war dominierend, es gab keine andere nennenswerte konkurrierende Weltanschauung oder Ideologie. Islamisch legitimiert waren alle Institutionen und Organisationen, selbst wenn diese nicht islamischen Ursprungs waren, genauso die gesamte Gesetzgebung und das gesamte Bildungssystem sowie Werte, Normen und Verhaltensweisen zwischen Individuen und Gruppen, einschliesslich sogar informeller Praktiken im Alltag. Die feudale Subsistenzwirtschaft ohne einen entwickelten Markt bzw. eine gesamtstaatliche Ökonomie konnte kein integratives gesellschaftliches Potenzial entfalten und war daher nicht im Stande, zur Konsolidierung der Gesellschaft und gesellschaftlichen Gruppen beizutragen. Diese Rolle fiel daher weitgehend dem Muslimsein zu. Das Muslimsein wurde so zur einzigen integrativen Kraft in einer tief zersplitterten spätf feudalen Gesellschaft in Mittelasien.

Für Mittelasien war auch eine enge Synthese von Muslimsein und Ethnizität⁶⁶ charakteristisch. Die praktizierte islamische Religion, ihre Lehren und vor allem derart begründete soziale Praktiken stärkten die Konsolidierung von verschiedenen losen Stammesverbänden in ethnische Gemeinschaften, aus denen später in der sowjetischen Zeit die modernen Kasachen, Kirgisen, Usbeken, Tadschiken und Turkmenen durch die sowjetische Nationalitätenpolitik hervorgegangen sind. Die eigene Sub- bzw. Ethnie wurde als etwas vom Muslimsein untrennbares empfunden; Entstehungsmythen der Stämme wurden mit der Zeit islamisiert.⁶⁷ Die Islamizität des ethnischen Bewusstseins der mittelasiatischen Völker wirkte bis in die späte sowjetische Zeit hinein: Nationale und nationalistische Gefühle, die von der offiziellen Ideologie, welche die Kulturen der Völker der UdSSR als „national in der Form,

65 Saidbaev 1984: 77–78.

66 Saidbaev 1984, Roy 2000, Tasar 2017.

67 Schmitz 1996, Diuis (DeWeese) 2008a, Diuis (DeWeese) 2008b.



Abb 7: „Empfang von Pilgern – Samarkand.“



Abb 8: „Während des Freitagsgebets.“

sowjetisch im Inhalt“ sehr eng definierte, nicht aufgefangen werden konnten, fanden im Muslimsein ihr Ventil.⁶⁸

In der betrachteten Gesellschaft war der muslimische Leib – trotz anderer wirkmächtiger sozialer Phänomene – ziemlich sichtbar, wie Nalivkin treffend anmerkt, ohne den Begriff zu benutzen: „Ein erfahrenes Auge konnte in der Menschenmenge einen ungelerten Arbeiter, einen Schmied, einen Weber, einen Ladenbesitzer und einen Grosshändler auf Grund seines Äusseren, seiner Manieren, vielleicht sogar an seiner Aussprache erkennen; in dieser Hinsicht hatten sie alle spezifische berufliche Merkmale. Allerdings war ihre Weltanschauung vollkommen gleich, denn schon von Kindheit [Abb. 9] an gingen sie durch den Brennofen ein und derselben geistigen Lebensschulung [...].“⁶⁹



Abb 9: „Lesen und schreiben lernen in Turkestan.“

⁶⁸ Es entstand sogar ein ethnischer Gegensatz „Wir versus sie“ in islamischer Form: die Russen und übrigen Europäer wurden als „Kafire“ („Ungläubige“) bezeichnet. Nationalistische Vorstellungen bedienten sich des Gegensatzes „Gläubiger vs. Ungläubiger“ und übertrugen diesen in Widerspruch zum „klassischen“ Islam auf nichtmuslimische Mitbürger, in erster Linie Russen, die eigentlich zu den „Besitzern der Heiligen Schrift“ gezählt werden müssten. Ausführlicher dazu siehe Sidikov 2008.

⁶⁹ Abašin 2015b: 398.

Teil II

1 Gesicht: Das zentrale „Organ“ des muslimischen Leibes

Das Gesicht, spezifische Gesichtsausdrücke, Blicke, Mimik, Bart und Bartlosigkeit, Orientierung, sowie sein Öffentlichkeitscharakter bildeten zusammen das zentrale „Organ“ des muslimischen Leibes.⁷⁰ Es wurde einer regelrechten Selbstdisziplinierung bzw. gesellschaftlichen Dressur unterzogen: Die An- bzw. Abwesenheit von erforderlichen Merkmalen wurde registriert und aktiv eingefordert. Die wichtigsten Merkmale dieses Organs, die in der Öffentlichkeit gefördert und gefordert wurden, waren Selbstbeherrschung, starke Emotionslosigkeit, aktive Teilnahme, Ernst [Abb. 10],⁷¹ Höflichkeit, seine Zentrierung auf Autoritätspersonen und frommer Gesichtsausdruck. So heisst es z.B. im bereits erwähnten Werk der religiösen Körperpädagogik „Adab aṣ-ṣāliḥīn“ diesbezüglich folgendes:

شۇ اگر كاسه ايچنده سۇكون و آرام برله بولسه هر صورت ني عكسي آنده نظرغه خوب هويدا بولغاى و اگر سو مُتحرِك و مضطرب بولسه هيچ عكسي نظرغه كرماگاي

„Wenn das Wasser in der Schüssel in einem ruhigen Zustand ist, wird jedes Bild in ihm deutlich wiedergespiegelt; wenn die Wasseroberfläche unruhig wird, kann sich kein Gegenstand auf dieser deutlich abbilden lassen [...]“⁷² Und da das Gesicht früher als Worte Emotionen signalisiert, müsste jeder, der ein „rechtschaffenes Leben“ anstrebte, bemüht sein „**mit aller Kraft**“ das Feuer des Zorns auszulöschen ausser in den Fällen, wo sich sein Zorn gegen etwas richtet was der Scharia widerspricht [...]“⁷³:

طالب صادق غه لا زم دورگه غضب كيلكان وقتده حتى الامكان غضب اوتيني اوچورگاي مگر نمشروع نمرسه گا

Das Gesagte bedeutet nicht, dass das zentrale Organ des muslimischen Leibes ununterbrochen reproduziert wurde oder reproduziert werden musste: Da der muslimische Leib insgesamt öffentlichkeitsorientiert und -wirksam ist, durfte es durchaus üblich gewesen sein, dass Gesichtszüge vor Freude, Wut, Trauer, Verzweiflung etc. **im privaten Bereich der Kontrolle** entgleiten konnten, d.h. es

⁷⁰ Zur Bedeutung des Gesichts in sozialen Praktiken siehe Belting 2013: 118–213 („Porträt und Maske. Das Gesicht als Repräsentation“).

⁷¹ Die Fotografie des Gefängnisdirektors ist beispielhaft gewählt, auch wenn er natürlich qua Amt „grimmig“ dreinsehen muss.

⁷² Qašqariy: 230.

⁷³ Qašqariy: 236.



Abb 10: „Leiter des Gefängnisses in Buchara.“

gab durchaus Fälle und Räume, wo das wichtigste Organ des muslimischen Leibes „versagte“ bzw. abgelegt werden musste. Mit anderen Worten: Der muslimische Leib und sein zentrales Organ haben immer eine situative Bedeutung.⁷⁴ In der Öffentlichkeit galt es jedoch vor allem, das muslimische Gesicht sogar in einer prekären Lage zu wahren. Graf von der Pahlen, ein hoher Regierungsbeamter aus Sankt Petersburg, welcher im Auftrage des Zaren die neuen Gebiete in Mittelasien inspizierte, ortete korrekt seine Ursache in der religiösen Körperpädagogik: „[...] Darum ist das Auftreten des Asiaten *so sicher, so ohne Ziererei oder Schüchternheit,*

⁷⁴ Goffman 1971: 29.

nie werden sie heftig oder verlieren die Selbstbeherrschung. Das habe ich sogar bei Gefangenen im Zuchthaus und in Arrestlokalen beobachten können [...].“⁷⁵

Allerdings warnte die religiöse Körperpädagogik vor einem anderen Extrem, welches in der Öffentlichkeit vermieden werden musste, z.B. wenn das Gesicht durch eine dauerhafte Senkung des Kopfes einer „Lektüre“ durch andere Interaktionsteilnehmer entzogen wird:

سکوت ني هم صحبت ده افراط غه يتکور ماگاي که حتی برکون تمام سکوت ده بولما قيليق مکروه

„In einer Versammlung⁷⁶ ist es nicht schicklich, in der Sukūt-Stellung [d.h. im Schweigen – B.S.] zu verweilen, indem man seinen Kopf senkt und den Blick abstumpft; sich in diesem Zustand den ganzen Tag zu befinden ist gar verabscheuungswürdig/verwerflich [...].“⁷⁷ Mit anderen Worten: das Gesicht müsste „eigentlich“ in der Öffentlichkeit in einem „aktiven“ Modus sein. So gibt es kaum Fotografien, die Menschen mit gesenktem Kopf zeigen. Der „aktive“ Modus des Gesichts war vor allem dafür notwendig, um gegenseitige Handlungserwartungen abzulesen bzw. diese nach anwesenden „Experten“ für die Produktion des muslimischen Leibes auszurichten.

Die überwiegende Mehrheit von russischen Ansichtskarten zeigt die mittelasiatischen Muslime mit diesem zentralen Organ, d.h. mit einem ernsten Gesichtsausdruck, oft grimmig, kaum ein freundliches Lächeln auf den Lippen [Abb. 11]. Eine ungewöhnliche Situation und die Begegnung mit dem unbekanntem Gerät, dem Fotoapparat, spielten eine gewisse Rolle, aber ausschlaggebend war die Tatsache, dass in diesem öffentlichen Rahmen der muslimische Leib zum Ausdruck kommen musste. Und es wäre m.E. eine Fehlinterpretation, dieses weitgehende Fehlen eines Lächelns und freundlicher Grimassen auf den Gesichtern der Fotografierten mit dem sog. „imperialen Zwang“ zu erklären, wie dies der zeitgenössische russische Mittelasienforscher Sergej Abašin fälschlicherweise tat: „[...] Schaffung von visuellen Repräsentationen fand in offenkundig ungleichen Verhältnissen statt. Viele Muslime verhielten sich äusserst vorsichtig und sogar negativ gegenüber der Produktion von fotografischen Bildern von ihnen, indem sie diese Aufnahmen als durch ihre Religion und Kultur verboten und sogar schädigend erachteten. Auf den Fotografien kann man viele finstere und besorgte Gesichter sehen, denn von diesen Menschen wurde keine freiwillige Zustimmung zur Aufnahme erwartet. Es ist zu sehen, dass sie in unnatürlichen Körperhaltungen entweder herumstanden oder herumsassen, in Erwartung einer Aufnahme (es hing auch

⁷⁵ von der Pahlen 1969: 67. Hervorhebung durch den Verfasser.

⁷⁶ Oder: „Im Gespräch“.

⁷⁷ Qašqariy: 235.

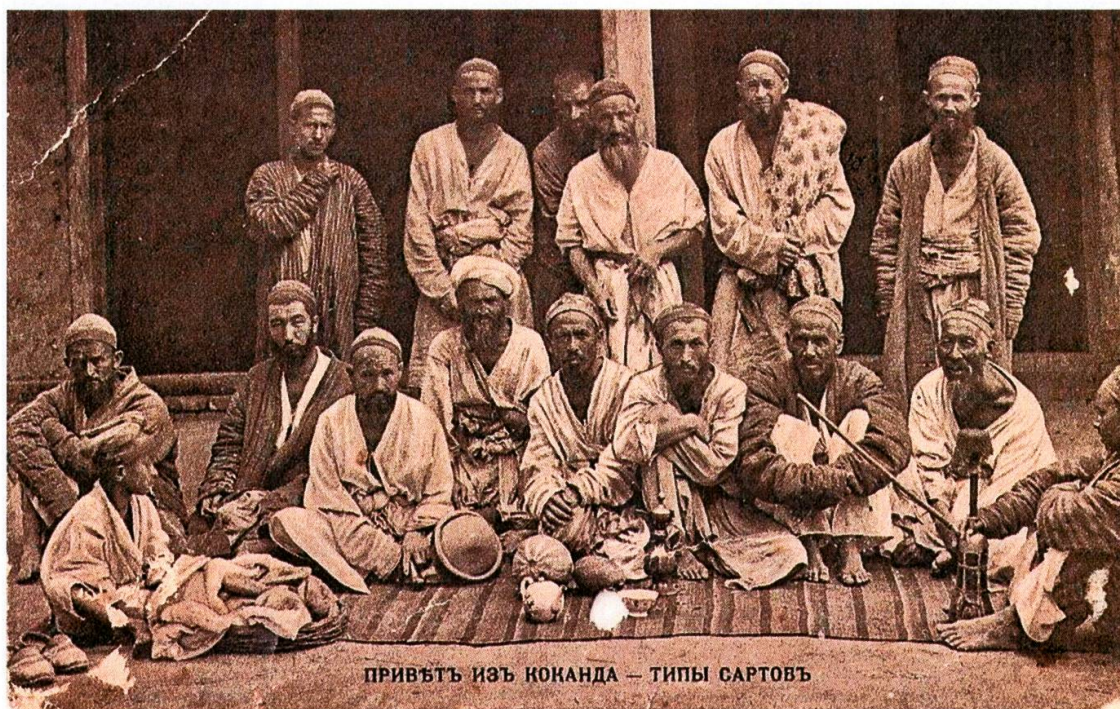


Abb 11: „Gruss aus Kokand – Typen von Sarten.“

mit der Technik zusammen, die ein Stillhalten für eine gewisse Zeit erforderte), sodass man vermuten kann, dass solche Aufnahmen mit einigem Zwang verbunden waren [...].⁷⁸ Dies ist eine Fehlinterpretation, weil der muslimische Leib in der Öffentlichkeit genau dieses Verhalten erforderte.

Klar geregelt war auch die räumliche Ausrichtung des Gesichts in der Öffentlichkeit bzw. in der Interaktion mit einer oder mehreren Individuen. Sitze man allein, dann erfordere der Anstand, so Muḥammad Ṣādiq-i Qaṣqariy, mit dem Gesicht in Richtung der Qibla (Gebetsrichtung) zu sitzen; sitze man zu zweit, dann sollte man von Angesicht zu Angesicht sitzen, sodass die Knie der beiden Gesprächspartner gegenseitig ausgerichtet sind. Zudem war die Ausrichtung auf die Autoritätspersonen extrem wichtig: War in einer Versammlung ein Würdenträger zugegen, dann seien die Gesichter aller Anwesenden in seine Richtung zu wenden; im Idealfall jedoch sollte man zusammen im Kreis sitzen, sodass die Gesichter aller an der Runde teilnehmenden Personen gleich angeschaut werden können, ohne eine Hierarchie der Blicke und eine ungleiche Ausrichtung von Gesichtern entstehen zu lassen.⁷⁹ Das Sitzen im Kreise war für Lehrzirkel verbreitet. Darin wird der Einfluss des Sufismus auf das mittelasiatische „Muslimsein“ erkennbar, denn das Sitzen im Kreise war für die mystischen Sitzungen

78 Abašin 2015a: 62, siehe auch Abašin 2012.

79 Qaṣqariy: 231–232.

(*dīkr*) charakteristisch.⁸⁰ Das Sitzen im Kreise stand symbolisch für das arabische Wort „ḥalqa“ (dt.: „Kreis“) welches durch einen in der Entwicklungsgeschichte des Arabischen und anderer semitischer Sprachen üblichen Konsonantenwechsel mit dem Wort „ḥalq“ (dt.: „Schöpfung Gottes“) ein gemeinsames semantisches Feld⁸¹ bildet [Abb. 12].



Abb 12: „Gebet von Derwischen.“

Auf den Visualisierungen fallen zudem die asymmetrischen Darstellungen des Barts und der Bartlosigkeit auf, die Aufschlüsse über die in den Visualisierungen vorausgesetzten bzw. eingeschriebenen Wissensordnungen darstellen. Ursprünglich soll das Tragen eines Bartes als ein wichtiges Merkmal des Gläubigen zur Abgrenzung von den „Feueranbetern“, d.h. Zoroastriern vorgeschrieben worden sein bzw. fungiert haben, bevor der Bart sich als ein Zeichen des muslimischen Leibes „verselbständigte“ und den Bezug auf die Zoroastrier im gemeinen Volk verlor: „Mehrere ḥadīṭe fordern [...] Männer auf, ihren

⁸⁰ Ausführlicher zur Praxis des *dīkr* im mittelasiatischen Islam siehe Babadžanov 2003, Babadžanov 2008, Aširov 2010.

⁸¹ Siehe dazu Majzel' 1983: 161–167.

Schnurrbart zu rasieren, den Bart aber wachsen zu lassen, um sich „gegen die Feueranbeter zu wenden“ [...] Ein Teil der Zoroastrier, auf die das ḥadīṭ sich hier wahrscheinlich bezieht, hatten zur Zeit des Propheten Muḥammad nämlich gerade die entgegengesetzte Sitte: Sie liessen sich lange Schnurrbärte wachsen und rasierten die Bärte [...].“⁸² Im Mittelasien der damaligen Zeit war allerdings die Abgrenzung zu den Zoroastriern schon lange nicht mehr aktuell. So erhält das Tragen des Bartes und folglich das „Muslimsein“ dadurch jedoch eine zusätzliche negative Kodierung, indem man den Bart als Gegenpol zum bartlosen Zustand versteht und sich von den „Bartlosen“, d.h. „Tanzknaben“⁸³ abgrenzt:

باسقال ني يوزيگا قرامغايگه حرام دور

„[...] Man sollte vermeiden, seinen Blick auf die Gesichter der Bartlosen zu fixieren denn es ist [nach der Šarī‘a] verboten [...].“⁸⁴ [Abb. 13].⁸⁵



Abb 13: „Samarkand. Bači. Sarten.“

⁸² Herzog 2015: 6.

⁸³ Zum Phänomen der sog. Knabenliebe in Mittelasien siehe Baldauf 1988; allgemein zu diesem Phänomen in der muslimisch-arabischen Welt in historischer Perspektive siehe Schmitt 1992; El-Rouayheb 2005.

⁸⁴ Qašqariy, 230.

⁸⁵ Bača – dt.: Jüngling, Lust– bzw. Tanzknabe.

Diese zusätzliche Kodierung der Gesichtsbehaarung war in den Anfängen der muslimischen Rechtsprechung noch unbekannt: „In den Zeiten, da die Araber den Ton angaben, spielte die Knabenliebe keine Rolle; die alten Rechtsordnungen hatten kaum Anlaß, sich mit ihr zu beschäftigen [...]“⁸⁶ Unter den Abbasiden (750–1258) waren andere Kennzeichen als die völlige Bartlosigkeit ausschlaggebend, um sich als „Lustknabe“ zu erkennen zu geben: „Von diesen anspruchsvollen Lustknaben verlangte die Mode eine gezierte Sprache, gelispeltes S und das Gaumen- statt des Zungen-rs [...]“⁸⁷ Die russischen Verwaltungsbehörden, die eine Allianz mit dem muslimischen „Mainstream-Leib“ anstrebten, verboten bereits 1865 mit einer ihrer ersten Massnahmen die Institution der Bači, als ein diesen Leib störendes Element.⁸⁸ Die russischen Behörden liessen sich vom praktischen Wissen darüber leiten, dass, wie Bourdieu sehr treffend formuliert, „... die soziale Ordnung nichts anderes ist als die Ordnung der Körper ...“⁸⁹

2 Körperpädagogische Einschreibung des muslimischen Leibes im öffentlichen Raum: ordnend und geordnet

Von allen Körperhandlungen in der Öffentlichkeit werden drei – Gehen – Stehen – Sitzen – von der religiösen Körperpädagogik als sehr wichtig erachtet und daher am stärksten muslimisch kodiert und dementsprechend geregelt. Dies ist nicht verwunderlich, da die Praktiken des Gehens, Stehens und Sitzens in der Öffentlichkeit Individuum und Gesellschaft bzw. Gemeinschaft am nachhaltigsten tangierten und so Aufschluss über Wissensordnungen und körperliche Verhaltensroutinen erlaubten: Man sollte mit Rücksicht gehen, damit man besonders auf einem Basar oder Massenversammlungen aus Unachtsamkeit niemanden verletzt oder niemandem Unannehmlichkeiten bereitet wie z. B. Herumstossen, Herumschlagen oder auf die Füße treten.⁹⁰

Während dieses bedächtige, langsame, auf andere Rücksicht nehmende Gehen⁹¹ damals aus technischen Gründen kaum fotografisch dokumentiert

⁸⁶ Mez 1968: 337.

⁸⁷ Mez 1968: 338.

⁸⁸ Für diese Annahme spricht die Tatsache, dass die weibliche Prostitution bestehen blieb.

⁸⁹ Bourdieu 2001: 215.

⁹⁰ Qašqariy: 234–235.

⁹¹ „Auf der Strasse sollte man keine hastigen Schritte machen oder mit den Füßen laut auf dem Boden stampfen ...“ Qašqariy: 234.

werden konnte, wurde die Praktik des islamkonformen Sitzens gut erfasst. Die Gesellschaft im damaligen Mittelasien war, wie es auch heute der Fall ist, eine ausgesprochen „sitzende“: Man trifft kaum müssig herumstehende Menschengruppen, geschweige denn im Stehen trinkende und/oder essende Menschen; man sitzt fast zu jeder Gelegenheit gern herum (ausser beim Gebet oder politischen Versammlungen). Wie man zu Hause, d.h. im privaten Bereich herumsass, interessierte die religiöse Körperpädagogik nicht im geringsten. In der Öffentlichkeit jedoch wurden folgende Praktiken des Sitzens verbindlich vorgeschrieben: Während des Sitzens muss man eine gesittete/anständige Haltung bewahren, z.B. es ist nicht schicklich zu sitzen, indem man sich mit dem linken Arm hinter dem Rücken stützt.⁹²

Es waren laut Qašqariy zwei Sitzhaltungen vorgeschrieben: der Schneider- oder Türkensitz und der Fersensitz, in beiden Fällen mit Händen auf den Knien.⁹³ Diese beiden Sitzhaltungen waren für beide Geschlechter gleich vorgeschrieben [Abb.14 und 15].⁹⁴ Für sozial niedriger Stehende ist allein der Fersensitz möglich, jedenfalls in Gegenwart Höherstehender. Berücksichtigt werden sollte dabei allerdings: diese beiden Sitzhaltungen haben keinen „natürlichen“ Charakter: Mann/Frau musste sich in diese sozialisieren und folglich auch diese in sich sozialisieren lassen.

An der Praktik des Sitzens ist auch zu erkennen, dass der muslimische Leib keinesfalls starr war, sondern für leibliche Anpassungen an neue Gegenstände bzw. Materialitäten offen stand und sich dadurch folglich eine neue und fremde Gesellschaftsordnung – in einer neuen Relation von Wissensordnung und körperlicher Verhaltensroutine – aneignete. Diese leiblichen Anpassungsprozesse, hervorgerufen durch unterschiedliche gesellschaftliche Irritationen und Erweiterungen des muslimischen Leibes, lassen sich am Beispiel des europäischen Stuhls fotografisch dokumentieren [Abb. 16]. Die Fotografie, eine inszenierte Porträtaufnahme, zeigt einen auf einem europäischen Sessel sitzenden Würdenträger. Der im Hintergrund belassene und in der Gesamtkomposition als sehr unpassend erscheinende Stuhl erfüllt eine wichtige Funktion: Dieser ist nämlich da, um eine unter wohltuendem russischen Einfluss erfolgte Verwandlung, Anpassung und Öffnung des muslimischen Leibes für die europäische

92 Qašqariy: 241–242.

93 Qašqariy: 242–243.

94 Der Autor thematisiert nicht den gesellschaftlichen Unterschied zwischen nicht den beiden Sitzhaltungen: Für sozial niedriger Stehende war allein der Fersensitz möglich, jedenfalls in Gegenwart Höherstehender. So auch die vorgeschriebene Haltung bei sufischen Zusammenkünften. Der Autor dürfte davon ausgegangen sein, dass dieser für seine Leser offensichtlich war.



Abb 14: „Typen von Sarten im Kreis Margelan.“



Abb 15: „Samarkand. Typen von sartischen Frauen.“

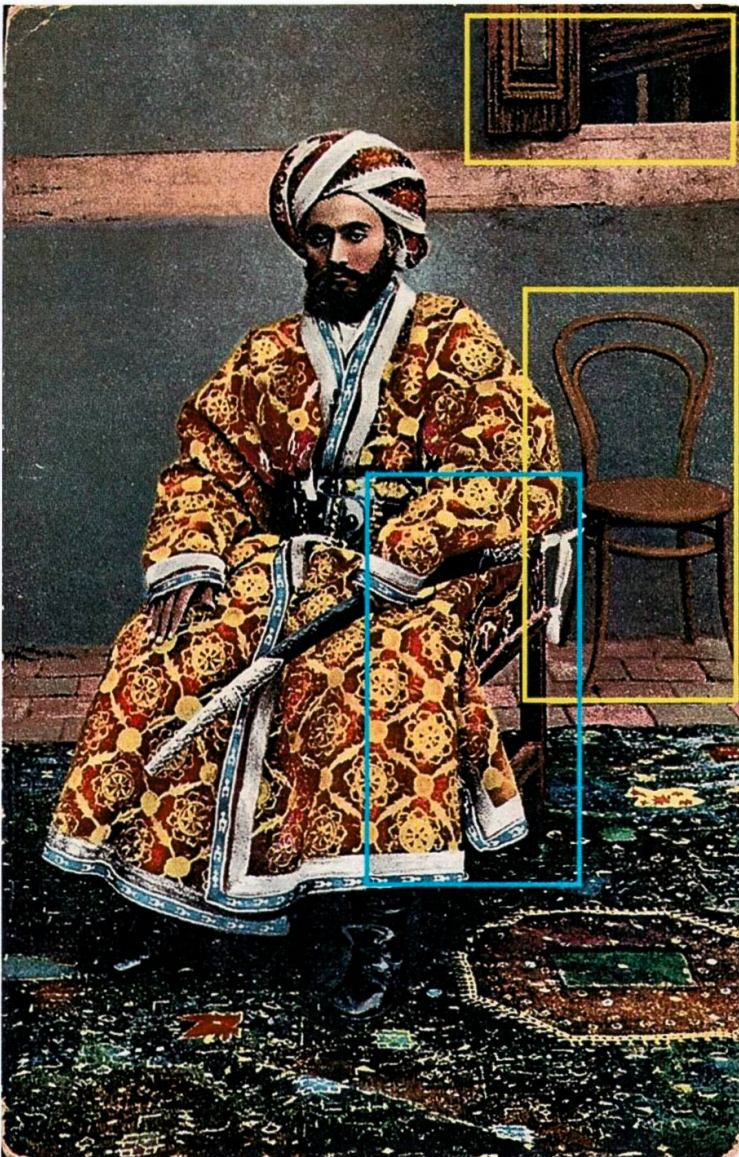


Abb 16: „Höherer Beamter aus Čardžuj in genähtem Festmantel.“

Zivilisation (man beachte das geöffnete Fenster im Hintergrund, „ein geöffnetes Fenster nach Europa“) zu demonstrieren.

Der Vergleich der nächsten beiden Fotografien [Abb. 17 und 18] führt einen überzeugenden Nachweis, dass Veränderungen des muslimischen Leibes nicht nur innerhalb der Elite, sondern auch in der breiten Masse der Bevölkerung vonstatten gingen und selbst vor „sakralen“ Räumen und religiösen Anlässen keinen Halt machten. Die besagte Fotografie zeigt einen in einer Freitagsmoschee in der Taschkenter Altstadt predigenden muslimischen Geistlichen. Sehr ungewöhnlich für die damalige Zeit erscheint die Tatsache, dass er wie selbstverständlich auf einem europäischen Stuhl sitzt und zu seinen Hörern spricht, während sie



Abb 17: „Prediger in der Altstadt von Taschkent.“

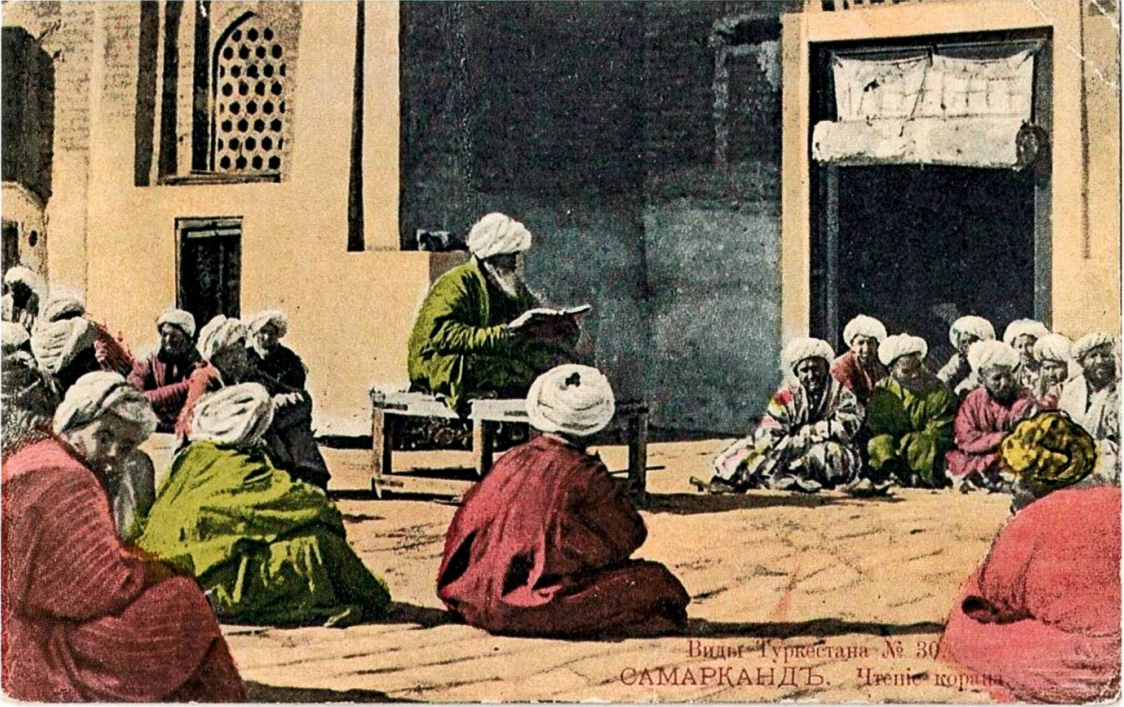


Abb 18: „Koranlesung in Samarkand.“

auf dem Boden in den beiden „klassischen“, von der religiösen Körperpädagogik vorgeschriebenen Sitzhaltungen kauern, aber diesen offensichtlichen Gegensatz („muslimisch“ versus „russisch“) akzeptieren. Nach der russischen Eroberung findet der europäische Stuhl und Sessel in den muslimischen Leib Mittelasiens allmählich Eingang, was selbst während der Sowjetzeit mit ihrer fortgeschrittenen Russifizierung bis Ende der 1970-er Jahre, welche auch Körper von mittelasiatischen Muslimen massiv tangierte, keinesfalls selbstverständlich war: Selbst während meiner Kindheit in den 70-er Jahren des 20. Jahrhunderts gab es immer wieder Musliminnen und Muslime, die auf dem russischen/europäischen Stuhl nicht sitzen konnten, weil dieser sich körperlich nicht stimmig anfühlte.

Die Praktik des Stehens, besonders in grösseren Gruppen oder bei Massenveranstaltungen, Feierlichkeiten oder politischen Anlässen, orientierte sich an der üblichen verinnerlichteten Stehordnung während des Gebets in den Moscheen. Auch sie erfuhr im Laufe der russischen Herrschaft die Überführung in die neue Gesellschaftsordnung, eine „Re“-Konfigurierung der Relation von Wissensordnungen und körperlichen Verhaltensroutinen im Spannungsfeld von Identität und Geschichte. Diese Überführung wurde durch zwei wichtige Merkmale des muslimischen Leibes – gleichzeitig geordnet und ordnend zu sein – ermöglicht. Denn der muslimische Leib tritt in den besagten öffentlich vollzogenen Praktiken (Gehen – Stehen – Sitzen) gleichzeitig und stets als geordnet und ordnend auf, wie die Russen erkannten und sich zunutze machten:

Nichts erinnert an die Grobheit der breiten Volksschichten in Europa oder an den geschmacklosen Schneid seiner Gebildeten. Äußerlich herrschen überall Ruhe und Selbstbeherrschung, die der Menge eine einheitliche Würde verleihen [...]. Es fiel mir auf, wie leicht sich die Menge durch ein Zeichen leiten ließ. Solch einer Massendisziplinierung bin ich in Europa nirgends begegnet. Sie wird auch nicht durch äußere Zuchtmittel erreicht wie etwa in den Kasernen, sondern durch die in der Mechtebe beigebrachten Anschauungen der mohammedanischen Gesellschaftsordnung. Diese Disziplin traf ich überall in Zentralasien an, ob ich nun mit den Despoten von Buchara oder Chiwa umging oder mich im Volkstümmel von Taschkent, Samarkand oder Margelan bewegte, in den Bazaren mit den Kaufleuten sprach oder zu einer Volksversammlung reden mußte [...].⁹⁵

Diese geordnete und ordnende „Natur“ des muslimischen Leibes im damaligen Mittelasien erklärt u.a. meiner Ansicht nach den schnellen Ablauf der russischen Eroberung der Region und einen überzeugenden politischen Erfolg der russischen „Zivilisierungsmission“, denn neben der militärischen Übermacht der Russen spielte der so „aufbereitete“ muslimische Leib eine grosse Rolle. Dieser war in eine neue imperiale Gesellschaftsordnung leicht zu überführen. Dies veranschaulichen zwei folgende Abbildungen besonders deutlich: die eine

95 von der Pahlen 1969: 67.

zeigt die Muslime beim Gebet, die andere während der Wahlen der russischen Staatsduma [Abb. 19 und 20].



Abb 19: „Kokand. Gebet von Sarten während des Kurban–bajrams nach der Fotografie E. Vilde.“

Die oben analysierten Abbildungen zeigen, dass der muslimische Leib als ein Komplex von sozialen körperbasierten Praktiken zwar routinisiert,⁹⁶ aber gleichzeitig offen ist für Modifikationen, Veränderungen und gesellschaftliche Neuerungen und zwar unter veränderten Bedingungen,⁹⁷ in diesem Fall durch die Eingliederung in das Russische Reich. Der muslimische Leib ist genau ein Paradebeispiel für die Einwirkung des Russischen/Imperialen auf die Darstellung des Muslimseins als Identitätsmarker im Sinne der „Re-Konfiguration“ durch die russische Wissensordnung und körperliche Verhaltensroutinen, die durch die kulturellen Interferenzräume des Islam und eine interpretative Unterbestimmtheit möglich wird.

⁹⁶ Bourdieu warnt davor, die außerordentliche Trägheit des Habitus zu übersehen, „... die sich aus der Einschreibung der sozialen Strukturen in die Körper resultiert ...“. Bourdieu 2001: 220.

⁹⁷ Vgl. Bourdieu 2001: 231: „Gewiß, der Habitus ist kein Schicksal, aber aus eigener Kraft und ohne jede Veränderung der Bedingungen, unter denen die Dispositionen produziert und verstärkt werden, kann symbolisches Handeln körperlich verankerte Glaubensinhalte, Passionen und Triebe nicht ausmerzen, die den Anforderungen oder Verurteilungen des humanistischen Universalismus (der übrigens selbst in Dispositionen und Glaubenssätzen wurzelt) gar nicht erreichbar sind.“



Abb 20: „Kokand. Sarten vor Staatsduma-Wahlen.“

3 Der Leib des „kontaminierten“ Islam

Die Mystik tritt sehr oft als Gegnerin/Gegenspielerin der Orthodoxie auf. In Mittelasien gab es zwar keine nennenswerten theologischen und ideologischen Gegensätze zwischen den Vertretern des mystischen Islam und der sunnitischen Orthodoxie,⁹⁸ wie Jürgen Paul schreibt: „Die zentralasiatischen sufischen Bruderschaften sind durchweg scharia-orientiert, d.h. es gibt so gut wie keinen Platz für eine von sunnitischer Observanz abweichende Praxis. Insbesondere der in anderen Gegenden und Gruppen nicht unübliche Einsatz von Drogen und Stimulantien bei den sufischen Übungen war bei den meisten Sufis in Zentralasien verpönt. Das ist die Lehre, die Praxis kann anders gewesen sein: Reisende aus dem 19. Jahrhundert berichten auch von sufischen Opiumhöhlen, und es gibt in örtlichen Quellen schon viel früher Hinweise darauf. Tanz und Musik kommen nur bei einigen Gruppen vor.“⁹⁹

Doch es fand eine zuweilen starke Abweichung der sufischen Praxis von der sunnitischen Lehre statt, die fotografisch dokumentiert ist. Diese Abweichung

⁹⁸ „Orthodoxie“ mit Blick auf die Region im 19. Jahrhundert bedeutet mehrheitlich der hanafitischen Rechtsschule und der mätüridischen Theologie folgend. Siehe Muminov 1999.

⁹⁹ Paul 2012: 331.

entstand durch zwei Faktoren: 1) die „praktische Religiosität der breiten Masse“, welche über kein vollständiges Wissen und Verständnis der klassischen Lehren verfügt; 2) Kontamination¹⁰⁰ der Doxa des religiösen Feldes durch einen Synkretismus.¹⁰¹ Sichtbar wurde diese Abweichung vor allem in den Alltagspraktiken und zwangsläufig in der Herstellung eines anderen spezifisch sufistischen Leibes. In der Praxis gab es kaum scharfgezogene Grenzen zwischen Sufis einerseits und professionellen Bettlern („Gadoy“ oder „Faqīr“, auch im Sinne von „Mensch, der sich der Welt entsagt“), Erzählern frommer und unterhaltender Geschichten („Rōwiy“), Naturheilern und Volksmedizinern („Ṭabīb“), „heiligen Narren“ („Dīwonah“), Wahrsagern und Schamanen („Fōlbīn“), Gauklern, Wanderderwischen („Qalandar“), Darstellern („Maṣḥarabōz“, „Qiziqči“) etc. andererseits [Abb. 21];¹⁰² sie bildeten ein gemeinsames Feld des „kontaminierten“ Islam. Selbst die Travestie, d.h. die leibliche (im obigen Sinne) Annahme des anderen Geschlechts (Verwandlung eines männlichen Mystikers/Schamans in eine weibliche Gestalt durch das Tragen der Frauenkleider, lange Haare, eine geänderte Stimme etc.) wie z.B. Basilov in seiner Studie zeigt, war in Mittelasien bis in die 60-er Jahre des 20. Jahrhunderts durchaus üblich.¹⁰³

Allerdings ist das Verhältnis des kontaminierten muslimischen Leibes zum orthodoxen ein dialektisches: um alternative muslimische Leiber herstellen zu können muss man die Basics des orthodoxen muslimischen Leibes akzeptieren, sonst wäre man ausserhalb des Feldes der islamischen Religion: „Auch diejenigen, die sich den Normen eines professionellen Milieus, eines Metiers, eines Berufsstandes und so weiter so gut es geht widersetzen, müssen diese Normen immer schon bis zu einem gewissen Punkt respektiert haben, denn sonst hätten sie zu den Ausdrucksmitteln, die sie jetzt für sich nutzen können, gar keinen Zugang bekommen ... Dieser primäre Gehorsam ist die unverzichtbare Grundlage für jeden Ungehorsam ...“¹⁰⁴

Da der Leib des „kontaminierten“ Islam nicht im offenen Gegensatz zum muslimischen „Mainstreamleib“ stehen konnte, profilierte sich der erstere durch zwei Elemente: zum einen durch langes Kopfhaar [Abb. 1] versus kurz geschnittene bzw. kahl geschorene Köpfe der regelkonformen Muslime, zum anderen durch seine spezifische Kleidungspraktik.

100 Der Begriff „Kontamination“ wird werturteilsfrei im Sinne „Vermischung“, „Vermengung“ verwendet.

101 Turner 2012: 88.

102 Besonders bei Frauen war diese Abgrenzung kaum möglich. Siehe dazu Kleinmichel 2000a, Kleinmichel 2000b, Krämer 2002.

103 Basilov 1992: 95–97; Basilov 1995 (Deutsche Übersetzung).

104 Eribon 2017: 120.



Abb 21: „Derwisch mit dressierten Raben.“

Der berühmte russische Maler Vasilij Vereščagin (1842–1904), der während seines Aufenthaltes in der Region, auch die Sufis malte und porträtierte, beschreibt ihr Äusseres wie folgt: „Jeder, der in die Qalandar-Gesellschaft eintritt, erhält eine Art Uniform: ihm wird eine rote Kapuze besonderer Art ausgehändigt, aus Wolle genäht, unten mit Schafspelz gesäumt, ein breiter Gürtel, eine Kürbisschale, in die Rindfleischstücke und fetter Reis gesammelt wird oder auch ohne grossen Aufhebens kleines Kupfergeld (čaqa – 1/3 der russischen Kopeke) heruntergelassen wird. Die restliche Kleidung des Dīwonah gehört zwar ihm persönlich, angefertigt wird sie jedoch nach bekannten Mustern: sein Chalat [eine langärmelige Robe aus Baumwolle – B.S.] muss unbedingt so aussehen, also ob dieser geflickt¹⁰⁵ worden wäre. Und es gibt Meister, die im Stande sind, erstaunlich bunte, wegen einer Vielfalt von Flickens ins Auge fallende Chalate zu produzieren. Dīwonah besitzt immer eine alte Alltagskleidung, die er tagtäglich trägt: sie besteht aus einem Knäuel von Fetzen, in denen, wie man sagt, kein einziges Element noch heil ist, und eine andere Feiertagskleidung, die während der Festivitäten getragen wird, welche komplett aus wild zusammengesetzten malerischen Stofffetzen besteht, eins neben

¹⁰⁵ Der Flickerock war ein altes Element sufischer Aufmachung. Die Darstellung von Vereščagin ist hier etwas tendenziös, weil er nicht versteht, warum die Sufis so etwas tragen. Der Diwana war auch eine alte Erscheinung mit bestimmten Funktionen im spirituellen und sozialen Leben, eben eine „Kontamination“ bzw. „Innovation“.

dem anderen, kunterbunte, farbenfrohe, bunte, neue, auf dem Basar herausgebettelte, wenn ein Stoffetzen aus Seide oder Tuch zu sehen ist, vielmehr jedoch aus Kattun, dessen Muster russischer und einheimischer Produktion auf den Schultern des Dīwonah miteinander im Wettbewerb in Bezug auf die Festigkeit und Farbstabilität.“¹⁰⁶ [Abb. 22 und 23].

Die religiöse Körperpädagogik lehnt allerdings den Leib des „kontaminierten“ Islam entschieden ab. Mit Rekurs auf Ḥwāḡa Aḥrār (1404–1489),¹⁰⁷ eine der führenden Persönlichkeiten der Sufi-Bruderschaft Naqšbandiyya in Mittelasien, behauptet Qašqariy, dass dieser gelegentlich Heilige gesehen hätte, welche die höchsten Stufen der geistigen Vollkommenheit erreicht hatten, welche jedoch während ihrer Gebete aufrecht standen wie ein Pfeil und mit ihren Bewegungen ihre Bedeutung nicht preisgaben ...¹⁰⁸ Dies bestätigt die Annahme, dass es trotz des Fehlens theologischer Differenzen zwischen Sufismus und Orthodoxie einen starken Gegensatz in Bezug auf die Re-Produktion des muslimischen Leibes gab.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt einen Versuch zur historischen Körpersoziologie am Beispiel des muslimischen Leibes in Russisch-Mittelasien vor 1917 dar. Im Beitrag wird für eine breitere Nutzung von Visualisierungen von weltanschaulichen Einschreibungen/Einleibungen in der gegenwärtigen Mittelasienforschung plädiert. Dies geschieht durch das Aufspüren des muslimischen Leibes auf den historischen Fotografien auf der Vorderseite russischer Ansichtskarten, das verdeutlicht, dass inkorporierte kulturelle und identitäre Denkmuster und Sinnsysteme auch in historischer Retrospektive visuell fassbar sind und für eine körpersoziologische Analyse zugänglich gemacht werden können.

Die im Beitrag gewählte Methodologie, die Verbindung von Anforderungen der religiösen Körperpädagogik („sayings“) und körperbasierten sozialen Praktiken, die auf der historischen Ansichtskartenfotografie abgebildet sind (ein Nexus von „sayings“ und „doings“), erwies sich dem obigen Versuch als gemäss und fruchtbar, auch weil sie den Forscher vor willkürlichen Interpretationen und Sinnzuschreibungen weitgehend zu schützen vermag.

106 Vereščagin 1883: 43–45.

107 Zur Persönlichkeit siehe Bartol'd 1964; Čekhovič 1975.

108 Qašqariy: 235.



Abb 22: „Derwisch.“



Abb 23: „Derwische.“

Es wurde auch gezeigt, dass der muslimische Leib als ein Komplex von sozialen Praktiken gleichzeitig routinisiert und offen für Modifikationen, Veränderungen, Irritationen und Innovationen ist. An seiner Offenheit für diese Prozesse lassen sich Dynamiken der gesellschaftlichen Veränderungen und Rekonfigurationen der gesellschaftlichen Ordnung beobachten.

Danksagung: Für wohlwollende Kritik und fruchtbaren Austausch danke ich: Prof. Dr. Anke von Kügelgen, Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz (beide Bern), Dr. Marcus Held (Mannheim), Prof. Dr. Sergej Abašin, Nizami Ibrahimov (beide Moskau), Tamara Michailowna Sipenkova (St. Petersburg), Prof. Dr. Aftandil Erkinov, Dr. Gulchekhra Sultonova (beide Taschkent).

Bibliografie

- Abašin, Sergej (2012): „Vlast' i fotografija: vizual'naja reprezentacija v imperskoj ramke“ (Macht und Fotografie: Visuelle Repräsentationen im imperialen Rahmen). *Neprikosnovennyj zapas* 4.84: 120–138.
- Abašin, Sergej (2015a): *Sovetskij kishlak: Meždu kolonializmom i modernizaciej* (Sowjetischer Kischlak zwischen Kolonialismus und Modernisierung). Moskau: Novoe literaturnoe obozrenie.

- Abašin, Sergej (Hrsg.) (2015b): *Polveka v Turkestane. V. P. Nalivkin: biografija, dokumenty, trudy* (Ein halbes Jahrhundert in Turkestan. V.P. Nalivkin: Biografie, Dokumente, Werke). Moskau: Izdatel'skiy dom Mardžani.
- Asad, Talal (1973): *Anthropology and the colonial encounter*. London u.a.: Ithaca Press.
- Aširov, Adchamžon/Pasilov, Bachodir (2010): „Dīkr ġahr v ritual'noj praktike sufijskich grupp Srednej Azii i ego etnografičeskie osobennosti“ (Dīkr ġahr in der rituellen Praxis der sufistischen Gruppen Mittelasiens und seine ethnographischen Besonderheiten). *Etnografičeskoe obozrenie* 5: 37–43.
- Babadžanov, Bachtijar (2003): „Zikr džachr i sama': sakralizacija profannogo ili profanacija sakral'nogo? (Dīkr ġahr und sama': Sakralisierung des Profanen oder Profanierung des Sakralen?)“. In: *Podvižniki Islama: kul't svjatyh i sufizm v Srednej Azii i na Kavkaze (Asketen des Islam: Heiligenkult und Sufismus in Mittelasien und im Kaukasus)*. Hrsg. von Sergej Abašin. Moskau: Vostočnaja literatura RAN, 237–250.
- Babadžanov, Bachtijar (2008): *Sobranie fetv po obosnovaniju zikra džahr i sama' (Fatwa-Sammlung zur Begründung des dīkr ġahr und sama')*. Almaty: Daik-Press.
- Balberg, Mira (2014): *Purity, body, and self in early rabbinic literature*. Berkeley u.a.: Univ. of California Press.
- Baldauf, Ingeborg (1988): *Die Knabenliebe in Mittelasien: Bačabozlik*. Berlin: Verl. Das Arab. Buch.
- Banks, Marcus/Richard Vokes (2015): „Introduction: Anthropology, Photography and the Archive“. *History and Anthropology* 21.4: 337–349.
- Bartol'd, Vasilij (1964): „Ulugbek i ego vremena (Ulugbek und seine Zeit)“. In: Vasilij Bartol'd, *Sočinenija*. Moskau: Nauka, 23–196.
- Basilov, Vladimir N. (1992): *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazachstana*. Moskva: Nauka.
- Basilov, Vladimir N. (1995): *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*. Berlin: Schletzer.
- Belting, Hans (2013): *Faces: eine Geschichte des Gesichts*. München: Beck.
- Bendrikov, Kiriak (1960): *Očerki po istorii narodnogo obrazovanija v Turkestane (1865–1924)* (Überblick über die Volksbildung in Turkestan 1865–1924). Moskau: Akademija pedagogičeskich nauk RSFSR.
- Bohnsack, Ralf (2011): *Qualitative Bild- und Videointerpretation: die dokumentarische Methode*. Opladen; Farmington Hills, Mich.: Budrich.
- Bourdieu, Pierre (1983): „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“. *Soziale Welt Sonderband 2*: 183–198.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen: zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2010): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2015): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Čekhovič, Ol'ga (1975): *Samarkandskie dokumenty den XV–XVI vv. (O vladenii Khodža Akhrara v Srednej Azii i Afganistane)*. Faksimile, kritičeskij tekst, perevod, vvedenie i ukazateli O. D. Čekhovič (Samarkander Dokumente aus den XV.–XVI. Jahrhunderten. (Über Besitztümer von Ĥwāġa Aĥrār in Mittelasien und Afghanistan) Faksimile, kritische Ausgabe, Übersetzung, Einführung und Index von O. D. Čekhovič). Moskau: Nauka.

- Claxton, Guy (2015): *Intelligence in the flesh : why your mind needs your body much more than it thinks*. New Haven: Yale University Press.
- Dağyeli, Jeanine Elif (2011): „Gott liebt das Handwerk“: *Moral, Identität und religiöse Legitimierung in der mittelasiatischen Handwerks-risāla*. Wiesbaden: Reichert.
- Diujs, Devin (Devin DeWeese) (2008a): *Islamizacija i sakral'nye rodoslovnye v Central'noj Azii: Nasledie Iskhak Baba v narrativnoj i genealogičekoj tradicijakh. Genealogičekie gramoty i sakral'nye semejstva XIX–XXI vekov: Nasab-Namas i gruppy khodžej, svjazannykh s sakral'nym skazaniem ob Iskhak Babe* (Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions. Vol. 2: Genealogical Charters and Sacred Families: Nasab-Namas and Khodja Groups Linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th–21st Centuries). Almaty: Daik-Press.
- Diujs, Devin (Devin DeWeese) (2008b): *Islamizacija i sakral'nye rodoslovnye v Central'noj Azii: Nasledie Iskhak Baba v narrativnoj i genealogičekoj tradicijakh. Otkrytie puti dlja islama: rasskaz ob Iskhak Babe. XIV–XIX vv.* (Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions. Vol. 1: Opening the Way for Islam: The Ishaq Bab Narrative 14th–19th Centuries). Almaty: Daik-Press.
- Dudoignon, Stéphane (1996): „La question scolaire à Boukhara et au Turkestan Russe, du ‘premier renouveau’ à la soviétisation (fin du XVIIIe siècle - 1937)“. *Cahiers du Monde Russe* 37.1–2 (“Le réformisme musulman en Asie Centrale, du ‘premier renouveau’ à la soviétisation 1788–1937”): 133–210.
- El-Rouayheb, Khaled (2005): *Before Homosexuality in the Arab-Islamic world: 1500–1800*. Chicago u.a.: Univ. of Chicago Press.
- Elwert, Georg (1987): „Ausdehnung der Käuflichkeit und Einbettung der Wirtschaft. Markt und Moralökonomie“. In: *Soziologie des wirtschaftlichen Handelns*. Hrsg. von Klaus Heinemann. Opladen: Westdeutscher Verlag, 300–321.
- Eribon, Didier (2016): *Rückkehr nach Reims*. Berlin: Suhrkamp.
- Eribon, Didier (2017): *Gesellschaft als Urteil: Klassen, Identitäten, Wege*. Berlin: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1971): *Verhalten in sozialen Situationen: Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Gugutzer, Robert (2006): *Body Turn: Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: Transcript-Verl.
- Gugutzer, Robert (2012): *Körper, Sport und Religion: Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Gugutzer, Robert (2015a): *Körper und Ritual: Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Gugutzer, Robert (2015b): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript-Verl.
- Hartmann, Martin (1905): *Der islamische Orient; Berichte und Forschungen*. Berlin: W. Peiser.
- Herzog, Thomas (2015): „Körpervorstellungen und -diskurse, Körper- und Schampraxen in islamischen Kulturen“. *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen SGMÖIK* 40 (Frühjahr 2015): 6–14.
- Hilgers, Irene (2009): *Why do Uzbeks have to be Muslims?: Exploring religiosity in the Ferghana Valley*. Münster: LIT.
- Hodgson, Marshall G. S. (1974): *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Holzheid, Anett (2011): *Das Medium Postkarte eine sprachwissenschaftliche und mediengeschichtliche Studie*. Berlin: Schmidt.

- Hubrich, Michael (2013): *Körperbegriff und Körperpraxis: Perspektiven für die soziologische Theorie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Juynboll, G. H. A./Brown, D. W. (2012): „Sunna“. In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden: Brill, S. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1123.
- Kehl, Krisztina (2008): *“Religion is not so strong here”: Muslim religious life in Khorezm after socialism*. Münster: LIT.
- Keller, Reiner, Michael Meuser (2011): *Körperwissen*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Khalid, Adeb (1998): *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley u.a.: Univ. of California Press.
- Klages, Ludwig (1950): *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*. Bonn: Bouvier.
- Kleinmichel, Sigrid (2000a): *Halpa in Choresm (Hwārazm) und ātin āyi im Ferghanatal. Anor 4.1*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Kleinmichel, Sigrid (2000b): *Halpa in Choresm (Hwārazm) und ātin āyi im Ferghanatal. Anor 4.2*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Konner, Melvin (2009): *Jewish Body*. New York: Nextbook.
- Krämer, Annette (2002): *Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel: Studien über Frauenälteste (otin und xalfa) im unabhängigen Usbekistan*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Kügelgen, Anke von (2002): *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker: (18.-19. Jahrhundert)*. Würzburg: Ergon.
- Kügelgen, Anke von (2017): „Moral Education in Central Asia, 19th–21st Centuries: The Foundations for Sufi, Jadid, Soviet, National, and Islamist Ethics“. In: *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*. Edited by Michael Kemper and Ralf Elger. 76–102.
- Louw, Maria Elisabeth (2007): *Everyday Islam in post-Soviet Central Asia*. London/New York: Routledge.
- Lucht, Petra (2013): *Visuelles Wissen und Bilder des Sozialen: Aktuelle Entwicklungen in der Soziologie des Visuellen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Majzel', Solomon (1983): *Puti razvitija kornevogo fonda semitskikh jazykov* [Entwicklungswege des Wurzelbestandes von semitischen Sprachen]. Moskau: Nauka
- Mellor, Philip A./Shilling, Chris (1997): *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*. London: Sage Publications.
- Mellor, Philip A./Shilling, Chris (2014): *Sociology of the Sacred: Religion, Embodiment and Social Change*. London u.a.: Sage.
- Mez, Adam (1968): *Die Renaissance des Islams*. Hildesheim: Olms.
- Mostowlansky, Till (2007): *Islam und Kirgisen on Tour: die Rezeption "nomadischer Religion" und ihre Wirkung*. Zugl. Wien, Univ., Magisterarbeit, 2006, Harrassowitz.
- Muminov, Ashirbek (1999): „Traditional and Modern Religious-Theological Schools in Central Asia“. In: *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia*. Edited by Lena Jonson, Murad Esenov. Stockholm: Utrikerspolitiska Institutet, 101–111.
- Nurmanova, Ajtžan (2006): *Mukhammad Sadyk Kašgari. «Tazkira-yi 'azizan»/perevod na kazakhskij jazyk, vvedenie, faksimile teksta, sostavitel' A. Nurmanova* (Muhammad Sadyk Kašgari: Tazira-yi azizan/Ins Kasachische übertragen, Faksimile, Zusammenstellung und Einführung von A. Nurmanova. Almaty: Daik-Press.
- Open-Israel (2017): *Zapolnenie ankety dlja konsul'skoj proverki* (Ausfüllen des Antrages für konsularische Überprüfung). <https://open-israel.com/anketa/> (10/29/2019).
- Paenza, Adrián (2008): *Mathematik durch die Hintertür*. München: Heyne.

- Pahlen, Constantin Graf von der (1969): *Im Auftrag des Zaren in Turkestan: 1908-1909*. Stuttgart: Steingrüben.
- Paul, Jürgen (2012): *Zentralasien*. Frankfurt: Fischer.
- Presner, Todd Samuel (2007): *Muscular Judaism: The Jewish Body and The Politics of Regeneration*. London u.a.: Routledge.
- Prinz, Sophia (2014): *Praxis des Sehens: über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung*. Bielefeld: transcript.
- Privratsky, Bruce G. (2001): *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Qašqariy, Muḥammad Šādiq-i: *Adab aš-šāliḥīn. Handschriftensammlung des Instituts für Orientalistik*. Taschkent, Usbekistan.
- Roy, Olivier (2000): *The New Central Asia: The Creation of Nations*. London u.a.: Tauris.
- Saidbaev, Talib (1984): *Islam i obščestvo: opyt istoriko–sociologičeskogo issledovanija* (Islam und Gesellschaft: ein Versuch der historisch–soziologischen Forschung). Moskau: Nauka.
- Schatzki, Theodore R. (2008): *Social Practices a Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schimmel, Annemarie (1995): *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main u.a.: Insel-Verl.
- Schmidt, Robert/Volbers, Jörg (2011): „Öffentlichkeit als methodologisches Prinzip: Zur Tragweite einer praxistheoretischen Grundannahme“. *Zeitschrift für Soziologie* 40.1: 24–41.
- Schmitt, Arno/Sofer, Jehoeda (1992): *Sexuality and eroticism Among Males in Moslem Societies*. Binghamton, N.Y.: Harrington Park Press.
- Schmitz, Andrea (1996): *Die Erzählung von Edige: Gehalt, Genese und Wirkung einer heroischen Tradition*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schmitz, Hermann (2009): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Bielefeld und Basel: Edition Sirius.
- Shahrani, M. Nazif (1991): „Local Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period“. In: *Turko-Persia in Historical Perspective*. Edited by Robert L. Canfield. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 161–188.
- Sidikov, Bahodir (2003): „Eine unermessliche Region“: *Deutsche Bilder und Zerrbilder von Mittelasien (1852–1914)*. Berlin: Logos.
- Sidikov, Bahodir (2008): „In der Linken der Wodka, in der Rechten der Koran. Zum Phänomen des Volksislam im postsowjetischen Zentralasien“. *Zentralasien–Analysen* 10.08: 2–5.
- Sidikov, Bakhodir (2017): „Auf der Suche nach einer verlorenen Zeit? – Visuelle Perspektiven der Kindheit in Mittelasien vor 1917“ *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 71.1: 47–92.
- Stiftung, Bertelsmann (2018a): *BTI 2018 Codebook for Country Assessments*. https://www.bti-project.org/fileadmin/files/BTI/Downloads/Zusaetzliche_Downloads/BTI2018_Codebook.pdf (10/29/2019).
- Stiftung, Bertelsmann (2018b): *Transformation Index BTI 2018*. <https://www.bti-project.org/de/startseite/> (10/29/2019).
- Swatos, William H. (1993): *A future for religion?: new paradigms for social analysis*. Newbury Park: Sage Publications.
- Tasar, Eren (2017): *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia*. New York, NY: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (2012): *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Turner, Bryan S. (1997): *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Los Angeles: SAGE.

- Turner, Bryan S. (2012): „Körper, Religion und Praxis: Bourdieu, Foucault und Heidegger“. In: *Körper, Sport und Religion: zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Edited by Robert Gugutzer. Wiesbaden: Springer VS, S. 70–95.
- Vereščagin, Vasilij (1883): *Iz putešestvija po Srednej Azii // Očerki, nabroski, vospominanija V. V. Vereščagina* (Aus der Reise durch Mittelasien // Skizzen, Abrisse, Erinnerungen von V.V. Vereščagin). St.-Petersburg: Tip. Min. Putej Soob.
- Wehr, Hans (1952): *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Leipzig: Harrassowitz.

Supplementary Material: The online version of this article offers supplementary material (<https://doi.org/10.1515/asia-2019-0022>).

