

Einleitung:

Diversität – Repression – Anpassung – Neuorientierung?

Michael Kemper/Anke von Kügelgen/Raoul Motika

Vorbemerkung

Die in diesem Band versammelten Studien beschäftigen sich mit der Entwicklung des Islams in verschiedenen Regionen der ehemaligen Sowjetunion, insbesondere in Russland (Tatarstan), im Kaukasus (Aserbaidschan und Dagestan) und in Mittelasien (Usbekistan und Tadschikistan). Im Vordergrund stehen die unterbrochene oder abgebrochene Traditionierung und die neue Vermittlung islamischer Glaubensinhalte und rechtlich-moralischer Werte und Normen. Der Band ergänzt damit eine vorangegangene Publikation zu islamischen Bildungsinstitutionen in der UdSSR und ihren Nachfolgestaaten in Form von systematischen Überblicksdarstellungen um einzelne Fallstudien.¹

Die hier versammelten Beiträge entstanden in den Jahren 2002 bis 2006 im Rahmen eines gemeinsam mit Prof. Dr. Stefan Reichmuth und Prof. Dr. Fikret Adanır an der Universität Bochum konzipierten und geleiteten internationalen Projektes zur islamischen Bildung in der Sowjetunion und der GUS. In ihrer Bestandsaufnahme der historischen wie auch der postsowjetischen Entwicklungen reflektieren die hier vertretenen Studien damit den Stand der Forschung in einer Zeit, in der – im Gefolge globaler und nationaler Entwicklungen – eine restriktive Religionspolitik dem verhältnismäßig liberalen Umgang mit dem häufig als „islamischem Wiederauferwachen“ apostrophierten Interesse an islamischen Traditionen und Reformen in den 1990er-Jahren ein Ende gesetzt hatte. Die meisten Beiträge wurden ursprünglich in russischer Sprache verfasst. Ihre Übersetzung und Redaktion, und damit auch die Fertigstellung dieses Bandes, haben sich aus verschiedenen, nicht zuletzt gesundheitlichen Gründen leider über mehrere Jahre hingezogen, wofür alleine die Herausgeber verantwortlich zeichnen. Die Mehrzahl der Artikel repräsentiert den Forschungsstand des Jahres 2006; wo es möglich erschien, wurden in Absprache mit den Autoren auch jüngere Entwicklungen aufgegriffen. Trotz dieser verzögerten Drucklegung, so sind wir überzeugt, haben die hier publizierten, auf erst seit kurzem zugänglichem Quellenmaterial und intensiven Feldforschungen beruhenden Fallstudien keineswegs an Bedeutung eingebüßt, zumal es an Publikationen zur Entwicklung des Islams in der Sowjetunion und dem post-sowjetischen Raum in deutscher Sprache nach wie vor mangelt. Mit dem vorliegenden Band möchten wir insofern auch an die in den Jahren 1996 bis 2004 publizierten vier Bände unserer Serie „Muslim Culture in Russia and Central Asia“ anknüpfen, in denen vor allem Studien zum 19. und 20. Jahrhundert vertreten waren.²

1 *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*, Hrsg. Michael Kemper/Raoul Motika/Stefan Reichmuth (London 2009).

2 *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Bd. 1, Hrsg. Michael Kemper/Anke von Kügelgen/Dmitriy Yermakov (Berlin 1996); *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, Bd. 2: *Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations*, Hrsg. Anke von Kügelgen/Michael Kemper/Allen J. Frank (Berlin 1998); *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, Bd. 3: *Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries)*, Hrsg. Anke von Kügelgen/Aşirbek Muminov/Michael Kemper (Berlin 2000); *Muslim*

Die Diversität des Islams im Russischen Reich

Der Islam ist kein Monolith – dies ist eine Binsenweisheit, die allzuoft übersehen wird, wenn in essentialistischer Art und Weise Aussagen über den „Charakter des Islams“ oder über sein „Bedrohungspotential“ für die westliche säkulare Gesellschaft getroffen werden. Kaum etwas macht die Diversität im Islam so unmittelbar deutlich wie ein Blick auf die russisch-imperiale, sowjetische oder postsowjetische Landkarte. Das Russische Reich umfasste im späten 19. Jahrhundert vor allem größere sunnitische Volksgruppen, die der ḥanafitischen Rechtsschule anhingen, darunter die Tataren, Baschkiren, Kasachen, Nogaier, Kirgisen, Usbeken, Turkmenen, Tadschiken, Balkaren und Tscherkessen. Daneben befolgten einige Völker aber auch die šāfi’itische Rechtsschule, insbesondere im multi-ethnischen Dagestan (Awaren, Kumüken, Darigner, Laken, Lesgier und viele andere). Bei manchen Völkern konkurrierten die beiden Rechtsschulen, wie zum Beispiel bei den Tschetschenen. Und schließlich umfassten das Russische Reich und die Sowjetunion auch einige schiitische Bevölkerungsgruppen, vor allem in Südkaukasien (insbesondere Aserbaidschan und Süd-Dagestan) und Usbekistan sowie kleine ismailitische Gemeinschaften in Tadschikistans Bergen, was wiederholt zu Konflikten und auch zu blutigen Auseinandersetzungen geführt hat.³

Die Diversität innerhalb von Sunna und Schia und ihren im Zarenreich dominanten Rechtstraditionen ist erheblich. ḥanafitischer Schriftislam prägte die großen islamischen Medresen von Buchara und Samarkand in Transoxanien (im heutigen Usbekistan) ebenso wie die im Verlaufe des 18. und 19. Jahrhunderts geschaffenen tatarischen islamischen Bildungszentren auf dem Gebiet der heutigen Republik Tatarstan und in einem großen Gürtel von Sankt Petersburg über Moskau und Nižniy Novgorod bis nach Penza und Ufa, Saratov und Astrachan, sowie in West-Sibirien. Dieser Schriftislam kontrastierte mit dem ebenfalls ḥanafitischen Exegeten folgenden, sozial und ökonomisch jedoch völlig anders eingebetteten Islam der Kasachen, Karakalpaken, Kirgisen und Turkmenen; letztere Völker hatten in vorsowjetischer Zeit Formen von Islam gelehrt und praktiziert, die deutliche Anpassungen an die transhumante Stammesgesellschaft aufwiesen, wo nicht zuletzt genealogische Elemente von zentraler Bedeutung waren.⁴ Doch auch in der Steppe entstanden islamische Bildungszentren und mit ihnen Schriften, in denen weniger rechtlich-moralische und theologische Fragen diskutiert wurden als vielmehr

Culture in Russia and Central Asia, Bd. 4: *Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Nadir ad-Durgilis* (st. 1935) *Nuzhat al-adhān fi tarāġim ‘ulamā’ Dāğıstān*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Michael Kemper/Amri R. Šixsaidov (Berlin 2004). Siehe auch die Publikationen einiger thematisch enger gefasster Nachfolgeprojekte, die ebenfalls aus von der Volkswagen-Stiftung geförderten Projekten entstanden: *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt. Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, Hrsg. Michael Kemper/Maurus Reinkowski (Berlin 2005); *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, Hrsg. Michael Kemper/Stephan Conermann (London 2011).

- 3 Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905–1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (Cambridge/New York/Melbourne 1985); ders., *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition* (New York 1995); Anke von Kügelgen, *Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.–19. Jahrhundert)* (Istanbul 2002), S. 250 f., 353–359, 428, 443 f.; Satoru Kimura: „Sunni-Shi‘i Relations in the Russian Protectorate of Bukhara, as Perceived by the Local ‘ulamā’“, *Asiatic Russia – Imperial Power in Regional and International Contexts*, Hrsg. Tomohiko Uyama (London/New York 2012), S. 189–215.
- 4 Bruce Privratsky, *Muslim Turkestan: Kazak Religion and Collective Memory* (Richmond, Surrey 2001); *Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions*, Bd. 2, Hrsg. Ashirbek Muminov/Anke von Kügelgen/Devin DeWeese/Michael Kemper (Almaty/Bern/Tashkent/Bloomington 2008); Virginia Martin, *Law and Custom in the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century* (Richmond, Surrey 2001).

das dortige spezifische muslimische Gemeindeleben.⁵ Mit den hanafatischen Rechtstraditionen koexistierte weitgehend harmonisch die von al-Māturīdī (st. 941) und seinen Schülern weiterentwickelte hanafitische Theologie, andere theologische Richtungen waren von ihr weitgehend erfolgreich verdrängt worden.⁶ Ebenso einträglich war in der Regel das Zusammenspiel mit der im Russischen Reich bei weitem wirkmächtigsten Sufi-Gruppierung, der Naqšbandiyya. Rechtsislam und Sufismus bildeten in aller Regel eine Personalunion – tagsüber bildete ein Meister seine Studenten in der hanafitischen Rechtsliteratur und der māturiditischen Theologie aus, im Lesen und Verstehen der klassischen Kompendien mit ihren Kommentaren und Superkommentaren, und abends versammelte er seine Adepten zum sufischen Ritual, dem *dikr*. Innerhalb der verschiedenen Naqšbandiyya-Zweige war allerdings der Konkurrenzkampf groß und Auseinandersetzungen mit anderen Sufirichtungen, vor allem der Yasaviyya, endeten bisweilen mit Vertreibung oder freiwilliger Emigration.⁷ Der Wettstreit mit anderen Sufirichtungen konnte aber auch zur Affiliation in verschiedenen Sufigruppierungen und sogar zu ihrer Verknüpfung führen, etwa im Falle der Naqšbandiyya, von der ein Zweig in Dagestan eine Allianz mit der Šādiliyya einging.⁸

Das Verhältnis der Muslime zur Obrigkeit, seien es die muslimischen Lokalherrscher oder der Zar, war ebenfalls keineswegs einheitlich.⁹ Tatarische Gelehrte entwickelten im 19. Jahrhundert einen historiographischen und islamischen Diskurs, in dem sie ihre Situation im Russischen Reich positiv definierten, mithin dem Islam seinen festen Platz unter russischer Herrschaft, unter dem Schutz des Zaren gaben,¹⁰ während zur selben Zeit viele Muslime im Nordkaukasus unter dem Banner des Islams gegen das russische koloniale Vordringen einen „heiligen Krieg“ (ğīhād, ğazawāt) führten. Auch die russische Islampolitik war nicht einheitlich: sie wechselte nicht nur von Epoche zu Epoche sondern unterschied sich auch von Region zu Region. Während die Behörden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Zentralrussland ver-

-
- 5 Allen J. Frank, *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910* (Leiden/Boston/Köln 2001); *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk. Two Manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban’ali Khalidi*, Hrsg. Allen J. Frank/Mirkasyim A. Usmanov (Berlin 2001).
- 6 Ashirbek Muminov, „Le rôle des juristes hanafites dans la vie urbaine de Boukhara et de Samarcande“, *Cahiers d’Asie Centrale* 9 (2001), S. 131–140.
- 7 Baxtiyar Babadžanov, „On the History of the Naqšbandīya muğaddidiya in Central Māwarā’annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries“, *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, Bd. 1, 385–413; Anke von Kügelgen, „Die Entfaltung der Naqšbandīya muğaddidiya im mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit“, *Muslim Culture in Russia and Central Asia*, Bd. 2, 101–151; Devin DeWeese, „‘Dis-ordering’ Sufism in Early Modern Central Asia: Suggestions for Rethinking the Sources and Social Structures of Sufi History in the 18th and 19th Centuries“, *History and Culture of Central Asia/Istoriya i kul’tura Central’noy Azii*, Hrsg. Bakhtiyar Babadjanov/Kawahara Yayoi, betreut von Morita Yoshikazu/Bahrom Abdukhalimov/Hisao Komatsu (Tokyo 2012), S. 259–279.
- 8 Michael Kemper, „Khālidīyya Networks in Daghestan and the Question of Jihād“, *Die Welt des Islams* 42.1 (2002), S. 41–71.
- 9 Mannigfaltige Aspekte der unterschiedlichen Beziehungen, vor allem in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht, beleuchten die Beiträge des Sammelbandes *Asiatic Russia – Imperial Power in Regional and International Contexts*, Hrsg. Tomohiko Uyama (London/New York 2012).
- 10 Allen J. Frank, *Islamic Historiography and “Bulghar” Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia* (Leiden u. a. 1998); Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft* (Berlin 1998); Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia* (Cambridge 2006).

suchten, die islamischen Gemeinden fester in den Staat einzubinden und auch den Unterricht der russischen Sprache an islamischen Schulen verbindlich zu machen, spricht man in Bezug auf Mittelasien zur selben Zeit von der kolonialen Politik des “Ignorierens” des Islams, wobei die islamischen Eliten weitgehend sich selbst überlassen blieben.

Nimmt man die ganze Spannbreite des islamischen Spektrums im Russischen Reich in den Blick, dann fallen zwangsläufig auch einige generationsbedingte Aspekte auf. So begann der eben genannte Große Kaukasuskrieg, der Russland von den späten 1820ern bis 1859 in Atem hielt, als eine islamische Reformbewegung von Islam-Studenten (den “Muriden” der drei aufeinanderfolgenden Imame Ğāzī-Muhammad, Hamzat-Bek und Šāmil), welche die Abschaffung des Gewohnheitsrechts und die Einsetzung der Scharia forderten. Erst als diese jungen Männer die traditionellen muslimischen Eliten ihrer awarischen Berggemeinden vertrieben, weil letztere das in ihren Augen “gottlose” Gewohnheitsrecht (die ‘adat) vertraten, kam Russland ins Spiel, als Schutzmacht eben jener Dorfältesten, welche sich mit der Präsenz der “Ungläubigen” im Lande im großen und ganzen abgefunden hatten. Doch in Dagestan beriefen sich nicht nur die “Muriden” sondern auch ihre muslimischen Gegner auf das islamische Recht; und während eine Sufi-Gruppe den Dschihad unterstützte, wandten sich andere Sufimeister heftig dagegen.¹¹ Auch die vielzitierte Bewegung der Dschadidisten (“Neuerer”, nach ihren “neuen (Ausbildungs-)Prinzipien”, den *usūl-i ḡadid*), welche sich vor allem bei den turksprachigen Völkern des Russischen Reiches zwischen ca. 1860 und 1930 für eine Reform des islamischen Bildungswesens durch Integration westlich-europäischer Unterrichtsformen und -inhalte einsetzte, zeigt deutliche Charakteristika eines Generationskonfliktes; die Dschadidisten stemmten sich gegen die “traditionellen” Gelehrten (die dann als Qadimisten bezeichnet wurden, “Vertreter des Alten”), welche an dem herkömmlichen Kanon und der althergebrachten Unterrichtsmethode festhielten.¹² Die Dschadidisten bereiteten den Boden für die ersten Nationalbewegungen, die um die Wende zum 20. Jahrhundert bei den Tataren, Aserbaidschanern, Baschkiren, Usbeken und anderen Völkern aufkamen; ihre Führer verstanden sich indes bereits nicht mehr als Islam-Gelehrte sondern als muslimische Intellektuelle.¹³ Es gab aber auch “dschadidistisch-monarchistische” Zwischenpositionen, wie die des St. Petersburger tatarischen, zarentreuen muslimischen Reformers Ataulla Bayazitov.¹⁴

Bei alledem waren die Muslime Russlands immer um die Aufrechterhaltung von Kontakten mit der weiteren islamischen Welt bemüht, wobei Handel Hand in Hand ging mit Studienkontakten und islamischen Netzwerken. Die jahrhundertealten Islamzentren Buchara, Samarkand, Chiwa und Kokand auf dem Gebiet des heutigen Usbekistan fungierten nicht nur als Wissens-

11 Michael Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ḡihād-Staat* (Wiesbaden 2005). Siehe auch Clemens Sidorko, *Dschihad im Kaukasus* (Wiesbaden 2007).

12 Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme et Révolution chez les Musulmans de l'Empire russe* (Paris 1966; englische Ausgabe: *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia* [New York 1988/2009]).

13 Christian Noack, *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegungen bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917* (Stuttgart 2000); Rafik Mukhametshin, *Islam v obshchestvennoi i politicheskoi zhizni tatar i Tatarstana v XX veke* (2005); *L'islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIIIe siècle*, Hrsg. Stéphane A. Dudoignon/Dämir Is'haqov/Räfyq Möhämätshin (Paris 1997).

14 Mileuša M. Xabutdinova, „Bayazitov“, *Islam v Sankt-Peterburg*, Seriya “Islam v Rossiyskoy Federacii”, vypusk 3 (Moskau/Nižniy Novgorod 2009), S. 171; Anke von Kügelgen, „Imam Ataulla Bajazitov: Ein tatarischer Kontrahent Renans in Sankt Petersburg“, *Die erste globalisierte Debatte um “Islam und Fortschritt”: Ein Vortrag von Ernest Renan (1883) und sein Widerhall in den Hauptstädten des Nahen Ostens und Russlands*, Hrsg. Birgit Schäbler/Anke von Kügelgen (in Vorbereitung).

und Ausbildungsstätten für die hanafitischen Muslime der gesamten mittelasiaischen Region und Zentralrusslands, sondern auch als Drehscheibe zu Afghanistan und Iran sowie dem Mittleren Osten.¹⁵ Mit dem Aufkommen von Eisenbahn und Dampfschifffahrt reisten russländische Muslime im 19. Jahrhundert aber auch über Odessa nach Istanbul und weiter zur Pilgerfahrt nach Mekka. Die Dschadidisten entwickelten ihre „europäischen“ Bildungskonzepte nicht nur im Austausch mit den Russen, sondern auch und vor allem bei den muslimischen Modernisten im Osmanischen Reich und in Ägypten. Starke Verbindungen zum Osmanischen Reich bestanden darüberhinaus im Nordwest-Kaukasus, und sie kulmisierten nach dem Kaukasuskrieg, in den frühen 1860ern, in der massiven (von den russischen Behörden erzwungenen oder zumindest unterstützten) Auswanderung großer Teile der Tscherkessen, Tschetschenen und anderer Ethnien; ihre Diasporakontakte blieben das ganze 20. Jahrhundert über bestehen, allen politischen Einschränkungen zum Trotz. Die Muslime des Südkaukasus hatten jahrtausendealte Verbindungen zu den heiligen Stätten der Schiiten in Iran, nicht zuletzt auch gefördert durch den Umstand, dass gegenwärtig eine größere Zahl von Aseris im iranischen Aserbaidschan lebt als in der postsowjetischen Republik gleichen Namens.¹⁶

Islam in der Sowjetunion: Repression und Anpassung

Mit dem Antritt der Bolschewiki nach der Oktoberrevolution ist der Osteuropahistoriker geneigt, generalisierend vom „Sowjetislam“ zu sprechen. Dieser Begriff impliziert die Annahme, dass in dem entstehenden sowjetischen Staat alle oben umrissenen Islam-Modelle durch eine zentrale Gesetzgebung, durch die gleichgeschalteten ausführenden Organe vor Ort, durch den Roten Terror und durch die alle muslimischen Völker in ähnlicher Weise betreffenden Modernisierungskampagnen in eine einzige Form gezwängt wurden; und dass der Islam sich in der UdSSR fortan in vollständiger Isolation vom Rest der islamischen Welt entwickelte.¹⁷ Auf den ersten Blick gab es in der Tat solch eine isolierte, selbst-referenzielle Form. Während in den ersten Jahren nach 1917 die Diversität noch fortlebte und die muslimischen Gemeinden von der Sowjetführung weitgehend unbelästigt neue Islamschulen errichteten, kam mit dem Beginn der Kollektivierung Ende der zwanziger Jahre der Frontalangriff auf alles Islamische.¹⁸ In unserem

15 Von Kügelgen, *Die Legitimierung der mittelasiaischen Mangitendynastie*; Bakhtiar Babadzhanov, *Kokandskoe khanstvo: Vlast, politika, religiya* (Tokyo/Tashkent 2010).

16 Eva Maria Auch, *Muslim – Untertan – Bürger: Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (Ende 18. – Anfang 20. Jh.)* (Wiesbaden 2004); Raoul Motika, *Die politische Öffentlichkeit Iranisch-Aserbaidschans während der Konstitutionellen Revolution im Spiegel der Täbriser Zeitung Āzārbāyğān* (Frankfurt am Main u. a. 2001); ders., „Religionen – Identitätsstiftung, Abgrenzung und Gemeinschaftsbildung“. *Der Kaukasus. Geschichte-Kultur-Politik*, Hrsg. Marie-Carin von Gumppenberg/Udo Steinbach, 2. neubearbeitete Aufl. (München 2010), S. 210–224; Sophie Bedford, *Islamic Activism in Azerbaijan: Repression and Mobilization in a Post-Soviet Context* (Stockholm 2009); Rufat Sattarov, *Islam, State, and Society in Independent Azerbaijan. Between Historical Legacy and Post-Soviet Reality – with special Reference to Baku and its Environs* (Wiesbaden 2009).

17 Diese „zentralistische“ Perspektive, die sich vor allem auf sowjetische Archivdokumente stützt, findet man zum Beispiel im Werk von Yaakov Ro'i, *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev* (London 2000), aber auch in den Klassikern von Hans Bräker, Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier Quelquejay und anderen Autoren.

18 Zur Vernichtung der islamischen Gelehrsamkeit in den 1930ern siehe die Beiträge zu den einzelnen Regionen in *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. Zum Aufkommen des Stalinismus am Beispiel Aserbaidschans siehe Jörg Barberowski, *Der Feind ist überall: Stalinismus im Kaukasus* (München 2003). Siehe nun auch ei-

Sammelband wird diese Umbruchszeit in drei Beiträgen z. T. ausführlich beschrieben. Am Beispiel Dagestans und Tatarstans zeigen Vladimir Bobrovnikov und Il'nur Minnullin in ihren jeweiligen Studien auf, wie die Bolschewiki ihre anti-islamische Propaganda und Politik stufenweise ausbauten, zuerst mit gebührender Vorsicht, um keine Rebellionen zu provozieren, teils aber auch, um sich Verbündete zu sichern, dann mit voller Härte. Ähnliche Prozesse liefen in allen Regionen mit muslimischer Bevölkerung ab; seit den frühen dreißiger Jahren galt der Islam den Sowjets als „feudale“ Religion, die es mit allen Mitteln zu bekämpfen galt.¹⁹ Eine Ausnahme und zugleich ein Vorbild für diese Maßnahmen bildete, wie Altay Göyüşov in seinem Beitrag ausführt, Aserbaidschan. Dort wurden bereits 1920 alle religiösen Gerichte verboten, die schiitischen Trauerrituale bekämpft und eine massive anti-religiöse Kampagne mittels des „Bundes der Gottlosen Eiferer“ (*Soyuz voinstvuyuščix bezbožnikov*, SVB) geführt, die allerdings zunehmend auf Widerstand stieß und letztlich ein Misserfolg war.

Mit dem erzwungenen doppelten Alphabetwechsel ihrer Sprachen, vom (reformierten) Arabischen zum „Lateinischen“ Ende der zwanziger Jahre und dann, zehn Jahre später, zum Kyrillischen (mit Sonderzeichen), verloren die muslimischen Völker der Sowjetunion den Zugang zum vorrevolutionären islamischen Schrifterbe.²⁰ Zugleich hatte es in den zwanziger Jahren vergebliche Versuche gegeben, dort, wo Arabisch die Schriftverkehrssprache bildete, wie in Dagestan, diese Sakralsprache durch die einheimische Turksprache zu ersetzen. Erst nach dem deutschen Angriff auf die UdSSR machte die sowjetische Führung in ihrer Religionspolitik wieder einige Kompromisse, offensichtlich um die Bevölkerung besser für den militärischen Kampf mobilisieren zu können. Zu diesen Maßnahmen gehörte die Schaffung von vier ähnlich strukturierten „Geistlichen Islamischen Verwaltungen“, welche die gläubigen Muslime der Sowjetunion offiziell „verwalten“ sollten. Diese Verwaltungen, die von staatlich eingesetzten loyalen Muftis geleitet wurden, hatten die Aufgabe, Anträge auf die Eröffnung neuer Moscheen zu prüfen und gegebenenfalls weiterzuleiten sowie das örtliche Moscheepersonal zu kontrollieren. Diese vier Muftiate hatten ihren Sitz in Ufa (Baschkirien, für das Europäische Russland und Sibirien), in Taschkent (für Mittelasien und Kasachstan), in Buinaksk, dann Machatschkala (für den Nordkaukasus), und in Baku (für die Schiiten des Südcaukasus, mit einem Mufti für die Sunniten derselben Region). Alle Muftiate unterstanden der Aufsicht eines Rates für Religiöse Angelegenheiten in Moskau (mit Vertretungen in den einzelnen Unionsrepubliken und Autonomen Republiken) und befanden sich unter Kontrolle des KGB; dies lässt sich sehr gut an den „sozialistischen fatwas“ dieser Muftis ablesen.²¹ Nach und nach wurden in den einzelnen Republiken einige Moscheen neu „zugelassen“, die jedoch wenig mehr als symbolischen Wert hatten; noch Mitte der 1980er-Jahre betrug die Gesamtzahl aller „offiziell zugelassenen“ Moscheen in der UdSSR vermutlich nicht viel mehr als vierhundert, für eine muslimische Bevölkerung von über

ne wichtige dreibändige Dokumentenpublikation: *Islam i sovetskoe gosudarstvo* (*Po materialam Vostočnogo otdela OGPU. 1926.g.*). *Vipusk 1*, Hrsg. D. Yu. Arapov/G. G. Kosač (Moskau 2010); *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1917–1936). Sbornik dokumentov. Vipusk 2*, Hrsg. D. Yu. Arapov (Moskau 2010); *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1944–1990). Sbornik dokumentov. Vipusk 3*, Hrsg. D. Yu. Arapov (Moskau 2011).

19 Zur frühen sowjetischen Debatte über den „Klassencharakter“ des Islams siehe Michael Kemper, „The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933“, *Die Welt des Islams* 49.1 (2009), S. 1–48.

20 Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjet-Türken (1850–1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen* (Budapest 1993).

21 Michael Kemper/Shamil Shikhaliev, „Administrative Islam: Two Soviet Fatwas from the North Caucasus“, *Islamic Authority and the Russian Language: Cases from the North Caucasus, Moscow, Tatarstan and Western Siberia*, Hrsg. Alfrid K. Bustanov/Michael Kemper (Amsterdam 2012; im Druck)

fünfundvierzig Millionen. Der Eindruck der Vereinheitlichung des „Sowjetislams“ verstärkt sich noch durch den Umstand, dass es in der Nachkriegszeit nur eine, zeitweise zwei vom Staat lizenzierte kleine Schulen zur Ausbildung von Imamen und Muftis für die gesamte UdSSR gab, die Mir-i 'Arab in Buchara und die Barak-Xān Medrese (später Buxārī-Institut) in Taschkent. Die wenigen Graduierten dieser Medresen wurden in den siebziger und achtziger Jahren in alle vier Islamverwaltungen geschickt, um dort als Muftis oder Funktionäre zu dienen (und heute noch stammen viele der post-sowjetischen Muftis aus dieser „sowjetischen Islam-Schule“). Mit diesen Maßnahmen wurde in der Tat ein „einheitlicher“, scheinbar mit dem Sozialismus und der Sowjetmacht konform gehender Islam propagiert. Im großen und ganzen aber forderte und förderte der Sowjetstaat einen „säkularen Islam“, der seiner rituellen und politischen Funktionen weitgehend enthoben wurde und einen rein symbolischen Wert als kulturelles Erbgut haben sollte.²²

Doch dieser extrem kurzgeschorene „offizielle“ Islam ist nur eine Seite der Medaille; vor Ort lebten die alten Traditionen weiter fort, auch wenn sie seit den 1930er-Jahren ihrer vorrevolutionären Strukturen (Gerichte, Moscheen, Medresen, fromme Stiftungen, islamische Bibliotheken, Zeitschriften und Journale) weitestgehend beraubt waren und ein Großteil der islamischen Eliten während der Terrorjahre (besonders 1936–38) physisch vernichtet oder verbannt wurden war. Zum Gebet und zu islamischen Lebenszyklusritualen traf man sich zu Hause oder bei Heilengräbern, und die islamische Identität, und ein Islam-verbundener Moralkodex, wurden im Rahmen der Familie und im Nachbarschaftsleben vermittelt. Im Zuge der Entstalinisierung kamen Mitte der fünfziger Jahre dann Tausende früherer Imame aus den Arbeitslagern und aus der Verbannung zurück; in ihrer Heimat fanden sie meist unqualifizierte Anstellungen, die ihnen genug Zeit ließen, um als „freie Imame“ zu arbeiten und privat islamische Unterweisung zu geben.²³ Darauf aufbauend aber gab es mancherorts auch eine rudimentäre islamische Bildungsvermittlung, in Form von privaten Studien- und Lesezirkeln, die vor allem in Usbekistan *ḥuğras* genannt wurden. Obwohl das professionelle Niveau hier relativ niedrig war, scheint es immer noch höher gelegen zu haben als an der „offiziellen“ Islamschule in Buchara, der Mir-i Arab Medrese; und wie Aširbek Muminov in seinem Beitrag aufzeigt, waren unter den Studenten an der „offiziellen“ Mir-i Arab nicht wenige, die sich ihr islamisches Wissen zuvor „privat“ angeeignet hatten, und die an der sowjetischen Medrese kein Wissen sondern nur noch ein Diplom anstrebten, um dann „offiziell“ als Imam Arbeit zu finden. Damit zeigt Muminovs Beitrag über Usbekistan auch, dass der „offizielle“ Islam mit dem „illegalen“ oder „halblegalen“ Islam in enger Verbindung stand; ja, selbst innerhalb des „offiziellen Islams“ der Medresen und Muftiate gab es eine gewisse Vielfalt an Interpretationen, die mit den Persönlichkeiten der Muftis und Lehrer zusammenhing.²⁴ Dass mancherorts selbst die islamische Rechtspraxis in der UdSSR fortlebte, zeigt in unserem Band die Studie von Vladimir Bobrovnikov; er weist nach, dass die Kolchosen des nordkaukasischen Berglandes weitgehende Kompromisse machten, um den Islam in das ökonomische und soziale Leben mit einzubeziehen. Šamil Šixaliev schließlich

22 Adeeb Khalid, „A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan“, *International Journal of Middle East Studies* 35.4 (2003), S. 573–598; ders., *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia* (Berkeley/Los Angeles/London 2007).

23 Stéphane A. Dudoignon, „From Revival to Mutation: The Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from De-Stalinization to Independence (1955–1991)“, *Central Asian Survey* 30.1 (2011), S. 53–80.

24 Vgl. *Disputy musul'manskikh religioznykh avtoritetov v Tsentral'noi Azii v XX veke*, Hrsg. Bakhtiar Babadzhanov/Ashirbek Muminov/Anke von Kügelgen (Almaty 2007); A. J. Frank/J. Mamatov, *Uzbek Islamic Debates* (Springfield, MA 2006).

zeigt in seinem Beitrag, dass auch die Sufibruderschaften in den Sowjetjahrzehnten fortlebten und sich entwickelten; so ist festzustellen, dass die heute in Dagestan vorherrschende Bruderschaft, die Naqšbandiyya Mahmudiyya, erst in der späten Sowjetzeit zu ihrer dominanten Stellung gegenüber anderen Zweigen der Naqšbandiyya gelang, welche zuvor die Szene beherrschten. Auch im „Sowjet-Sufismus“ sehen wir mithin nicht eine primitive Konservierung des Vorevolutionären, unter einem Tortendeckel in versteinerter Isolation vom sozialen und politischen Leben, sondern eine lebendige Dynamik, die von Anpassung an die neuen politischen und ökonomischen Gegebenheiten geprägt ist, allen Widrigkeiten zum Trotz. Wo es ab der Mitte der zwanziger Jahre bis in die späten achtziger keine Entwicklung gab, ist die muslimische Presse in der Sowjetunion; in der Analyse der tatarischen muslimischen Zeitungen und Journale im 20. Jahrhundert, die Diliara Usmanova in diesem Band vorlegt, erscheinen diese Jahrzehnte denn auch als ein schwarzes Loch zwischen zwei voneinander weitgehend isolierten Blüteperioden.

Die bei westlichen Analysten der siebziger und achtziger Jahre weit verbreitete Annahme, dass jede islamische Aktivität in der UdSSR von einem politischen Engagement gegen die Sowjetherrschaft zeugt, erweist sich dabei als irrig; viele Muslime der Sowjetunion gingen Kompromisse mit dem Regime und mit den islamischen Autoritäten ein, die vom Regime bestimmt worden waren, oder man ignorierte einander schlicht. Die UdSSR ging jedenfalls nicht an einem islamischen „Widerstand“ in den südlichen Republiken zugrunde, sondern an den inneren Widersprüchen einer reformunfähigen Parteileitung und Planwirtschaft im Zentrum und an den säkularen Nationalbewegungen in den baltischen Staaten und der Ukraine sowie in Aserbaidschan, Georgien und Armenien. Noch Mitte 1991 stimmten alle „muslimischen“ Republiken Mittelasiens mit großer Mehrheit für Gorbatschows Projekt einer neuen Union; die Unabhängigkeitserklärungen von Republiken wie Usbekistan und Turkmenistan erfolgten erst im Herbst, als das Zentrum sich bereits in voller Auflösung befand und die neue russische Führung glaubte, sich vom „kolonialen Hinterhof“ befreien zu müssen. Selbst in Tschetschenien begann der politische Widerstand gegen Moskau in größtenteils säkularen Bahn. Erst in den Kriegsjahren 1994–1996 und danach wurde der Islam dort zum beherrschenden politischen Faktor, da die tschetschenische Regierung nicht im Stande war, die Warlords zu kontrollieren – was dem islamisch verbrämten Terror Vorschub leistete, der dann, 1999, Russland erneut einen Vorwand zum militärischen Eingreifen lieferte. Bei alledem spielten die eigentlich tschetschenischen islamischen Strukturen der Sufi-Bruderschaften nur eine marginale Rolle. Die sich in den 1990er-Jahren ausbreitende Orientierung an der Frühzeit des Islams, die später aufgekommene Interpretationsrichtungen verunglimpft oder gar gewaltsam bekämpft, mit anderen Worten der sogenannte Salafismus oder „Wahhabismus“ (in Anführungszeichen, denn außerhalb Saudi-Arabiens ist dies eher eine bloß denunzierende Fremdbezeichnung denn eine sinnvolle analytische Kategorie) speiste sich nicht nur aus den Geldtöpfen obskurer Stiftungen der Golfstaaten, sondern hatte lokale Wurzeln in informellen Kreisen, die in Dagestan bis in die 1970er-Jahre zurückzuverfolgen sind. Dass Salafismus schon zu Sowjetzeiten existierte, zeigt in unserem Band auch Aširbek Muminov, der nachweist, dass in der größten „offiziellen“ Islam-Verwaltung der Sowjetunion, dem SADUM-Muftiat in Taschkent, fundamentalistische (d. h., traditionskritische, nur die islamische Frühzeit akzeptierende) Islam-Interpretationen schon seit den fünfziger Jahren fest verankert waren. Hierbei offenbart sich das Paradox, dass die Sowjets den „guten“ Islam im Salafismus sahen, da letzterer die „abergläubischen“ und „verschwenderischen“ Sufi-Praktiken an Heiligengräbern angriff und für die zentralistische Vereinheitlichung

eines „nüchternen“, schriftgläubigen Islams eintrat, mit einem Arbeitsethos, der sich mit dem Sozialismus vereinbaren lassen sollte. Demgegenüber versuchten die Regime der post-sowjetischen Periode vielerorts, sich auf den „traditionellen Volksislam“ mit seinen sufischen Strukturen zu stützen, um den nun als Volksfeind erkannten „Wahhabismus“ einzudämmen.

Neu- und Altorientierung

„Repression“, „Anpassung“ und „Neuorientierung“ sind mithin wesentliche Charakteristika der Entwicklung im Umgang mit islamischen Traditionen in der UdSSR. Die „Neuorientierung“, die in den späten 1980er-Jahren einsetzte, verläuft auf staatlicher Ebene weitgehend in Bahnen, die vom sowjetischen Erbe vorgezeichnet sind. So finden wir seit 1991 eine Multiplikation der staatlich gelenkten Muftiate, die nun nicht nur in jeder Republik sondern in der Russischen Föderation auch in zahlreichen Großstädten und Verwaltungsgebieten (*oblast'*, Sing.) gegründet wurden, auch sind zahlreiche islamische Bildungseinrichtungen wiedereröffnet oder neu ins Leben gerufen worden. So existiert bereits auf staatlich-institutioneller Ebene eine gegenüber der Sowjetzeit verschärzte Konkurrenzsituation, nicht zuletzt auch inhaltlicher Art, da es für die staatlichen Organe angesichts des mannigfaltigen Angebots an Islam-Auslegungen und des großen innergesellschaftlichen Drucks nach moralischer und spiritueller Neuorientierung schwieriger wird, die Deutungshoheit zu wahren.²⁵ Die auch in Russland, dem Kaukasus und Mittelasien allgegenwärtige Frage nach dem „richtigen“ oder dem „wahren“ Islam, die mancherorts durch transnational agierende türkische und arabische Organisationen noch zusätzlich angefacht wird, hat zahlreiche Debatten zwischen gegenläufigen Positionen auf allen gesellschaftlichen Ebenen, nicht zuletzt auch in der Familie ausgelöst. Staatlicherseits bleiben die Reaktionen auf dieses Aushandeln des „richtigen Weges“ weitgehend in sowjetischen Bahnen verhaftet; nicht nur erwiesenermaßen pluralismusfeindliche islamische Bewegungen, sondern alle regimekritischen Tendenzen versucht man zu unterbinden und, wie beispielsweise in Andidschan (Andijon) im Jahre 2005, gewaltsam niederzuschlagen und sie pauschal „muslimischen Extremisten“ in die Schuhe zu schieben.²⁶ Die Ausformung und Prägung moralischer Orientierung durch die gesellschaftliche Umwelt und staatliches Agieren kann hier prototypisch studiert werden.²⁷

Heute ist es in Russland, Mittelasien und dem Kaukasus in öffentlichen Verlautbarungen und den Medien beinahe zum Dogma geworden, den Wiedereintritt des Islams ins öffentliche Leben mit zwei Faktoren zu erklären, einerseits der Rückbesinnung auf den „eigenen“ Islam der vor-sowjetischen Zeit (der nun als „traditioneller Islam“ verklärt wird), und dem Import von politisierten Islaminterpretationen aus dem Ausland (die als „nicht-traditionell“, gefährlich und ungerechtfertigt gesehen werden).²⁸ Diese Dichotheorie basiert auf dem essentialistischen Ge-

25 Baxtiyar Babdžanov, „SADUM“, *Islam na territorii bivšey Rossijskoy imperii, Ènciklopedičeskiy slovar'*, Heft 4, Hrsg. S. M. Prozorov (Moskau 2003), S. 69–72, bes. S. 71 f. mit weiterführender Literatur; idem, „Muxammad-Sodik Muxammad-Yusuf“, ebenda, S. 53 ff.

26 Siehe jedoch: Martha Brill Olcott/Bakhtiyor Babajanov, „The Terrorist Notebooks“, *Foreign Policy* 135 (March–April 2003), S. 30–40.

27 Johan Rasanayagam, *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience* (Cambridge 2011).

28 Zum Islam als politischem Faktor siehe zum Beispiel *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*, Hrsg. Shireen Hunter (Armonk 2004); Gordon M. Hahn, *Russia's Islamic Threat* (New Haven/London 2007); *Radical Islam in the Former Soviet Union*, Hrsg. Galina Yemelianova (London 2010); *Russia and Islam: State, Society and Radicalism*, Hrsg. Robert Dannreuther/Luke March (London 2010).

danken, dass der jeweils „eigene“ Islam vor 1917 ein homogenes Ganzes gewesen sei, das sich in friedlicher Weise im Einklang mit behutsamer westlicher/russischer Modernisierung befunden habe. Diese Sicht der Dinge tut der oben dargelegten inneren Diversität eines jeden „Islasses“ Gewalt an, denn auch vor 1917 gab es praktisch überall „non-konformistische“ Islam-Interpretationen, die jeden Kontakt mit den „Ungläubigen“ ablehnten. Darüberhinaus wird allenthalben behauptet, dass der „neu importierte“ Islam für die eigenen Muslime nicht tauge und nur den Interessen fremder Mächte diene. Diese Dichotheorie spiegelt sich heute in Russlands Regionen und in vielen der nun unabhängigen Republiken auch in der Gesetzgebung wider, in der Begriffe wie „Wahhabismus“, „Fundamentalismus“ oder „Salafismus“ als Sammelbecken subversiver Tendenzen gebraucht und kriminalisiert werden. In manchen Regionen des Nordkaukasus sieht sich die Bevölkerung heute einer doppelten Zwangs-Reislamisierung ausgesetzt, zum einen von oben, durch den sich „autochthon-islamisch“ legitimierenden postsozialistischen Staat, und zum anderen von unten, durch den islamischen militanten Widerstand im Untergrund, den man dem Einfluss fremder Mächte zuschreibt.²⁹

Wie groß der ausländische Einfluss auf die Entwicklung des lokalen Islams in den einzelnen Regionen ist, lässt sich nur schwer ermessen; doch selbst wenn ausländische Organisationen am Werk sind, können sie meist nur erfolgreich agieren, wenn sie lokale Interessen aufnehmen. Die Übertragung der fremden Botschaft in einen neuen Kontext hat dann unter Umständen nicht mehr viel mit dem „importierten“ Ursprungskonzept zu tun.³⁰ In den 1990er-Jahren war es ganz selbstverständlich, dass sich Muslime aus Russland, dem Kaukasus und Mittelasien an Glaubensgenossen in der Türkei, Iran und der arabischen Welt wandten, um religiöse Literatur und materielle Hilfe und Anleitung beim Aufbau einer islamischen Infrastruktur und von Islamunterricht zu erhalten. Seit der Wende zum neuen Jahrtausend, unter dem Einfluss des tschetschenischen Terrorismus und unter dem Banner einer postsowjetischen Variante des „global war on terror“, haben die meisten Republiken und Russland die offiziellen Arbeitsbedingungen für islamische Organisationen aus dem Ausland unterbunden oder sehr erschwert; vielerorts mussten selbst die Schulen aus dem Umfeld der Gülen-Bewegung schließen, obwohl sie durch ihren modernen und anspruchsvollen Unterricht Popularität gewonnen hatten und religiöse Unterweisung bei ihnen nicht im Unterricht stattfindet.³¹ Der „türkische Islam“ im Sinne der „türkisch-islamischen Synthese“, die ein über den verschiedenen Rechtsschulen stehendes, den „eigentlichen Kern des Islams“ (*İslamin özi*) repräsentierendes wertekonservatives

29 Zum Verhältnis von Islam und Politik im Kaukasus siehe *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet Disorder*, Hrsg. Moshe Gammer (London/New York 2008); *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique. Les traditions réinventées à l'épreuve des influences extérieures*, Hrsg. Bayram Balci/Raoul Motika (Paris 2007). Spezifisch zu Tschetschenien siehe Aleksey Malašenko, *Ramzan Kadirov: rossijskiy politik kavkazskoy nacion-nosti* (Moskau 2009).

30 Zu Kasachstan, wo das Klima für islamische Organisationen aus dem Ausland lange Zeit relativ liberal war, s. Dina Wilkowsky, *Arabisch-islamische Organisationen in Kasachstan. Exogener Einfluss auf die islamische Erneuerung 1991–2007* (Berlin 2009). Zur konspirativ agierenden Hizb ut-Tahrir in Zentralasien siehe Emmanuel Karaganis, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir* (London/New York 2010). Einen interessanten Bericht über Tablighis „on tour“ bietet Till Mostowlanski, *Islam und Kirgisen On Tour: Die Rezeption „nomadischer Religion“ und ihre Wirkung* (Wiesbaden 2007), S. 105–112.

31 Vgl. Bayram Balci, *Missionaires de l'Islam en Asie centrale: les écoles turques de Fethullah Gülen* (Paris 2003), und zahlreiche Artikel desselben Verfassers.

Konzept propagiert,³² hat sich in Aserbaidschan jedoch auch über die Jahrtausendgrenze hinaus halten können, wie der Beitrag von Christine Hunner-Kreisel deutlich zeigt. An der von der türkischen Regierung betreuten Theologischen Fakultät der Bakuer Staatsuniversität fällt das Konzept eines als “rational” und “wissenschaftlich” etikettierten und im wesentlichen auf den Koran fokussierten Islam bei den Studenten auf äußerst fruchtbaren Boden und haben althergebrachte schiitische, die Sunnitn ausgrenzende Lehren und Rituale ebenso wie auch der die Kulthandlungen außer acht lassende “Patchwork”-Islam des sowjetisch sozialisierten Lehrpersonals einen schweren Stand. Kennzeichnend für die Vermittlung islamischen Wissens bleibt aber auch in Aserbaidschan der Anspruch des Staates auf eine deklarierte Religionsneutralität. Alle ehemaligen Sowjetrepubliken mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit kennzeichnen sich in ihren Verfassungen als säkular und trennen daher auch weitgehend weltliche und religiöse Ausbildung (im Sinne der Vorbereitung auf ein geistliches Amt). Besonders augenfällig wird das in Tadschikistan, der einzigen Republik, in der sich eine islamische Partei offizielle Anerkennung verschafft hat, indem nach dem langen Bürgerkrieg die Partei der Islamischen Wiedergeburt ins Parlament Einzug hielt.³³ Die Trennung zwischen Religion und Politik bleibt indes ein fundamentales Anliegen der Regierung, wie Manja Stephan am Beispiel des Ethikunterrichts an staatlichen Schulen in ihrem Beitrag darlegt. Die offiziellen Vorgaben sehen Morallehren vor, die hauptsächlich auf den vor der Sowjetzeit verbreiteten klassischen persischen Anstands- und Sittenregeln beruhen, wobei koranische Gebote und vorbildhaftes Verhalten des Propheten ab und an eingeflochten werden – in der Unterrichtspraxis allerdings erhält die Religion einen größeren Stellenwert.

Die meisten kleinen Islamschulen, die in den neunziger Jahren als private Medresen oder ambitionierte “Islam-Institute” aus dem Boden schossen, haben die wiederholte staatliche Auslese in Form von “Re-Registrierungskampagnen” nicht überstanden. Die übriggebliebenen akkreditierten (oder geduldeten) Medresen und auch die größeren staatlich geförderten Islamischen Universitäten in Städten wie Kasan (Tatarstan), Ufa (Baschkortostan) und Grozny (Tschetschenien), aber auch in Mittelasien unterrichten rechtliche und theologische Werke aus vergangenen Jahrhunderten, und kämpfen mit dem Problem, wie sie eine moderne Variante des Islams anbieten können, die sowohl staatskonform ist, als auch Respekt unter den Islamgemeinden gewinnen kann (denn dort, in den einzelnen Moscheen, liegt naturgemäß der Arbeitsmarkt für ihre Graduierten). Hier tritt der alte Konflikt zutage, der darin begründet ist, dass der Islam seine Entwicklung weniger staatlichen Aktivitäten dankt als vielmehr der Arbeit privater Gelehrter, deren Interpretationen sich nicht per Dekret verbreiten lassen sondern nur, indem sie den Respekt der anderen Gelehrten, der Studenten und der Gemeinden und Mäzene gewinnen. Doch trotz der zunehmenden Abschottung nach außen (und, im Hinblick auf die postsowjetische Zersplitterung, der Republiken untereinander) bleiben türkische, iranische und arabische Autoritäten und Strömungen nach wie vor sehr präsent, weniger durch strukturelle Verbindungen als vielmehr durch Literatur und Internet³⁴ sowie durch private Kontakte und Studienaufenthalte im Ausland. Das neue Bild ähnelt mithin wieder dem der Sowjetzeit, mit dem Staat

32 Raoul Motika, „Gibt es einen türkischen Islam?“, *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt, Akten der 5. Deutschen Turkologenkonferenz*, Hrsg. H. E. Boeschoten/H. Stein (Wiesbaden 2007), S. 348–359; s. a. Christine Hunner-Kreisel, *Erziehung zum “wahren” Muslim. Islamische Bildung in den Institutionen Aserbaidschans* (Bielefeld 2008).

33 Tim Epkenhans, „Defining Normative Islam: Some Remarks on Contemporary Islamic Thought in Tajikistan – Hoji Akbar Turajonzoda’s Sharia and Society“, *Central Asian Survey* 30.1 (2011), S. 81–96.

34 Zum islamischen Internet im post-sowjetischen Raum gibt es noch kaum Untersuchungen. Eine erste Bestandsaufnahme der russländischen Szene liefert Ainur Sibgatullin, *Islamskii internet* (Moskau/Nižniy Novgorod 2010).

und der offiziellen Ideologie als Fassade, hinter der sich mannigfache und dynamische Prozesse von Interaktion abspielen, die wir übersehen, wenn wir nur Gesetzestexte und Zeitungspublikationen lesen.

“Neuorientierung” seit der Perestroikazeit ist, soziologisch gesehen, vor allem ein gewaltiger Prozess von persönlicher Konversion zum Islam, von einem mehr oder weniger offen zur Schau gestellten Bekenntnis, welches auf einer “Wiederfindung” von Religion zu beruhen scheint: hatten mehrere Generationen von “ethnischen Muslimen” (d. h. von Personen, die in muslimische Familien geboren waren) sich bestenfalls als “Kulturmuslime” verstanden, für die der Islam ein Kennzeichen ihrer nationalen Identität als “muslimische” Minderheit in der Sowjetunion war, so gewann der Islam nun wieder einen anerkannten Platz nicht nur in der Öffentlichkeit sondern auch im privaten Leben, als Religion und als Lebensanschauung.³⁵ Dabei beobachten wir eine Loslösung von traditionellen “ethno-islamischen” Konzepten, die einhergeht mit einem Konflikt zwischen der langsam in den Hintergrund tretenden älteren Generation, für die Islam Teil ihrer selbstverständlichen nationalen Identität war, und einer jungen Generation, die sich ihr eigenes religiöses Weltbild selbst erarbeitet hat, deren islamische Ausbildung wesentlich professioneller verlief, und die sich der Leitung der älteren “sowjet-islamischen” Autoritäten entzieht, zumal ihnen die “offiziellen” beruflichen Aufstiegsmöglichkeiten oft verwehrt sind.³⁶ Während man in Westeuropa die Islamisierung der Jugend vor allem in den “banlieues de l’islam” lokalisiert,³⁷ in den großen Vor- und Trabantenstädten mit erheblichem Migrantenanteil, so fällt im postsowjetischen Kontext auf, dass der Islam in den Städten wohl mit prestigeträchtigen, oft staatlich unterstützten Moscheegroßbauten präsent ist, dass die eigentliche islamische Gemeindebildung sich aber vorwiegend auf dem Lande vollzieht. In einem anderen von der Volkswagen-Stiftung geförderten Forschungsprojekt wurden so vor allem ehemalige Kolchosen als die Orte ausgemacht, wo der Islam am stärksten nicht nur das soziale Leben, sondern auch die Wirtschaft mitbestimmt; dabei kann es unter Leitung charismatischer Autoritäten sogar zu Formen islamischer Autonomie kommen, jedenfalls zu starker Abgrenzung von der direkten (muslimischen oder nichtmuslimischen) Umgebung. Dieses Phänomen beobachtet man nicht nur in den Bergen Dagestans³⁸ sondern auch in Tatarstan, Mordowa, Kasachstan, Usbekistan und Tadschikistan.³⁹ Gleichzeitig erfreuen sich Sufi-Lehren wieder großer Beliebtheit und sind die traditionellen Sufi-Schreine weiterhin, oder wieder, bedeutende islamische “Markierungen”, an denen Literatur regionaler Sufi-Meister und Moralkompendien gepflegt oder produziert werden, die wiederum lokale oder “globale” muslimische Identitäten spie-

35 *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces*, Hrsg. Hilary Pilkington/Galina Yemelianova (London 2002) und Maria E. Louw, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia* (London 2007).

36 Annette Krämer, *Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel – Studien über Frauenälteste (otin und xalfa) im unabhängigen Usbekistan*, (Berlin 2002); Julie McBrien, „Mukadas’s Struggle: Veils and Modernity in Kyrgyzstan”, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 15.1 (2009), S. 127–144.

37 Gilles Kepel, *Les banlieues de l’islam: Naissance d’une religion en France* (Paris 1987).

38 Zur Autonomie der muslimischen Gemeinden im dagestanischen Bergland in Vergangenheit und Gegenwart siehe Vladimir O. Bobrovnikov, *Musul’mane Severnogo Kavkaza: Obychai, pravo, nasilie* (Moskau 2002).

39 Die Forschungsergebnisse dieses internationalen Projekts (unter Leitung von Stéphane A. Dudoignon, Paris, und Christian Noack, Amsterdam) werden zur Zeit zur Publikation vorbereitet, unter dem Arbeitstitel *Allah’s Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the Emergence of New Religious Communities in the USSR and After* (Berlin).

geln.⁴⁰ Die äußerst regen Sufi-Aktivitäten im dagestanischen Bildungswesen präsentiert in unserem Band Šamil Šixaliev. Er legt dar, dass von den insgesamt 16 islamischen Hochschulen in Dagestan im Jahre 2006 15 von Sufi-Meistern verschiedener Naqšbandiyya-Zweige (oft mit einer weiteren Affiliation in der Šadiliyya) geleitet werden und untersucht die historische Entwicklung dieser starken Dominanz des Sufismus.

Konversion und religiöse Gemeinschaftsbildung sind selbstverständlich auch im postsowjetischen Raum Phänomene, die nicht nur den Islam betreffen; der Islam befindet sich heute vielmehr auf einem expandierenden globalen Marktplatz der Religionen.⁴¹ Besonders protestantische Missionsbewegungen hatten und haben Erfolg in Russland, Zentralasien und in Kaukasien, indem sie „ethnisch“ Orthodoxen, Muslimen oder Atheisten die persönliche Entdeckung von Spiritualität bieten, wobei Sendungsbewusstsein einher geht mit der Vermittlung eines positiven Weltbildes und Berufsethos.⁴² Ob man dabei zu einem „born-again Christian“ wird, zu einem Zeugen Jehovas, oder zu einem „born-again Muslim“ – unter Umständen als Fethullahçı oder Tablígi –, scheint oft weniger vom Inhalt der Mission denn vielmehr von der Überzeugungskraft der jeweiligen Missionare und dem gesellschaftlichen Umfeld abhängig zu sein. Gegen alle Missionsarbeiten treten die alten „traditionellen“ religiösen Autoritäten auf den Plan, welche die Konversion zu „neuen“ (in ihren Augen „nicht-traditionellen“) Religionen als verwerlich verteufeln, obwohl auch bei den meisten ihrer eigenen Schäfchen die Wiederentdeckung der Religion nur ein paar Jahre zurückreicht.⁴³ Kleine, aber sehr sichtbare Gruppen von Missionaren und Missionierten erscheinen als provokative Herausforderung – und dies betrifft nicht nur die Präsenz von „ausländischen“ Kirchen, „Sekten“ und islamischen Gruppen, sondern auch die Russisch-Orthodoxe Mission unter tatarischen Muslimen⁴⁴ und umgekehrt.

Dies bringt uns zu einer weiteren Entwicklung des neuen Jahrtausends, die in unseren Studien noch keinen Niederschlag gefunden hat, die aber immer augenscheinlicher wird: die Konversion ethnischer Russen zum Islam. Die Gründe hierfür sind wie immer mannigfaltig, vom „formalen“ Übertritt bei der Heirat mit einem muslimischen Ehepartner über die spirituelle oder rationale Suche nach Religiosität bis hin zur Faszination vom Islam als einem scheinbar radikal

40 Zu Kazakhstan und Westsibirien s. Allen J. Frank, *Islamic Popular Literature in Kazakhstan* (Hyattsville, MA 2007); Alfrid K. Bustanov, „The Sacred Texts of Siberian Khwaja Families: The Descendants of Sayyid Ata“, *Journal of Islamic Manuscripts* 2.1 (2011), S. 70–99; I. V. Belič/A. K. Bustanov, „Zametki o sufiskix tradiciax v Zapadnoy Sibiri“, *Pax Islamica/Mir Islam* 2.5 (2010), S. 39–58. Zu Zentralasien s. Bakhtiyar Babajanov, „Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan“, *Cahiers d'Asie Centrale*, 5–6 (1998), S. 285–311; Maria Elisabeth Louw, „Pursuing 'Muslimness': Shrines as Sites for Moralities in the Making in Post-Soviet Bukhara, *Central Asian Survey* 25 (2006), S. 319–339.

41 Vgl. Stefan Kirmse, „In the Marketplace for Styles and Identities: Globalization and Youth Culture in Southern Kyrgyzstan“, *Central Asian Survey* 29.4 (2010), S. 389–403; und weitere Beiträge im selben Heft.

42 Siehe z. B. *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, Hrsg. Mathijs Pelkmans (Oxford 2009) und zahlreiche Forschungsaufsätze von Pelkmans. Vgl. Wilma Wolswinkel, „Reaping the Harvest and Gathering the Stones‘: The Protestant Missionary Presence in Kazakhstan and Kyrgyzstan and the Development of Religious Freedom after 1991“, unpubl. M. A.-Arbeit, Univ. of Amsterdam, 2010.

43 Julie Mc Brien/Mathijs Pelkmans, „Turning Marx on his Head: Missionaries, 'Extremists,' and Archaic Secularists in Post-Soviet Kyrgyzstan,“ *Critique of Anthropology* 28 (2008), S. 87–103.

44 Konflikte können dabei in Gewalt umschlagen. Im Jahre 2009 wurde der populäre Moskauer orthodoxe Priester Daniil Sisoev, der durch seine Missionsarbeit unter Tataren bekannt wurde, von Unbekannten ermordet. Ob die Mörder aus dem islamistischen Umfeld kamen, bleibt unklar. Als Beispiel für eine moderne orthodoxe Märtyrer-Hagiographie siehe das ikonographische *Obrativshii mnogix k pravde... Vospominaniya rodnix, druzey, duxovnix čad ob ierei Daniile Sisoeve* (Moskau 2012) (mit Ikone).

anderen ideologischen System, das sowohl dem Westen als auch dem russischen Staat und der russischen Gesellschaft den Spiegel vorhält. Insbesondere einige politisch aktive russische “Neo-Muslime”, oft aus dem radikalen linken oder nationalistischen rechten Spektrum stammend, sind vor allem im Internet sehr aktiv; und diese russischen Muslime sind es oft auch, die eine beginnende russischsprachige islamische Literatur in Poesie und Prosa vorantreiben. Diese Szene ist bislang bestimmt von großer Fragmentierung sowie selbst- und fremdverschuldeter Isolation: man zieht es vor, sich zum Beispiel einem fernen maghrebinischen (malikitischen) Modell anzuschließen oder für Khomeinis Ideen zu werben, um sich so vom “eigenen russländischen” (tatarischen, zentralasiatischen, kaukasischen) Islam absetzen zu können.⁴⁵

Was also bleibt vom “Sowjetislam”? Dieser Begriff scheint auch nach dem Wegfall der UdSSR noch fortzuleben, mit kleinen Modifikationen, nicht zuletzt in Forschungsprojekten wie dem unsrigen. Wieder zieht er seine Berechtigung aus den gemeinsamen Widrigkeiten, aus dem Umstand, dass die staatlichen Rahmenbedingungen in den postsowjetischen Staaten sich immer noch markant unterscheiden von dem, was wir in West- und Mitteleuropa, in der Türkei, in Iran, in Afghanistan und Pakistan sowie in China vorfinden. Die im großen und ganzen “sowjetologische” Perspektive ist in der Masse von Publikationen zur (geo-)politischen Rolle des Islams in der ehemaligen Sowjetunion zwangsläufig noch präsent, wenn auch nun mit mehreren Zentren, und mit einem schrumpfenden Einfluss Moskaus und einer wachsenden Präsenz von China, Indien und der Türkei als Regionalmächten. Am Rande sei vermerkt, dass West- und Mitteleuropa kaum eine fühlbare Rolle in den hier untersuchten Regionen spielen, es sei denn als Modell für das, was man kulturell *nicht* sein will, allen wirtschaftlichen Verbindungen zum Trotz. Diese neuen Verbindungen nach Osten hin – und damit das Konzept “Muslimisches (Zentral-)Eurasien”, akademisch auch in der Form von *Central Eurasian Studies* – scheinen gegenwärtig dem “postsowjetischen Modell” der Entwicklung von Staat und Religion mehr Anknüpfungspunkte zu bieten als die konventionelle Osteuropaforschung,⁴⁶ welche die muslimischen Bevölkerungen von jeher stiefmütterlich behandelte. Worauf es seit den 1990er-Jahren und bis heute ankommt, ist zweierlei: zum einen die weitere Integration islamwissenschaftlicher Methoden und Fragestellungen in diese eurasische Landschaft (wo Forschungen zum Islam primär politisch motiviert und bestimmt waren und dies auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs), und zum anderen die Herausarbeitung vergleichender Perspektiven, welche sowohl den lokalen Spezifika Rechnung tragen als auch nach größeren Zusammenhängen und Wechselwirkungen fragen, die Entwicklung des Islams in Europa eingeschlossen. Wir hoffen, dass unser Band hierzu einen kleinen Beitrag leisten kann.

45 Renat Bekkin, „Russian Muslims: A Misguided Sect, or the Vanguard of the Russian Umma?“, *Islamic Authority and the Russian Language*, Hrsg. Bustanov/Kemper (im Druck).

46 Siehe *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, Through the Twentieth Century*, Hrsg. Stéphane A. Dudoignon (Berlin 2004). Wertvolle kritische Überblicke der rezenten Forschung findet der Leser in *Research Trends in Modern Central Eurasian Studies (18th–20th Centuries): A Selective and Critical Bibliography of Works Published Between 1985 and 2000*, Hrsg. Stephane A. Dudoingon/Komatsu Hisao (Tokyo 2006); *Central Eurasian Reader: A Biennial Journal of Critical Bibliography and Epistemology of Central Eurasian Studies*, Hrsg. Stéphane A. Dudoignon, Bd. 1 (Berlin 2008) u. Bd. 2 (Berlin 2011).

Danksagungen

Die Herausgeber danken Prof. Dr. Stefan Reichmuth (Bochum) und Prof. Dr. Fikret Adanır (Bochum/Istanbul), die als Mitantragsteller und Co-Projektleiter die Entstehung der einzelnen Studien und die Entwicklung des Gesamtprojekts maßgeblich vorangetrieben und unterstützt haben. Stefan Schaack und Daria Stepanova (beide Bochum) leisteten in Zusammenarbeit mit den Herausgebern wertvolle Hilfe bei der Übersetzung einiger der ursprünglich russischsprachigen Beiträge. Dr. Philipp Reichmuth (z. Zt. Bischkek) überarbeitete und übersetzte den Beitrag Aširbek Muminovs zu Usbekistan. Ihnen sei vielmals gedankt. Für ihre Unterstützung beim Korrekturlesen, der Anpassung von Literaturangaben und Layoutarbeiten möchten wir Céline Morgan (Bern), Tobias Völker (Hamburg), Marie Charbonnier (Bremen) sowie Janina Karolewski (Hamburg) danken.

Unserer besonderer Dank geht an die VW-Stiftung, die mit ihrer großzügigen Finanzierung des Projektes im Rahmen ihres Programmschwerpunkts „Zwischen Europa und dem Orient: Mittelasien/Kaukasus im Fokus der Forschung“ diese Forschungen ermöglichte und für diesen zweiten daraus hervorgegangenen Band die Druckkosten übernommen hat.