

Der Islam in der GUS: eine Wiedergeburt?

Halbach, Uwe

Veröffentlichungsversion / Published Version

Forschungsbericht / research report

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Halbach, U. (1996). *Der Islam in der GUS: eine Wiedergeburt?* (Berichte / BIOst, 25-1996). Köln: Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-42478>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Die Meinungen, die in den vom BUNDESINSTITUT FÜR OSTWISSENSCHAFTLICHE UND INTERNATIONALE STUDIEN herausgegebenen Veröffentlichungen geäußert werden, geben ausschließlich die Auffassung der Autoren wieder.

© 1996 by Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln

Abdruck und sonstige publizistische Nutzung - auch auszugsweise - nur mit vorheriger Zustimmung des Bundesinstituts sowie mit Angabe des Verfassers und der Quelle gestattet.

Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Lindenbornstr. 22, D-50823 Köln, Telefon 0221/5747-0, Telefax 0221/5747-110

ISSN 0435-7183

Inhalt

Seite

Kurzfassung
4	
Die Rückkehr der "vergessenen Muslime"
7	
Der "islamische Faktor" als Sensation
8	
Islam in der GUS: Kein "Islamistan"!
9	
Hochislam und Volksislam
11	
Formaler "Kulturislam", verinnerlichter "Glaubensislam"
14	
"Offizieller" Islam und "paralleler" Islam
15	
Islam der traditionellen Sozialstrukturen
17	
Sufismus
18	
Ethnoreligiöse Identität
20	
Islam als nationales Widerstandssymbol
22	
Säkularer Islam	

22
Islamismus, Fundamentalismus	
24
Ausblick	
30
Summary	
35

20. Mai 1996

Uwe Halbach

Der Islam in der GUS: Eine Wiedergeburt?

Bericht des BIOst Nr. 25/1996

Kurzfassung

Vorbemerkung

Ein Haupthindernis für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Muslimen der ehemaligen UdSSR bestand in der Beschränkung auf sowjetische Quellen, da zu eigener "field work" kaum Möglichkeiten bestanden. Das Bemühen, aus der ideologisch verzerrten Quellengrundlage objektive Erkenntnisse herauszufiltern, konnte nicht verhindern, daß spezifische Sichtweisen sowjetischer Islamexpertise durch den Filter hindurch- und in westliche Analysen hineingelangen, etwa die Charakterisierung islamischer Bewegungen und Organisationen außerhalb des staatlich kontrollierten Sektors als konspirativ. Nach dem Zerfall der Sowjetunion wurde in voreiligen westlichen und russischen Kommentaren ein "islamischer Krisenbogen" um Eurasien erweitert und bis vor die Tore Moskaus gespannt. Nach ersten publizistischen Paukenschlägen zur Rückmeldung der "vergessenen Muslime" auf der Weltbühne wurde das Thema der "islamischen Wiedergeburt" in zahlreichen internationalen Publikationen differenzierter dargestellt. Es ist aber immer noch wenig präzisiert, mit widersprüchlichen Informationen und Daten gefüllt, die zumeist nicht aus empirischer Forschung resultieren. Im vorliegenden Bericht soll der Islam im exsowjetischen Raum überwiegend auf der Grundlage englischsprachiger und russischer Quellen nach ineinander übergreifenden Schichten und Funktionen wie "Hochislam" und "Volksislam", "offizieller" und "inoffizieller Islam", nach konservativen und reformistischen, mystischen und orthodoxen, politischen und unpolitischen Facetten unterschieden werden. In weiteren Berichten wird er auf der regionalen und einzelstaatlichen Ebene differenziert und gesondert in bezug auf Rußland behandelt.

Ergebnisse

1. Der Begriff "Wiedergeburt" hatte zur Islam-Sensation in der GUS beigetragen. Er bezieht sich auf diffuse Prozesse ethnischer und kultureller Selbstvergewisserung, nationaler Bewußtseinsbildung, auf religiös-ethische Erneuerungsbewegungen und das Bestreben von Völkern, die ihre Sowjetisierung als koloniale Entfremdung aufgefaßt haben, in das eigene kulturelle Areal zurückzukehren - ein Vorgang, der Mißverständnisse erzeugt hat. Dazu gehörte anfangs die Vorstellung, die unabhängig gewordenen "muslimischen Länder" würden sich nun bevorzugt in eine islamische Umgebung integrieren, wobei die Alternative zwischen einem türkischen und einem iranischen Weg, zwischen antagonistischen Modellen gesehen wurde, die mit Säkularisierung und Verwestlichung vereinbar bzw. unvereinbar sind. "Wiedergeburt" suggeriert ähnlich wie der mißverständliche Begriff "Reislamisierung", mit dem im neuzeitlichen Islam antisäkularistische Strömungen bezeichnet wurden, die irrümliche Vorstellung einer vorherigen "Deislamisierung".

-
2. Der Islam hatte trotz der antireligiösen Politik und atheistischen Propaganda der Sowjetmacht in verschiedenen Schichten und Aspekten überlebt. Der Begriff "Wiedergeburt" macht z.B. in bezug auf die populäre Schicht des "Volksislam" oder "Brauchtumsislam" insofern keinen Sinn, als diese Schicht nie eliminiert wurde. Anders verhält es sich mit dem "Hochislam", der für die Vertrautheit eines Volkes mit dem klassischen islamischen Schrifttum steht. Er wurde durch die Sowjetisierung des öffentlichen Bildungssystems auf winzige Inseln islamischer Wissenschaft gewaltsam reduziert. Hier ist z.B. im islamischen Mittelasien "Wiedergeburt" angesagt. In anderen Regionen wie in den nomadischen Kulturzonen Kasachstans, Kirgistans und Turkmenistans war der "Hochislam" auch vor der Sowjetisierung nicht verwurzelt.
 3. Was Islamwissenschaftler und Ethnologen als "ethnoreligiöse Identität" bezeichnen, wird besonders in der Peripherie der islamischen Welt (Afrika, Süd- und Südostasien, Zentralasien, Kaukasus, Balkan) bedeutsam. Im islamischen Teil der Sowjetunion wurde die Verbindung von nationalem Erbe und religiöser Tradition gewahrt. Der Islam hatte in religionsfeindlicher Umgebung überlebt, weil er als "Vermächtnis der Ahnen" und nationales Abgrenzungskriterium tradiert worden war. Islamische Symbole und Praktiken werden heute in die Bildung des unabhängigen Nationalstaats einbezogen. Wenn öffentliche Gebäude und Straßen in GUS-Staaten wie Usbekistan nach berühmten islamischen Theologen und Philosophen aus der eigenen Region benannt werden, zeugt dies von der Suche nach Symbolen, mit denen der nationale Staatsbildungsprozeß unterstützt werden kann. Denn der ist nicht abgesichert und muß sich jeder greifbaren kulturellen Ressource bedienen. Es überschneiden sich die Identifikationsbereiche: der überregionale (z.B. pantürkische), der regionale (z.B. turkestanische, mittelasiatische) und der nationale, einzelstaatliche Bereich. Den heute wohl wirksamsten Identifikationsrahmen bietet der letztgenannte Bereich. Mit dem Zerfall der Sowjetunion geriet der Islam sowohl auf der offiziellen, institutionellen Ebene der Geistlichen Verwaltungen als auch auf der Ebene nonkonformistischer islamischer Parteienbildungen in den Sog der nationalen Aufgliederung.
 4. Die Wahrnehmung des sowjetischen Islam wurde von der Unterscheidung zwischen "offiziell" und "parallelem" Islam strukturiert. Die Unterscheidung wird heute durch eine Rückkehr des "parallelen - " oder "Schattenislam" in das öffentliche Leben aufgehoben. Es bleibt ein gewisser Gegensatz zwischen einem staatstreuen und einem nonkonformistischen Islam im Verhältnis zu den nachsowjetischen Machtstrukturen bestehen oder bildet sich neu heraus. Dabei ist - mit Ausnahme Tadschikistans - in den muslimischen GUS-Staaten eine machtvolle, organisierte religiös-politische Opposition gegen die staatlichen und geistlichen Machteliten kaum zu entdecken. Im "offiziellen Islam" haben sich Veränderungen vor allem durch den Zerfall der vier regionalen Geistlichen Verwaltungen in eine Vielzahl von Republik- und Gebietsverwaltungen und durch einen Generationenkonflikt zwischen der alten sowjetischen Religionsnomenklatur und den sogenannten "jungen Imamen" ergeben.
 5. Die Verbreitung eines politischen Islamismus auf der ideologischen Basis des religiösen Fundamentalismus halten viele Islamexperten in bezug auf die GUS-Länder vorerst für unwahrscheinlich. Ihr stehen kulturelle und politische Barrieren entgegen, die in mannigfachen Unterschieden zwischen dem Islam in Rußland, im Kaukasus und in Mittelasien und den religiösen Verhältnissen im Iran oder in arabischen Ländern bestehen, in den Resultaten der Sowjetisierung, in den ethnokulturellen Charakteristika der ehemals sowjetischen Muslimvölker und in den politischen Machtverhältnissen in sowjetischen Nachfolgestaaten. Unabhängig von der kulturellen Disposition einzelner Regionen und Völker gegenüber dem Islam entscheidet sich aber die Frage, ob islamische Bewegungen als militante politische Akteure auftreten werden, letztlich auch daran, ob die nachsowjetischen Herrschaftseliten in der GUS

zur Bewältigung sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Krisen fähig sind. Das Beispiel Tadschikistans verhindert eine voreilige Entwarnung in Hinsicht auf die "fundamentalistische Gefahr" für den GUS-Raum.

Die Rückkehr der "vergessenen Muslime"

Als 1981 in Paris ein Überblick über die vom Islam geprägten Völker der UdSSR erschien, trug er die Überschrift "Die vergessenen Muslime".¹ Diese sowjetischen Muslime hatten bis dahin in der westlichen Islamforschung kaum den ihnen gebührenden Platz eingenommen, sieht man von mittelasiatischen und kaukasischen Regionalforschungen an einigen Universitäten und Forschungseinrichtungen in Frankreich, Großbritannien und den USA ab. Das Haupthindernis für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen bestand darin, daß Kenntnis über sie ausschließlich aus sowjetischen Quellen zu gewinnen war, da zu eigener empirischer Forschung kaum Möglichkeiten bestanden. Und diese Quellenbasis war mit Ideologie befrachtet, stammte sie doch größtenteils aus einem Zweig der sowjetischen Publizistik und Propaganda, der den Namen "wissenschaftlicher Atheismus" trug. Das Bemühen, aus dem ideologischen Ballast objektive Erkenntnisse herauszufiltern, konnte nicht verhindern, daß einige Sichtweisen der sowjetischen Expertise über den "inländischen Islam" durch den Filter hindurch- und in westliche Analysen hineingerieten. Dazu gehörte die Bewertung islamischer Bewegungen außerhalb des Sektors staatlich kontrollierter Religiosität als konspirativ, was den Islam in der Sowjetunion als politische Sprengkraft erscheinen ließ.

Als durch den Zerfall der UdSSR 1991 sechs Unionsrepubliken mit islamischem Geschichts- und Kulturhintergrund Einzug in die Staatengemeinschaft hielten, stand diese vor einer Wissenslücke über den exsowjetischen Orient. Eine Region wie Zentralasien war bis dahin durch das Prisma des Kalten Krieges wahrgenommen worden, als Südperipherie und "weicher Unterleib" des Sowjetimperiums. Die Geschichte und kulturelle Eigenart dieser Länder mußte von einer breiteren westlichen Öffentlichkeit erst wiederentdeckt werden. Ähnliches gilt in bezug auf den größten sowjetischen Nachfolgestaat Rußland. Auch er umfaßt muslimische Gebiets- und Bevölkerungsteile, darunter "souveräne" Föderationsrepubliken wie Tatarstan u.a.. Der Fall Tschetscheniens warf ein Schlaglicht auf das vom Islam geprägte "innere Ausland" Rußlands. Doch hierbei besteht die Gefahr des falschen Rückschlusses vom Sonderfall auf das Allgemeine.

Bestimmte Entwicklungen in der Sowjetunion und in ihrer Außenpolitik hatten schon seit den siebziger Jahren Aufmerksamkeit für die Muslime aufkommen lassen: eine wachsende wirtschaftliche und kulturelle Kluft zwischen den europäischen und asiatischen Teilen der Sowjetunion, Disparitäten im Bevölkerungswachstum und der demographischen Entwicklung, der Afghanistankrieg, in dem sich die sowjetische Militärmacht islamisch motiviertem Widerstand aussetzte und ihn nicht bezwingen konnte, was Rückwirkungen auf das Bewußtsein der Muslime innerhalb der Sowjetunion erwarten ließ, schließlich die Erosion und der Zerfall des Sowjet-systems.

Die sensationalistische Wahrnehmung, die den Islam als politischen und kulturellen Sprengsatz präsentierte, wurde dadurch verschärft. Dabei kam die Prognose auf, das sowjetische Vielvölkerreich werde am frühesten an seinem "islamischen Faktor", entlang seiner europäisch-asiatischen Nahtstellen zerbrechen. Als Vielvölkerimperium zerbrach die Sowjetunion aber nicht in ihrem asiatischen Teil, sondern an zentrifugalen Kräften an ihrem Westrand, an europäisch geprägtem Drang nach dem eigenen Nationalstaat. Vom Baltikum über die Ukraine bis Transkaukasien war das nationale Aufbegehren gegen das Imperium größer als in den asiatischen Landesteilen, deren Völker nicht auf vorsowjetische historische Erfahrungen mit dem modernen

¹ Alexandre Bennigsen, *Les Musulmans oubliés. L'Islam en Union Soviétique*, Paris 1981. Danach folgten weitere Handbücher über die sowjetischen Muslimvölker: Shirin Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London 1983; A. Bennigsen, S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire*, London 1985.

Nationalstaat zurückblicken konnten und sich keine reale ökonomische Unabhängigkeit vom sowjetischen Gesamtstaat ausrechneten. Ihnen war die staatliche Unabhängigkeit durch den gescheiterten Augustputsch 1991 eher zugefallen, als daß sie von ihnen erkämpft worden wäre; hier hielt das Sowjetsystem am längsten, und auch in nachsowjetischer Zeit gibt es mächtige Rückstände dieses Systems.

Der "islamische Faktor" als Sensation

Nach dem Ende der Sowjetunion öffnete die abrupte Prominenz zuvor unbekannter Regionen Raum für geopolitische Phantasien. Da rang die Türkei mit dem Iran um die Seelen islamischer Völker des zerbrochenen Imperiums, wurde ein islamischer Krisenbogen um "Eurasien" erweitert und bis vor die Tore Moskaus gespannt, wurde Algerien auf Tadschikistan projiziert. Bereits ein paar Wochen nach den Unabhängigkeitserklärungen der GUS-Staaten stellte eine deutsche Buch- und Fernsehproduktion die Entwicklungsperspektive des ehemals sowjetischen Orients unter den allzu griffigen Titel "Den Gottlosen die Hölle". Man entdeckte die geopolitischen Reize von Regionen, die der internationalen Wahrnehmung lange Zeit entschwunden waren, obwohl sie hochinteressante Kreuzungszonen von Kulturen darstellten.

Zur sensationalistischen Perzeption des Islam in der GUS hatte auch der Begriff "Wiedergeburt" beigetragen. Dieser Begriff, den sich Dutzende informeller Bewegungen in der zerfallenden Sowjetunion vom Baltikum bis Tadschikistan auf die Fahnen geschrieben hatten, bezieht sich auf Prozesse ethnischer und kultureller Selbstvergewisserung, nationaler Konsolidierung, auch um das Bestreben kolonialisierter Völker, in die eigene regionale Zivilisation zurückzukehren - ein Prozeß, der Mißverständnisse provoziert hat. Dazu gehörte die Vorstellung, daß sich die exsowjetischen Muslime bevorzugt in ein türkisches oder mittelöstliches, in ein islamisches Areal (zurück)begeben. "Islamische Wiedergeburt" rückte in die Nähe des ebenso mißverständlichen Begriffs "Reislamisierung", mit dem im neuzeitlichen Islam antilaizistische Strömungen und Bewegungen zur Re-Institutionalisierung des religiösen Rechts (Schari'a) bezeichnet werden, der aber fälschlicherweise eine vorherige "Deislamisierung" der betreffenden Länder unterstellt.

Nachdem erste publizistische Paukenschläge anlässlich der Rückmeldung der "vergessenen Muslime" auf der Weltbühne verhallt waren, wurde die Entwicklung des Islam auf dem Territorium der heutigen GUS differenzierter dargestellt. Es erschienen zahlreiche Publikationen zu diesem Thema - überwiegend zum Islam in Zentralasien - in Rußland und in der englischsprachigen

westlichen Forschung.¹ Allerdings ist das Bild der sogenannten islamischen "Wiedergeburt" auf exsowjetischem Territorium bis heute wenig präzisiert. Es fehlen verlässliche Angaben zu den Mitgliederzahlen und -strukturen islamischer Bewegungen in Ländern der GUS, die Bestimmung ihres ideologischen Charakters hängt stark vom Standpunkt des Betrachters ab, die Zahlen der wiedereröffneten Moscheen und islamischen Einrichtungen divergieren in verschiedenen Quellen.² Mitunter kommt es zur Moscheenzählerei, mit der Religiosität oder "fundamentalistisches Bedrohungspotential" quantifiziert werden soll. In den neunziger Jahren haben demoskopische Studien in zentralasiatischen GUS-Staaten, teilweise von westlichen Trägern wie der US Information Agency (USIA) unterstützt, getestet, welchen Stellenwert Muslime in post-sowjetischer Zeit dem Islam in ihren Ländern geben, wie sie ihn praktizieren.³ Freilich müssen deren Ergebnisse mit Vorsicht interpretiert werden, besteht doch in den betreffenden Ländern keine Tradition der freien Meinungsäußerung. Mitunter zeigen sich bei den Umfragen verwirrende Ergebnisse: So zeigten bei den USIA-Umfragen 1993/94 die kirgisischen Respondenten den größten Anteil an "gläubigen Muslimen", obwohl sich gerade Kirgisen in anderen Fällen als "least Islamic and most European" unter allen Zentralasiaten dargestellt hatten.⁴

Islam in der GUS: Kein "Islamistan"!

Wieviele "Muslime" leben in der GUS? Nach der letzten sowjetischen Volkszählung von 1989 waren 54 Mio. Einwohner der UdSSR "Muslime". Die sowjetischen Muslime entfielen auf 40 Nationalitäten. In Wirklichkeit war die ethnische Differenzierung noch größer, da die Volkszählung einige Dagestanvölker mit geringer Bevölkerungsgröße und einige Ethnien Berg-Badachschan, die unter "Tadschiken" subsumiert wurden, unterschlug. Jermakow und Mikulskij gehen

¹ Yacoov Ro'i (Ed.), *Muslim Eurasia. Conflicting Legacies*. The Cummings Center for Russian and East European Studies Tel Aviv University. London 1995; Anoushiravan Ehteshami (Ed.), *From the Gulf to Central Asia*, University of Exeter Press 1994; Ludmila Polonskaya, Alexei Malashenko, *Islam in Central Asia*, Ithaca Press 1994; Shirin Akiner, *Post Soviet Central Asia: The Islamic Factor*, in: U. Halbach (Hrsg.), *The Development of the Soviet Successor States in Central Asia*. Sonderveröffentlichung des BIOst, August 1995, S. 43-55; A.M.Malashenko, *Islam and Politics in the Southern Zone of the Former USSR*, in: V.V. Naumkin (Ed.), *Central Asia and Transcaucasia. Ethnicity and Conflict*, Greenwood Press, Westport 1994, S. 109-127; Igor Ermakov, Dmitrij Mikulskij, *Islam v Rossi i Srednej Azii*, Moskva "Lotos" 1993; Mehrdad Haghayeghi, *Islam and Politics in Central Asia*, New York St. Martin's Press 1995; Dilip Hiro, *Between Marx and Muhammad. The Changing Face of Central Asia*, London 1995; Vitaly Naumkin, *State, Religion and Society in Central Asia: A Post-Soviet Critique*, Ithaca Press 1993; Sergej Poliakov, *Everyday Islam in Central Asia*, Armonk New York 1992; Ahmed Rashid, *The Resurgence of Central Asia. Islam or Nationalism?* Karachi: Oxford University Press, London 1994; Michael Bourdeaux (Ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, M.E. Sharp New York etc. 1995; Jo-Ann Gross (Ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, Durham N.C.: Duke University Press, 1992; Arthur Bonner, *Islam and State in Central Asia*, in: *Central Asia Monitor*, 6/1995, S. 27-37; Richard Dobson, *Islam in Central Asia: Findings from National Surveys*, in: *Central Asia Monitor*, 2/1994, S. 17-22; Dmitry A. Trofimov, *Islam in the Political Culture of the Former Soviet Union: Central Asia and Azerbaijan*, *Hamburger Beiträge zur Friedensforschung und Sicherheitspolitik*, IFSH, Heft 93, Oktober 1995. Siehe zuletzt die Aufsätze unter dem Sammeltitel "The Myth of Militant Islam" in: *Transition*, 29 December 1995, S. 4-45.

² "Yet no one, not even those who are living and working within the region (Zentralasien, Anm. U.H.), has a clear and full picture of the social and cultural changes that are now in progress; consequently, assessments of the 'Islamic factor' are inevitably based on partial information and personal prejudice"; Shirin Akiner, *Post-Soviet Central Asia: The Islamic Factor*, in: U. Halbach (Hrsg.), *The Development of the Soviet Successor States in Central Asia*, Sonderbericht des BIOst 1995, S. 43.

³ Siehe Richard B. Dobson, *Islam in Central Asia: Findings from National Surveys*, in: *Central Asia Monitor*, 2/1994, S. 17-22.

⁴ Ebenda, S. 18f.

in einem Sammelband über den Islam in der GUS von 60 kleineren und größeren Muslimvölkern aus. Dabei vollzieht der Begriff eine ethnokulturelle Zuordnung. Er geht nicht von der individuellen Glaubenshaltung, sondern von der Zugehörigkeit zu Ethnien aus, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten islamisiert wurden. Die größten sind Usbeken (17.Mio.), Kasachen (8 Mio.), Aserbajdschaner (6,6 Mio.), Tataren (6,6 Mio.), Tadschiken (4,2 Mio.), Turkmenen (2,7 Mio.), Kirgisen (2,5 Mio.), Baschkiren (1,4 Mio.) und Tschetschenen (knapp eine Mio.). Sie machen zusammen 92% der Muslime der GUS aus.¹ Dabei gehört die überwiegende Mehrheit der sunnitischen Richtung des Islam und der hanefitischen Rechtsschule (madhhab)² an. Lediglich die Aserbajdschaner sind mehrheitlich Schiiten und ein Teil der dagestanischen Muslime folgt einem anderen als dem hanefitischen Ritus, nämlich dem schafitischen. In Zentralasien macht der Anteil der Schiiten kaum mehr als 1% aus. Er wird hauptsächlich von den Ismailiten in Berg-Badachschan (Tadschikistan), etwa 100.000, und von kleineren schiitischen Minderheiten in Turkmenistan (28.000 Balutschen) und Usbekistan gestellt. Der hanefitische Ritus ist unter den nichtarabischen Muslimen Asiens verbreitet und gilt als relativ liberales System unter den vier islamischen Rechtsschulen. Gelegentlich wird er als ein Merkmal herausgestellt, das die Muslime Zentralasiens von einem radikalen Islam oder von besonders puritanischen Varianten dieser Religion wie dem saudi-arabischen Wahhabismus trennt.³

Im Islambild des Westens herrscht die Vorstellung eines Kulturmonolithen, einer einheitlichen Welt des Islam, vor. Sie wich in letzter Zeit einer differenzierteren Betrachtungsweise, zu der im Zusammenhang mit interkulturellen Diskursen aufgefordert wurde. Die islamische Zivilisation erstreckt sich von Senegal im Westen bis Indonesien im Osten, über Afrika, Asien und Teile Europas, über eine Bevölkerung von 1,3 Mrd. Menschen, die eine Vielzahl von Völkern und Sprachen umfaßt. Auf politischer Ebene besteht sie aus 52 Staaten mit überwiegend muslimischer Bevölkerung, die sich heute in der Islamischen Konferenz Organisation gruppieren. Diese erhielt in den neunziger Jahre Zuwachs durch sechs sowjetische Nachfolgestaaten. Keine Frage, daß sich ein dermaßen weitgespannter Raum in lokale Kulturen und regionale Subzivilisationen aufgliedert. Als solche Untergliederungen kann man neben dem arabischen Kernbereich, auf den sich der mit Abstand größte Teil westlicher Publikationen über Islam und islamischen Fundamentalismus bezieht, iranische, türkische, kaukasische, mittelasiatische, afrikanische, süd- und südostasiatische und europäische Untergliederungen aufführen. Ungeachtet dieser Vielfalt und der Teilung in einen sunnitischen und schiitischen Islam wird diese Weltreligion durch Institutionen, Symbole, Glaubensinhalte und Gebräuche charakterisiert, die Einheit stiften oder stiften sollen, durch allgemeine Werte, die als solche von Senegal bis Indonesien erkannt werden. Im 20. Jahrhundert wurde der Einheitsgedanke nach der Suspendierung des Kalifats durch die Abhaltung allmuslimischer Kongresse unterstützt und durch Gründung transnationaler Organisationen wie der seit 1969 bestehenden Islamischen Konferenz Organisation. In den letzten Jahren versuchten islamistische Kräfte, eine Führungsrolle bei der Organisation islamischer Einheit zu übernehmen. Andere Träger des Einheitsbestrebens sind islamische Bildungsinstitutionen mit überregionaler Bedeutung wie die Al-Azhar Universität. Die "islamische Welt" oder die "Welten des Islam" sind also unter beiden Gesichtspunkten, Einheit und Vielfalt, zu betrachten.⁴

¹ Ermakov, Mikul'skij, Islam v Rossii i v Srednej Azii, a.a.O.

² Islamische Rechtsgelehrte formulierten im frühen Mittelalter die Bestimmungen der Schari'a in den Lehrmeinungen von vier Rechtsschulen (maddhab) aus: es sind dies die nach ihren Gründern benannten Schulen der Hanefiten, Malikiten, Schafiten und Hanbaliten. Die iranischen Zwölferschiiten folgen einer eigenen Rechtsschule der Djafariten. Der hanefitische maddhab gilt als liberale Auslegung des islamischen Rechts, der hanbalitische als die strengste.

³ Dazu besonders Haghayeghi, Islam and Politics in Central Asia, a.a.O., S. 80ff.

⁴ L.R. Polonskaja, Edinstvo i mnogoobrazie Islama, in Vostok, 6/1994, 5-22.

Die monolithische Suggestion machte sich auch bei der westlichen Wahrnehmung des ehemaligen sowjetischen Orients bemerkbar, trotz der Informationen, die einige westliche Regionalexperten über die ethnokulturelle Vielfalt des sowjetischen Orients geliefert hatten. Auch in den sowjetischen Grenzen war der Islam in Regionen, Kulturen und Ethnien mit unterschiedlichem Werdegang untergliedert, sowohl was den Zeitpunkt, Modus und Tiefegrad der Islamisierung wie auch den Zeitpunkt und Modus der Vereinnahmung durch Rußland und die Reaktion darauf betrifft, auch in bezug auf die kulturelle Disposition einzelner Völker gegenüber islamischer Dogmatik, Rechtsvorstellung und Lebensform.

Neben der regionalen ist eine andere Differenzierung vorzunehmen, die den Islam in Schichten wie den Hochislam und Volksislam untergliedert, traditionalistische Facetten von reformistischen, unpolitische von politischen, mystische von orthodoxen unterscheidet. Sie soll im folgenden vorgenommen werden, wobei ineinander übergreifende Aspekte und Schichten des sowjetischen und postsowjetischen Islam herausgestellt werden. Zu unterscheiden ist die Annäherung der Muslime an den Islam: Martha Brill Olcott differenziert hier zwischen "ethnic Muslims", "cultural Muslims" und "doctrinal Muslims".⁵

Hochislam und Volksislam

In allen islamischen Kulturzonen ist der "Hochislam" vom "Volksislam" zu unterscheiden. "Hochislam" steht für die Bekanntschaft mit dem reichen islamischen Schrifttum in Dogmatik (kalam), Rechtslehre (fiqh) und Philosophie, "Volksislam" für Traditionen, die manchmal wenig mit islamischen Normen zu tun haben, für schriftlose religiöse Tradition.

Bei den ehemals sowjetischen Muslimen war der Hochislam durch die Sowjetmacht auf ein Minimum reduziert worden. Die islamische Wissenschaft, durch deren Kenntnis sich Geistlichkeit als 'ulama (Mehrzahl von 'alim = der Gelehrte) ausweist, wurde auf winzige Reste beschränkt, vorübergehend auf eine einzige höhere Lehranstalt, die Mir-i-Arab Medrese (madrasah) in Buchara.¹ Seit den späten zwanziger Jahren wurden Zigtausende 'ulama verfolgt, Tausende Moscheen vernichtet. Im Archipel GULag existierte damals eine Sträflingskategorie unter der Bezeichnung "Arabisten". Schon die Fähigkeit, religiöses Schrifttum in arabischer Sprache lesen zu können, war staatsfeindlich.² Laut jüngsten Angaben des Religionskomitees in Usbekistan wurden allein in diesem Teil der Sowjetunion damals 26.000 Moscheen geschlossen oder zerstört.³ Die sowjetischen Muslime wurden konsequent von Verbindungen zur islamischen Außenwelt, zu den Glaubensbrüdern im Mittleren Osten, abgeschnitten. Dabei war eine mittelasiatische Metropole wie Buchara in der Vergangenheit ein Ort gewesen, an dem Studenten aus dem gesamten Orient das Studium des Koran, der arabischen Sprache, der Überlieferung und

⁵ Martha Brill Olcott, Central Asia. The Reformers Challenge a Traditional Society, in: Lubomir Hayda, Mark Beissinger, eds., The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society, Boulder Col.: Westview 1990, S. 261-264.

¹ Zwischen 1945 und 1971 fungierte Mir-i-Arab als die einzige islamische Hochschule (madrasah). 1971 wurde für weiterführende Studien ein Islamisches Institut in Taschkent eröffnet. Die Studienzeit an der Mir-i-Arab dauerte sieben, am Islamischen Institut vier Jahre. Die Studentenzahl wurde sehr niedrig gehalten. An der Mir-i-Arab wurde sie in spätsowjetischer Zeit auf 200 erhöht, am Islamischen Institut auf hundert. In einigen Fällen setzten Absolventen der beiden Hochschulen ihre Studien an Universitäten im islamischen Ausland fort.

² Es wurde ein Fall bekannt, in dem ein KP-Aktivist Ende der dreißiger Jahre wegen des Besitzes eines Buches in arabischer Schrift denunziert und hingerichtet wurde. Dann stellte sich heraus, daß es sich bei dem Buch um die Erstausgabe des Kommunistischen Manifests in usbekischer Sprache (bis 1929 in arabischer Schrift) gehandelt hatte. Zit. bei Akiner, a.a.O., S. 45.

³ NZZ, 1.2.1996, S. 7.

des islamischen Rechts an über hundert Medresen betrieben hatten.⁴ Vor 1917 war unter den Muslimen Rußlands ein produktiver Diskurs zwischen einem traditionalistischen und einem reformistischen Flügel der 'ulama geführt worden, in Kontakt zum Schrifttum der islamischen Theologie und Philosophie. Gerade in Rußland gedieh an der Wende zum 20. Jahrhundert mit dem Djadidismus ein bedeutender Sproß der religiösen Aufklärung im Rahmen des Hochislam.⁵ Die djadidistischen Strömungen wurden dann in sowjetischer Zeit als "Obskurantismus", "bourgeoiser Nationalismus" und "reaktionär" etikettiert und werden heute wieder umetikettiert. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema wurde in Tatarstan, Aserbaidshan und Mittelasien zu einem wesentlichen Aspekt der Überwindung historiographischer Tabus und "weißer Flecken" aus sowjetischer Zeit.

An den Hochislam in Mittelasien, Tatarien und anderen Muslimregionen der Sowjetunion⁶ wurde erinnert, als nach 1988 die Liberalisierung der sowjetischen Religionspolitik auch dem Islam wieder größere Freiräume öffnete und mit dem Unabhängigkeitsprozeß in den Unionsrepubliken die Kontrolle über die Religiosität der Bevölkerung in den nichtrussischen Gebieten nicht mehr in Moskau ausgeübt wurde. Es wuchs nun die Zahl der Moscheen und islamischen Bildungsstätten, das Interesse an der arabischen Schrift und Sprache, an Kontakten zur islamischen Welt außerhalb der ehemals sowjetischen Grenzen. In russischen Pressemeldungen wird heute der Neubau von Moscheen häufig als ein Anzeichen für das Ausgreifen eines islamischen Fundamentalismus auf Eurasien gewertet, als sei die Restauration von Moscheen grundsätzlich anders zu bewerten als die katholischer Kirchen in Litauen oder orthodoxer in Rußland selber. Es ist unklar, wie dieser Neubau von Moscheen finanziert wird. Vermögende private Stifter spielen hierfür ebenso eine Rolle wie ausländische Spender. Eine wichtiger Träger einer bescheidenen architektonischen "Wiedergeburt" des Islam ist jedoch die lokale Gemeinde, die "mahalla" in mittelasiatischen Städten und "kischlak" auf dem Land. Offiziell unterstützt der Staat diesen Prozeß nicht; dies widerspräche der verfassungsgemäßen Trennung von Religion und Staat. In Usbekistan zeigt sich jedoch bei Nachfragen, daß der Staat den Bau von Moscheen inoffiziell

⁴ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es in Buchara 110 Medresen mit rd. 10.000 Studenten und 3.000 Lehrern unterschiedlichen Bildungsgrads; in Kokand wurden 1917 382 Moscheen und 42 Medresen gezählt, in Dagestan rd. 2.000 Moscheen und 900 religiöse Schulen. G.Miloslavskij, *Musul'manskij sever kak zona mežcivilizacionnogo vzaimodejstvie*, in: *Rossija i musul'manskij mir*, 10 (40), 1995, S. 86.

⁵ Er entstand unter der tatarischen muslimischen Intelligenzija als eine Bewegung für die Reform des muslimischen Bildungswesens und verbreitete sich bald in anderen Regionen des Zarenreichs und darüber hinaus. Djadid-Schulen wurden auf der Krim, dann in Mittelasien und sogar in Persien und in der Türkei gegründet. Aus dem bildungs- und religionsreformatischen Ansatz heraus entwickelte sich der Djadidismus auch zu einer politischen Bewegung. Zwischen 1905 und 1917 entstanden auf seiner Grundlage Parteien wie "Ittifak-i-Muslimin" (Einheit der Muslime) im Wolgagebiet, "Milli firka" (Nationalpartei) auf der Krim, "Alasch" in Kasachstan u.a. Einige von ihnen traten für die Sezession von Rußland, andere für den Zusammenschluß der rußländischen Muslime und föderative Beziehungen mit Rußland ein. Die Programme dieser Parteien wurden von den zeitgenössischen Pan-Ideologien im Orient wie Panislamismus und Panturkismus beeinflusst. Aus dem ideologischen Spektrum des Djadidismus tauchte später auch eine nationalkommunistische Strömung auf, die nach ihrem Führer Sultan Galiev benannt wurde. Nach 1917 kam es zur Polarisierung innerhalb der muslimischen Reformbewegung Rußlands. Ein Teil trat gegen die Sowjets auf, vor allem in Mittelasien und im Nordkaukasus, ein anderer Teil sympathisierte mit den Bolschewiki und war aktiv an der Umbildung der Herrschaftsstrukturen in Chiwa, Buchara und Turkestan beteiligt. Viele namhafte Djadidisten fanden sich in der Führung der kommunistischen Parteien in Mittelasien und anderen Muslimregionen der frühen Sowjetunion wieder und fielen später den stalinistischen Säuberungen zum Opfer. Vgl. Jacques Waardenburg, *Muslim Enlightenment and Revitalization: Movements of Modernization and Reform in Tsarist Russia and the Dutch Indies*, in: *Die Welt des Islam*, 28/ 1988, S. 568-584.

⁶ Vor allem in Dagestan war bis ins 20. Jahrhundert hinein die Schrifttradition des Islam in arabischer Sprache stark verwurzelt. Als eine Ausnahme unter den Muslimregionen Rußlands blieb Dagestan bis in die frühso-wjetische Zeit hinein eng an arabische Sprache und Kultur gebunden.

unterstützt: Die Behörden liefern z.B. Baumaterial und helfen bei Anschlüssen an städtische Versorgungsnetze, worauf gewöhnliche Haushalte lange warten müssen. Auch soll der Staat Mekka-Pilgern einen Teil der Reisekosten finanziert haben.⁷

Der Kenntnisstand der sowjetischen Muslime über die Dogmen und Normen des Islam, über sein juridisches und theologisches Schrifttum, ja selbst über die exakte Ausführung der Riten wurde durch konsequente Verdrängung der Religion aus dem staatlichen Bildungswesen und das Verbot privaten Religionsunterrichts niedrig gehalten. Es gibt jedoch weite muslimische Zonen in der heutigen GUS, die nie zum "Hochislam" gehört haben, wie die nomadischen Kulturzonen Kasachstans, Kirgistans und Turkmenistans. Hier macht der Begriff "Wiedergeburt" in bezug auf diese Schicht des Islam historisch kaum Sinn. Anders im islamischen Kerngebiet Mittelasiens: Hier wurde der "Hochislam" gewaltsam reduziert. Die geringe islamische Fundierung der Bevölkerung wurde nach 1991 noch aus jenem Land vermeldet, das oft als "besonders islamisch" bezeichnet wird, nämlich aus Tadschikistan. Laut dem exilierten Qadi Turadžon-zoda vermögen nur 3% der tadschikischen Muslime das rituelle Gebet (namaz) korrekt auszuführen⁸, wobei freilich religiöse Autoritäten dazu neigen, das Religionsniveau als unzureichend hinzustellen. Bei amerikanischen Umfragen in Usbekistan und Kasachstan im Sommer 1993 kam heraus, daß auch bei den laut Selbstbekundung "gläubigen Muslimen" elementare Kenntnisse des Islam sehr lückenhaft waren. Ein Drittel der Gläubigen in Usbekistan und zwei Drittel in Kasachstan konnten das Glaubensbekenntnis "Es gibt keinen Gott außer Gott und Mohammed ist sein Prophet" aus dem Arabischen nicht übersetzen. In einer türkischen islamistischen Publikation wird die rhetorische Frage gestellt, was wohl leichter wäre: Wasser aus einem Felsen zu pressen oder den Islam in Zentralasien zu erklären?⁹

Der des "Fundamentalismus" verdächtige Turadžon-zoda hat stets darauf hingewiesen, daß für einen "islamischen Staat" in Mittelasien die religiöse Bildungsvoraussetzung fehle. Den Hochislam wiederzuentdecken, sei ein Prozeß von mehreren Generationen. Wenn der Begriff "Wiedergeburt" Sinn macht, dann in bezug auf diese Wiederentdeckung in einer Region wie Mittelasien, die im Mittelalter einen wesentlichen Beitrag zum Hochislam geleistet hatte.

Der Volksislam hatte sich gegen die antireligiöse Politik der Sowjetbehörden als resistent erwiesen. Er war in seiner synkretistischen Form, in die reichlich vor- und außerislamische Elemente einfließen, in Zentralasien und im Kaukasus schon in vorsowjetischer Vergangenheit tief verwurzelt. Bestimmte Bräuche, an denen die lokale Bevölkerung festhielt, obwohl sie durch den Koran und die fundamentalen Quellen des Islam nicht strikt gefordert,¹⁰ nur schwach oder gar nicht legitimiert waren, fungierten als Merkmale der Abgrenzung von einer als fremdkonfessionell empfundenen "Sowjetkultur". Dazu gehörten die Beschneidung, Hochzeits- und Bestattungsriten, die Pilgerschaft zu "heiligen Stätten" u.a. Zentrales Symbol dieses Volksislam ist "mazar". Es steht für die Vielfalt der Pilgerstätten und Lokalheiligtümer, deren Bedeutung für die einheimische Bevölkerung weder der Hochislam noch die Sowjetmacht unterdrücken konnten. Solche Stätten wurden schon lange vor der Islamisierung verehrt. Sie verkörpern teilweise "heidnische" Kultobjekte, die aus dem Leben der von religiösem Synkretismus charakterisierten

⁷ NZZ, 1.2.1996, S. 7.

⁸ FBIS Daily Report: Central Asia, 7 October 1992, S. 117.

⁹ Yeni Safak, 10.10.1995, zit. von Lowell Bezanis, in Transition, 29 December 1995, S. 32.

¹⁰ Es sind nicht immer die autoritativen Vorschriften, die im Islam am genauesten befolgt werden. "Ein Muslim der die Gebetsvorschriften mißachtet, kann durchaus vor Schweinefleisch Ekel empfinden und die Beschneidung als entscheidendes Kennzeichen für die Zugehörigkeit zum Islam auffassen. Dabei wird die Beschneidung im Koran nicht gefordert. Nur in einem "hadith" ist von ihr die Rede. Speiseregulungen, die im Islam peinlich beachtet werden, sind im Koran weniger zahlreich als in der Bibel." Emile Dermenghem, Mohammed, ro-ro-ro Biographie, S. 65f.

Regionen nicht verschwunden sind. Es handelt sich um Naturerscheinungen wie Felsen, Steine, Bäume u.a., von denen Heilkraft ausgehen soll, und die islamisch uminterpretiert und mit dem Leben des Propheten und anderer religiöser Autoritäten, besonders aber mit dem Wirken von Sufi-Scheichs in Verbindung gebracht wurden.¹¹ Die häufigste Form des Lokalheiligums sind Grabstätten realer und mythischer Figuren des religiösen Lebens. Im Nordkaukasus befinden sich darunter häufig Helden des "heiligen Kriegs" der Bergvölker gegen die russische Kolonialmacht. Auch sie erfreuten sich in sowjetischer Zeit reger Pilgerschaft.

In diesem Volksislam ist die Grenze zwischen religiöser und ethnischer Identität fließend. Von "Wiedergeburt" kann hier nicht die Rede sein, da diesbezügliche Traditionen in sowjetischer Zeit kaum unterbrochen wurden und sich weit in die Kreise der sowjetischen Partei- und Staatsnomenklatur hinein erstreckten. Im Dienste ethnischer Selbstvergewisserung wurden sie in dieser Zeit eher noch verstärkt.

Formaler "Kulturislam", verinnerlichter "Glaubensislam"

In sowjetischen Darstellungen über den "inländischen" Islam wurde in der Vergangenheit zwischen einem formalen "Kulturislam" und einem "Glaubensislam" unterschieden. Sowjetische Quellen hatten längst zugegeben, daß sich der Brauchtumsislam mit seinen religiösen Feiertagen, Familienfesten und Riten in der Bevölkerung gegen die administrativen und propagandistischen Gegenbemühungen der Sowjetmacht behauptet hatte. Dagegen bezifferten sie den Anteil der "wirklich Gläubigen" unter den Muslimen als minoritär. Natürlich tat diese Differenzierung dem Islam durch die Trennung zwischen innerer Glaubenshaltung und äußerem Verhalten analytische Gewalt an. Die kulturelle Loyalität der sowjetischen Muslime ging in den Bereich des bezeugten "Glaubensislam" über, zum Beispiel dort, wo die religiösen Grundverpflichtungen wie das Fastengebot eingehalten wurden. Zumindest galt dies für Regionen, in denen der Islam stärker verwurzelt war als in anderen, und für diejenigen islamischen Verpflichtungen, die nicht von der religionsfeindlichen Umwelt unterbunden oder stark eingeschränkt wurden wie z.B. die Pilgerfahrt nach Mekka. Der Islam ist bei den Verpflichtungen, die er dem Gläubigen auferlegt, in Hinsicht auf ihre zumutbare Erfüllbarkeit flexibel.

Wie irritierend Angaben über die Religiosität der Muslime in der Sowjetunion waren, kann an Beispielen aus Usbekistan demonstriert werden. So stellte eine Komsomol-Studie unter 25.000 Jugendlichen im Gebiet Buchara 1988 einen Anteil an "aktiv Gläubigen" von weniger als 1% fest, während der Direktor des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus in Taschkent auf einer Konferenz 1987 noch ausgesagt hatte, daß in einigen Gebieten Usbekistans weit über 90% der Bevölkerung als "Gläubige" zu bezeichnen seien.¹ Eine demoskopische Studie vom Dezember 1991 - Januar 1992 befragte 1.020 nach Altersgruppen, Geschlecht, Berufs- und Bildungsgruppen ausgewählte usbekische Einwohner der Industriestadt Angren zu ihrem Verhältnis zum Islam. Zu diesem Zeitpunkt gab es bereits wesentlich günstigere politische Bedingungen für ein freimütiges Bekenntnis zur Religion. 77,6% hielten "Religion" für einen zentralen Aspekt ihres Lebens. 13,4% bekannten dagegen, keine der muslimischen Grundpflichten zu erfüllen. Die Mehrheit der ersten Gruppe verband "Islam" eng mit Familienbräuchen und nationalen Traditionen. 99% der Befragten hielten an der konfessionellen Trauung fest, ebensoviele an der

¹¹ Ermakov, Mikul'skij, a.a.O., S. 199f.; Poliakov, *Everyday Islam*, a.a.O., S. 99ff., 108ff.; ausführlich zur Lokalisierung "heiliger Stätten" im Kaukasus und in Mittelasien siehe Alexandre Bennigsen, *Sufism in the Soviet Union*, Berkeley, Los Angeles 1986, S. 117-156.

¹ Dazu R.Hanks, *The Islamic Factor in Nationalism and Nation-Building in Uzbekistan: Causative Agent or Inhibitor?* In: *Nationalities Papers*, vol. 22, no. 2, 1994, S. 309-323.

Heiligenverehrung (Wali-Verehrung), 71,7% glaubten an die Wunderwirkung heiliger Stätten (z.B. von Heiligengräbern).²

Die Unterscheidung zwischen einem weithin befolgten "Kulturislam" und einem entschwundenen "Glaubensislam" ist hinfällig geworden. Der Islam kehrt mit all seinen Aspekten ins öffentliche Leben zurück. Dabei besteht allerdings hinsichtlich der Kenntnisse des islamischen Schrifttums und in bezug auf die übrige Welt des Islam bei den Muslimen der GUS ein gewaltiger Nachholbedarf.

"Offizieller" Islam und "paralleler" Islam

In Frage gestellt ist heute auch die Unterscheidung zwischen einem staatlich kontrollierten "offiziellen Islam" und einem unkontrollierten "parallelen" oder "Schattenislam". Sie hatte das Bild des sowjetischen Islam in westlichen Publikationen maßgeblich bestimmt. Der offizielle Islam war im zweiten Weltkrieg im Zuge Stalinscher Konzessionen an die Glaubensgemeinschaften für die Gegenleistung patriotischer Solidarität etabliert worden, nachdem in den anti-religiösen Terrorwellen seit Ende der zwanziger Jahre islamische Institutionen zerschlagen worden waren. Er wurde von vier "Geistlichen Verwaltungen" oder Muftiaten für die Muslime in Zentralasien (SADUM in Taschkent), im Nordkaukasus (DUMSK in Bujnak), in Transkaukasien (DUMZak in Baku) und im europäischen Teil der Sowjetunion (DUMES in Ufa) verkörpert.

Die antireligiösen Kampagnen der Sowjetmacht waren der stupiden Erwartung gefolgt, man könne den Islam analog zu anderen Glaubensgemeinschaften durch Zerschlagung seiner geistlichen Institutionen beseitigen. Dabei übersahen die Religionsbekämpfer, daß der Islam eben nicht auf bestimmte Kultinstitute, -orte und -personal angewiesen ist, daß er sich als Gemeinschaft und nicht als Amtskirche manifestiert, daß sich Muslime ihre Führer nicht amtsmäßig vorsetzen lassen, sondern nach ihrer Autorität auswählen.

Was als notwendige Grundlage islamischer Religiosität angesehen wurde, ein Netz religiöser Gemeindeeinrichtungen, das vor 1917 in den Muslimregionen des Zarenreiches viele Tausende Moscheen umfaßt hatte, fiel der Schließung, und seine Vorsteher fielen der Verfolgung anheim. 1942 gab es noch 1312 "arbeitende Moscheen"; unter Chruschtschow wurde ihre Zahl noch weiter reduziert, bis zuletzt kaum noch 300 Moscheen in der gesamten Sowjetunion übriggeblieben waren. Dabei wurden die Gebäude oft auf besonders beleidigende Art "säkularisiert".¹

Die 1943 wiedereingesetzte offizielle Geistlichkeit übte nur noch wenige ihrer traditionellen Funktionen aus, denn die Verwaltung religiöser Stiftungen (wuquf), die Rechtsprechung an Schariatgerichten und andere Funktionen waren mit der Säkularisierung in den zwanziger Jahren entfallen. Sie hatte wenig Kontakte zur Bevölkerung, von der sie als eine Geistlichkeit von Gnaden des KGB und der KPdSU angesehen wurde. Tatsächlich wurden die Geistlichen Verwaltungen vom KGB und von einer diskret als "Religionsrat" (sovet po delam religij) bezeichneten Behörde kontrolliert.

Doch neben diesem systemkonformen Staatsislam entwickelte sich ein Bereich religiöser Kommunikation, der staatlicher Kontrolle entzogen war. Dieser "Schatten-" oder "Parallelislam", wie er in sowjetischen Quellen genannt wurde, basierte auf Institutionen wie den Sufi-

² Wostok, 4, 1994, S. 54.

¹ Eine Moschee in Taschkent wurde als Ausnüchterungszentrum benutzt; die Guboz-Moschee in Namangan wurde in ein Geschäft für Wodka und Wein verwandelt; in Tadschikistan wollten die Behörden eine Moschee in ein öffentliches Waschhaus umfunktionieren. Vgl. Malashenko, Polonskaja, Islam in Central Asia, S. 113.

Bruderschaften, teilweise auf dem Überleben traditioneller geistlicher Stände in Mittelasien und auf der religiösen Sozialisation in den Familien. Er wurzelte im oben behandelten Volksislam und im Sufismus. Nichtregistrierte und damit illegale islamische Gemeinden mit ihren eigenen Imamen und Mullahs waren offenbar weit verbreitet. 1963, als es nur noch 325 offiziell registrierte Moscheen in der gesamten Sowjetunion gab, belief sich ihre Zahl angeblich auf über 2000.² Der "inoffizielle Islam" kehrte nach dem religionspolitischen Wandel seit 1988 aus der Zone der "Illegalität" in die Öffentlichkeit zurück. Er war allerdings von den sowjetischen Behörden nur nachlässig bekämpft worden, was die Vorstellung der "Illegalität" modifiziert. Das letzte Machtwort gegen ihn hatte Gorbatschow in Taschkent im November 1986 gesprochen, als er kommunistischen Funktionären, die an seinen Gebräuchen teilnahmen, Parteistrafen androhte.³

Zu den grundlegenden Wandlungen im Islam der sowjetischen Endzeit und der frühen post-sowjetischen Periode gehörte die Desintegration der vier genannten Geistlichen Verwaltungen und der Aufstand der "jungen Imame" gegen die alte Religionsnomenklatura.⁴ Die Erhebung von Dissidenten innerhalb der offiziellen Strukturen und des Gemeindevolks gegen die Spitzen des staatskonformen Islam begann 1988 in Taschkent. Sie richtete sich gegen die wohl bekannteste Figur der islamischen Nomenklatura: gegen Schamsuddin Babachanow, der SADUM gleichsam aus Familientradition geerbt hatte und nun eines unislamischen Lebenswandels bezichtigt wurde. Auf seinen Posten erhob man den jungen und energischen Imam Muhammad-Sodik Muhammad-Jussuf. Die Machtkämpfe um die SADUM-Führung gingen allerdings weiter und führten 1992 dazu, daß auch der neue Mufti seinen Posten räumen mußte. Dahinter stand angeblich auch eine Verschlechterung im Verhältnis zwischen dem Mufti und Präsident Karimow.

Ähnliches geschah in DUMSK, der nordkaukasischen geistlichen Verwaltung. Ihr Vorsitzender Mahmud Gekkiev wurde von seiner Gemeinde aller möglichen Sünden bezichtigt und im Mai 1989 entmachtet. 1991 standen die "jungen Imame" im europäischen Teil Rußlands gegen die DUMES-Führung auf, angeführt von einem Imam der Moschee von Saratow. In Kasachstan kam es gar zu einer Schlägerei in der Moschee von Alma-Ata, bei der Ratbek Naisanbai-uly, der oberste Repräsentant der offiziellen Geistlichkeit seines Landes, Blessuren davontrug. Den Tumult soll die als "fundamentalistisch" abgestempelte Partei "Alasch" organisiert haben.

Diese Konflikte waren vom Zerfall der bisherigen Verwaltungsstrukturen begleitet. Er begann 1990 mit der Ausgliederung Dagestans aus dem nordkaukasischen Verwaltungszusammenhang. Später entstanden in allen nordkaukasischen Föderationsrepubliken Rußlands eigene Muftiate und Qadiate. Im Nordkaukasus wurde - entsprechend der dortigen ethnischen Differenzierung - die Zersplitterung der geistlichen Verwaltung auf die Spitze getrieben. Hier entstanden bis 1995 12 neue Verwaltungseinheiten und Dutzende Suborganisationen.

Die zentrale russische Verwaltungseinheit der Muslime, DUMES (Geistliche Verwaltung für die Muslime Europas und Sibiriens), geriet während einer Auslandsreise des Mufti Tadschuddin aus den Fugen. In Ufa versammelten sich die Muslime Baschkortostans (allerdings nur die Vertreter von 15 von insgesamt 200 registrierten Gemeinden) und gründeten ein eigenes Muftiat. Kurz darauf wurde das tatarische Pendant durch eine "Versammlung der Muslime Tatarstans" ausgerufen.

Schließlich zerfiel 1992 die zentralasiatische Verwaltungseinheit. Zunächst verselbständigte sich die Geistlichkeit Kasachstans, dann das Qadijat in Tadschikistan. Aus SADUM wurde die auf Usbekistan bezogene "Geistliche Verwaltung der Muslime Mawarannahrs". Inzwischen haben

² Yaacov Ro'i, Secularization of Islam and the USSR's Muslim Areas, in: Ro'i (Ed.), Muslim Eurasia, a.a.O., S. 13.

³ Pravda vostoka, 25.11.1986.

⁴ Vgl. Bunt "molodych imamov" potrijas sovetskij islam, in: Komsomol'skaja pravda, 24.6.1993.

alle zentralasiatischen GUS-Staaten mit Ausnahme Turkmenistans einen eigenen Mufti. In Turkmenistan bekleidet der höchste geistliche Würdenträger das Amt des Qadi.

Zu einem ordentlichen Nationalstaat gehört ein Nationalmufti. So geriet der offizielle Islam in den Sog der nationalen Aufgliederung, der den sowjetischen Raum neu ordnete. Bezeichnend ist, daß diesem Sog auch nonkonformistische, dissidentische Islambewegungen unterlagen, die zuvor die transnationale pansislamische Solidarität beschworen hatten.

Islam der traditionellen Sozialstrukturen

In heutigen Analysen wird oft festgestellt, daß viele soziale und kulturelle Institutionen der Muslimvölker durch die sowjetische Periode hindurch erhalten geblieben sind. Ein russischer Autor behauptet sogar, daß es sich hierbei nicht nur um ein bloßes Überleben von "Überresten der Vergangenheit" (so der sowjetische Jargon) gehandelt habe, sondern um eine solide Konservierung traditioneller Sozialstrukturen, die in anderen islamischen Ländern wie der Türkei oder Ägypten bereits zerstört oder transformiert worden waren.¹

Die wichtigsten traditionellen Institutionen wie die städtische und dörfliche Nachbarschaftsgemeinde (mahalla und kischlak) in Mittelasien, Abstammungsgemeinschaften, Verwandtschaftsgruppen und Sippenverbände wie der "avlod" (Patronymie) in Tadschikistan und die religiöse und soziale Autorität traditioneller Stände (religiöse Aristokratien wie die der "sayyids" und nichtreligiöse wie die der Dschingisiden) wurden in die sowjetische Umbildung der Macht- und Wirtschaftsstrukturen einbezogen. Zur Verwurzelung der Sowjetmacht setzte man auf ihre soziale Akzeptanz und bezog dabei - trotz der Verfolgung der 'ulama - teilweise auch geistliche Stände ein. Kommunistische und traditionelle mittelasiatische Produktions- und Besitzformen kamen sich besonders auf dem Land entgegen; Kolchosen- und Sowchoseneinheiten wurden größtenteils auf den bestehenden einheimischen Gemeinde- und Sippenstrukturen aufgebaut. Nach der Darstellung Sergej Poljakovs stoppte die Sowjetisierung sogar den Zerfall der Mahalla im städtischen Bereich, der sich im 20. Jahrhundert mit der Zerstörung des traditionellen Gewerbes und Handwerks durch den Kapitalismus angebahnt hatte.² Sie formte diese Institution nach ihren administrativen Bedürfnissen in Mittelasien um, in eine sowjetbürokratische Institution mit einem formell gewählten Gemeindevorsteher, der faktisch aber vom Gebietspartei Komitee bestimmt wurde, und einem Mahalla-Komitee an seiner Seite.

Russische Ethnologen unterscheiden drei grundlegende Einteilungsprinzipien dieser traditionellen Strukturen: klanmäßige (klanovye), stammesmäßige oder tribalistische (plemnyye) und territoriale. Bei einigen Muslimvölkern der GUS hat sich das Stammesprinzip erhalten (Kirgisen, Kasachen, Turkmenen u.a.); hier verbinden sich Klane, Sippen, Abstammungsgemeinschaften zu Stämmen. Bei anderen (Tadschiken, weitgehend bei Usbeken) ist es verlorengegangen; hier bilden solche Verwandtschafts- und Klangruppierungen auf einer höheren Ebene eher territoriale Gemeinschaften, Landsmannschaften.

Mahalla im städtischen Bereich und Kischlak auf dem Land waren und sind die Basiseinheiten des sozialen, kulturellen und religiösen Lebens in Mittelasien. Innerhalb dieser Nachbarschaftsgemeinden sind Moschee und "mazar" maßgebliche religiös-kulturelle Institutionen. Selbst die Zeiten der vehementesten antireligiösen Kampagnen, als Tausende von Moscheen geschlossen wurden, überlebte die bescheidene Mahalla-Moschee, als Teehaus oder in anderer Form getarnt. Heute vollzieht sich der Neubau oder die Wiederinbetriebnahme von Moscheen in Usbekistan

¹ V.I.Buškov, in: Voprosy filosofii, 12/ 1993, S. 23f.

² Sergej P. Poljakov, Everyday Islam, a.a.O., S. 77.

und anderen Teilen Mittelasiens besonders auf dieser Ebene. In diesem Rahmen regelte der Mullah traditionell das Alltagsleben der Gemeindemitglieder, darunter die religiösen Funktionen, Riten und Gebräuche. Er wurde darüber hinaus in allen Fragen des Alltagslebens konsultiert, war die Gemeindeinstitution, der die religiöse Sozialisation des Nachwuchses anvertraut wurde. In ihrer Mehrzahl hatten solche Mullahs nie eine islamische Hochschule besucht und ihre Kenntnisse über den Islam nur über mündliche Tradition erlangt. Besonders in Usbekistan und Tadschikistan spielten die "self styled imams of local mosques"³ eine Hauptrolle bei der Bewahrung islamischer Traditionen in sowjetischer Zeit.

Die Mahalla- und Kischlakmoschee ist der Ort der Versammlung. Hier tagt der Ältestenrat zwecks Regulierung des Gemeindelebens.⁴ Hier wird über den Verkauf von Landparzellen, über die Vermarktung der Gemeindeprodukte und andere wirtschaftliche Probleme entschieden. Die Jugend organisiert sich innerhalb der Mahalla und des Kischlak ebenfalls in überlieferten Gemeinschaftsformen, die traditionell als "gap" bezeichnet wurden und heute als "Klubs" fungieren. Die Traditionen solcher Jugendgemeinschaften wurden in einigen Regionen Mittelasiens, besonders im Fergana-Tal, in den letzten Jahren unerwartet in den Tätigkeiten islamischer Erweckungsbewegungen wiedergeboren.⁵ Die Verbindungen islamischer Bewegungen in Mittelasien mit Klanstrukturen, territorialen oder tribalen Loyalitätsgruppen wurde z.B. in der Aktivität der Islamischen Partei der Wiedergeburt in Tadschikistan (IPWT) in bestimmten Landesteilen deutlich, ebenso in der starken Konzentration solcher Bewegungen in Usbekistan auf das Fergana-Tal, auf bestimmte Stadtgemeinden wie Namangan oder bestimmte Mahallas. Auch bei einigen nordkaukasischen Völkern wie den Tschetschenen gab es in sowjetischer Zeit eine enge Verbindung zwischen religiösen Organisationen wie den zahlreichen dort aktiven Sufi-Bruderschaften (tarikat) und den "taip" genannten Sippeneinheiten.⁶

Sufismus

Als die vitalste Schicht des "parallelen" Islam in der Sowjetunion wurden von westlichen Experten wie Alexandre Bennigsen und seinen Schülern sufistische Organisationen angesehen. Diese Einschätzung resultierte aus der besonderen Aufmerksamkeit, die sowjetische Quellen diesem Phänomen seit den siebziger Jahren widmeten, und aus der Rolle, die sufistische Organisationen wie die Naqshbandi- oder Qadiri-Tarikat in der Geschichte des Islam gespielt haben. Sowjetische Kommentatoren charakterisierten die entsprechenden Erscheinungen im Kaukasus und in Mittelasien durchweg als "fanatisch", "militant", "sektiererisch" und "extrem konservativ". Dabei wurden die sufistischen Organisationen in einen Topf mit politischen und fundamentalistischen Strömungen im Islam geworfen. Im Westen wurde ihnen eine Hauptrolle bei der Destabilisierung des Sowjetsystems durch den "parallelen Islam" zugeschrieben. Auch in neueren Analysen

³ Shahrbanou Tadjbakhsh, *The Bloody Path of Change. The Case of Post Soviet Tajikistan*, Harriman Institute Forum, no. 11, July 1933.

⁴ "Being a neighbourhood community the mahalla determines the whole range of social relations of an individual in daily life. It is not a vanishing institution, a simple remnant of a distant past, as is the case in many Muslim countries, but a living unit which even continued to flourish during Soviet era. The mahalla appears to be a real group, which imposes certain obligations on its members and thus involves them into a web of mutual responsibilities. Every event in the family attracts neighbours, but on major occasions such as weddings or funerals, the whole community assembles." Victoria Koroteyeva, Ekaterina Makarova, *The assertion of the Uzbek national identity*, in IAS Newsletters, No. 6, Autumn 1995, S. 22.

⁵ Ermakov, Mikul'skij, a.a.O., S. 199.

⁶ M. Rywkin, *The Communist Party and the Sufi Tariqat in the Checheno-Ingush Republic*, in: *Central Asia Survey*, 1-2/1992, S. 133-147.

russischer Autoren wird der Sufismus im sowjetischen und nachsowjetischen Islam gerne mit der "fundamentalistischen Gefahr" in Verbindung gebracht.¹

Das führte zu einer Verzerrung des Sufismusbildes. Der Sufismus verkörpert in erster Linie die "mystische Dimension des Islam", verachtet die normative Strenge und fordert das persönliche Gotteserlebnis, eine persönliche, ja sinnliche Religiosität. Das ist seine inhaltliche Rolle. Sein Organisationswesen befähigte ihn aber auch zu anderen Rollen, zu politischen und sozialen Aktivitäten. Im Kaukasus steht der Begriff "Muridismus", der das Schüler-Meister-Verhältnis in sufistischen Orden bezeichnet, für den vehementesten antikolonialen Widerstandskampf, der der Expansion Rußlands je entgegengesetzt wurde, mit dem "heiligen Krieg" der Bergvölker unter Schamil und anderen religiösen Autoritäten gegen die Armee des Zaren im 19. Jahrhundert. Damals legten sufistische Orden die ideologischen und organisatorischen Grundlagen des "ghazawat", des Abwehrkampfes gegen die Ungläubigen. Eine vergleichbare Rolle hat das Sufi-

¹ Dmitry Trofimov, *Islam in the Political Culture*, a.a.O., S. 30: Trofimov bezeichnet den Sufismus in der Sowjetzeit als "leading form of religious protest", "developed as a fundamentalist movement".

² "Murid" (Der Wollende) bezeichnet den Novizen eines Sufi-Ordens und Schüler eines Sufi-Meisters. "Muridismus" bezeichnet den Ordenszusammenhalt von der Schülerseite, andere Begriffe wie "Ischanismus" oder "Scheichismus" von der Lehrerseite.

tum in Mittelasiens nicht gespielt, sieht man von lokalen Erhebungen wie der in Andischan 1898 einmal ab.

Bennigsen und Enders Wimbush unterschieden in ihrer Monographie zum Sufismus in der Sowjetunion zwischen einer unpolitischen Facette, die z.B. in der Mitgliedschaft hoher offizieller, d.h. systemkonformer Geistlicher in Bruderschaften bestand, und politisch-dissidentischen Erscheinungen.³ In ihrem Verhältnis zum Sufismus überkreuzten sich "offizieller" und "paralleler" Islam. Dabei wurde der Sufismus im Kerngebiet des mittelasiatischen Islam, im heutigen Usbekistan und Tadschikistan, nach Einschätzung der beiden Autoren nicht politisiert und spielte hier auch keine bedeutende Rolle im intellektuellen, sozialen und politischen Leben der Muslime.⁴ Anders im Nordkaukasus und bei einigen ehemals nomadischen Völkern wie den Kirgisen, Kasachen und Turkmenen: Hier waren Sufi-Orden wesentlich an der Bekehrung der betreffenden Völker zum Islam beteiligt gewesen, ebenso an der Organisation islamischen Widerstands gegen russische Kolonialpolitik in den betreffenden Regionen. In sowjetischer Zeit spielten hier Sufi-Orden eine Rolle bei der Bewahrung islamischer Traditionen und Werte und gaben dem "parallelen" Islam seine Organisationsgrundlagen. Die Vorstellungen von einem organisierten Untergrund-Netzwerk, das militant antisowjetisch war und nur darauf wartete, die Waffen gegen die Sowjetmacht zu erheben, waren aber in jedem Fall völlig überzogen und resultierten aus einer Projektion des Schamil'schen "Muridismus" auf die Verhältnisse im sowjetischen Islam. Wenn auch einzelne personelle Querverbindungen zwischen sufischen Gruppen und angeblich islamistischen Bewegungen seit den siebziger Jahren festgestellt wurden, leben doch Sufis und Fundamentalisten in antagonistischen Welten. Der Sufismus mit seiner Offenheit für die Berührung mit außerislamischen Kulturen und zur Volksreligiosität steht im Gegensatz zur Intoleranz, zur dogmatischen Rechthaberei und zum kulturellen Autismus der Fundamentalisten.

Ethnoreligiöse Identität

Ein türkischer Autor geht in einem Aufsatz über "multiple identities" im Islam auf eine Schicht besonders ein, die große Bedeutung für den außerarabischen Bereich hat: auf die ethnoreligiöse Identität.¹ Sie sei typisch für Gesellschaften an den Rändern der islamischen Zivilisation wie Rußland, Bosnien, Länder Südasiens, Afrikas u.a. In solchen Gesellschaften mache das Individuum, das sich durch Kleidung, Eßgewohnheit u.a. zum Islam bekennt, "a public statement about his ethno-political identity."² In diesem Sinne bildeten die Muslime des ehemaligen Jugoslawien ein ethno-religiöses Kollektiv, ebenso die Moros auf den Philippinen oder die Hui in China. Islam wird zum "ethnic marker": "To be Hui is to be Muslim". Dasselbe kann über exsowjetische Muslimvölker gesagt werden.³

Bei den Muslimen des Zarenreiches war es gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Reformismus oder Džadidismus, der ein ethnisch integrierendes islamisches Bewußtsein schaffen und das kul-

³ Alexandre Bennigsen, S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*, Berkeley and Los Angeles 1985, S. 2.

⁴ Allerdings spielt die bekannteste sufische Gründerfigur, Baha ad-Din Naqschbandi, in der organisierten Rückbesinnung auf die eigene Geschichte im heutigen Usbekistan eine Schlüsselrolle.

¹ M. Hakan Yavuz, *The patterns of political Islamic identity. Dynamics of national and transnational loyalties and identities*, *Central Asian Survey*, 14 (3), 1995, S. 341-372.

² Ebenda, S. 352.

³ Die Funktion des Islam als "ethnic marker" für die Völker sowjetisch Mittelasiens wurde in westlichen Forschungen stets hervorgehoben. Neuerlich dazu besonders: Nancy Lubin, *Islam and Ethnic Identity in Central Asia*, in: Ro'i, *Muslim Eurasia*, a.a.O., S. 53-70; Haghayeghi, a.a.O., (Kapitel 6: *Islam and Ethnic Relations*), S. 165-210.

turelle Überleben der islamischen Gemeinschaft im Russischen Reich sichern wollte. Er wollte einen Volksislam mit lokaler Bedeutung durch eine eigene Version des Hochislam ersetzen. Seine Methode war Erziehung, sein Anliegen religiöse Aufklärung. Dem Djadidismus wird eine entscheidende Rolle bei der Formierung eines politischen Bewußtseins der rußländischen Muslime zugeschrieben, so zum Beispiel von Ernest Gellner jene Rolle, die anderswo vom Nationalismus ausgefüllt wurde.⁴ Die islamischen Reformer der Jahrhundertwende bereiteten die Grundlage für ein modernes türkisch-muslimisches Nationalbewußtsein, das mit den nationalitätenpolitischen Intentionen der Bolschewiki kollidierte. Sie setzten dabei auch auf einen erfundenen Prophetenausspruch, der die Vaterlandsliebe heiligt: *hubb-al-vatan min al iman* (die Liebe zum Vaterland kommt aus dem Glauben).

Dieser Ausspruch ist heute für die postsowjetische Nationen- und Staatsbildung wieder von Bedeutung geworden. Man begegnet ihm in Usbekistan unter den am häufigsten plakatierten Parolen in der Landessprache. Islamische Symbole und Praktiken werden in die Bildung des unabhängigen Nationalstaats einbezogen. Dabei handelt es sich weniger um die "Suche nach dem Heiligen". Wenn öffentliche Gebäude und Straßen nach berühmten islamischen Theologen, Philosophen und Dichtern aus der eigenen Region benannt werden, zeugt dies nicht zwangsläufig von einer religiösen Wiedergeburt und schon gar nicht von islamischem Fanatismus, sondern von der Suche nach Symbolen, mit denen der nationale Staatsbildungsprozeß unterstützt werden kann. Denn der ist nicht völlig abgesichert und bedient sich jeder greifbaren Ressource. Usbekistan setzt dabei ein Beispiel für die "Vernationalstaatlichung" mittelasiatischer Kultursymbole, darunter solcher, die für den Beitrag Mittelasiens zur islamischen Zivilisation stehen.

Die ethnoreligiöse Identität steht in Wechselwirkung mit transnationalen Identitätsformen, von denen in bezug auf die sowjetischen Muslime vor allem der "Panturkismus" oder auf der regionalen Ebene Mittelasiens der "Turkestanismus" zu nennen wäre. Diese Verflechtung war für die muslimische Reformbewegung der vor- und frühsowjetischen Periode charakteristisch. Anfang der neunziger Jahre wurde sie wiederbelebt, z.B. durch die aserbajdschanische Nationalbewegung und die staatliche Politik unter Präsident Ebulfez Elcibey 1992-93, in Turkmenistan unter dem Turkmenbaschi, in Kasachstan in der Partei "Alasch", in Mittelasien unter diversen, allerdings nur schwach organisierten "Turkestan"-Strömungen, zuletzt in der Politik des usbekischen Präsidenten Karimow, der 1995 gegenüber den Nachbarn "Turkestan" als "unser gemeinsames Haus" proklamierte und die Führungsrolle Usbekistans in diesem Kontext meinte. Diese supranationalen Ausrichtungen gerieten aber in Spannung zu den nationalstaatlichen Identitäten in der GUS. Gegenwärtig wird der "Turkismus" von den Republikführern nur noch zur Begründung der regionalen ökonomischen Integration und der Zusammenarbeit mit der Türkei benutzt.⁵

In Hinsicht auf die ethnische Funktion ist in postsowjetischer Zeit zwischen dem Islam in den unabhängig gewordenen GUS-Staaten und dem Islam in Rußland zu unterscheiden. In den GUS-Staaten mit islamischem Hintergrund wurde er zur kulturellen Ressource der Nationen- und Staatsbildung. Für die Muslime Rußlands ist er ein Ausdrucksmittel ethnischer und kultureller Minderheiten. Bewegungen mit religiösem Akzent in den Föderationsrepubliken und Regionen Rußlands mit muslimischer Bevölkerung wie die tatarischen Parteien "Ittifak", "Saf Islam" u.a. oder die dagestanische "Islamische Demokratische Partei" wurden zu "Foren für die Inter-

⁴ Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London 1992, S.15; siehe Yavuz, S. 352.

⁵ Die russische Presse meldet dagegen wachsenden Einfluß der Türkei in Kaukasien und Zentralasien. Die Wahrnehmung einer "türkischen Expansion" in den GUS-Raum wurde zuletzt durch eine angebliche Verwicklung der Türkei in den russisch-tschetschenischen Konflikt verstärkt. Siehe Nikolaj Portnikov in NG, 7.2.1996, S. 4.

essenartikulation ethnischer Minderheiten oder einfach der Bevölkerung einer bestimmten Region." Sie "benutzten ...religiöse Parolen, ohne den Islam zu einem integralen Bestandteil ihrer Ideologie zu machen".⁶

Islam als nationales Widerstandssymbol

Ein besonderer Fall ethnoreligiöser Identität ist die Verbindung von Islam und nationalen Widerstands- oder Befreiungsbewegungen. Die klassischen historischen Beispiele dafür sind auf dem Territorium Rußlands und der ehemaligen Sowjetunion der Widerstand der Bergvölker (gorcy) gegen die russische Kolonialpolitik im Kaukasus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die Aufstandsbewegung der sogenannten "Basmatschi" gegen die Sowjetmacht in Mittelasien in frühsowjetischer Zeit. Besonders das erste Beispiel steht für die starke religiöse Fundierung antikolonialen Widerstands, der - in Ermangelung einer nationalen Ideologie - auf der gihad-Konzeption des Islam basierte. Unter Führung religiöser Autoritäten wurde damals die ethnisch und politisch zersplitterte Bevölkerung des östlichen Nordkaukasus, des heutigen Dagestan und Tschetscheniens, zu einer Kampfgemeinschaft integriert, die vorübergehend - mit dem Imam Schamils in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts - den Charakter eines "islamischen Staates" annahm. An dieses Vorbild versuchte die tschetschenische Sezessionsbewegung unter Dudajew nach 1991 anzuknüpfen, indem sie ihre Rebellion gegen Moskau auch unter die Parole des "ghazawat" oder "gihad" stellte. Dieser Sonderfall wird in einem nachfolgenden Bericht über den Islam in Rußland behandelt werden. Beim Zerfall der Sowjetunion spielte der Islam im übrigen keine wesentliche Rolle im Kontext mit nationalen Befreiungsbewegungen. Solche Bewegungen waren in den "muslimischen" Regionen der Sowjetunion kaum wahrnehmbar. Wenn in Zentralasien und in Aserbaidschan die Bevölkerung gegen die bestehenden Verhältnisse überhaupt mobilisiert wurde, dann spielten andere als religiöse Faktoren eine Rolle (ethnische, territoriale, soziale, ökologische Fragen).

Säkularer Islam

Nach dem, was über die Kontinuität traditioneller Strukturen gesagt wurde, muß als Kontrapunkt auf den Säkularisierungsprozeß verwiesen werden, dem alle Regionen der Ex-UdSSR unterzogen worden sind, vielleicht mit Ausnahme weniger Randzonen wie isolierten Hochgebirgsregionen Zentralasiens und Nordkaukasiens.

Grundlegend war die Alphabetisierung und die Einbeziehung des größten Teils der Bevölkerung, vor allem auch des weiblichen Teils, in ein weltliches Schulsystem. Von allen Entwicklungsleistungen der Sowjetisierung in außereuropäischen Regionen der UdSSR war dies das nachhaltigste Resultat, während andere "Modernisierungsleistungen" wie Industrialisierung, Urbanisierung, Aufbau sozialer Infrastruktur am Ende der Sowjetperiode von sowjetischen Quellen selber in Frage gestellt wurden.

Welche Rolle spielte der Islam in diesem Säkularisierungsprozeß? Yaacov Ro'i weist in einem Aufsatz über diese Frage¹ auf grundlegende Entwicklungsschichten der europäischen Säkularisierung hin: Das geistige Fundament wurde von der Entwicklung gelegt, die über Renaissance, Reformation und Aufklärung durch die Befreiung vom Primat der Religion zur Moderne führte; im 19. und 20. Jahrhundert folgte mit der Industrialisierung, Urbanisierung, Bürokratisierung die

⁶ Malashenko, Islam Returns to the Russian Political Stage, in: Transition, 29 December 1995, S. 38.

¹ Yaacov Ro'i, The Secularization of Islam and the USSR's Muslim Areas, in: derselbe (Hrsg.), Muslim Eurasia. Conflicting Legacies, London 1995, S. 5-21.

materielle Umsetzung dieser Grundlagen. Der protestantische Fundamentalismus in Amerika, der den modernen religiösen Fundamentalismen den Namen gegeben hat, entwickelte sich als Reaktion auf diese zweite Säkularisierungswelle.

In Rußland ging Säkularisierung durch die zweite Schicht ohne tiefere Verwurzelung der ersten vor sich. In Mittelasien waren beide Schichten von außen aufgetragen. Aber in einigen Muslimregionen wie in der tatarischen Wolgaregion, auf der Krim und im heutigen Aserbaidschan existierten schon vor 1917 kulturelle und organisatorische Grundlagen für Säkularisierung, entwickelten sich noch vor der Sowjetisierung säkulare Intelligenzschichten und Träger für moderne Nationenbildung und hatte der Djadidismus ideologische Grundlagen für eine indigene Modernisierung gelegt. Dagegen blieb in den mittelasiatischen Emiraten der Islam der Hauptbestandteil der politischen Kultur, sowohl bei den Eliten als auch bei den Massen.

Die gleichschaltende Säkularisierung erfolgte dann in den zwanziger Jahren, mit repressiven Methoden. Der Islam bewies in der Sowjetunion eine hohe Fähigkeit, sich an die neuen Gegebenheiten anzupassen, sogar an die atheistische Umwelt. "Deine Zunge mag 'kafir' sein, wenn dein Herz nur 'muslim' bleibt", kommentierte in den sechziger Jahren ein sowjetischer Religionspezialist diese Anpassungsfähigkeit und damit auch die Fragwürdigkeit sowjetischer Erhebungen zur Religiosität, bei denen Muslime bekundeten, "nicht gläubig" zu sein.

Der Rest an institutionalisiertem Islam, den die Sowjetmacht in Gestalt der offiziellen Geistlichkeit duldete und kontrollierte, bekundete Loyalität gegenüber dem kommunistischen System und seinem Säkularisierungsprogramm. 1948 verfaßten die Häupter der Geistlichen Verwaltungen Fetwas (Religionsgutachten), in denen man die Gläubigen von religiösen Verpflichtungen (Fastengebot u.a.) suspendierte, die der sowjetischen Volkswirtschaft materiellen Schaden zufügen könnten.² Nach Ro'i präsidierten die Häupter des "offiziellen Islam" einer Säkularisierung der sowjetischen Muslime, die tragfähige Wurzeln geschlagen hat. Auch wenn sich in den letzten Jahren ein Generationskonflikt in den Reihen der offiziellen Geistlichkeit gezeigt hat und sich ihre sowjetischen Verwaltungsstrukturen zergliedert haben, auch wenn der "offizielle Islam" durch seine Kooperation und Verflechtung mit der kommunistischen Bürokratie kompromittiert ist und sich gegen ihn der Protest von Dissidenten erhob, wird dieser staatskonforme, mit Säkularismus vereinbare Islam von vielen Experten als der Träger der religiösen und kulturellen "Wiedergeburt" angesehen. Er genießt die Unterstützung der neu-alten Regimes in den sowjetischen Nachfolgestaaten, mit denen er ähnlich kooperiert wie zuvor mit den sowjetischen Machtstrukturen. Prinzipieller Widerstand gegen die säkulare Ordnung erhebt sich auch in Kreisen eines nonkonformistischen Islam nur verhalten. Man bewegt sich hier überwiegend im Rahmen bestehender Verfassungen und betont, daß der Weg zu einer islamischen Gesellschaft auf demokratischen Gleisen zu verlaufen habe. Auch der Protest gegen die bestehenden Machtstrukturen wird mit demokratischen Parolen ausgedrückt.

Einen "weltlichen Islamismus" geben besonders Autoren aus Usbekistan als die kulturelle Grundlage für die Nationen- und Staatsbildung in ihrem Land an.³ "Islamismus" wird hier als die "reale, konkrete, historische Praxis" der islamischen Religion, nicht als die politische Ideologie des Fundamentalismus verstanden. Der weltliche Charakter des Staates habe in dieser Region schon in der tieferen Vergangenheit, vor allem in der Periode der Timuriden (1370 bis Ende 15. Jh.), seine Grundlagen entwickelt. Der Emir sei ein weltlicher Herrschaftsträger gewesen, der sich lediglich davor hüten mußte, mit islamischen Normen in Widerspruch zu geraten. Gerade

² Ro'i, a.a.O., S. 9.

³ Jakov Umanskij, Aleksej Arapov, Svetskij izlamizm. Variant Uzbekistana, in: Svobodnaja Mysl', 7, 1995; dieselben und Akmal Saidov, Svetskij put' v duche islamskoj kul'tury. Razmyšlenija, Taškent 1995.

die timuridische Periode wird gerne mit dem Begriff "Renaissance" und damit mit einem zentralen Symbol europäischer Kulturgeschichte in Verbindung gebracht.

Das Verhältnis von Säkularisierung, Modernisierung und Traditionalismus bleibt für Mittelasien und andere Muslimregionen der ehemaligen Sowjetunion ein spannendes Thema wissenschaftlicher Forschung, in das auch die Entwicklung des Islam in der GUS einzuordnen ist. Der russische Islamwissenschaftler Mikul'skij gibt ein Beispiel für die Ambivalenz von Traditionalismus und Modernismus: Die politischen Institutionen trügen zwar Anzeichen einer "Kaschierung traditioneller Beziehungen" (prikrytie tradicionnych otnošenij), aber man könne sie dennoch nicht als rein traditionalistisch ansehen. Die moderne Form würde langfristig den Inhalt transformieren. Der Präsident Usbekistans sei etwas anderes als der Präsident Frankreichs, aber er ist auch nicht mehr der Emir von Buchara. Die Partei der Islamischen Wiedergeburt Tadschikistans sei keine Partei im "normalen", "europäischen" Wortsinn, aber auch nicht eine bloße Klanggruppierung, die an die Spitze in einer Klanhierarchie dränge. Allein der Rückgriff auf die Form der Partei, allein die Kaschierung vormoderner Verhältnisse durch moderne Formen zeige, daß die Moderne in die betreffenden Gesellschaften eingedrungen ist und dort neue Werte bestimmt. Ambivalent auch das Urteil seines Kollegen Buschkow: "Wir haben tatsächlich einiges für die Modernisierung mittelasiatischer Gesellschaften getan, durch Anhebung des Bildungsniveaus und Schaffung nationaler Intelligenzschichten. Aber durch unseren Kampf gegen den Islam haben wir auch die Keime einer möglichen indigenen Modernisierung erstickt und haben dazu beigetragen, daß von der Religion die archaischen und traditionalistischen Elemente konserviert wurden. Ebenso haben wir objektiv die archaischen Elemente der Sozialstruktur konserviert und haben dadurch eine widersprüchliche kulturelle und soziale Situation geschaffen, in der heute die muslimischen Völker leben müssen".⁴

Islamismus, Fundamentalismus

Diejenige Schicht des Islam, die in westlicher Wahrnehmung heute am stärksten das Bild der Weltreligion bestimmt, ist ein aggressiver politischer Islamismus auf der ideologischen Basis des religiösen Fundamentalismus. Gegen ihn richtet sich international ein Feindbild, das berechtigt ist, wenn es Zielpräzision gewährt und auf eine gewaltorientierte politische Kampfideologie unter dem Deckmantel des Islam zielt. Diese Präzision wird aber oft nicht eingehalten, und dann geht das Feindbild mitunter in einer Dunstwolke von Islamophobie auf, in der sich die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus verwischt. Ebenso wird das weitere Feld des religiösen Fundamentalismus auf eine terroristische Kampfideologie verengt, wie sie von Gruppierungen wie Hamas, Hezbollah u.a. verkörpert wird.

Was sind die Hauptmerkmale des "Islamismus", "Fundamentalismus" oder "islamischen Integritismus" im engeren Sinne jener Kampfideologie?

- politisch: Machteroberung mit dem Mittel religiöser Parolen; Kampf für den "islamischen Staat" unter der Parole der Gottessouveränität, dabei Anfeindung politischer Systeme, die auf weltlicher Souveränität (Volkssouveränität) beruhen wie die Demokratie;
- juristisch: Durchsetzung der Schari'a, des göttlichen Rechts, das kein weltliches neben sich duldet;
- religiös: Beschränkung auf die grundlegenden Quellen der Religion, auf die nicht interpretierbare Offenbarung, auf das wörtliche, buchstabengetreue Verständnis von Koran und Hadith;

⁴ V.I.Buškov in Voprosy filosofii, 12/1993, S. 24.

integralistisches Religionsverständnis, wonach der Islam ein vollkommenes System darstellt, das alle Belange des Menschen und der Gesellschaft regelt;

- geschichtlich: rückwärtsgewandte Utopie; Bezug auf den verklärten Urislam des Prophetenzeitalters und auf das erste islamische Gemeinwesen, das Glaubensgemeinschaft und Staat zugleich war; Verdammung aller Fortentwicklung von diesem Zustand als "gahiliyya", als Rückfall in "heidnische Unaufgeklärtheit";
- Methode: Gewaltbereitschaft und Mißbrauch islamischer Termini wie des gihad-Begriffs;
- zivilisatorische Einordnung: vehemente Ablehnung außerislamischer Einflüsse, insbesondere der kulturellen Moderne der westlichen Zivilisation und ihrer Globalisierung; strikte Hinwendung in das eigene zivilisatorische Areal mit Anspruch auf seine universelle Ausweitung.¹

Als "islamistisch" bezeichnete Bewegungen im exsowjetischen Raum haben das eine oder andere der aufgezählten Merkmale zu erkennen gegeben. Sie weichen aber oft von wesentlichen Merkmalen wie der Forderung nach dem "islamischen Staat" und der Bereitschaft, diesen mit Gewalt gegen die bestehende säkularistische Ordnung durchzusetzen, ab. In russischen Quellen wird "Islamismus" häufig sehr weit gefaßt, ist die begriffliche Präzision gering.

In der politischen Publizistik wurde das Bild des Islam in der GUS von Entwicklungen in anderen Teilen der islamischen Welt mitbestimmt. Artikel über den Islam in der russischen Presse figurieren häufig in der Rubrik "Geopolitik". Der Zerfall der Sowjetunion und die Entstehung eines neuen Staatensystems aus ihrem Bestand fiel mit Vorgängen im Islam zusammen, die den Blick verstärkt auf die Gefahr des Fundamentalismus gelenkt hatten: islamistischer Terrorismus in Algerien und Ägypten, ein islamistisches Regime im Sudan seit 1989, der Sieg radikal-islamischer Parteien bei Parlaments- und Kommunalwahlen in westlich orientierten Ländern wie Jordanien und der Türkei, die Selbstzerfleischung Afghanistans u.a. Innerhalb der GUS bestimmten am stärksten die Machtkämpfe in Tadschikistan seit 1992 diese Blickrichtung. Vielschichtige, von außen schwer zu durchblickende Konflikte wurden in ein ideologisches Schema eingeordnet. Dabei wurde eine Konfliktseite in russischen und westlichen Medien mit "fundamentalistischen Rebellen" gleichgesetzt. Die Eindämmung der fundamentalistischen Expansion nach Norden wurde zu einem strategischen Ziel russischer Politik im südlichen GUS-Raum, und dieses Thema war geradzu ideal, um russische Machtinteressen im "nahen Ausland" gegenüber dem Westen zu legitimieren. Auch in der GUS-Politik der USA wurde diese Eindämmung nachdrücklich gefordert. Washington und Moskau verhandelten 1993 über eine Koordination beim gemeinsamen Bestreben, dem islamischen Fundamentalismus Einhalt zu gebieten.² Im April 1996 vereinbarte China mit seinen zentralasiatischen Nachbarn Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan Zusammenarbeit gegen separatistische, fundamentalistische und terroristische Bewegungen, was in westlichen Medien als Pakt gegen Islamismus in Zentralasien präsentiert wurde.³

Die sowjetischen Nachfolgestaaten sind vom Modell des "islamischen Staates" denkbar weit entfernt. Sie alle haben Verfassungen, die mit Nachdruck den säkularen Nationalstaat festschreiben, und politische Eliten, die sich am iranischen Modell allenfalls als Negationspunkt orientieren. Auch in der breiten Bevölkerung ist eine Option für den "islamischen Staat", ein

¹ Die westliche Literatur zum islamischen Fundamentalismus ist inzwischen sehr umfangreich. Sie kann hier nicht angeführt werden. Zur Stellungnahme der islamwissenschaftlichen Forschung zu diesem Phänomen und zu den Problemen seiner Definition siehe Hanna Lücke, *Islamischer Fundamentalismus - Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Islamkundliche Untersuchungen Band 173*, Berlin 1993.

² *Komsomol'skaja pravda*, 26.6.1993.

³ *Süddt.*, 30.4./1.5.1996, S. 8.

Gemeinwesen, dessen politisches, soziales, wirtschaftliches und kulturelles System ausschließlich auf islamischen Grundlagen beruht, nicht zu erkennen. Die Aussage Bassam Tibis, ein solches entspräche derzeit weltweit der Politikoption einer Mehrheit der Muslime⁴, gilt nicht für den GUS-Raum.

Der Anhaltspunkt für eine islamistische Bewegung beim Zerfall der Sowjetunion war die "Islamische Partei der Wiedergeburt" (Islamskaja Partija Vozroždenija, nachfolgend IPW), die im Juni 1990 als unionsweite Partei der sowjetischen Muslime in Astrachan gegründet wurde. Dabei waren Muslime aus bestimmten Regionen Rußlands, Tataren und Kaukasier, maßgebend.⁵ Die Parteigründung wurde in dem Sinne interpretiert, daß aus der Umbruchsituation beim Zerfall der Sowjetunion der Islam als politische Kraft auftaucht. In Wirklichkeit hatte die IPW ihre Strukturen im Untergrund bereits seit den späten siebziger Jahren aufgebaut. Vor ihrer regionalen Aufgliederung hatte sie eine relativ straffe Organisationsstruktur mit einem "amir" an der Spitze, einem "Rat der 'ulama" an seiner Seite, einem Koordinationskomitee und anderen Leitungsgremien.⁶ Dann bildete sie regionale Strukturen aus, eine mittelasiatische, in der Tadschiken dominierten, eine von Dagestanern und Tschetschenen geleitete nordkaukasische und eine europäische, überwiegend tatarische. Bei der Auflösung der UdSSR gliederten sich die regionalen Strukturen in Republikfilialen auf. Eine IPW Usbekistans wurde 1991 von den Behörden unterdrückt und daran gehindert, sich als republikweite Partei zu etablieren. In Tadschikistan wurde die Parteifiliale (IPWT) vorübergehend legalisiert. Sie spielte in den politischen Auseinandersetzungen im Vorfeld des Bürgerkriegs eine Hauptrolle und war vom Mai bis zum Winter 1992 sogar an der Regierungsmacht beteiligt. In Kirgistan und Kasachstan konnte sie unter den dortigen Titularnationen nicht Fuß fassen, in Kirgistan allenfalls unter der usbekischen Minderheit im Süden des Landes. In Turkmenistan wurde eine Parteizelle von den Behörden sofort verfolgt.

Anstelle der ursprünglichen unionsweiten IPW entstand eine Reihe verwandter Parteien, die auf der einzelstaatlichen Ebene mit Ausnahme der IPWT keine relevante politische Rolle spielten. Auch die IPW in Rußland gliederte sich in regionale Strukturen auf, in Filialen in einigen muslimischen Föderationsrepubliken. Die landesweite Struktur löste sich hier 1994 auf. Sie konnte nicht zu einem einflußreichen politischen Faktor in Rußland werden. "Die erste islamische Partei war aus verschiedenen Gründen zum Scheitern verurteilt: wegen des Fehlens einer breiten sozialen Basis, wegen Finanzmangels, wegen ihrer Unfähigkeit, regelmäßig ein Presseorgan herauszugeben und wegen des Mangels an praktischer Erfahrung und Ambitioniertheit ihrer Führer".⁷

Der russische Islamwissenschaftler Mikul'skij, der sich mit der Partei und ihrer Filiale in Tadschikistan ausführlich beschäftigt hat, bezeichnet ihre Mitglieder als gemäßigte Fundamentalisten.⁸ Über Mitglieder und Anhänger der IPW und ihre regionalen Strukturen lagen nur fragmentarische Erkenntnisse vor. In bezug auf die unionsweite Struktur der Partei wird für 1991 die Mitgliederzahl zwischen 30.000 und 100.000 geschätzt.

⁴ Bassam Tibi, Der religiöse Fundamentalismus. Meyers Forum, Mannheim u.a. 1995, S. 46, 68.

⁵ D. Mikul'skij, Die Islamische Partei der Wiedergeburt. Eine Studie über Islamismus in der GUS, Berichte des BIOst, 22/1993.

⁶ Ebenda, S. 5-16.

⁷ Aleksei V. Malashenko, Islam Returns to the Russian Political Stage, in: Transition, 29 December 1995, S. 37-41, hier S. 38.

⁸ Ermakov, Mikul'skij, S. 193.

Was die Ideologen der IPW dem Verdacht des Fundamentalismus aussetzte, war ihre eigene Interpretation des Islam, die zur einzig richtigen Lehre deklariert wurde.⁹ Diese richtete sich auf den "reinen Islam", einen verklärten Islam des Prophetenzeitalters, gegen "verderbliche und heidnische Einflüsse". Fundamentalismusverdächtig war der Aufruf zum Widerstand gegen die Globalisierung westlicher Werte in einigen Schriften aus dem Kreis der IPW.

Von der Anwendung von Gewalt und von politischem Terrorismus distanzieren sich die IPW-Ideologen deutlich. In den publizierten Artikeln und mündlichen Aussagen der Parteiführer wurde stets darauf hingewiesen, daß die Partei als "religiös-politische Organisation" ausschließlich legal und verfassungsgemäß handeln darf. Ihr Hauptthema war die Opposition gegen das "sowjetische Regime", dem die Verantwortung für die "systematische Vernichtung der islamischen Kultur" in seinem Machtbereich zugeschrieben wurde. Über den "islamischen Staat" und seine panislamische Ausweitung gingen die Ansichten der IPW-Führer auseinander. Einige Parteiideologen träumten von einer Föderation muslimischer Staaten in Eurasien, die auf dem "reinen Islam" basieren sollte. Dabei wurde der Nationalstaat als unislamisches Ordnungsprinzip abgelehnt. Einige stellten sich diese Föderation nach dem Muster einer Wertegemeinschaft vor, wie sie die EU verkörpert.¹⁰

Andere wie der Moskauer Partei-Ideologe Sadur grenzten sich deutlich von der Forderung nach dem islamischen Staat ab. Die Partei habe lediglich die Interessen der Muslime zu vertreten und religiöse Aufklärung zu leisten. Ein "islamischer Staat" könne in nichtkompakten Muslimregionen wie an der mittleren Wolga oder in Kasachstan nicht ohne mörderische Konflikte mit der nichtislamischen Bevölkerung durchgesetzt werden.

Mikul'skij stellt vier Punkte als Hauptthemen der IPW-Ideologie heraus: 1. die Betonung des anti-islamischen Charakters sowjetischer Herrschaft und die Fortsetzung dieses Charakters in den nachsowjetischen Herrschaftsstrukturen; 2. die Opposition zur offiziellen Geistlichkeit der sowjetischen und postsowjetischen Periode; 3. Opposition gegen den Versuch, den Islam für die Ideologie des Nationalstaats in Anspruch zu nehmen; 4. den Hinweis auf die "gahiliyya", die "vorislamische Unwissenheit" und "Unaufgeklärtheit" der Massen in den exsowjetischen Muslimregionen.¹¹ Die IPW forderte in der späten Phase der Perestrojka politische Partizipation der Muslime in der Sowjetunion, Teilnahme an Wahlen zu allen Staatsorganen. Sadur nannte eine muslimische Fraktion im Obersten Sowjet, analog zu einer solchen Körperschaft innerhalb der Duma bis 1917, als das politische Ziel der Partei.¹²

Ein russischer Zeitungsartikel von 1993 ging ausführlich auf das Erscheinungsbild islamistischer Bewegungen in Mittelasien ein. Er hebt dabei besonders den Zusammenhang mit sozialen Krisen, Verarmung, Marginalisierung, Desorientiertheit der Bevölkerung hervor- Religion als Ausweg und Zuflucht. Islamistische Bewegungen hätten sich seit den siebziger Jahren besonders in sozialen und ökologischen Krisenzonen der Region gebildet, in den Industriegebieten und im Übergangsbereich von Stadt und Land. Landflüchtige, die sich nicht an die Stadt anpassen konnten, die sogenannten "Marginalen" hätten die Reihen der Fundamentalisten gefüllt. In Tadschikistan hätten die Rekrutierungsgebiete besonders in den Zonen gelegen, in die Menschen zwecks Arbeit in der Baumwollgewinnung zwangsumgesiedelt wurden. Die Hauptstichworte in dieser Analyse lauten: Marginalisierung, Entwurzelung und "ljumpenizacija", was im Russischen für psychosoziale Verelendung steht.¹³

⁹ Ebenda, S. 16.

¹⁰ Mikul'skij, *Islamskaja Partija Vozroždenija*, in: Ermakov, Mikul'skij, a.a.O. S. 191.

¹¹ Ebenda, S. 185.

¹² Malashenko, a.a.O., S. 37.

Mehrheitlich seien Leute jüngeren und mittleren Alters mobilisiert worden. Die Führer seien überwiegend zwischen 35 und 40 Jahre alt und stammten aus unterschiedlichen sozialen Schichten. Sie seien ausreichend qualifiziert, um sich in arabischen Quellen und im muslimischen "Samizdat" weiterzubilden. Im mittleren Glied fungierten junge Leute zwischen 20 und 30 Jahren, sowohl Arbeiter als auch Studenten. Diese mittlere Schicht kontrolliere die Basis aus Halbwüchsigen, aus den kinderreichen, armen Familien. Man erkenne die Islamisten oder "Wahhabiten" am äußeren Habitus: am Bart und am Chalat über dem europäischen Anzug. Im islamistischen Samizdat würden die Parolen der fundamentalistischen Klassiker wie Sayyid Qutb und Mawdudi verbreitet. Man trete hier gegen die volksislamischen Riten auf, insbesondere gegen die aufwendigen Feiern, zu denen Hunderte von Gästen eingeladen und gewaltige Geldmittel aufgewendet würden. Die traditionelle Geistlichkeit profitiere von solchem Unfug, da sie durch ihre Mitwirkung an den Festen Geld verdient. Als Hauptgegner betrachten die Islamisten die Staatsnomenklatur und die ihr dienstbare Geistlichkeit. Letztere wird der Korruption und Habgier angeklagt, die Geistlichkeit z.B. des Verkaufs der Koranausgaben, die von Saudi Arabien für die kostenlose Vergabe an die Muslime Mittelasiens gestiftet worden waren. Die Widersprüche zwischen Fundamentalisten und offizieller Geistlichkeit lägen auch im dogmatischen Bereich. Der offizielle Islam folge dem hanefitischen madhhab. In der Realität vermischten sich dessen Bestimmungen mit den Volksbräuchen und dem lokalen und tribalen Gewohnheitsrecht (adat). Die Fundamentalisten treten gegen diese Vermischung auf und fordern die Rückkehr zu den originären Quellen - Koran und Sunna. Die geistlichen Schichten würden dabei für überflüssig erklärt, denn der Islam komme ohne die Mullahs aus. Der Konflikt gewinne dadurch an Schärfe, daß die Führer nonkonformistischer Islambewegungen den offiziellen Geistlichen an religiöser Bildung meist nicht nachstehen. Sie genießen im Gegensatz zur Religionsnomenklatur Verehrung in der Bevölkerung wegen ihrer Lebensführung und religiösen und moralischen Emphase. Seit der Liberalisierung der Religionspolitik und der Restauration islamischer Einrichtungen hätten die Islamisten erfolgreich um die Kontrolle von Moscheen gekämpft und in einigen Fällen die Vorsteher der von der Geistlichen Verwaltung kontrollierten Moscheen vertrieben. Die "islamistischen Moscheen" fungierten als Propagandazentralen und Wohlfahrtsinstitutionen. Als Hauptmerkmale der islamistischen Gruppen werden ihre Jugendlichkeit, innere Geschlossenheit und Abgrenzung nach außen und ihr soziales Engagement hervorgehoben. Jugendgruppen, die ursprünglich unter Kontrolle von Älteren gestanden haben, hätten sich verselbständigt und stünden in Opposition zur traditionellen Ältestenautorität in der Mahalla und im Kischlak. Die Alten würden von den Islamisten in Verbindung zu einem deformierten, nicht authentischen Islam gebracht. Die Jugend verkläre sich zum Träger des reinen, wahren Islam. Für sie zähle nicht Abstammung und Alter, wie in den übrigen sozialen Beziehungen in Mittelasien, sondern Aktivität und persönlicher Einsatz. In dieser Analyse werden "Fundamentalisten", "Islamisten" und "Wahhabiten" synonym verwendet. Gegen sie wird u.a. der Vorwurf der Fremden- und Minderheitenfeindlichkeit erhoben: Die "Wahhabiten" definierten die Angehörigen ethnischer Minderheiten als "kafir" (ungläubig) und die lauen und angepaßten Muslime der eigenen Nationalität als "munafiq" (Heuchler). Diese Intoleranz sei besonders in Tadschikistan sichtbar geworden.¹⁴

¹³ I. Rotar', Vzorvetsja li Srednjaja Azija? NG, 21.1.1993; siehe Kapitel Istoki sredneaziatskogo fundamentalizma, in: Ermakov, Mikul'skij, S. 225-235.

¹⁴ Dieser Hinweis kann nicht unwidersprochen hingenommen werden: In den Programmen jener "Parteien" wie IPW u.a., die islamistische Züge tragen, steht die "Überwindung interethnischer Gegensätze" im Grundkatalog der politischen Forderungen. In Tadschikistan war die Gewalt, die 1992 zwischen den "Islamisten" und "Kommunisten" entbrannte, intra- und nicht interethnisch und richtete sich nicht gegen Russen und andere nichttadschikische Bevölkerungsgruppen.

In sowjetischen Quellen wurde die Existenz islamistischer Strömungen im eigenen Land erstmals Anfang der 80er Jahre festgestellt. Der usbekische Orientalist Saidbaev wies damals auf zwei Erweckungsbewegungen in Mittelasien hin: auf die "ahl-e-quran" bei Taschkent und eine Gruppe bei Osch. In sowjetischen und westlichen Quellen wurde das Ferganatal als "Erziehungszentrum für Fundamentalisten" ausgemacht. Dabei vertrat nach Aussage der amerikanischen Regionalexpertin Olcott die islamische Bewegung hier aber eher die religiöse Aufklärung als den politischen Islamismus. Man sei eher an der Unterweisung im "wahren Islam" als an der Schaffung des "islamischen Staates" interessiert gewesen. Die "Fergana-Fundamentalisten" hätten sich auf pädagogische Ziele beschränkt und die Restauration oder den Neubau von Moscheen, Schulen und Medresen gefördert. Die sowjetische Propaganda machte finstere Mächte aus dem Ausland für die Verbreitung des Fundamentalismus verantwortlich. Die meisten Analytiker weisen aber auf den endogenen Charakter dieser Entwicklung hin. Sie sei nicht von außen indoktriniert, sondern allenfalls inspiriert worden (insbesondere durch den Widerstand in Afghanistan). Iranischer Propaganda sei in sowjetischer Zeit am ehesten Turkmenistan ausgesetzt gewesen, das habe aber nur eine periphere Rolle im religiösen Erwachen in Mittelasien gespielt. Der ägyptische Journalist und Muslimbruder Fahmi Hawadi beschrieb 1980 erstmals eine Untergrund-Medrese in Namangan, in der die Werke von Sayyid und Muhammad Qutb studiert wurden. Sie waren angeblich der Bibliothek von SADUM entliehen.¹⁵ Solche "fundamentalistischen Gruppen" wurden am Ende der achtziger Jahre politisiert. Als Hauptherd für diese Politisierung wurden Untergrundschulen wiederum im Ferganatal ausgemacht, insbesondere in der Stadt Margilan und in Namangan.

Aussagen über die "Wahhabiten" des Ferganatal sind typisch für diffuse Etikettierungen islamischer Bewegungen, bei denen zwischen Selbst- und Fremdbezeichnung schwer zu unterscheiden ist. Diente lange Zeit "Sufismus" in der Sowjetunion als Generalnenner für einen staatsfeindlichen fanatischen Islam, trat in spätsowjetischer Zeit "Wahhabismus" an seine Stelle. In der Gorbatschow-Ära häuften sich die Warnungen vor einer "wahhabitischen Gefahr", hinter der sich Umtriebe des islamischen Auslands abzeichneten. Der damalige tadschikische KP-Chef Machkamov definierte sie als "extrem reaktionäre und nationalistische" Synthese von Religion und Politik.¹⁶ Die so etikettierten Personen wußten aber mit dem Terminus gar nichts anzufangen, bekundeten, einer "solchen Sekte" nicht anzugehören. Die Bezeichnung habe der Mufti von Taschkent erfunden, den sie als einen Agenten der Sowjetmacht kritisiert hätten. Auch ein Angehöriger des Muftiats bestätigte der amerikanischen Forscherin Atkin, daß mit "Wahhabiten" generell die Kritiker des "offiziellen Islam" bezeichnet würden.¹⁷

¹⁵ Martha Brill Olcott, Islam and Fundamentalism in Central Asia, in: Muslim Eurasia, a.a.O., S. 21-40, hier S. 34.

¹⁶ Muriel Atkin, Islam as Faith, Politics, and Bogeyman in Tajikistan, in: Michael Bourdeaux (Ed.), The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, M.E. Sharpe, Armonk u.a. 1995, S. 247-272, zit. S. 252.

¹⁷ Ebenda. Dagegen nimmt Mehrdad Haghayeghi in einer Monographie über den Islam in Zentralasien die "Wahhabi-Bewegung" als historisches Phänomen ernst. Sie sei 1822 von der arabischen Halbinsel nach Indien gebracht worden und habe von dort nach Herat und Balch in Afghanistan und weiter nach Mittelasien ausgestrahlt. 1991 hätten die "Wahhabiten" in Namangan, insbesondere die Imane "wahhabitischer Moscheen", eine islamische Selbstverwaltung in Opposition zur staatlichen Geistlichen Verwaltung gefordert. Die Bewegung sei damals von 50.000 Personen unterstützt worden. Sie soll von Saudi-Arabien und der dortigen Missionsorganisation "Ahl as-Sunnah" Finanzhilfe für den Unterhalt eigener Moscheen und Medresen erhalten haben, so z.B. Ende 1993 1,3 Mio. US-\$. Ihr ideologisch-dogmatisches Kennzeichen sei die Beschränkung der reinen islamischen Lehre auf den Propheten und seine unmittelbaren Nachfolger und die kategorische Ablehnung der mystischen und volksislamischen Praktiken; Haghayeghi, a.a.O., S. 93ff.

Ausblick

Im weltweiten Islam streiten heute Orthodoxe, Fundamentalisten und Reformen um die zeitgerechte Interpretation des Glaubens. "Den Diskurs bestimmen Grundfragen wie die Adaption der Moderne und der Streit um deren Wurzeln, die kulturelle Bewältigung sozialen Wandels, die Frage, wie der Koran zu lesen ist, welche Rolle die Scharia, das religiös begründete Recht, in den politischen und juristischen Systemen der Gegenwart spielt, wie es der Islam mit der Demokratie hält".¹ Der Islam in der GUS ist an diesem Diskurs nur am Rande beteiligt. Ihm fehlen in allen drei Lagern die namhaften Exponenten: herausragende Theologen der orthodoxen Institutionen ebenso wie maßgebliche fundamentalistische Theoretiker oder Magneten einer islamischen Massenbewegung. Reformistische Strömungen im GUS-Islam können zwar auf ein Fundament aus der eigenen regionalen Geschichte zurückgreifen, auf den Djadidismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, aber dessen damalige Glanzlichter sind derzeit am Himmel des GUS-Islam nicht zu entdecken. Was den Fundamentalismus betrifft, ist seine Ausbreitung über weite Räume der islamischen GUS eher unwahrscheinlich; zu beobachten war allenfalls eine "Enklaven-Islamisierung", nonkonformistische Islambewegungen in lokalen Dimensionen, überwiegend im Fergana-Tal, allenfalls noch in Südkasachstan (Tschimkent), in Teilen Tadschikistans (Karategin u.a.) und Aserbaidschans (Talysch-Gebirge, nördliches Vorland Bakus).² Ihr ideologischer Charakter war diffus. Hier wurden verschiedene Elemente zusammenggeführt: Opposition gegen die als islamfeindlich definierte sowjetische und postsowjetische Machtelite, Klagen über den moralischen Zustand der Gesellschaft, über "gahiliyya", die "heidnische Unwissenheit", ein beliebter fundamentalistischer Topos, Reinigung des Islam von rituellem Ballast, Bewegungen öffentlicher Reue und moralischer Erneuerung in Gruppierungen namens "Tövbä" (Reue) in Aserbaidschan und anderswo, islamische Justizbewegungen namens "Adolat" (Gerechtigkeit) in Namangan, gelegentlich auch Forderungen nach Schaffung eines "islamischen Staats", allerdings in weiter zeitlicher Perspektive und nicht auf revolutionärem Weg. Es ist schwer und auch fraglich, hierbei zwischen einem radikalen und einem gemäßigten "Fundamentalismus" zu unterscheiden, "weil die Islamisten sich nach den Umständen entwickeln, von radikalen Erscheinungsweisen zu gemäßigten übergehen und sich ein völlig akzeptables, ein demokratisches Äußeres zulegen".³

Der Ausweitung des islamischen Fundamentalismus stehen nach Ansicht von Islam- und Regionalexperten in Zentralasien und anderen GUS-Regionen folgende kulturelle und politische Barrieren entgegen:

- In der Verbreitung des Sufismus wird eine Barriere gegen einen radikalen politischen Islamismus und religiösen Fundamentalismus gesehen.⁴ Der Sufismus gilt allgemeine als geistige und emotionale Gegenwelt zum Fundamentalismus. Dasselbe kann vom Volksislam mit seinem synkretistischen Charakter gesagt werden. Aber: Die Verbreitung von Sufismus und

¹ Zu diesem innerislamischen Diskurs siehe Michael Lüders, Mit dem Koran in die Moderne, Die Zeit, Nr. 52, 22.12.1995, S. 25f.

² Dmitrij Trofimov, Islam in the Political Culture of the Former Soviet Union: Central Asia and Azerbaijan, Hamburger Beiträge zur Friedensforschung und Sicherheitspolitik, Heft 93, Oktober 1995, S. 7.

³ Vladimir Titorenko, Islamizm i interesy Rossii, in: Mirovaja ekonomika i mezhdunarodnye otnosenija, 1/1995, S. 34-41.

⁴ "For centuries sufism has been the motivating force in the Central Asian region. It helps in developing a tolerant attitude towards all religions that exist in Central Asia. Sufism is thus the main obstacle in the way of fundamentalist Islam...Now sufis, with its belief in the power of saints, has once again caught the imagination of the people and provides spiritual sustenance at a time of political and economic hardship". M.Ahmed, Islamic Fundamentalism in Post War Period, Pakistan Horizon, Vol. 48, no. 2, 1995, S. 43-54, 51.

tolerantem Volksislam prägte auch den Islam in Anatolien und Nordafrika und schützte dennoch Länder wie die Türkei und Algerien nicht vor einer Zunahme des Islamismus.

- Die starke ethnische Ausrichtung einer "islamischen Wiedergeburt" in der GUS schränkt das Potential des Islam als einigende Kraft ein. Zwischen Nationalismus und Islamismus besteht ein Spannungsverhältnis. Der religiöse Fundamentalismus weist kollektive Loyalität zurück, die nicht primär auf die universelle Glaubensgemeinschaft, die Umma, gerichtet ist. Sein Verdikt trifft den Nationalismus und die nationalstaatliche Ordnung - im Nahen Osten ein Erbe aus der kolonialen Vorherrschaft des Westens und im exsowjetischen Zentralasien Resultat einer fremdbestimmten Abgrenzung durch die Sowjetmacht. Doch die verstärkte Hinwendung zum Islam geriet im exsowjetischen Orient in den Sog der "nationalen Wiedergeburt". Dabei gliederte sich nicht nur der offizielle Islam der Geistlichen Verwaltungen, sondern auch der in der IPW verkörperte nonkonformistische Islam in der GUS auf nationaler und einzelstaatlicher Ebene auf.⁵
- Der aus der sowjetischen Periode ererbte hohe Grad der Säkularisierung und Alphabetisierung wird als sozialkulturelles Hindernis für die massenhafte Verbreitung des Islamismus genannt. Er erwies sich allerdings in anderen islamischen Ländern mit hohem Säkularisierungsgrad wie z.B. in Algerien und der Türkei nicht als verlässliche Barriere.
- Religiöser Fundamentalismus entfaltet sich als Schriftgläubigkeit. Im Islam besteht dafür eine besonders starke Grundlage, "denn alle Moslems glauben bereits, daß der Koran schlicht und einfach das Wort Allahs, vermittelt aus dem Munde des Propheten Mohammed, und jede Zeile der Suren vollkommen wahr sei".⁶ Wer es wagt, diese Schrift als Text historisierend und textkritisch zu behandeln, setzt sich dem Vorwurf der Blasphemie aus. Deshalb ist hier nicht so sehr die Unfehlbarkeit der Schrift, sondern die Wiederermächtigung der Schari'a das Ziel, für das Fundamentalisten vornehmlich eintreten. Gerade in diesem Punkt fällt der Islam in der GUS aus dem Rahmen, denn in seinem Falle ist Schriftkenntnis keineswegs vorauszusetzen. Die Kenntnis der islamischen Schriftquellen ist bei den Muslimen der ehemaligen Sowjetunion entweder historisch schwach verwurzelt oder in sowjetischer Zeit gewaltsam reduziert worden. Der Koran muß erst wiederentdeckt werden, und dafür bieten Übersetzungen in die nationalen Sprachen, Korankurse an verschiedenen Bildungseinrichtungen und der Vertrieb von Koranexemplaren in letzter Zeit eine Voraussetzung.
- Nonkonformistische Islambewegungen stellen - mit der relativen Ausnahme Tadschikistans - kein starkes und organisiertes Gegengewicht zur politischen, kulturellen und geistlichen Machtelite dar; die Bildung politischer Parteien auf religiöser Grundlage wird staatlicherseits unterdrückt und von den postsowjetischen Verfassungen verboten. Ein "Untergrund" gehörte bereits in sowjetischer Zeit zum Erscheinungsbild des Islam und wurde entgegen der antireligiösen Propaganda schließlich halbwegs geduldet.
- Ein gespanntes Verhältnis zur westlichen Zivilisation ist im Islam der GUS bei weitem nicht so verbreitet wie in der arabischen Welt. Dort ist er konstitutiv für die Ideologie des Fundamentalismus. Auch die Funktion des Israel-Syndroms und des Antizionismus, wesentlicher

⁵ Religiöser Fundamentalismus und Nationalismus schließen sich allerdings nicht grundsätzlich aus. Unter bestimmten historischen und politischen Bedingungen kann religiöser Fundamentalismus die Position der Nationalisten bestärken und seinerseits aus nationalistischen Quellen gespeist werden. Im Falle Algeriens haben sich mit der FIS jene Kräfte, die den Islamismus auf algerische Verhältnisse zuschneiden, quasi nationalisieren wollten, gegen panislamisch orientierte Konkurrenten durchgesetzt. Religiöser Fundamentalismus verbreitete sich in der palästinensischen Nationalbewegung, ebenso in der Sezessionsbewegung der Muslime Kaschmirs u.a.

⁶ Martin E. Marty, R. Scott Appleby, Herausforderung Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1996, S. 30ff.

psychologischer Bestandteil des Fundamentalismus im Nahen Osten, entfällt weitgehend für die Muslime in der GUS.⁷ In punkto Israel folgt die Außenpolitik der neuen "muslimischen Staaten" nicht dem antiisraelischen Konsens der übrigen islamischen Welt. Antisemitismus ist in Rußland stärker verbreitet als in Zentralasien.

In bezug auf die Perspektiven des Fundamentalismus in der islamischen Welt divergieren die Prognosen westlicher Islamwissenschaftler und Politologen. Für die einen ist er eine Minderheitenposition, die den Islam insgesamt nicht charakterisiert, für andere eine ernstzunehmende Gefahr, die ihren politischen Zenit aber bereits überschritten hat, für eine dritte Gruppe die gegenwärtige Politikoption der muslimischen Bevölkerungsmehrheit und ein weltpolitisches Phänomen, das die Jahrtausendwende markieren wird. Wer als Nicht-Islamwissenschaftler, wozu sich der Autor zählt, Klarstellung bei den Fachwissenschaftlern sucht, wird bei der Frage, wie weit sich der Islamismus im Islam bereits verbreitet hat, divergierende Antworten erhalten. Derzeit wird unter Nah-Ost-Analitikern und -Diplomaten die Frage diskutiert, ob der islamische Extremismus seinen politischen Zenit bereits überschritten hat. Anzeichen für diese Annahme werden in dem teilweise erfolgreichen Widerstand von Regierungen wie der ägyptischen gegen die Islamisten sowie in der Tatsache gesehen, daß sich die religiösen Extremisten durch ihre Gewaltaktionen in Ländern wie Algerien in der Bevölkerung diskreditiert haben. Dazu kommt die Entzauberung des bereits etablierten "islamischen Staates" und seiner religiösen Machtelite, die im Iran in der eigenen Bevölkerung an Rückhalt verliert.⁸ Andererseits tauchen Anzeichen für ein Übergreifen des Islamismus auf Randgebiete der islamischen Welt wie Südostasien u.a. auf. Unverkennbar ist auch, daß bei den Bemühungen des Staats und der staatstreuen Geistlichkeit, die islamistische Herausforderung abzuwehren, in einigen Ländern eine Islamisierung der Gesellschaft in immer neuen Bereichen vollzogen wird. Beispiele der Anbiederung an die religiöse Intoleranz der Islamisten waren das Blasphemiegesetz in Pakistan, das Intellektuelle, liberale Muslime und religiöse Minderheiten der Denunziation durch Nachbarn und der Verfolgung durch Glaubenszeloten auslieferte, ebenso das Übergreifen religiöser Normen auf die säkulare Gerichtsbarkeit in Ägypten, die Islamisierung der Verfassung in Bangla Desh u.a. Auch wenn er letztlich politisch nicht triumphieren wird, hat der Islamismus die islamische Welt bereits verändert.

Im exsowjetischen Raum ist sein Verbreitungsgrad jedenfalls nach Meinung einer Mehrheit von Beobachtern sehr gering. Hinter der Warnung vor der fundamentalistischen Gefahr steckt oftmals politisches Kalkül von Regierungen, die Repressionen gegen Opposition als Verteidigung vor Extremismus legitimieren.⁹ Einige westliche Analytiker weisen darauf hin, daß der Begriff "islamisch" in der GUS bei informellen Bewegungen oftmals als "antikommunistisch" zu verstehen sei, auch als "nonkonformistisch" in bezug auf die postsowjetischen Machtstrukturen.¹⁰ Russische "Geopolitiker" benutzen zur Legitimation russischer Machtansprüche im "nahen Ausland" gerne die Warnung vor "den Versuchen islamischer Extremisten, eine Art Allianz an den Südgrenzen der GUS zu bilden".¹¹ Paradoxe Weise gehört das Land, dem solches Bemühen am häufigsten zugeschrieben wird, nämlich der Iran, heute zu den Verbündeten Rußlands.

⁷ Laut Trofimov war die Islamische Partei Aserbaidschans bis 1993 stark antisemitisch geprägt. Sie machte den "Weltzionismus" für den Karabachkonflikt verantwortlich. Die antisemitische Rhetorik wurde später abgemildert. Siehe Tromifov, a.a.O. (Hamburg 1995), S. 50.

⁸ Vgl. IHT, 26.3.1996, S. 1 (Islamic Extremism: Is the Worst Over?).

⁹ "It is a convenient cover for crushing not only Islamists, but more numerous groups that could perhaps develop into a stable, prosecular, and loyal opposition". Lowell Bezani in Transition, 29 December 1995, S. 6.

¹⁰ Islamic Fundamentalism in Central Asia and the Transcaucasus, in: Bogdan Szajkowski (ed.), Encyclopaedia of Conflicts, Disputes and Flashpoints in Eastern Europe, Russia and the Successor States, Longman Group UK, 1993, S. 154-158, S. 155.

¹¹ Segodnja, 30.9.1995.

Unabhängig von den regionalen kulturellen Dispositionen erwächst fundamentalistischen Heilspredigern Konjunktur aus sozialen, politischen und kulturellen Krisen. Bei der Analyse des islamischen Fundamentalismus im Nahen Osten drängt sich dieser Kontext auf, ebenso die Unfähigkeit dortiger politischer Systeme zur Krisenbewältigung. In der Analyse eines pakistanischen Politologen wird "Islamic extremism" als der Profiteur sozialökonomischer und kultureller Krisen in der Dritten Welt nach dem Ende des Kalten Krieges dargestellt.¹² Auch westliche Untersuchungen zum Islamismus stellen fest: "Analphabetismus, politische Unfreiheit, Armut, mangelnde Zukunftsperspektiven, Minderwertigkeitsgefühle gegenüber dem Westen haben stets fundamentalistischen Weltbildern zugearbeitet: Sie bieten einfache Antworten auf schwierige Fragen".¹³

Auch in der GUS besteht enormer Bedarf nach einfachen Antworten auf schwierige Fragen. Wo sich in der zerfallenden Sowjetunion politisierte Islambewegungen wie im Ferganatal gezeigt haben, machten sie Gebrauch vom Sozialappell des Islam und profitierten von den Schwierigkeiten der postsowjetischen Regierungen, ein Minimum an sozialer Stabilität und Gerechtigkeit sicherzustellen.

Bei allem, was über die eingeschränkte Evidenz des "islamischen Fundamentalismus" in diesem Raum und die Barrieren für seine Ausbreitung gesagt wurde, muß eingeräumt werden: Die Wirksamkeit eines politischen Islamismus hängt hier auch von der Bewährung oder dem Scheitern der postsowjetischen Politik ab. Im Nahen Osten wurde der in den zwanziger und dreißiger Jahren theoretisch begründete islamische Fundamentalismus erst nach dem Scheitern nachkolonialer Gesellschafts- und Politikmodelle (arabischer Nationalismus, Baathismus, Sozialismus u.a.) in der zweiten Jahrhunderthälfte virulent. In diesem Sinne kann auch für die GUS in Hinblick auf die Möglichkeit einer Politisierung und Radikalisierung des Islam keine definitive Entwarnung gegeben werden.

In die Zukunftsperspektive muß der Generationenwechsel einkalkuliert werden. Die jetzigen Eliten kommen aus der sowjetischen Sozialisation, die sich an Internationalismus, Kommunismus und einer religionsfeindlichen Weltanschauung orientierte. Nachrückende Generationen bringen bereits andere Hintergründe und andere weltanschauliche Ansätze in die geistigen und politischen Diskurse der nachkommunistischen Gesellschaften ein.

Francois Burgat sagt in einer Studie über Islamismus in Nordafrika, wir stünden in dieser Region gegenwärtig vor der Zündung einer "dritten Stufe der Entkolonialisierungsrakete", der islamistischen.¹⁴ Ob in Zentralasien oder in anderen muslimischen Teilen der GUS von einer "Entkolonialisierungsrakete" gesprochen werden kann, wäre noch zu klären. Die jetzige Zündungsstufe wäre die der postkommunistischen "Wiedergeburt" und Nationsbildung, in die sich bislang nur kleine Mengen islamistischen Zündstoffs einmischen.

Es wäre jedoch denkbar einseitig, den Islam im Raum der zerfallenen Sowjetunion in erster Linie als eine bedrohliche Kraft wahrzunehmen. Sowohl die staatliche Führung der GUS-Länder als auch die offizielle Geistlichkeit weisen der Religion heute eine ethische und Ordnungsfunktion zu, die von anderen gesellschaftlichen Instanzen nur unzureichend gewährleistet wird. Die Besinnung auf ethische Werte des Islam vollzieht sich in Zentralasien und im Kaukasus in einer zerbrochenen Welt, die von sozialer Polarisierung, Anomie und Konflikt geprägt ist. Es wird darauf ankommen, wer der Bevölkerung islamische Werte glaubhafter vermitteln wird: Die offizielle Geistlichkeit, die nicht den Eindruck aufkommen lassen sollte, in den Staatsdienst

¹² Mutahir Ahmed, The Prospects of Islamic Fundamentalism in Post Cold War Period, Pakistan Horizon, vol. 48, no. 2, April 1995, S. 43-54.

¹³ M. Lüders, Mit dem Koran in die Moderne, Die Zeit, 52, 1995, S. 26.

¹⁴ Zu der Studie siehe Arnold Hottinger, Eine andere Sicht des Islamismus, NZZ, 18.-19.5.1996, S. 50

gestellt zu werden, oder gesellschaftliche Bewegungen unter den Parolen "Reue" (tavba) und "Gerechtigkeit" (adolat), die sich sehr leicht den Vorwurf des "Fundamentalismus" zuziehen und sich ihm dann möglicherweise anpassen.

Uwe Halbach

Islam in the CIS: A Rebirth?

Bericht des BIOst Nr. 25/1996

Summary

Introductory Remarks

One of the major obstacles to academic study of the Muslims in the former USSR was that the scholar was restricted to working with Soviet sources and had very little opportunity to carry out field work of his own. Despite all endeavours to filter out objective findings from the ideologically distorted source background, it was not always possible to prevent some particular perspectives of Soviet expertise on Islam from permeating through the filter and finding their way into Western analyses, for instance the tendency to characterize Islamic movements and organisations outside the state-controlled sector as conspirative. Following the disintegration of the Soviet Union, Western and Russian commentators were quick to extend an "Islamic crisis arc" around Eurasia and even up to the gates of Moscow. After initial media hype given to the return of the "forgotten Muslims" to the world stage, the topic of the "rebirth of Islam" is now being given a more distinguishing presentation in many international publications. But coverage of the topic still lacks precision and contends some contradictory information and data, most of it not backed up by empirical research. The present report attempts to draw a picture of Islam in the ex-Soviet region, based largely on English-language and Russian sources, by distinguishing inter-linking levels and functions such as "High Islam" and "people's Islam", "official" and "unofficial Islam" and also by differentiating between conservative and reformist, mystic and orthodox, political and unpolitical facets. Further reports will deal with Islam at the regional and individual state levels and separately with reference to Russia.

Findings

1. The term "rebirth" had contributed to the sensation of Islam in the CIS. It refers to diffuse processes of ethnic and cultural self-reassertion, of national consciousness-raising, to religio-ethical renewal movements and to the endeavours of peoples who had always regarded their Sovietization as colonial alienation to return to their own cultural area - a course of development that has given rise to misunderstandings. One of these was the initial notion that the "Muslim countries", having now gained their independence, would proceed to integrate into an Islamic environment in one of two perceived alternative forms, following either the Turkish or the Iranian pattern, involving a choice between antagonistic models, one of which was compatible, the other irreconcilable with secularization and Westernization. Like the other misleading term "re-Islamization", used to designate anti-secularist currents in contemporary Islam, "rebirth" conjures up the erroneous notion of a response to a preceding "de-Islamization".
2. Despite the anti-religious policies and atheist propaganda of the Soviet authorities, Islam had survived in various social strata and in various aspects. For instance, the term "rebirth"

cannot be aptly used with regard to the grass-roots level of "people's Islam" or "customary Islam", because this level had never been eliminated. The situation with regard to "High Islam", which stands for the familiarity of a people with the classical Islamic scriptures, is different, however. The sovietization of the public education system had reduced this to tiny islands of Islamic academia. In this respect, there is a valid case for "rebirth" in, for example, Islamic Central Asia. In other regions such as the nomad culture zones of Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkmenistan, however, "High Islam" had never taken root even before sovietization.

3. What scholars of Islam and ethnologists refer to as "ethno-religious identity" is growing in significance particularly at the periphery of the Islamic world (Africa, South and South-East Asia, Central Asia, the Caucasus, the Balkans). In the Islamic parts of the Soviet Union, the link between national heritage and religious tradition have been preserved. Islam had managed to survive in an environment essentially hostile to religion because it had been handed down as an "ancestral legacy" and a criterion for national demarcation. Islamic symbols and practices are now being incorporated into the evolution of independent national states. The fact that, in states of the CIS such as Uzbekistan, public buildings and roads are today being named after famous Islamic theologians and philosophers from the local region is evidence of a quest for symbols with which to promote the consolidation of national statehood. For this process is not yet firmly founded and has to avail itself of every cultural resource available. The following sectors of identification overlap: the super-regional (e.g. pan-Turkic), the regional (e.g. Turkestani, Central-Asian), and the national, individual-state sectors. Probably the most effective framework for identification today is provided by this latter sector. With the disintegration of the Soviet Union, Islam became caught up in the wake of national segregation both at the official, institutional level of the Religious Administrations and at the level of the formation of non-conformist Islamic parties.
4. Perception of Soviet Islam was structured by a distinction made between "official" and "parallel" Islam. This distinction is nowadays being eliminated by the re-incorporation of "parallel" or "shadow Islam" into public life. There is still a certain contrast between a loyalist and a non-conformist Islam as regards relations with the post-Soviet state power structures - or else such a contrast is emerging where it did not exist before. However, except in Tajikistan, there is little sign of any powerful, organised religio-political opposition to the established state and clerical power elites in the Muslim states of the CIS. Within "official Islam", changes have been brought about especially by the breakdown of the four regional Religious Administrations into a large number of republic-level and district administrations and by a generation conflict between the old Soviet clerical nomenklatura and the so-called "new Imams".
5. The spread of a political Islamism on the ideological basis of religious fundamentalism in the states of the CIS is considered unlikely, at least for the time being, by many experts on Islam. These see cultural and political barriers to any such propagation in the manifold differences between Islam in Russia, in the Caucasus and in Central Asia and in the religious conditions in Iran or in Arab countries, but also in the results of sovietization, in the ethno-cultural characteristics of the formerly Soviet Muslim peoples, and in the political power constellations in the successor states to the Soviet Union. But irrespective of the cultural (pre-)disposition of individual regions and peoples towards Islam, the question as to whether Islamic movements are going to take the stage as militant political activists will ultimately depend upon whether the post-Soviet ruling elites in the CIS prove capable of mastering

social, economic and cultural crises. The example of Tajikistan shows that it is too early to sound the "all clear" with regard to the "fundamentalist threat" to the CIS region.