

SWP-Studie

Stiftung Wissenschaft und Politik
Deutsches Institut für Internationale
Politik und Sicherheit

Andrea Schmitz

Islam in Tadschikistan

Akteure, Diskurse, Konflikte

S 6
März 2015
Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

Abdruck oder vergleichbare Verwendung von Arbeiten der Stiftung Wissenschaft und Politik ist auch in Auszügen nur mit vorheriger schriftlicher Genehmigung gestattet.

SWP-Studien unterliegen einem Begutachtungsverfahren durch Fachkolleginnen und -kollegen und durch die Institutsleitung (*peer review*). Sie geben ausschließlich die persönliche Auffassung der Autoren und Autorinnen wieder.

© Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin, 2015

SWP

Stiftung Wissenschaft und Politik
Deutsches Institut für
Internationale Politik und
Sicherheit

Ludwigkirchplatz 3-4
10719 Berlin
Telefon +49 30 880 07-0
Fax +49 30 880 07-100
www.swp-berlin.org
swp@swp-berlin.org

ISSN 1611-6372

Inhalt

- 5 **Problemstellung und Empfehlungen**
- 7 **Sowjetischer Islam und religiöse Renaissance**
- 7 Religionspolitik und religiöser Diskurs der Sowjetzeit
- 11 Die Rückkehr der Religion
- 16 **Islamische Institutionen, Autoritäten und Gruppierungen**
- 16 Moscheen, Oberster Geistlicher Rat und Islamisches Zentrum
- 18 Unabhängige Autoritäten
- 20 Die Partei der Islamischen Wiedergeburt
- 22 Illegale Gruppierungen
- 26 **Die symbolischen Kämpfe**
- 26 Themen und Positionen
- 30 Religionspolitische Interventionen
- 32 **Schlussfolgerungen und Empfehlungen:
Die Macht der Laien und die Ohnmacht der Politik**
- 34 **Abkürzungen**

Dr. Andrea Schmitz ist Wissenschaftlerin in der SWP-Forschungsgruppe Osteuropa und Eurasien.

Die vorliegende Studie basiert auf einer rund zehnmonatigen Feldforschung, die 2013 und 2014 mit finanzieller Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung durchgeführt wurde.

Islam in Tadschikistan.

Akteure, Diskurse, Konflikte

Seit dem Zerfall der Sowjetunion ist in den säkularen Staaten des postsowjetischen Zentralasien das Interesse am Islam enorm gewachsen. Besonders augenfällig ist die Wiederbelebung muslimischer Wert- und Ordnungsvorstellungen in Tadschikistan, wo sich rund 95 Prozent der Bevölkerung zum sunnitischen Islam bekennen. Die Staatsführung unternimmt große Anstrengungen, um religiöse Praxis und Propaganda einzudämmen und ihnen den sozialen Nährboden zu entziehen. Betroffen davon sind nicht nur illegal operierende islamistische Gruppierungen, sondern auch institutionalisierte politische Kräfte wie die Partei der Islamischen Wiedergeburt sowie unabhängige religiöse Autoritäten, die ihre Lehren erfolgreich in die Gesellschaft tragen.

Begründet wird die politische Einhegung der Religion mit stabilitäts- und sicherheitspolitischen Imperativen. In dieser Sicht auf Religion wird das Regime auch von Politik und politischer Publizistik des Westens unterstützt, die Islam und Islamismus in Tadschikistan ebenfalls primär unter sicherheitspolitischen Gesichtspunkten wahrnehmen. Grund dafür ist neben der geographischen und kulturellen Nähe zu Afghanistan und der potentiellen Bedrohung durch dort operierende jihadistische Gruppen auch die Beteiligung von Tadschiken auf Seiten des Islamischen Staates an den Kämpfen in Syrien und dem Irak.

Die mit solchen alarmistisch geprägten Perzeptionen einhergehende Fokussierung auf Extremformen des Islams verstellt jedoch den Blick auf die Komplexität der religionspolitischen Konflikte vor Ort. Sie verhindert eine angemessene Einschätzung des religiösen Diskurses sowie der Gründe für die wachsende Attraktivität des Islams und seines ordnungsstiftenden Potentials. Die vorliegende Studie will hier Abhilfe schaffen, indem sie den gesellschaftlichen und politischen Hintergrund der Wiederbelebung islamischer Diskurse, Netzwerke und Praktiken in Tadschikistan seit dem Ende der Sowjetunion beleuchtet, die maßgeblichen Akteure identifiziert und die symbolischen Kämpfe, die sie ausfechten, intellektuell und sozial verortet.

Dabei erhellt der Rückblick auf den Islam der Sowjetzeit, in welchem Maße die Themen des religiösen Diskurses der Gegenwart von den damaligen Debatten vorgeformt sind und wie sehr noch die zentrale Kon-

fliktkonstellation der Gegenwart mit den drei maßgeblichen Akteuren – den postkommunistischen Kadern der staatlichen Religionspolitik, der hanafitischen religiösen Elite und deren hybriden islamistischen Herausforderern – in historischen Figurationen wurzelt. Dies ist umso bemerkenswerter, als sich mit der staatlichen Unabhängigkeit (1991) das religio-politische Feld erheblich dynamisierte.

Die Wiederbelebung muslimischer Religiosität wurde beflügelt durch die Aufwertung und Neuerfindung nationaler Traditionen im Rahmen des nachsowjetischen Nation-Buildings. Islamische Werte und Alltagspraktiken, die die Sowjetzeit überdauerten, wurden als staatlich sanktioniertes Kulturerbe in die neuen Nationalstaats-Narrative integriert und damit der diskursiven Hoheit der Staatsmacht überantwortet. Gleichzeitig wuchs mit der neuen Religionsfreiheit und der Öffnung der Medienlandschaft nicht nur die Nachfrage nach religiöser Bildung, auch die Akteurslandschaft wurde komplexer.

Neben die traditionellen hanafitischen Autoritäten, deren religiöses Weltbild während der Sowjetzeit geformt wurde und die den institutionalisierten Islam repräsentieren, trat eine wachsende Zahl von Akteuren, die nach 1991 im muslimischen Ausland und damit unter ganz anderen Kontextbedingungen studiert hatten. Diese unabhängigen Autoritäten, die vor allem von Gläubigen der jüngeren Generation verehrt werden, fordern das religiöse Deutungsmonopol der traditionellen Autoritäten ebenso heraus wie die neuen virtuellen Beratungsmedien unterschiedlichster Qualität und Provenienz, die ebenfalls von vielen Jugendlichen genutzt werden.

Zu den Akteuren, die sich mit der Monopolstellung der offiziellen religiösen Institutionen und deren politischer Vereinnahmung durch das Regime nicht abfinden wollen, zählt auch die Partei der Islamischen Wiedergeburt (Nahzat). Typologisch stellt die Nahzat eine Mischform aus wertkonservativer Volkspartei und islamistischer Protestbewegung dar, deren Agenda islamische und säkulare Grundsätze vereint und die die Rolle einer konstruktiven Oppositionspartei anstrebt. Eine solche Rolle wird ihr vom Regime aber konsequent verweigert. Letzteres bekämpft die Partei mit allen Mitteln und übersieht dabei, dass die Nahzat auch radikalere Protestpotentiale auffangen und so zu deren Domestizierung beitragen könnte. Diese Chance wird dadurch verspielt, dass religiöser Dissens vor-schnell kriminalisiert und so in die Illegalität abgedrängt wird.

Der Anspruch des Staates auf umfassende Kontrolle des religiösen Feldes schadet auch der Autorität der offiziellen islamischen Institutionen. Von zentraler Bedeutung sind hier die Moscheen, die unmittelbar den Kontakt zu den Laien gestalten und daher maßgeblichen Einfluss auf die Formung der Massenreligiosität haben. Die potentielle Macht des religiösen Personals sucht die staatliche Politik durch eine Mischung aus Überwachung und Kontrolle zu beschränken; sie nutzt dabei Methoden, die an sowjetische Praxis erinnern. Dies liefert all jenen Argumente, die die staatlichen Eingriffe in die Freiheit der Religionsausübung als Beweis für die Religionsfeindlichkeit der politischen Elite werten und als zynische Missachtung des in der Verfassung festgeschriebenen Prinzips der Trennung von Staat und Religion. Die staatliche Politik setzt so nicht nur ihre eigene Glaubwürdigkeit aufs Spiel. Sie untergräbt mit der Legitimität des Klerus auch den lokalen hanafitischen Islam und damit eine Bildungstradition, die eine Haltung der Toleranz gegenüber kulturspezifischen Ritualformen und säkularen Lebenswelten kultiviert und die letztlich das Fundament bildet, auf dem die symbolische Ordnung der tadschikischen Polis fußt.

Der sukzessive Abbau des Religionsunterrichts an den staatlichen Bildungseinrichtungen ist vor diesem Hintergrund kontraproduktiv. Denn die universalistischen Strömungen des Islams, die kulturspezifische Ausformungen muslimischer Religiosität ablehnen und deren rigide Ordnungsvorstellungen geeignet sind, die Gesellschaft zu polarisieren, sind längst in Tadschikistan angekommen. Mit machtpolitischen Mitteln lassen sich diese Lehren nicht bekämpfen. Um ihnen entgegenzuwirken, muss man intellektuell gerüstet sein. Das setzt Unterscheidungsfähigkeit voraus, und dafür ist religiöse Bildung notwendig.

Ein Kurswechsel der staatlichen Religionspolitik zeichnet sich derzeit nicht ab. Dies würde – erstens – voraussetzen, das Interesse der Laien am Islam ernst zu nehmen, anstatt es zu ignorieren. Zweitens müsste anerkannt werden, dass der hanafitische Islam eine unverzichtbare Rolle für die Integration der Gesellschaft spielt. Dies müsste – drittens – dadurch sichtbar werden, dass verstärkt in gute religiöse Bildung investiert wird. Die deutsche und europäische Politik sollte einen solchen Kurswechsel behutsam fördern, indem sie die tadschikische Regierung zu einem Ausbau des religiösen Bildungsangebotes ermutigt. Der 2011 von Deutschland, Frankreich und der EU begonnene Dialog zum Thema Islamunterricht an staatlichen Schulen könnte hierfür ein geeignetes Medium bilden.

Sowjetischer Islam und religiöse Renaissance

In vorsowjetischer Zeit waren muslimische Verhaltensnormen und Ritualpraktiken ein untrennbarer Bestandteil des sozialen und kulturellen Selbstverständnisses der Gesellschaften Zentralasiens. Mit der kolonialen Eroberung durch das zaristische Russland im 19. Jahrhundert änderte sich für die zentralasiatischen Muslime zunächst wenig. Zwar wurden sie in die imperiale Ökonomie des Russischen Reiches eingliedert und einem neuen Regime unterstellt, aber die zaristische Macht verfolgte nicht das Ziel, die lokale Bevölkerung zu assimilieren oder einen radikalen kulturellen Wandel herbeizuführen.¹ Protegiert von den lokalen Statthaltern der zaristischen Administration, konnte die religiöse Elite (*‘ulamā*), die in Zentralasien die *hanafitische* Rechtsschule (*mazhab*)² kultiviert, ihren Einfluss sogar festigen. Das islamische Rechtswesen und die traditionellen Bildungseinrichtungen (*maktab*, *madrassa*) blieben weitgehend unangetastet. Auch die Verehrung religiöser Virtuosen mystisch-agnostischer Prägung (*sufi*), die vielfach in Bruderschaften organisiert waren,³ blieb ungebrochen.

Mit dem Beginn der bolschewistischen Herrschaft (1917/18) änderten sich die Dinge grundlegend. Die religionspolitischen Interventionen der Sowjets haben den Islam in Zentralasien nachhaltig geprägt und auch dem religiösen Diskurs in Tadschikistan die Parameter geliefert, innerhalb derer heute die zentralen dogmatischen und orthopraktischen Fragen verhandelt werden. Auch die durch die Auflösung der Sowjetunion (1991) in Gang gesetzte religiöse Renaissance – der Prozess der Dynamisierung, Pluralisierung und Autonomisierung des religiösen Feldes – wird durch institutionelle Regelungen eingehegt, die von sowjetischen Vorbildern inspiriert sind. Dieses Erbe ist ein

spezifisches Unterscheidungsmerkmal des Islams in den Ländern des postsowjetischen Zentralasien; es wird im Folgenden genauer beleuchtet.

Religionspolitik und religiöser Diskurs der Sowjetzeit

Das zivilisatorische Projekt der Sowjets war auf eine radikale Neuordnung von Staat und Gesellschaft gerichtet. Diese zielte darauf ab, die als rückständig klassifizierte Bevölkerung des muslimischen Ostens auf den Pfad von Fortschritt und Entwicklung zu führen und die traditionellen Institutionen im Zuge einer umfassenden Kulturrevolution durch solche zu ersetzen, die geeignet schienen, die sowjetische Vision einer klassenlosen Gesellschaft Wirklichkeit werden zu lassen. Die Überwindung religiöser Bindungen und ihre Ersetzung durch das Bekenntnis zur säkularen Utopie des Kommunismus spielten dabei eine zentrale Rolle.

Der Angriff auf die alte Ordnung begann 1926 mit der Zerstörung der muslimischen Bildungsstrukturen.⁴ Um einem modernen Bildungssystem im Geiste universaler Erziehung, Aufklärung und Säkularisierung Platz zu machen, wurde der Islam aus dem Bildungskanon der neuen Schulen verbannt. Die traditionellen Schulen und Medressen wurden geschlossen, Moscheen zerstört oder umfunktioniert, ihr Stiftungsgut (*waqf*) wurde enteignet. Mit besonderer Schärfe gingen die Sowjets gegen die Sufi-Bruderschaften und ihre spirituellen Führer (*ishan*, *shaykh*) vor, deren esoterische Praktiken den Sowjets als Gipfel der Rückständigkeit erschienen. Innerhalb weniger Jahre wurde der Islam mit Hilfe massiver antireligiöser Propaganda aus dem öffentlichen Leben eliminiert. Bis 1932 wurde das religiöse Personal systematisch entmachteter, in Zwangslager verbannt oder ermordet.⁵ Der zweite Baustein der Kulturrevolution war der Kampf gegen die weibliche Körper- und Gesichtsverhüllung (*faranji*

1 Adeeb Khalid, »Backwardness and the Quest for Civilization: Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective«, in: *Slavic Review*, 65 (2006) 2, S. 231–251 (236).

2 Eine der vier Rechtstraditionen des sunnitischen Islams, die sich im 8. Jahrhundert im Nahen Osten, in Zentralasien und auf dem indischen Subkontinent, später auch in Anatolien und auf dem Balkan etablierte.

3 Ashirbek Muminov, »Traditional and Modern Religious-Theological Schools in Central Asia«, in: Lena Jonson/Murad Esenov (Hg.), *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia*. Stockholm 1999, S. 101–111; Devin DeWeese, *Studies on Sufism in Central Asia*, Arnham 2012.

4 Khalid, »Backwardness« [wie Fn. 1], S. 242f.

5 Shoshana Keller, *To Moscow, Not Mecca. The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941*, Westport 2001 (bes. Kap. 5 und 6).

und *chachvon*), die den Reformern als augenfälligstes Symbol für die Unterdrückung der Frau galt. Diese Kampagne, die unmittelbar auf den Kern der traditionellen Ordnung – die patriarchalischen Machtverhältnisse – abzielte, entfachte jedoch anhaltenden Widerstand.⁶

Die Repressionen gegen die 'Ulamā, die Abwertung religiöser Bildung und die Zerstörung der Strukturen ihrer Vermittlung gingen einher mit politisch-administrativen Maßnahmen, die die lokalen Gesellschaften fundamental veränderten. Große Bedeutung kam dabei der sowjetischen Nationalitätenpolitik zu, die zwei zentrale Komponenten hatte: die Indigenisierung (*korenizacija*) der Herrschaftsstrukturen durch die Schaffung lokaler Kader⁷ und die administrative Aufteilung der Region nach ethnischen und linguistischen Kriterien.⁸ Diese Neuordnung mündete zwischen 1924 und 1929 in die Gründung der nationalen Sowjetrepubliken,⁹ deren Existenz durch die Konstruktion fiktiver nationaler Identitäten nachträglich legitimiert wurde. Damit verbunden war nicht nur die Etablierung nationaler Geschichtsschreibung und Brauchtumsforschung, sondern auch eine Neuklassifizierung des Islams, der nun zu einem Relikt vergangener Epochen degradiert

wurde,¹⁰ als Aspekt von lokaler Tradition, Lebensart und Folklore jedoch akzeptiert war.

Diese ambivalente ideologische Verortung des Islams bildete die Voraussetzung dafür, dass muslimische Ritualpraxis und damit verbundene Wertvorstellungen fortlebten – als vom öffentlichen Diskurs abgetrennte, auf die Ebene der lokalen Solidargruppen (Familie, Nachbarschaft) beschränkte und ihres intellektuellen Fundaments weitgehend beraubte Alltagsreligion. Diese schloss auch mit dem Sufismus verbundene kollektive Rituale ein, wie etwa die Pilgerfahrt (*ziyarat*) zu Heiligengräbern (*mazar*). Solche und andere nicht-normative Praktiken wurden in dem Maße aufgewertet, in dem der religiöse Rechtskanon (*shari'a*) seine Verbindlichkeit als Fundament der gesellschaftlichen Ordnung verlor.¹¹

Der Zweite Weltkrieg veranlasste die sowjetischen Machthaber, ihre Religionspolitik neu auszurichten. Um die Unterstützung auch der Muslime für die Mobilisierung gegen Nazideutschland zu sichern, wurden neue Freiräume geschaffen und die Verfolgung der Religion suspendiert. 1943 wurde mit der Gründung des Geistlichen Direktorats der Zentralasiatischen Muslime (*Sredne-Aziatskoe Duchovnoe Upravlenie Musul'man – SADUM*) eine Institution ins Leben gerufen, die einen doppelten Zweck verfolgte.¹² Bereits in den 1920er Jahren hatte die 'Ulamā in Uzbekistan versucht, eine solche Institution aufzubauen,¹³ war damit aber ge-

6 Marianne Kamp, *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity and Unveiling Under Communism*, Washington, D.C., 2006, S. 186–198, 225–228 (Kap. 7 und 8).

7 Adeeb Khalid, *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*, Berkeley/Los Angeles 2007, S. 86–93.

8 Francine Hirsch, »Toward an Empire of Nations: Border-Making and the Formation of Soviet National Identities«, in: *The Russian Review*, 59 (2000), S. 201–226. Bei der territorialen und administrativen Neugliederung Zentralasiens durch das zaristische Russland hatten solche Kriterien keine Rolle gespielt. Ausschlaggebend waren ökonomische, geographische und verwaltungsstrategische Gesichtspunkte. Die Generalgouvernements Steppe und Turkestan, die den Großteil des heutigen Kasachstans und angrenzende Gebiete umfassten, unterstanden unmittelbar russischer Verwaltung. Dagegen wurden über die drei Quasi-Staaten im Süden, das Emirat Buchara und die Khanate Khiva und Kokand, zwischen 1868 und 1873 politische Protektorate errichtet; siehe Richard N. Pierce, *Russian Central Asia, 1867–1917: A Study in Colonial Rule*. Berkeley 1960 (Kap. II–IV).

9 Aus den Generalgouvernements Steppe und Turkestan gingen 1925 die Sozialistischen Sowjetrepubliken (SSR) Kasachstan, Kirgistan, Usbekistan und Turkmenistan hervor. Die Khanate Buchara und Khiva behielten ihren semiautonen Status bis 1924 und wurden dann in die Usbekische SSR integriert. 1929 wurde daraus die Tadschikische SSR herausgelöst, deren Territorium Teile des ehemaligen Kokander Khanats (im Norden) und des Emirats Buchara (im Westen und Süden) umfasst.

10 Devin DeWeese, »Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious ›Survivals‹ in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia«, in: Florian Mühlfried/Sergey Sokolovskiy (Hg.), *Exploring the Edge of Empire*, Berlin/Zürich 2011, S. 35–58.

11 Khalid, *Islam after Communism* [wie Fn. 7], S. 98–104; Bakhtiyar Babadjanov, »From Colonization to Bolshevization: Some Political and Legislative Aspects of Molding a ›Soviet Islam‹ in Central Asia«, in: Wallace Johnson/Irina F. Popova (Hg.), *Central Asian Law: An Historical Overview*, Festschrift for the Ninetieth Birthday of Herbert Franke, Topeka, Kansas 2004, S. 153–171 (159).

12 Zum Folgenden vgl. Bachtijar Babadžanov, »SADUM«, in: S.M. Prozorov (Hg.), *Islam na Territorii Byvšej Rossijskoj Imperii. Enciklopedičeskij Slovar'* [Islam im ehemaligen Russischen Imperium. Enzyklopädisches Wörterbuch], Moskau 2003, S. 69–72; ders., »Babachanovy« [Die Babakhanovs], ebd., S. 12–14; Bachtijar Babadžanov, »Sredneaziatskoe Duchovnoe Upravlenie Musul'man: Predistorija i Posledstvija Raspada« [Das SADUM: Vorgeschichte und Folgen seiner Auflösung], in: Marta Brill Olcott/Aleksej Malašenko (Hg.), *Mnogomernye Granicy Central'noj Azii* [Multidimensionale Grenzen Zentralasiens], Moskau: Moskovskij Centr Karnegi, 2000, S. 55–69.

13 Nach dem Vorbild der 1788 erstmals unter Zarin Katharina II. für die Muslime des Russischen Reiches eingerichteten Geistlichen Verwaltung in Ufa.

scheitert. Nun aber schien ein zentrales Forum für die Muslime der gesamten Region realisierbar – und damit auch eine Stärkung der religiösen Bildung in einem religionsfeindlichen Umfeld. Für die Staatsmacht wiederum entstand mit dem SADUM ein Organ, das eine zentralisierte Kontrolle und Beaufsichtigung religiöser Aktivitäten ermöglichte und sich zudem außenpolitisch, nämlich zur Imagepflege gegenüber Ländern der islamischen Welt, nutzen ließ.

Das Direktorat, das seinen Sitz in Taschkent hatte, war eine hierarchisch organisierte Einrichtung. Das Amt des Vorsitzenden, der die Funktion eines Mufti ausübte, wurde mit Ishankhan Babakhan ibn Abdulmajidkhan besetzt und blieb fast während der gesamten Zeit des Bestehens des SADUM in dessen Familie. Dem Mufti unterstanden ein Geistlicher Rat als Gremium der Beschlussfassung und die in den übrigen zentralasiatischen Unionsrepubliken eingerichteten SADUM-Repräsentanzen (*qāziyat*, von *qāzi* »Richter«), die für die Supervision der registrierten Moscheen zuständig waren. Unter dem Dach des SADUM wurde die Ausbildung religiöser Spezialisten wieder aufgenommen, die im Moscheedienst, in der Lehre sowie in der Verwaltung des Direktorats und seiner regionalen Dependancen eingesetzt wurden. 1948 wurde die renommierte Bucharer Medresse *Mir-i Arab* wieder eröffnet. 1971 entstand in Taschkent das *Imam al-Buchari*-Institut – das einzige Institut der Region, das einer handverlesenen Zahl von Studenten aus den Unionsrepubliken (insgesamt acht bis zehn Personen pro Jahr) eine höhere islamische Bildung anbot, ergänzt um nichtreligiöse Disziplinen. Dem Direktorat oblag auch die Zusammenstellung von Delegationen für die jährliche Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) und die Kontaktpflege mit dem muslimischen Ausland. 1961 wurde beim SADUM eine Abteilung für Internationale Beziehungen eingerichtet; auch ermöglichte man nun ausgewählten Studenten des Taschkenter Instituts Studienaufenthalte an Universitäten befreundeter muslimischer Länder (Ägypten, Syrien, Libyen).¹⁴

Die wohl wichtigste Aufgabe des Direktorats bestand in der Publikation von religiösen Rechtsgutachten (*fatwa*), die ab 1947 in der Zeitschrift »Die Muslime des Sowjetischen Ostens« veröffentlicht wurden.¹⁵ Die

¹⁴ Ashirbek Muminov/Uygun Gafurov/Rinat Shigabdinov, »Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Uzbekistan«, in: Michael Kemper/Raoul Motika/Stefan Reichmuth (Hg.), *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*, London u.a. 2010, S. 223–279 (250ff).

¹⁵ Zu den Fatwas: Bachtijar Babadžanov, »O Fetwach SADUM Protiv »Neislamskich Obyčaev« [Über die Fatwas des SADUM

Mehrzahl der Fatwas wurde auf Anweisung des Rats für Religiöse Angelegenheiten erstellt, der in enger Zusammenarbeit mit dem Geheimdienst das religiöse Leben in der Sowjetunion beaufsichtigte und dem auch das SADUM unterstand.¹⁶ Formal waren die Fatwas als Umsetzung von Anordnungen der Kommunistischen Partei gekennzeichnet, deren Leitlinie der Kampf gegen die schädlichen »Überbleibsel« von als rückständig gewerteten Praktiken war. Entsprechend richteten sich die Rechtsgutachten gegen nicht scharia-konforme Gewohnheiten wie zum Beispiel Alkoholkonsum und magische Handlungen (etwa in der Medizin und Prognostik), aber auch gegen den Komplex nichtnormativer Praktiken, die nach der lokalen hanafitischen Rechtsüberlieferung als durchaus vereinbar mit dem Islam galten. Dazu zählen die Tradition des verschwenderischen Gabentauschs bei religiösen Festen und das ausgedehnte Trauerritual, vor allem aber die mit der Verehrung charismatischer Persönlichkeiten verbundenen Rituale des sufischen Formenkreises: die Pilgerfahrt zu heiligen Stätten und die religiösen Handlungen, die sich daran knüpften. Zur Begründung des Verdikts solcher Praktiken mussten daher Quellen aus anderen Rechtstraditionen als der hanafitischen herangezogen werden.

Versuche, die lokale religiöse Praxis wieder an den Basisquellen auszurichten – dem Koran als den offenbarten göttlichen Geboten und der Sunna, dem Korpus der dem Propheten zugeschriebenen Handlungen und Empfehlungen – hatte es bereits während der Kolonialzeit gegeben. Führende Vertreter der sowjetischen 'Ulamā, darunter auch Ziauddin Babakhanov, der seinem Vater 1957 im Amt des Mufti nachfolgte, hatten mit diesen Bestrebungen sympathisiert.¹⁷ Über die saudi-arabischen Kontakte der Babakhan-Dynastie und den Import von Schriften hanbalitischer Gelehrter, aber auch über die Studienaufenthalte von SADUM-Mitarbeitern an nahöstlichen Universitäten¹⁸ gewann der arabische Ritualpurismus unter der zen-

gegen »unislamisches Brauchtum«, in: Aleksej Malašenko/Marta Brill Olcott (Hg.), *Islam Na Postsovetskom Prostranstve: Vzgljad Iznutri [Islam im postsowjetischen Raum: Innensicht]*, Moskau: Moskovskij Centr Karnegi, 2001, S. 170–184; Babadžanov, »From Colonization to Bolshevization« [wie Fn. 11], S. 162–168.

¹⁶ John Anderson, »The Council for Religious Affairs and the Shaping of Soviet Religious Policy«, in: *Soviet Studies*, 43 (1991) 4, S. 689–710.

¹⁷ Ashirbek Muminov, »Fundamentalist Challenges to Local Islamic Traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia«, in: Uyama Tomohiko (Hg.), *Empire, Islam, and Politics in Central Eurasia*, Sapporo 2007, S. 249–261 (256f).

¹⁸ Muminov u.a., »Islamic Education« [wie Fn. 14], S. 273.

tralasiatischen Gelehrtschaft an Autorität. Manche Fatwas enthalten sogar einen Rekurs auf die religiösen Gepflogenheiten in Saudi-Arabien als der Heimat des Islams.¹⁹ Im Bestreben, die Vorgaben der Parteiideologen umzusetzen und gleichzeitig jenen der Religion treu zu bleiben, ebnete die 'Ulamā des SADUM jenen reformistischen und modernistischen Strömungen den Weg, die später als wahabistisch bzw. salafistisch apostrophiert wurden.

Das Geistliche Direktorat hatte einen hybriden Status. Einerseits galt das Prinzip der Trennung von Staat und Religion, andererseits aber war das SADUM Teil der staatlichen Bürokratie und deren Organen gegenüber verantwortlich. Folgerichtig wurde es primär als staatliches Exekutivorgan wahrgenommen, dessen Anspruch, das religiöse Leben der Muslime verbindlich zu regeln, außerdem im Widerspruch stand zum in der islamischen Rechtswissenschaft fest verankerten hermeneutischen Prinzip des *ijtihad* (»intensives Bemühen [um Erkenntnis der göttlichen Wahrheit]«). Dieses ermutigt den qualifizierten Rechtsgelehrten (*mujtahid*) zur eigenständigen Urteilsfindung in Fragen, zu denen die Primärtexte keine eindeutige Auskunft geben und die in der Vergangenheit nicht abschließend geklärt wurden.²⁰ Die in den Fatwas niedergelegten dogmatischen und rechtlichen Entscheidungen des SADUM galten daher vielen religiösen Akteuren nicht als bindend.²¹

Zum Ort des Disputs darüber, welche Praktiken im Einklang mit der *Hanafiya* stünden und welche als nicht scharia-konform, folglich als »unerlaubte Neuerung« (*bid'a*) zu klassifizieren seien, entwickelten sich – vor allem im uzbekischen und tadschikischen Teil des Ferghanatals – die *hujra* (wörtlich »Zimmer [in einer Medresse]«). Dies waren private Lernzirkel, die, ebenso wie zahlreiche unregistrierte Moscheen, seit den 1920er Jahren zum Rückzugsraum für islamische Bildung geworden waren. Hier lebten die traditionellen Formen des Lernens weiter, bei denen die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler eine zentrale Rolle spielt.²² Diese Zirkel brachten in den 1960er Jahren eine wachsende Zahl kritischer Religionsgelehrter hervor, die die Legitimität der Entscheidungen der »staatlichen« 'Ulamā herausforderten. Die religiösen Autoritäten der Hujra waren jedoch alles andere als

eine homogene Gruppe. Zwischen ihnen und der 'Ulamā des Direktorats gab es zahlreiche biographische und persönliche Querverbindungen,²³ und vielfach waren sie von denselben Lehrern ausgebildet worden. Auch von einem einheitlichen Islamdiskurs waren die Hujra weit entfernt. Unter den dort lehrenden Autoritäten waren solche, die traditionelle hanafitische Positionen verteidigten (auch gegen die Fatwas des SADUM), aber auch solche, die keine der Rechtschulen anerkannten und lediglich Koran und Hadith oder auch nur den Koran als Grundlage für die richtige religiöse Praxis gelten lassen wollten.²⁴

Bei dieser Debatte gewannen in den 1970er Jahren die Anhänger jener bis dahin marginalen Strömung an Gewicht, die dem reformistischen Traditionsstrang folgten. Diese »jungen Mullahs«, wie sie genannt wurden, traten vehement für eine Revitalisierung des Islams durch Rückkehr zu den Primärquellen ein. Von ihren Gegnern wurden sie als Wahabis bezeichnet – in Anlehnung an den arabischen Wahabismus, der während der Sowjetzeit (und darüber hinaus) zum Synonym für die puristischen Strömungen des Islams geworden war.²⁵ In doktrinären und orthopraktischen Fragen vertraten die »jungen Mullahs« oder »Erneuerer« (*mujaddidin*), wie sie sich selbst nannten, unterschiedliche Positionen. Was sie aber einte, war ihre Opposition zum Traditionalismus und Konservatismus der hanafitischen 'Ulamā und zu deren quietistischer Haltung in politischen Fragen.²⁶ Einer dieser Erneuerer, Said Abdullo Nuri, gründete 1973 in der Tadschikischen SSR eine Jugendorganisation, die *Nahzati Javononi Islomii Tojikiston* (Wiedergeburt der Islamischen

19 Babadžanov, »O Fetwach SADUM« [wie Fn. 15], S. 176.

20 Bernard Weiss, »Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad«, in: *The American Journal of Comparative Law*, 26 (1978) 2, S. 199–212.

21 Babadžanov, »O Fetwach SADUM« [wie Fn. 15], S. 178.

22 Muminov, »Fundamentalist Challenges« [wie Fn. 17], S. 258f.

23 Dazu Stéphane A. Dudoignon, »From Revival to Mutation: The Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from De-Stalinization to Independence (1955–91)«, in: *Central Asian Survey*, 30 (2011) 1, S. 53–80.

24 Bakhtiyar Babadžanov/Muzaffar Kamilov, »Damulla Hindustani and the Beginning of the 'Great Schism' among the Muslims of Uzbekistan«, in: Stéphane A. Dudoignon/Hisao Komatsu (Hg.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth – Late Twentieth Centuries)*, London u.a. 2001, S. 195–220; Muminov u.a., »Islamic Education« [wie Fn. 14], S. 252ff; Babadžanov, »Sredneaziatskoe Duchovnoe Upravlenie Musul'man« [wie Fn. 12], S. 57f.

25 Babadžanov/Kamilov, »Damulla Hindustani« [wie Fn. 24], S. 200–206.

26 Bakhtiyar Babadžanov, »Islam in Uzbekistan: From the Struggle for 'Religious Purity' to Political Activism«, in: Boris Rumer (Hg.), *Central Asia A Gathering Storm?*, Armonk/London 2002, S. 299–330 (310–312).

Jugend Tadschikistans) und legte damit den Grundstein für die spätere Nahzat.²⁷

Die Rückkehr der Religion

Die 1980er Jahre leiteten eine Phase der Öffnung und Transformation der religiösen Landschaft ein. Der sowjetische Einmarsch in Afghanistan 1979, für den die Sowjetführung auch zentralasiatische Kader heranzog, und die iranische Revolution im selben Jahr lösten eine Welle der Solidarisierung unter zentralasiatischen Muslimen aus. Im Zuge des von Parteichef Gorbatschow initiierten Umbaus der sowjetischen Gesellschaft (*Perestrojka*) kam es zu einer politischen und ökonomischen Liberalisierung, die das religiöse Feld in unvorhergesehener Weise dynamisierte.

Das im Oktober 1990 vom Obersten Sowjet verabschiedete Gesetz über Gewissensfreiheit, mit dem das Religionsgesetz von 1929 abgelöst wurde,²⁸ erlaubte es religiösen Einrichtungen, ihre Kernfunktionen – karitative Tätigkeit und Religionsunterricht – wieder aufzunehmen. Stillgelegte Moscheen und Medressen wurden wieder eröffnet, zuvor klandestin betriebene jetzt offen geführt und neue gegründet, viele davon mit finanzieller Unterstützung Saudi-Arabiens, des Iran und Pakistans. Das neue Gesetz erleichterte auch den Import religiöser Literatur aus Saudi-Arabien und Nahost. Dies ermöglichte einen freien Zugang zum Koran (dessen Verbreitung bis dahin stark eingeschränkt war) und zu anderen religiösen Schriften. Darunter waren auch die Texte der Theoretiker eines politisierten Panislamismus, so die Werke Hassan al-Bannas und Sayyid Qutbs, der geistigen Väter der ägyptischen Muslimbruderschaft. Zudem brachte das neue Gesetz eine Öffnung der Grenzen für den Personenverkehr, was die Vernetzung mit muslimischen Institutionen im Ausland erleichterte. Sowjetische Muslime konnten nun die Pilgerreise nach Mekka antreten, und aus anderen muslimischen Ländern strömten Missionare und Vertreter von Organisationen mit ganz unterschiedlichen Zielen und Botschaften in die Region.²⁹

In dem sich rasch wandelnden politischen und kulturellen Umfeld gewann die Generation der reformistisch und verstärkt internationalistisch ausgerichteten muslimischen Intellektuellen an Spielraum für politische Aktivität und Propaganda. Dies stieß auf Widerstand bei der hanafitischen ‘Ulamā, die nicht nur die dogmatischen und rituellen Innovationen der »Wahabis« zurückwies, sondern auch deren politische Forderungen nach einem islamischen Staat. Der religiöse Disput führte zum offenen Konflikt, der schließlich in die Geistliche Verwaltung hineingetragen wurde und deren Auflösung beschleunigte.³⁰ Im Juli 1990 hatten einige der Reformer in Astrachan eine Partei der Islamischen Wiedergeburt gegründet, die für eine Revitalisierung islamischer Werte und die Errichtung eines islamischen Staates in Zentralasien eintrat.³¹ Als die Sowjetunion Ende 1991 auseinanderbrach, wurde dieser transnationale Impetus jedoch bald von lokalen Agenden und Konflikten absorbiert. Im usbekischen Teil des Ferghanatals, wo die politisierten »Wahabis« besonders aktiv waren, scheiterte der Versuch, einen usbekischen Zweig der Partei der Islamischen Wiedergeburt zu etablieren, am vereinten Widerstand von Staat und hanafitischer ‘Ulamā. In der Folge entstand eine Reihe von Gruppierungen, die bald für illegal erklärt wurden und ihre Aktivitäten ins Ausland verlagerten (siehe unten, S. 22f).

In Tadschikistan nahm die Entwicklung des politischen Islams einen anderen Lauf. Ähnlich wie in Usbekistan hatte die Bewegung ihren Ursprung in der islamischen Parallelgesellschaft der Sowjetzeit. Sie bestand aus einem Netz junger Mullahs und ihrer Schüler und stand in scharfer Opposition zu den kommunistischen Kadern wie auch zum hanafitischen Establishment der geistlichen Verwaltung. Das Verlangen nach nationaler Selbstbestimmung und politischer Reform verband die Reformer um Said Abdullo Nuri mit säkularen Intellektuellen, die in den letzten Jahren der Perestrojka ebenfalls begonnen hatten, sich politisch zu organisieren. Die Auflösung der Sowjetunion und die Proklamation der staatlichen Unabhängigkeit Tadschikistans im September 1991 verschärften den Antagonismus zwischen den prokommunistischen Kräften und jenen Gruppen, die für einen Wandel ein-

²⁷ Qiomiddin Sattori (Hg.), *30 sol HNIT – zodai ormoni mardum* [30 Jahre PIWT – geboren aus dem Ideal des Volkes], Duschanbe 2003, S. 6.

²⁸ Anderson, »The Council for Religious Affairs« [wie Fn. 16], S. 703f.

²⁹ Muminov u.a., »Islamic Education« [wie Fn. 14], S. 254ff; Khalid, *Islam after Communism* [wie Fn. 7], S. 118–125.

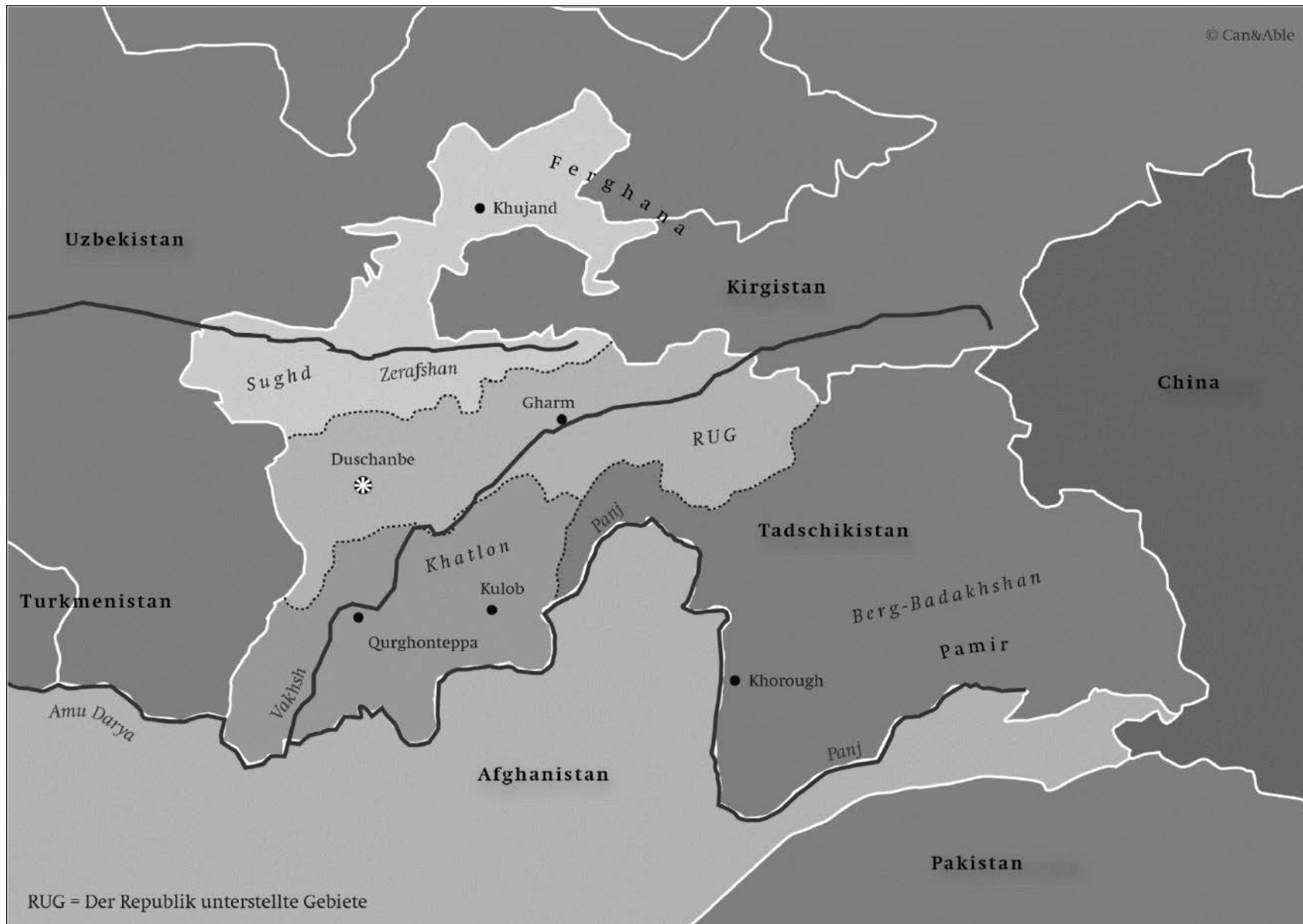
³⁰ Babadžanov, »Sredneaziatskoe Duchovnoe Upravlenie Musul'man« [wie Fn. 12], S. 59–64; Babadžanov, »Islam in Usbekistan« [wie Fn. 26], S. 309–314.

³¹ Stéphane A. Dudoignon, »Political Parties and Forces in Tajikistan, 1989–1993«, in: Mohammad-Reza Djalili/Frédéric Grare/Shirin Akiner (Hg.), *Tajikistan. The Trials of Independence*, Richmond 1998, S. 52–85 (63f).

Karte 1: Zentralasien



Karte 2: Tadschikistan



traten. Im Oktober des Jahres trennten sich die tadschikischen Islamisten von der unionsweiten Mutterpartei, gründeten eine eigene Partei der Islamischen Wiedergeburt, die *Hizbi Nahzati Islomii Tojikiston* (im Folgenden: *Nahzat*) und schlossen sich mit nationalistisch und demokratisch orientierten Oppositionsgruppen zu einem informellen Bündnis zusammen, um bei den für November 1991 anberaumten Präsidentschaftswahlen einen gemeinsamen Kandidaten zu stellen.³²

Darüber kam es zu einer Annäherung der Islamisten an die Diskurse der Koalitionspartner. Das Fernziel der Errichtung eines islamischen Staates, das anfänglich im programmatischen Repertoire der Islamisten eine Rolle gespielt hatte, trat zurück gegenüber dem Appell für ein nationales Erwachen und die Wiederbelebung des persischen und islamischen Kulturerbes.³³ Diese Forderungen wurden auch von Teilen der *Ulamā* unterstützt. 1988 war einer der jungen Reformer innerhalb des SADUM, Akbar Turajonzoda, Sohn einer bekannten Sufi-Autorität, zum Obersten Richter (*qāzi kalon*) der tadschikischen Filiale des Direktors und damit zur höchsten islamischen Autorität des Landes gewählt worden. Turajonzoda, seit 1990 zugleich Mitglied des Obersten Sowjets Tadschikistans, sprach sich nicht nur für eine Institutionalisierung grundlegender islamischer Regularien aus (wie etwa die öffentliche Anerkennung muslimischer Feiertage), sondern trat auch für die offizielle Registrierung der *Nahzat* als politische Partei ein.³⁴ Das postkommunistische Regime hielt jedoch hartnäckig am Status quo fest. Es verweigerte dem Oppositionsbündnis auch nach den Präsidentschaftswahlen noch die Teilhabe an der Macht. Zwar hatte sich der Kandidat der Postkommunisten, Rahmon Nabiev, durchgesetzt. Doch der Bewerber des Oppositionsbündnisses, ein bekannter Filmregisseur, erzielte mit 31 Prozent der Stimmen ebenfalls ein respektables Ergebnis.

In der Folge kam es zu einem Machtkampf, der sich zunächst in Demonstrationen und Belagerungen zentraler öffentlicher Plätze in der Hauptstadt Duschanbe äußerte. Im Frühjahr 1992 eskalierte die Situation, als

Präsident Nabiev Volksmilizen aus dem Süden Tadschikistans bewaffnen und gegen die Demonstranten antreten ließ.³⁵ Dies löste eine Spirale der Gewalt aus, die in einen mit äußerster Grausamkeit geführten Bürgerkrieg mündete. Vor allem der Süden des Landes war davon betroffen. Die Kriegsdynamik speiste sich wesentlich aus Antagonismen zwischen regionalen Machtnetzwerken. Diese Gegensätze waren strukturell durch die politisch-geographische Zersplitterung des Landes und den schon in vorsowjetischer Zeit ausgeprägten Regionalismus angelegt. Weiter befördert wurden sie durch zwei Faktoren: zum einen die sowjetische Praxis der Elitenrekrutierung, die bestimmte Regionen – Leninabad (heute Khujand) im Ferghanatal und Kulob im Süden – begünstigte, und zum anderen die massenhafte Umsiedlung von Hochlandbewohnern in die Täler, die der forcierte Baumwollanbau nach sich zog. Dadurch entstand vor allem im dichtbesiedelten Vakhsthal ein prekäres Nebeneinander von Herkunftsgemeinschaften, die unterschiedliche politische Identitäten und Loyalitäten besaßen und sich nun in einem »Krieg der Kolchosen«³⁶ gegeneinander in Stellung brachten. Die islamistische Fraktion der Opposition hatte vor allem in den marginalisierten Herkunftsregionen der Umsiedler ihre Hochburgen, während sich die Volksmilizen des Regimes primär aus altingesessenen Bewohnern des Vakhstals rekrutierten. Im Zuge der entfesselten Gewalt wurden nun ganze Familien allein aufgrund von Abstammungsattributen ausgelöscht.

Die Milizen des postkommunistischen Regimes, die von Uzbekistan, später auch von Russland massiv mit Waffen unterstützt wurden, erwiesen sich schnell als überlegen. Die Führungsriege der *Nahzat* – und mit ihr rund 100 000 Flüchtlinge – floh im Winter 1992 ins afghanische Exil, wo sie sich unter den Schutz paschtunischer und tadschikischer Mujahedin begab. Andere Oppositionelle setzten sich nach Moskau ab. Der Krieg war damit aber nicht zu Ende. Zwar konsolidierte das Regime in Duschanbe seine Macht, indem es nach der Absetzung Nabievs einen neuen Mann an

32 Parviz Mullojonov, »The Islamic Clergy in Tajikistan since the End of the Soviet Period«, in: Dudoignon/Komatsu (Hg.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia* [wie Fn. 24], S. 221–225, 237–239.

33 Dudoignon, »Political Parties and Forces« [wie Fn. 31], S. 65ff.

34 Mullojonov, »The Islamic Clergy« [wie Fn. 32], S. 234–236; Shahram Akbarzadeh, »Islamic Clerical Establishment in Central Asia«, in: *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 20 (1997) 2, S. 73–102; 95–97.

35 Dazu und zum Folgenden: Bess Brown, »The Civil War in Tajikistan, 1992–1993«, in: Djalili u.a. (Hg.), *Tajikistan. The Trials of Independence* [wie Fn. 31], S. 86–96 (90–95); Dudoignon, »Political Parties and Forces« [wie Fn. 31], S. 70–73; Mullojonov, »The Islamic Clergy« [wie Fn. 32], S. 240–243 und (zur regionalen Dynamik) S. 231–234; Vitaly Naumkin, *Radical Islam in Central Asia. Between Pen and Rifle*, Lanham u.a. 2005, S. 213–235.

36 Olivier Roy, *La nouvelle Asie Centrale, ou la fabrication des nations*, Paris 1997, S. 154f.

die Spitze stellte – Emomali Rahmon, einen Sowchodirektor aus Kulob, der im September 1992 zum Vorsitzenden des Obersten Sowjets Tadschikistans bestimmt worden war. Die Gegner des Regimes aber setzten ihren Kampf in einem Guerillakrieg fort. Dieser wurde in den schwer zugänglichen Landesteilen des Gharmtals und des Pamirs geführt, die unter Kontrolle oppositioneller Warlords geblieben waren.

Unter der Ägide der Vereinten Nationen begannen 1994 Friedensverhandlungen zwischen Duschanbe und den oppositionellen Gruppen, die sich zur Vereinten Tadschikischen Opposition (VTO) zusammengeschlossen hatten und unter denen die Nahzat die dominierende Kraft bildete. Die Verhandlungen blieben lange ohne Ergebnis, da sich das Regime in Duschanbe weigerte – auch aus Rücksicht auf russische Empfindlichkeiten –, einer Machtbeteiligung der VTO zuzustimmen. Eine Einigung zwischen den Konfliktparteien gelang erst 1997, als sich mit dem Siegeszug der Taliban die Kräfteverhältnisse in Afghanistan und damit auch die Interessen Russlands und des Irans verändert hatten. Das Friedensabkommen, unterzeichnet von Emomali Rahmon, der 1994 zum Präsidenten gewählt worden war, und Said Abdullo Nuri, dem Vorsitzenden der Nahzat, garantierte der VTO nun eine Machtbeteiligung an der Regierung auf Grundlage einer 30-Prozent-Quote. Die Nahzat erhielt damit den Status einer legalen Partei.³⁷

Das Friedensabkommen festigte die Macht von Präsident Rahmon, der sich offensiv zum säkularen Staatsmodell bekannte, stark von der finanziellen und politischen Unterstützung Russlands abhängig war und keine Neigung zu einem Bruch mit dem ideologischen Erbe der Sowjetunion erkennen ließ. Doch der Islam war unübersehbar in den Alltag der Bevölkerung zurückgekehrt, und anders als die sowjetischen Machthaber betrieb das Regime Rahmon keine anti-religiöse Propaganda. Im Zuge des seit den 1980er Jahren gewachsenen Interesses an nationaler Geschichte und Kultur, zu deren Wiederentdeckung und Neuerfindung vor allem säkulare Intellektuelle und Akademiker beitrugen,³⁸ war auch das islamische Erbe aufgewertet worden. Es galt nun nicht mehr als Ausdruck von Rückständigkeit, sondern als unumstrittener Bestandteil der Nationalkultur. Die Referenz auf religiöse Symbolik war folglich politisch geradezu geboten und wurde demonstrativ betrieben – etwa

durch Ablegen des Amtseides auf den Koran, die *hajj* des Präsidenten (1997) oder die Ausrufung eines »Imam Azam-Jahres« (2009) zu Ehren des Begründers der hanafitischen Rechtsschule, Abu Hanifa, der bei diesem Anlass kurzerhand zum »Sohn der tadschikischen Nation« erklärt wurde.³⁹ Das öffentlich inszenierte Bekenntnis zur islamischen Tradition, mit dem das neue Regime die Rückkehr der Religion in die Gesellschaft politisch zu vereinnahmen suchte, konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die ideologische Hegemonie keineswegs gesichert war.

³⁷ Mullojonov, »The Islamic Clergy« [wie Fn. 32], S. 245f.

³⁸ Khalid, *Islam after Communism* [wie Fn. 7], S. 126f; Dudoignon, »Political Parties and Forces« [wie Fn. 31], S. 65ff.

³⁹ »Annual Address to the Majlisi Oli of the Republic of Tajikistan« (24.4.2010), in: <www.prezident.tj/en/node/2190> (Zugriff am 16.3.2015).

Islamische Institutionen, Autoritäten und Gruppierungen

Die religiöse Renaissance, ausgelöst durch die politischen Umbrüche der späten 1980er Jahre, leitete eine Differenzierung und Pluralisierung des religiösen Feldes ein. Die Exklusion islamischer Bildung aus Schulen und Universitäten sowie eine systematische atheistische Propaganda hatten dazu geführt, dass die Bevölkerung im Allgemeinen nur rudimentäre Kenntnisse vom Islam besaß. Diese gingen meist kaum über den sogenannten Brauchtumsislam (*urf, adat*) hinaus, also den Bestand an Riten, kultischen Praktiken und Verhaltensnormen, die als religiöses Grundwissen die Sowjetzeit überdauert hatten und im Rahmen von Familie und Nachbarschaft weitgehend unabhängig von der Klassenzugehörigkeit tradiert wurden.⁴⁰ Aus diesem Quellenbestand speiste sich meist auch das Wissen derer, die als *domullo* oder *mullah* religiöse Dienst- und Beratungsleistungen erbrachten und die vor allem bei den Übergangsriten – also Geburt, Beschneidung, Eheschließung und Begräbnis – sowie in physischen und psychischen Notlagen konsultiert wurden.⁴¹ Mit der neuen Religionsfreiheit ging deshalb eine starke Nachfrage nach religiöser Bildung und Unterweisung einher, die durch Öffnung der Medienlandschaft noch verstärkt wurde. Mit dem ungehinderten Zugang zu religiöser Literatur unterschiedlicher Art und Qualität veränderten sich die Formen und Institutionen der Wissensvermittlung. Dies manifestierte sich in einer wachsenden Zahl von Akteuren, die Deutungskompetenz in religiösen Fragen beanspruchten und für eine Lebensführung nach den Regeln des Islams warben.

⁴⁰ Die Gesprächspartner der Verfasserin unterschieden lediglich zwischen »religiösen« und »nichtreligiösen« Familien. Erstere rekrutierten sich nicht nur aus dem ländlichen und akademischen Proletariat der Provinz. Offenbar waren gerade die »guten Familien«, also jene, die der politischen Elite der kommunistischen Partei-Nomenklatura angehörten oder nahestanden, besonders wertkonservativ und damit auf die Wahrung islamischer Traditionsbestände als Teil der »guten Sitten« bedacht, die nicht als Widerspruch zu kommunistischen Idealen aufgefasst wurden.

⁴¹ Nazif Shahrani, »Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period«, in: Robert L. Canfield (Hg.), *Turko-Persia in Historical Perspective*, Cambridge 1991, S. 161–180 (166–175).

Moscheen, Oberster Geistlicher Rat und Islamisches Zentrum

Von zentraler Bedeutung für die Interaktion von Muslimen im öffentlichen Raum sind die Moscheen, deren Zahl in Tadschikistan seit 1990 sprunghaft gestiegen ist. Während bis dahin landesweit nur 17 Gebetshäuser offiziell registriert waren, betrug ihre Zahl im Sommer 2013 knapp 4000.⁴² Die Moscheen erfüllen vielfältige gesellschaftliche Funktionen. Sie sind nicht nur Ort des gemeinschaftlichen Gebets und der Weitergabe religiösen Wissens, sondern auch sozialer Treffpunkt, Nachrichtenbörse und informeller Versammlungsraum für die Mitglieder von Nachbarschaftsgemeinde (*mahalla*) oder Dorf. Ausschließlich durch Spenden finanziert und von Steuern wie Abgaben befreit, bieten Moscheen ein breites Spektrum karitativer Dienste an, die von der Seelsorge bis zur materiellen Unterstützung (oft in Form von Lebensmitteln und Gebrauchsgütern) für Bedürftige reichen.

Moscheen sind dezentrale Einrichtungen, deren Gründung genehmigt werden kann, wenn ein Dorf oder eine Nachbarschaft mindestens 100 Einwohner hat (bei Freitagsmoscheen: 10 000) und eine mindestens zehnköpfige Gründergemeinschaft einen entsprechenden Antrag stellt.⁴³ Sobald die Baugenehmigung von der zuständigen Verwaltungsebene erteilt und das Gebetshaus als »religiöse Vereinigung« registriert ist, organisiert sich die Moschee weitgehend selbst. Das religiöse Personal der Nachbarschafts- oder Dorfmoscheen – oft nur der *Imam* (Gebetsleiter) sowie ein Stellvertreter und ein Wachmann, der häufig zugleich die Funktion des *Muezzin* (Gebetsrufer) ausübt – wird vom zehnköpfigen Gremium aus den Reihen der Ge-

⁴² Nach mündlicher Auskunft der staatlichen Religionsbehörde (Juli 2013) waren davon 3493 Gemeinde- bzw. Nachbarschaftsmoscheen (*masjidi panjvaqt*) und 407 Freitagsmoscheen (*masjidi jum'a*). Manche Gesprächspartner gingen zudem von einer hohen Zahl nichtregistrierter Moscheen aus.

⁴³ Für die Hauptstadt Duschanbe gelten höhere Zahlen: *Qonuni Jumhurii Tojikiston »Dar Borai Ozodii Vijdon Va Ittihodiyahoi Dini«* [Gesetz der Republik Tadschikistan »Über Gewissensfreiheit und Religiöse Vereinigungen«], Duschanbe 2009, Kap. 3, Art. 11, Abs. 3 und 4.

meindemitglieder gewählt. Formale religiöse Bildung ist dabei keine zwingende Voraussetzung; moralische Integrität, Pietät und soziale Autorität sind weitaus entscheidender.

Von besonderer Bedeutung für die Formung der Massenreligiosität sind die rund 400 Freitagsmoscheen des Landes, die das Bindeglied zwischen der Gemeindeebene und den staatlichen Strukturen, zwischen den Laien und der 'Ulamā bilden. Ihr Einzugsbereich ist erheblich größer als jener der Nachbarschaftsmoscheen. An den muslimischen Feiertagen kommen hier Tausende von Besuchern zusammen, um am Gemeinschaftsgebet teilzunehmen, dem eine Predigt (*mav'iza*) vorausgeht. Nur die Leiter von Freitagsmoscheen (*imam khatib*) sind dazu autorisiert, öffentlich zu predigen. Sie sind damit Schlüsselakteure auf dem Feld der Religion. Indem sie einem breiten Publikum die normativen Grundlagen der symbolischen Ordnung nahebringen, ist ihre Funktion zugleich eine genuin politische.

Die Kandidaten für diese Position werden zwar ebenfalls von der lokalen Ebene vorgeschlagen, entscheidend ist aber die Zustimmung einer staatlichen Behörde, des Komitees für Religiöse Angelegenheiten.⁴⁴ Dieses stimmt sich dabei mit dem Islamischen Zentrum (*markazi islomi*) ab – der Nachfolgeorganisation des Qāziats, dem mit der Auflösung des SADUM die Supervision des religiösen Feldes in Tadschikistan zugefallen war. Das Qāziat war 1992 in ein Muftiat transformiert worden,⁴⁵ was die 'Ulamā formal aufgewertet hatte. Dieser Schritt wurde jedoch 1996 rückgängig gemacht, indem man das Muftiat abschaffte und durch einen Obersten Geistlichen Rat (*shuroi oli ulamoi dini Tojikiston*) ersetzte.⁴⁶ Dessen administrativer Arm, die Religiöse Verwaltung (*idorai din*), wurde 2010 in das Islamische Zentrum überführt und dieses in eine arbeitsteilig organisierte Dachorganisation umgewandelt. Einen Sonderstatus darin hat der Geistliche Rat, der sich aus 25 hochrangigen Vertretern der 'Ulamā zusammensetzt (fast alle von ihnen üben die

Funktion eines *Imam Khatib* aus). Er fungiert als körperschaftlicher Träger des Zentrums, ist autonom in der Erstellung von religiösen Rechtsgutachten, führt die Eignungsprüfung der Khatibe durch und wählt den Mufti, der dem Geistlichen Rat und dem Zentrum selbst als Leiter vorsteht.⁴⁷ Damit bildet die 'Ulamā eine relativ geschlossene Körperschaft, vergleichbar einem Klerus. Ihre potentielle Macht wird aber durch das Religionsgesetz wirksam eingeeht. Nach diesem Gesetz, das die in der tadschikischen Verfassung festgeschriebene Trennung von Staat und Religion hervorhebt, hat das Islamische Zentrum den Status einer »außerordentlichen« religiösen Organisation.⁴⁸ Gleichzeitig schreibt dasselbe Gesetz die Subordination aller religiösen Institutionen unter das staatliche Religionskomitee fest, das über umfängliche Planungs- und Kontrollfunktionen verfügt (siehe unten, S. 30).

Die 'Ulamā des Islamischen Zentrums hat damit einen ähnlich hybriden Status wie die Geistliche Verwaltung der Sowjetzeit (siehe oben, S. 10), allerdings mit reduzierten Vollmachten. Das Gesetz räumt ihr zwar gewisse Kompetenzen ein, jedoch keinerlei Weisungsbefugnis, denn maßgeblich für die religiösen Institutionen aller Ebenen sind in letzter Instanz die Entscheidungen des Komitees für Religiöse Angelegenheiten. Auf dieses kann die 'Ulamā zwar beratend einwirken, ihre Hauptfunktion besteht aber darin, die Vorgaben des Religionskomitees umzusetzen und bei der Beaufsichtigung und Disziplinierung der religiösen Einrichtungen mitzuwirken.

Die wichtigsten Instrumente dabei sind die regelmäßige Überprüfung der Qualifikation der Imame durch eine 2007 eingeführte Attestierung,⁴⁹ die Mitwirkung bei der Konzeption der Curricula für die sechs offiziell registrierten Medressen⁵⁰ sowie das islamische Gymnasium in Duschanbe und die einzige islamische Hochschule des Landes,⁵¹ die Organisation der Weiterbildung von Imamen durch das 2010 eingerichtete Zentrum für die Fortbildung der Imam

⁴⁴ Ebd., Kap. 3, Art. 11, Abs. 6. Die genaue Bezeichnung der Behörde lautet *Kumitai din, tanzimi an'ana va jashnu marosimhoi millii Tojikiston* [Komitee für Religion und Regulierung von Traditionen, Festen und nationalen Ritualen Tadschikistans]. Siehe S. 30.

⁴⁵ Möglicherweise aus demselben Grund, der 1943 zur Errichtung des SADUM geführt hatte: um die 'Ulamā in der Kriegssituation an das Regime zu binden. Dies war umso dringlicher, als sich Akbar Turajonzoda, der *qāzi kalon*, 1992 der Opposition angeschlossen hatte.

⁴⁶ Zum Hintergrund: Mullojonov, »The Islamic Clergy« [wie Fn. 32], S. 256f.

⁴⁷ Nach Auskunft von Mitarbeitern des Islamischen Zentrums und Mitgliedern der 'Ulamā (Duschanbe und Sughd, Sommer 2013).

⁴⁸ *Qonuni Jumhurii Tojikiston* [wie Fn. 43], Kap. 2, Art. 5, Abs. 2, sowie Kap. 3, Art. 9, Abs. 2.

⁴⁹ Farangis Najibullah, »Tajikistan: Authorities Impose Religious Tests on Imams«, *Radio Free Europe/Radio Liberty (RFE/RL)*, 9.8.2007, <www.rferl.org/content/article/1078040.html> (Zugriff am 16.3.2015).

⁵⁰ Stand Sommer 2014.

⁵¹ *Donishgohi Islomi Imomi Azam Abu Hanifa* (Duschanbe), ebenfalls formal unter dem Dach des Islamischen Zentrums.

Khatibe⁵² und die Mitwirkung bei der Kompilation von Vorlagen für die Freitagspredigten. Diese Vorlagen sendet das Religionskomitee den Imamen wöchentlich zu; ihre Umsetzung wird durch (zumindest sporadische) Kontrollbesuche überprüft.⁵³ Bei den Fortbildungsmaßnahmen werden auch erfahrene Imame eingesetzt, die nicht Mitglied des Geistlichen Rates sind. Von besonderer Bedeutung für die Loyalitätssicherung der religiösen Elite ist schließlich die im Frühjahr 2014 eingeführte Zahlung von Gehältern an die Leiter der Freitagsmoscheen, die damit de facto zu staatlichen Angestellten wurden.⁵⁴ Der körperschaftliche Status der 'Ulamā wird auch durch die einheitliche Berufskleidung unterstrichen, die ebenfalls im Frühjahr 2014 eingeführt wurde.

Auf diese Weise bindet das Religionsgesetz das religiöse Personal an das säkulare Regime und gewährleistet die Herausbildung eines einheitlichen, mit der säkularen Staatsideologie harmonisierenden Berufsprofils. Dies ist besonders bedeutsam im Hinblick auf die jüngere Generation von Imamen, deren religiöse Sozialisation in der nachsowjetischen Periode stattfand. Viele von ihnen haben jahrelang an nahöstlichen, saudischen oder pakistanischen Universitäten und damit unter Kontextbedingungen studiert, die sich von denen der postsowjetischen Länder stark unterscheiden. Ihre Bildungserfahrungen sind ganz andere als jene der älteren Generation von Imamen. Viele der Letzteren haben zwar in den 1990er Jahren ebenfalls Studienaufenthalte im muslimischen Ausland absolviert. Doch ihr religiöses Weltbild wurde maßgeblich an den Bildungsstätten der Sowjetzeit – in Bucharā und Taschkent – geformt, wo sie einen homogenen, auf die Bedürfnisse einer säkularen Ideologie zugeschnittenen Bildungskanon verinnerlicht haben.

Unabhängige Autoritäten

Neben den organisierten Ritualspezialisten, die von Amts wegen dazu autorisiert sind, einem Massenpublikum die Heilsbotschaft nahezubringen und dafür eine machtvollere Ressource – die Moscheen – zur Verfügung haben, bietet eine kaum zu überblickende

⁵² Markazi Bozomuzi Imom Khatibon.

⁵³ Gespräche mit Vertretern der Religionsbehörde in Sughd und Khatlon (2013/2014).

⁵⁴ Mechrangez Tursunzoda, »Muftij ozvučil primernuju zarplatu imam-khatibov«, *AsiaPlus*, 14.1.2014, <www.news.tj/ru/news/muftii-ozvuchil-primernuju-zarplatu-imam-khatibov> (Zugriff am 16.3.2015).

Zahl unabhängiger Autoritäten religiöse Dienstleistungen an. Ihre Legitimität ist häufig charismatischer Natur. Unter ihnen sind Stimmen von Gewicht, wie die Brüder Turajonzoda (siehe unten, S. 19f), aber auch solche Domullo, die lediglich kleine Zirkel von Schülern um sich scharen und ihre Identität gegenüber Außenstehenden nicht ohne weiteres enthüllen.

Viele der unabhängigen Autoritäten stammen aus Familien, die während des tadschikischen Bürgerkriegs nach Afghanistan, Pakistan und in andere islamische Länder emigriert waren oder die ihre Kinder während des Krieges zum Studium ins Ausland (Ägypten, Saudi-Arabien, Pakistan, Iran) geschickt hatten. Etliche von ihnen verließen Tadschikistan nicht aus religiösen, sondern aus wirtschaftlichen Gründen und fanden erst in Kairo, Medina, Islamabad oder Teheran zum Islam.⁵⁵ Eine große Zahl der Auslandsstudenten wurde im Herbst 2010 unter Strafandrohung zurückgerufen, nachdem den tadschikischen Behörden das Ausmaß der Bildungsemigration bewusst geworden war, deren Rückwirkung auf den religiösen Diskurs in Tadschikistan zunehmend unkontrollierbar schien.⁵⁶

In die Heimat zurückgekehrt, finden diese Studenten jedoch kaum Betätigungsmöglichkeiten. Selbsten, die sich an einer ausländischen Hochschule als religiöse Spezialisten qualifiziert haben, ist der Weg ins tadschikische religiöse Establishment meist versperrt. Zum einen ist die Zahl der Kandidaten deutlich höher als die in Moscheen, Medressen und anderen Bildungseinrichtungen verfügbaren Stellen,⁵⁷ zum

⁵⁵ David M. Abramson, *Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival: Impact and Prospects for Stability*, Washington, D.C.: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, März 2010 (Silk Road Paper), S. 36–41.

⁵⁶ Zarina Ergasheva, »Tadjikistan: Islamic Students Told to Come Home«, *Institute for War & Peace Reporting (IWPR)*, 24.11.2010, <www.refworld.org/docid/4cf4f7b6c.html> (Zugriff am 16.3.2015). In der Folge wurde ein Paket von Gesetzesänderungen verabschiedet, um religiöse Betätigung schärfer zu kontrollieren: Alexander Sodiqov, »Bill Banning Children from Mosques Adopted in Tajikistan«, in: *Eurasia Daily Monitor*, 8 (28.6.2011) 124, <[www.jamestown.org/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=38104#VDKVBGOqJKo](http://www.jamestown.org/single/?tx_ttnews[tt_news]=38104#VDKVBGOqJKo)> (Zugriff am 16.3.2015). Die Aufnahme eines Studiums an islamischen Hochschulen im Ausland ist jetzt nur nach Erfüllung bestimmter Auflagen möglich: Abdukajum Kajumzod, »Mulloj mozet stat' ne kazdyj« [Nicht jeder kann Mullah werden], *Radio Ozodi*, 25.5.2011, <http://rus.ozodi.org/content/changes_in_religious_law_/24200767.html> (Zugriff am 16.3.2015).

⁵⁷ Von den 2705 Studenten, die bis Januar 2014 zurückgeholt wurden (unter insgesamt 2874 an ausländischen islamischen Hochschulen registrierten Tadschiken), waren bis 2013 nur 237 in einheimischen Bildungseinrichtungen

anderen werden die Abschlüsse der Rückkehrer nicht bzw. nur nach einer Zusatzausbildung an der Islamischen Universität von Duschanbe anerkannt. Zudem wird von allen, die in den Moscheedienst eintreten, Anpassung an einen *code of conduct* erwartet, der Bescheidenheit (*khoksorī*) und Subordination (*itoat*) verlangt, und dies empfinden manche der Rückkehrer als Affront.⁵⁸ Denn oft sprechen sie besser Arabisch als die etablierten Imame und haben profundere Kenntnisse des Islams als die zur Sowjetzeit ausgebildete Generation religiöser Autoritäten. Diese genießen zwar nach wie vor großen Respekt, zumal manche von ihnen Schüler namhafter Lehrer der Hujra waren und somit zur Traditionskette derer zählen, die den Islam unter einem religionsfeindlichen Regime bewahrt hatten. Doch eine wachsende Zahl von Jugendlichen orientiert sich an Vertretern jener nachsowjetischen Generation, die sich in Kleidung, Sprechweise und Habitus von den Domullo der sowjetischen Generation unterscheidet, traditionelle religiöse Autoritäten in Frage stellt und einen modernen Islam verkörpert.

Viele der Rückkehrer geben Privatunterricht (*sabaq*). Privater Arabisch- und Religionsunterricht wurde zwar auch in der Sowjetzeit betrieben, um dem Mangel an religiösen Bildungsangeboten abzuwehren (siehe oben, S. 10f). Seit der staatlichen Unabhängigkeit jedoch hat die Popularität von Religionskursen und damit die Nachfrage stark zugenommen, und der Trend hält an. Für Eltern, die ihre Kinder zum privaten Religionsunterricht schicken, ist dieser ein zentraler Bestandteil einer moralischen Erziehung, die in einer immer schwerer zu überschauenden Welt Orientierung bieten soll.⁵⁹ Aber nicht nur Kinder gehen zum Domullo. Auch junge Erwachsene und selbst Angehörige der Elterngeneration besuchen religiöse Zirkel, um den »wahren Islam« kennenzulernen oder um früher Versäumtes nachzuholen. Nicht zuletzt junge Frauen besuchen private Religionskurse bei religiösen

Spezialistinnen (*bibi otun, otunbucha*). Die Motive dafür sind vielfältig. Im Vordergrund steht fraglos das Interesse an dem islamischen Wertekanon und seinen Implikationen für Familie und Kindererziehung. Gleichzeitig bieten solche Kurse oft die einzige Gelegenheit, um der Enge des häuslichen Bereichs zeitweilig zu entfliehen und mit Gleichgesinnten zusammenzukommen. Außerdem ist damit die Möglichkeit verbunden, durch religiöses Wissen den eigenen Status (gegenüber dem Ehemann und in der Familie) aufzuwerten.

Die Privatlehrerinnen und -lehrer gehen ein großes Risiko ein, denn privater Religionsunterricht bedarf seit 2011 einer besonderen Lizenz.⁶⁰ Wer ohne Lizenz und damit illegal unterrichtet – und dies tun offenbar nicht wenige –, hat daher allen Grund zur Diskretion. Die informelle religiöse Szene wird damit freilich nicht überschaubarer. Vielmehr verstärkt die Beschränkung des privaten Religionsunterrichts die Dezentralisierung des Feldes. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die wachsende Bedeutung von Internet und virtuellen sozialen Netzwerken, die zunehmend als Medien der Kommunikation über religiöse Fragen genutzt werden. Damit wächst nicht nur das Angebot an Beratung, auch der Bedarf an religiöser Unterweisung nimmt zu.

Professionell und systematisch wird diese Nachfrage von www.turajon.org bedient, einer Website, die von drei prominenten religiösen Autoritäten, den Brüdern Turajonzoda, betrieben wird. Unter der Rubrik *savolu javob* (»Fragen und Antworten«) werden dort Fatwas veröffentlicht, die zu Aspekten der religiösen Lebensführung auf Grundlage der Scharia Stellung nehmen.⁶¹ Der Internetauftritt der Brüder Turajonzoda zeigt exemplarisch, dass der im Zusammenhang mit dem Fatwa-Wesen zu beobachtende globale Trend einer zunehmenden Abkoppelung der Religion sowohl vom Staat als auch von etablierten religiösen Institutionen in Tadschikistan angekommen ist.⁶² Dass das Islamische Zentrum im Jahr 2012 nachzog und ebenfalls eine Website (www.muftiyat.tj) einrichtete, deu-

untergekommen. Mechrangez Tursunzoda, »Cholikov: V islamskich stranach na segodnjašnjij den' ostajutsja 169 tadzhikskikh studentov« [Kholikov: In muslimischen Ländern halten sich derzeit noch 169 tadschikische Studenten auf], *AsiaPlus*, 14.1.2013, <www.news.tj/ru/news/kholikov-v-islamskikh-stranakh-na-segodnyashnii-den-ostayutsya-169-tadzhikskikh-studentov> (Zugriff am 16.3.2015).

⁵⁸ Gespräche mit Rückkehrern und etablierten Imamen (2013/2014).

⁵⁹ Manja Stephan, »Education, Youth and Islam: The Growing Popularity of Private Religious Lessons in Dushanbe, Tajikistan«, in: *Youth in the Former Soviet South: Everyday Lives between Experimentation and Regulation. Central Asian Survey*, 29 (2010) 4, S. 469–483.

⁶⁰ Sodiqov, »Bill Banning Children from Mosques« [wie Fn. 56]; siehe auch *Zakon RT »Ob otvetstvennosti roditel'ev za obučenie i vospitanie detej«* [Gesetz der RT »Zur Verantwortung der Eltern für die Ausbildung und Erziehung ihrer Kinder«], Kap. 2, Abs. 9, <<http://islamnews.tj/legislation.html>> (Zugriff am 16.3.2015).

⁶¹ Zu Website und Biographien der Betreiber vgl. Tim Epkenhans/Shahnoza Nozimova, »Negotiating Islam in Emerging Public Spheres in Contemporary Tajikistan«, in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 67 (2013) 3, S. 965–990 (971–984).

⁶² Johannes Reissner, *Islam in der Weltgesellschaft. Wege in eine eigene Moderne*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Juli 2007 (SWP-Studie 19/2007), S. 24.

tet darauf hin, dass die 'Ulamā die Zeichen der Zeit erkannt hat und sich gezwungen sieht, darauf zu reagieren. Bald nach Freischaltung der Website,⁶³ im Januar 2013, edierte das Islamische Zentrum eine Fatwa, in der der Geistliche Rat die religiösen Akteure zur Zurückhaltung bei der Publikation von Fatwas aufrief, denn diese Art von Pluralismus sei gefährlich. Für Stellungnahmen zu Problemen des religiösen Rechts sei ausschließlich das Islamische Zentrum zuständig.⁶⁴

Solche Interventionen dürften sich kaum eignen, die Attraktivität der unabhängigen und im Umgang mit elektronischen Kommunikationsmedien versierten Konkurrenz zu mindern. Doch auch deren Reichweite ist begrenzt; ein »radikaler Wandel der Formen religiöser Unterweisung«⁶⁵ durch das Internet zeichnet sich bislang nicht ab. Denn die Popularität von Online-Beratung reduziert keineswegs die Bedeutung direkter Interaktion zwischen einer religiösen Autorität (*domullo*, *mudaris*) und seinen Klienten oder Schülern (*shogird*, *murid*). Dabei ist zweitrangig, ob ein Domullo privat unterrichtet oder als Imam einer staatlich lizenzierten Moschee tätig ist und zwischen den Gebetszeiten Schüler und Ratsuchende empfängt. Maßgeblich für seine Autorität sind die Reputation als Kenner (*olim*) der Religion und persönliches Charisma. Wem man folgt und wen man aufsucht, hängt zudem wesentlich von individuellen biographischen und lokalen Netzwerken ab, und selten ist die Wahl eine ausschließliche. Der Unterricht bei einem *mudaris* der jüngeren Generation, der an einer renommierten islamischen Hochschule im Ausland studiert hat, wird nicht selten ergänzt durch die Teilnahme am Gesprächs-zirkel (*gap*) eines Domullo der Sowjetgeneration.⁶⁶ Die Pluralisierung des Angebots an religiöser Unterweisung schmälert also nicht notwendigerweise die Bedeutung der traditionellen Vermittlungskanäle. Allerdings führt die größere Vielfalt an Akteuren und Kommunikationsmedien zu einer wachsenden Vieltimmigkeit in normativen Fragen. Dies macht es der

63 Deren Rubrik »Fragen und Antworten« wird offenbar kaum nachgefragt. Dies mag auch am Wartungszustand der Website liegen, die zahlreiche Lücken aufweist.

64 Abdullo Ašurov, »Sovet ulemov Tadžikistana zajavil, čto niko ne imeet prava vynosit' fetvy bez ich razrešeniija« [Der Geistliche Rat Tadschikistans erklärte, niemand habe das Recht, ohne seine Zustimmung Rechtsgutachten herauszugeben], *Radio Ozodi*, 20.1.2013, <<http://rus.ozodi.org/content/article/24878680.html>> (Zugriff am 16.3.2015).

65 Epkenhans/Nozimova, »Negotiating Islam« [wie Fn. 61], S. 967.

66 Gespräche mit Religionslehrern und Schülern in Sughd und Khatlon (2013/2014).

religiösen Elite zunehmend schwerer, ihre Stellung als legitime Repräsentantin der symbolischen Ordnung zu behaupten.

Die Partei der Islamischen Wiedergeburt

Unter den Akteuren auf dem Feld der Religion nimmt die *Hizbi Nahzati Islomii Tojikiston* (Nahzat) eine Sonderstellung ein. Ihr Status als legale politische Partei ist ein Ergebnis des Friedensabkommens von 1997, das der tadschikischen Opposition eine Beteiligung an der Macht garantierte (siehe oben, S. 15). Das Abkommen mündete 1999 in eine Verfassungsänderung, die den säkularen Charakter des Staates betonte, aber die Gründung religiöser Parteien gestattete⁶⁷ und damit eine Integration der Nahzat ins politische System ermöglichte. Diese Integration, die sich vor allem in der Beteiligung an Parlamentswahlen (seit dem Jahr 2000) manifestierte, verlangte der Partei Kompromisse mit dem postkommunistischen Regime ab. Dass sich die Nahzat darauf einließ, bewirkte eine Entfremdung früherer Verbündeter und Anhänger, bereitete aber auch einer strategischen Neuausrichtung und Modernisierung der Partei den Weg.

Bereits Said Abdullo Nuri, der 1999 als Parteivorsitzender wiedergewählt wurde, hatte den neuen Kurs initiiert.⁶⁸ Nach seinem Tod 2006 wurde – noch auf Nuris Empfehlung hin, aber gegen den Widerstand der Konservativen in der Partei – mit Muhiddin Kabiri ein junger Seiteneinsteiger zum Vorsitzenden gewählt, der die von Nuri vorgegebene Modernisierung konsequent weiterführte. Im Gegensatz zum Gros des Nahzat-Führungspersonals war Kabiri nicht in den Bürgerkrieg involviert; er besitzt eine säkulare Ausbildung und tritt für eine Entkoppelung von Religion und Politik ein. Unter seiner Führung hat sich die Nahzat zu einer parlamentarischen Partei entwickelt, deren Programm geradezu »postislamistisch« anmutet.⁶⁹ Vom Selbstverständnis der frühen Jahre als Interessenvertretung jener Muslime, die eine Islamisierung der Gesellschaft anstrebten,⁷⁰ lassen die aktuellen

67 *Konstitutsijai (Sarqonuni) Jumhurii Tojikiston*, Kap. 1, Art. 1 und Kap. 2, Art. 28, <www.prezident.tj/ru/taxonomy/term/5/112> (Zugriff am 16.3.2015).

68 Naumkin, *Radical Islam* [wie Fn. 35], S. 236–240, 243–256.

69 Ihsan Yilmaz, »An Islamist Party, Constraints, Opportunities and Transformation to Post-Islamism: The Tajik Case«, in: *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 5 (2009) 18, S. 133–147.

70 Dudoignon, »Political Parties and Forces« [wie Fn. 31], S. 64–67.

Parteistatuten jedenfalls nichts mehr erkennen. Der Islam erscheint hier lediglich als allgemeiner Referenzrahmen für Ziele und Aktivitäten, die so inklusiv sind, dass sich darin eine konservativ-religiöse Klientel ebenso wiedererkennen kann wie Vertreter der säkularen Intelligenz. Die Statuten vermitteln das Bild einer bürgerlichen Volkspartei, die sich zu freiheitlichen und demokratischen Prinzipien (Gewissens- und Meinungsfreiheit, Mehrparteiensystem, freie Wahlen) auf der Grundlage islamischer Wertvorstellungen bekennt, diese jedoch nicht gegenüber anderen Überzeugungen verabsolutiert, sondern dem nationalen Interesse unterordnet.⁷¹

Die islamistische Prägung der Nahzat, die in der Außendarstellung beinahe unsichtbar wird, kommt im Parteialltag dennoch zum Tragen. Sie besteht darin, dass die Trennlinie »zwischen dem, was islamisch ist, und dem, was es nicht ist«,⁷² sowohl bei der internen Selbstbeschreibung als auch bei der Beschreibung der Gegner eine zentrale Rolle spielt.⁷³ Damit steht die Nahzat typologisch einer Protestbewegung nahe, die soziale und ökonomische Asymmetrien als Missstände wahrnimmt und von der Warte einer idealen, nämlich von islamischen Werten getragenen Gesellschaft aus anprangert. Diese ideale Gesellschaft ist demokratisch, partizipativ und egalitär – und steht damit für das Gegenteil dessen, was das herrschende Regime in den Augen seiner Kritiker, der islamistischen ebenso wie der säkularen, verkörpert. Mit der Regimekritik im Namen des Islams als Inbegriff von Demokratie und sozialer Gerechtigkeit korreliert die Bedeutung von *da'wa*, dem Ruf zum Islam⁷⁴ bei der Mitgliederrekrutierung der Nahzat. Religiöses Wissen ist dabei eine maßgebliche, wenn auch nicht die einzige Ressource.

Die Beschreibung der Nahzat als postislamistische Partei trifft insofern nur bedingt zu. Allerdings ist unverkennbar, dass sich die Nahzat von ihrer Rolle als Protestpartei emanzipieren will. Die Bereitschaft zu

Kompromissen mit der Regierung und zur konstruktiven Mitarbeit in bestehenden Institutionen, die das politische Verhalten der Nahzat seit ihrer Institutionalisierung als Partei bestimmt, ist auf allen Parteebenen erkennbar. In ihrem Ringen um Anerkennung als legitimer politischer Spieler unterscheidet sich die Nahzat fundamental von anderen islamistischen Gruppen und Parteien wie etwa der *Hizb ut-Tahrir* und der (nicht offen politischen) *Salafiya* sowie von jihadistischen Gruppierungen wie der Islamischen Bewegung Uzbekistans und der *Jamo'ati Ansorulloh*. Diese Akteure propagieren rigorose ethische und kulturelle Normen, deren islamistische Programmatik eindeutiger und geschlossener ist als jene der Nahzat und die eine Zusammenarbeit mit dem herrschenden Regime kategorisch ausschließen (siehe unten, S. 22ff).

Die Nahzat sucht Protestpotentiale einzubinden und einer Radikalisierung vorzubeugen. Dazu dienen eine verstärkte Mitgliederwerbung unter Jugendlichen in allen Landesteilen und die Arbeit mit den Migrantengemeinschaften im Ausland (vor allem in Russland), die mit rund anderthalb Millionen Menschen – etwa der Hälfte der männlichen Bevölkerung Tadschikistans im arbeitsfähigen Alter – eine bedeutende politische Kraft darstellen.⁷⁵ Die Partei nutzt dabei moderne Medien, vor allem soziale Netzwerke, ebenso wie Mund-zu-Mund-Propaganda. So konnte sie Anhänger auch unter der Minderheit der (schiitischen) Ismailiten in der Pamir-Region Berg-Badakhshan gewinnen, die anfänglich nicht zum Einzugsbereich der Nahzat zählte. Dass ihre Mitgliederzahl zwischen den Jahren 2000 und 2014 von 20 000 auf 41 000 stieg, verdankte sich aber wesentlich der Rekrutierung von Frauen, die 53 Prozent der Parteimitglieder stellen.⁷⁶ Dies bestätigt den allgemeinen Trend eines gerade unter Frauen wachsenden Interesses am Islam (siehe oben, S. 19).

Die Nahzat ist mit Abstand die mitgliederstärkste der tadschikischen Oppositionsparteien.⁷⁷ Bei den Parlamentswahlen, an denen sie sich seit dem Jahr 2000 beteiligte, konnte sie bislang stets zwischen 7 und 9 Prozent der Stimmen erringen.⁷⁸ Als im März 2015

71 Die Gewährleistung religiöser Freiheiten (als Teil der bürgerlichen) wird sogar explizit erwähnt: *Oinnomai Hizbi Nahzati Islomii Tojikiston* [Satzung der Partei der Islamischen Wiedergeburt], (Abs. 1.4), <<http://nahzat.tj/dar-borai-hnit/oinnoma>> (Zugriff am 16.3.2015); zum Demokratiebegriff siehe Rahmatulloi Rajab, »Demokratia va Intikhobot« [Demokratie und Wahlen], *Nahzat.tj*, 16.1.2015, <<http://nahzat.tj/13867-demokratiya-va-intihobot.html>> (Zugriff am 16.3.2015).

72 Reissner, *Islam in der Weltgesellschaft* [wie Fn. 62], S. 20.

73 Gespräche und Interaktion mit *Nahzatis* in Sughd und Duschambe, 2013 und 2014.

74 Zur typologischen Zusammengehörigkeit von Islamismus, Protest und *da'wa* siehe Reissner, *Islam in der Weltgesellschaft* [wie Fn. 62], S. 20–22.

75 Andrea Schmitz/Alexander Wolters, *Politischer Protest in Zentralasien. Potentiale und Dynamiken*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Februar 2012 (SWP-Studie 4/2012), S. 15.

76 Information der Parteizentrale (Mai 2014).

77 Gespräch mit Parteienvertretern in Duschambe (Sommer 2014).

78 Bei den Wahlen von 2010 waren der Partei 7,7 Prozent der Wählerstimmen und damit zwei Sitze zuerkannt worden – der tatsächliche Stimmenanteil lag wahrscheinlich höher.

erneut Parlamentswahlen stattfanden, verfehlte sie jedoch die Fünfprozenthürde und zog nicht mehr ins Abgeordnetenhaus ein. Dies ist zum einen darauf zurückzuführen, dass das Regime im Vorfeld der Wahlen große Anstrengungen unternahm, die Partei moralisch und politisch zu diskreditieren.⁷⁹ Zum anderen muss davon ausgegangen werden, dass es beim Ablauf der Wahlen und bei der Stimmenaushaltung zu Unregelmäßigkeiten kam.⁸⁰ Die anhaltenden Repressalien gegen die Partei deuten darauf hin, dass die Machtbasis der Nahzat vom Regime selbst als erheblich größer eingeschätzt wird, als die offizielle Zahlen der Wählerstimmen vermuten lassen.

Dabei versucht das Regime nicht nur, den politischen Spielraum der Partei immer weiter zu verringern; auch ihre Kooperationsangebote werden systematisch obstruiert.⁸¹ Dies hat zur Folge, dass sich die Nahzat von ihrer Rolle als Protestpartei nicht emanzipieren kann – und damit eine Projektionsfläche bietet, die es dem Regime von Präsident Rahmon erlaubt, sich gegenüber den islamistischen »Unruhestiftern« als Garant von Frieden, Einheit und Stabilität⁸² zu inszenieren. Dabei hat das Regime auch die religiöse Elite auf seiner Seite, die die Inanspruchnahme des Islams durch politische Parteien mit dem Argument zurückweist, religiöse Institutionen seien von politischer Agitation freizuhalten.⁸³ Diese Position entspricht den Vorgaben des Religionsgesetzes, das eine politische Betätigung von Vertretern religiöser Ver-

Organization for Security and Co-operation in Europe, Office for Democratic Institutions and Human Rights (OSCE/ODIHR), *Republic of Tajikistan, Parliamentary Elections 28 February 2010*, OSCE/ODIHR Election Observation Mission Final Report, Warschau, 6.7.2010, S. 22, 25–28.

79 Das Repertoire reicht von Schmierkampagnen und bürokratischen Schikanen bis hin zu systematischer Einschüchterung und Gewaltanwendung gegen einzelne Parteimitglieder. Exemplarisch: »Tajikistan: Dirty Tricks Discredit Opposition Ahead of Parliamentary ›Vote‹«, *EurasiaNet*, 12.2.2015, <www.eurasianet.org/node/72036> (Zugriff am 16.3.2015).

80 OSCE/ODIHR, *International Election Observation Mission, Republic of Tajikistan, Parliamentary Elections 1 March 2015*, Statement of Preliminary Findings and Conclusions, Duschanbe 2.3.2015.

81 Gespräche mit Nahzatis in Sughd, Duschanbe (2013/2014).

82 Dieses semantische Feld spielt eine bedeutende Rolle für die Regime-Stabilisierung. Vgl. Tim Epkenhans, »Zwischen Mythos und Minenfeld: Historiographie in Tadschikistan«, in: *Osteuropa*, 62 (2012) 3, S. 137–150.

83 Gespräche mit Repräsentanten der 'Ulamā in Duschanbe, Sughd und Khatlon (2013/2014) – die dabei freilich ausblenden, dass die religiösen Vereinigungen vom Regime selbst als politische Ressource genutzt werden.

einigungen untersagt, weil dies der Trennung von Religion und Politik widerspreche.⁸⁴ Das Verbot rührt daher, dass in der Vergangenheit Medressen und Moscheen immer wieder genutzt wurden, um nicht regimekonforme religiöse Deutungen und Forderungen zu verbreiten – von der Nahzat, die seit den Gründungsjahren Anhänger in Teilen des Klerus hatte, aber auch von unabhängigen religiösen Autoritäten, die ähnliche Positionen vertreten.

Illegale Gruppierungen

Seit der staatlichen Unabhängigkeit haben islamistische Gruppen unterschiedlichen Zuschnitts versucht, in Tadschikistan Fuß zu fassen. Zu ihnen zählte anfänglich vor allem die Islamische Bewegung Uzbekistans (IBU). Sie war aus den reformistischen Strömungen des Islams hervorgegangen, die während der Perestrojka im usbekischen Teil des Ferghanatals an Bedeutung gewonnen und dort nach der Auflösung der Sowjetunion die Gründung diverser islamistischer Gruppierungen inspiriert hatten. Diese wurden jedoch in Uzbekistan sehr bald verboten; ihre Führer setzten sich 1992 nach Tadschikistan und Afghanistan ab. In Tadschikistan schlossen sie sich, unterstützt von mehreren Tausend usbekischen Kämpfern, während des Bürgerkriegs zunächst den tadschikischen Islamisten an. Im Zuge der Friedensverhandlungen zwischen der Vereinten Tadschikischen Opposition und dem Rahmon-Regime trennten sich die Führer der usbekischen Einheiten aber von der VTO und gründeten die IBU.⁸⁵

Ziel dieser Bewegung war es, die Herrschaft von Uzbekistans Präsident Isom Karimov zu zerschlagen und in dem Land einen islamischen Staat zu errichten. Unterstützt wurde die IBU dabei von saudischen Geldgebern – darunter Osama bin Laden – und von den Taliban, in deren Medressen und Ausbildungslagern zahlreiche Kämpfer der Bewegung ausgebildet wurden. Ende der 1990er Jahre versuchte die IBU wiederholt, von Tadschikistan bzw. Kirgistan aus nach Uzbekistan vorzudringen. Infolge der amerikanischen Invasion in Afghanistan Ende 2001 war sie dann jedoch gezwungen, sich nach Pakistan zurückzuziehen,

84 *Qonuni Jumhurii Tojikiston* [wie Fn. 43], Kap. 2, Art. 5, Abs. 3.

85 Zur Geschichte der IBU: Ahmed Rashid, *Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven u.a. 2002, S. 137–186; Martha Brill Olcott, *In the Whirlwind of Jihad*, Washington, D.C., u.a.: Carnegie Endowment for International Peace, 2012, S. 253–285; Babadzhanov, »Islam in Uzbekistan« [wie Fn. 26], S. 314–319.

wo sie sich in lokale Auseinandersetzungen verstrickte. Ein Ableger der IBU, die mit al-Qaida gut vernetzte Islamische Jihad-Union, nahm in den Folgejahren den Kampf in Zentralasien wieder auf und verübte 2004 eine Reihe von Selbstmordattentaten in Uzbekistan.⁸⁶ Doch der Schwerpunkt der Aktivitäten beider Gruppen hatte sich auf Afghanistan und Pakistan verlagert, wo die Bedingungen für den bewaffneten Kampf aufgrund der Unterstützung durch die Taliban deutlich günstiger waren als in Zentralasien.

Dies bedeutete jedoch nicht, dass die Region ganz aus dem Blickfeld der radikalen Islamisten verschwunden war. So bekannte sich die IBU im Sommer 2010 zu einem Überfall auf eine Einheit der tadschikischen Armee im Osten des Landes, dessen unwegsame Gebirgsregionen der IBU lange als Rückzugsraum gedient hatten. Nur wenige Wochen später wurde ein Selbstmordanschlag auf eine Polizeibehörde in der nordtadschikischen Stadt Khujand verübt, für den eine Gruppe namens *Jamo'ati Ansorulloh* (Gemeinschaft der Helfer Allahs) die Verantwortung übernahm.⁸⁷ Seither wurden wiederholt mutmaßliche Mitglieder dieser Gruppe festgenommen.⁸⁸ Sie agiert eigenen Bekundungen zufolge unabhängig von der IBU, präsentiert sich als eine tadschikische Organisation mit internationalistischer Ausrichtung und beansprucht bei Aktivitäten in Tadschikistan die Führungsrolle gegenüber anderen jihadistischen Gruppen. Ausdrücklich grenzt sich die *Jamo'ati Ansorulloh* von dem in den staatlichen Medien Tadschikistans propagierten Islam ab, den sie als »Produkt des Kommunismus« bezeichnet, als einen pervertierten Islam von »Heuchlern« (*munofiq*), die es den Gläubigen nicht erlaubten, nach den Gesetzen der Religion zu leben. Jene, die es täten, würden im Namen der Toleranz ausgegrenzt. Den Muslimen werde eine Pseudoreligion namens Demokratie aufgezwun-

gen, wofür der massenhafte Tod von Muslimen bereitwillig in Kauf genommen werde.⁸⁹

Mit dem Bürgerkrieg in Syrien und dem Vormarsch des Islamischen Staates ist ein neuer Schauplatz des Jihad entstanden, auf dem mindestens 1500 Kämpfer aus Zentralasien vertreten sind (manche Quellen nennen deutlich höhere Zahlen). Offiziellen Angaben zufolge stammen zwischen 200 und 300 von ihnen aus Tadschikistan.⁹⁰ Die Mehrzahl der zentralasiatischen Jihadisten wird aber in Russland rekrutiert, wo sich Arbeitsmigranten aus der Region unter zumeist schwierigen Bedingungen und in einem ihnen nicht sonderlich wohlgesinnten Umfeld als Saisonarbeiter verdingen. Es sind offenbar weniger materielle Verlockungen, die den Jihad für diese Männer (und zunehmend auch Frauen) attraktiv machen, sondern die Aussicht auf Anerkennung und der Glaube an die gerechte Sache.⁹¹ Dabei spielt das Internet als Rekrutierungs- und Propagandamedium eine bedeutende Rolle. Die im August 2014 vermeldete Ernennung eines tadschikischen Kämpfers zum Emir des Islamischen Staates in der syrischen Provinz Raqqa⁹² war vor diesem Hintergrund ein bedeutender propagandistischer Schachzug.

Die tadschikische Regierung hat offenbar erkannt, dass der Rekrutierung von Tadschiken an die neue Front des »Heiligen Krieges« durch Strafandrohung nicht beizukommen ist, und jenen Kämpfern Straffreiheit in Aussicht gestellt, die freiwillig zurückkeh-

⁸⁶ Olcott, *In the Whirlwind of Jihad* [wie Fn. 85], S. 290–297.

⁸⁷ Tilav Rasulzoda/Parvina Khamidova, »New Militant Force in Tajikistan?«, *IWPR*, 22.10.2010, <<https://iwpr.net/global-voices/new-militant-force-tajikistan>> (Zugriff am 16.3.2015); »Tadzhikistan: Otvetsvennost' za šachidskuju ataku v Chudžande vžjala na sebja organizatsija ›Džamaat Ansorulloh« [Tadschikistan: Die Jamo'ati Ansorulloh bekannte sich zu dem Selbstmordanschlag in Khujand], *Kavkaz Center*, 8.9.2010, <www.kavkazcenter.com/russ/content/2010/09/08/75108.shtml> (Zugriff am 16.3.2015).

⁸⁸ Zuletzt: Mvljudra Rafieva, »V Sogde zaderžany 12 podozrevaemych v členstve ›Džamoate Ansorulloh« [Zwölf der Mitgliedschaft in der Jamo'ati Ansorulloh Verdächtige in Sughd festgenommen], *AsiaPlus*, 12.11.2014, <<http://asiaplus.tj/ru/news/v-sogde-zaderžany-12-podozrevaemykh-v-chlenstve-v-džamoate-ansorullokh>> (Zugriff am 16.3.2015).

⁸⁹ »Baioniai ›Jamo'ati Ansorulloh« ba hukumat va kumitai amniati milli va nuskaash ba millati dinparvari sharifi Tojikiston« [Erklärung der Jamo'ati Ansorulloh an die Regierung, das nationale Sicherheitskomitee und an die Nation der verehrten Gläubigen Tadschikistans], in: *Irshod. Rohnamo ba sui islom* [Ermahnung. Wegweiser zum Islam], 27.9.2013, <<http://irshod.com/index.php?newsid=1440>> (Zugriff am 16.3.2015).

⁹⁰ »Kazakh Pundit Says Large Numbers of Central Asian Militants Fighting in Syria«, *BBC Monitoring Global Newline*, 17.9.2014; Joanna Paraszczuk, »Islamic Center Slams Tajik IS Militants Who Want to Wage Jihad at Home«, *RFE/RL*, 8.1.2015, <www.rferl.org/content/under-black-flag-tajik-militants-islamic-center/26783304.html> (Zugriff am 16.3.2015).

⁹¹ »Tajikistan Struggles to Stem Rise of Jihadi Recruits«, *EurasiaNet*, 12.8.2014, <www.eurasianet.org/node/69511> (Zugriff am 16.3.2015).

⁹² »Uroženec Tadžikistana stal emirom ›Islamskogo chalifata« v provincii Ar-Rakka Sirii« [Ein Tadschike wurde Emir des Islamischen Kalifats in der syrischen Provinz Raqqa], *AsiaPlus*, 26.8.2014, <<http://asiaplus.tj/ru/news/urozhenets-tadzhikistana-stal-emirom-islamskogo-khalifata-v-provintsii-ar-rakka-sirii>> (Zugriff am 16.3.2015).

ren.⁹³ Auch prominente religiöse Autoritäten haben sich eingeschaltet und die Glaubenskrieger mit dem Argument zur Umkehr aufgefordert, dass es sich bei dem Jihad in Syrien gar nicht um einen solchen handle. Wo Muslime gegen Muslime kämpften, könne von einem »Heiligen Krieg« keine Rede sein. Wer dazu aufrufe, habe den Islam nicht verstanden.⁹⁴ Doch die Adressaten sind, wie die prompte Reaktion auf eine dieser Ermahnungen zeigte, für gelehrte Distinktionen der hanafitischen Autoritäten nicht empfänglich, repräsentieren diese doch einen Islam, den sie nicht anerkennen.⁹⁵ Es ist daher fraglich, ob solche Interventionen geeignet sind, jene aufzuhalten, die die Perspektive der islamistischen Fundamentalopposition übernommen haben.

Zu dieser Kategorie zählt auch die *Hizb ut-Tahrir al-Islami* (Islamische Befreiungspartei), die 1953 in Saudi-Arabien und Jordanien gegründet wurde und in Zentralasien seit Ende der 1990er Jahre aktiv ist. Fernziel der Partei, die in ganz Zentralasien verboten wurde, ist die Überwindung des säkularen Nationalstaats sowie anderer westlicher Ordnungsmodelle und die Vereinigung der zentralasiatischen Republiken unter dem Dach eines Kalifats. Den Einsatz von Gewalt zur Erreichung dieses Ziels lehnt die Hizb ut-Tahrir ab. Stattdessen setzt sie auf systematische Überzeugungsarbeit, bei der traditionelle ebenso wie moderne Technologien genutzt werden.⁹⁶ Wie bei allen Gruppierungen, die klandestin operieren, liegen zur Zahl der Anhänger nur grobe Schätzungen vor, die auf teilweise dubiosen Quellen basieren.⁹⁷ Als gesichert kann aber

gelten, dass die Partei in den Anfangsjahren vor allem in Uzbekistan sowie im tadschikischen und kirgisischen Teil des Ferghanatals große Erfolge erzielte. In Tadschikistan dürfte dabei die Enttäuschung über die Nahzat und deren Kooperation mit dem Regime eine Rolle gespielt haben. Im Gegensatz zur nationalstaatlich orientierten und ideologisch weniger konsistenten Nahzat vertritt die Hizb ut-Tahrir eine universalistische, auf die Kalifats-Utopie zielende Ideologie. Die Attraktivität dieser Ausrichtung ist jedoch überschätzt worden.⁹⁸

Zudem ist der Hizb ut-Tahrir Konkurrenz durch andere revivalistische Bewegungen erwachsen, die sich jedoch als unpolitisch verstehen. Zu ihnen zählt die *Jamo'ati Tabligh* (Verkündigungsgemeinde), eine der größten weltweit agierenden islamischen Bewegungen, die ihren Ursprung auf dem indischen Subkontinent hat. In Zentralasien sind die Tablighi seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre präsent und vor allem in Kasachstan, Kirgistan und Tadschikistan populär. Viele der zentralasiatischen Tablighi hatten bei Studienaufenthalten in Pakistan Bekanntschaft mit der Bewegung gemacht. Diese setzt auf spirituelle Erneuerung im Geist der islamischen Ethik – durch den Aufruf zum Islam (*da'wa*) in Form von Mund-zu-Mund-Propaganda. Dabei sieht sich die Bewegung als strikt apolitisch. Dennoch wurde sie in Tadschikistan bereits 2006 verboten – zum einen wohl wegen ihrer erfolgreichen und kaum zu kontrollierenden Missionsarbeit, zum anderen wegen Befürchtungen, radikale Gruppen könnten ihre Lehren unter dem Deckmantel der Tablighi verbreiten.⁹⁹

Ähnlich verhält es sich mit der *Salafīya*, die seit 2005 an Popularität gewann und sich wie die Tablighi anfänglich aus ehemaligen Auslandsstudenten rekrutier-

93 »Tajikistan Struggles to Stem Rise of Jihadi Recruits« [wie Fn. 91].

94 Exemplarisch: »Chodži Mirzo: Rossija stala logovom po rekrutu tadžikskoj molodeži v Siriju« [Hoji Mirzo: Russland ist zum Rekrutierungslager der tadschikischen Jugend für Syrien geworden], *Radio Ozodi*, 14.5.2014, <<http://rus.ozodi.org/content/article/25384552.html>> (Zugriff am 16.3.2015); Mirzoi Salimpur, »Domullo Hikmatulloh: Vaqte fitna khest, ba dast shamsheri chubin bigir!« [Domullo Hikmatulloh: Wenn sich Aufruhr erhebt, nimm ein Schwert aus Holz!], *Radio Ozodi*, 11.1.2015, <www.ozodi.org/content/fmous-tajik-cleric-doullah-hikmatullah-rejected-jihad-in-syria/26787278.html> (Zugriff am 16.3.2015).

95 »Otvēt tadžikskich »džichadistov v Sirii« predstavitelju duchovenstva« [Antwort der tadschikischen »Jihadis in Syrien« an einen Vertreter des Klerus], *Radio Ozodi*, 27.5.2014, <<http://rus.ozodi.org/content/article/25399751.html>> (Zugriff am 16.3.2015).

96 Rashid, *Jihad* [wie Fn. 85], S. 115–124.

97 Die International Crisis Group schätzte die Zahl der Mitglieder im Jahr 2003 zentralasienweit auf rund 20 000. Inter-

national Crisis Group, *Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb ut-Tahrir*, Osh/Brüssel 2003 (Asia Report Nr. 58), S. 17.

98 Exemplarisch: Emmanuel Karagiannis, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb-ut-Tahrir*, London/New York 2010 (Central Asian Studies Series), S. 96–101; ähnlich Kathleen N. Collins, »Ideas, Networks, and Islamist Movements: Evidence from Central Asia and the Caucasus«, in: *World Politics*, 60 (Oktober 2007), S. 64–96 (75–89). Karagiannis (*Political Islam*, S. 72) veranschlagt die Zahl der Parteimitglieder in Tadschikistan auf rund 3000.

99 Nargiz Hamrabaeva, »Tajik Clampdown on Islamic Group Could Backfire«, *IWPR*, 9.10.2009. Zu den Tablighis in Kirgistan siehe: Aksana Ismailbekova/Emil Nasritdinov, »Transnational Social Networks in Central Asia: Structure, Travel, and Culture of Kyrgyz Tablighi Jama'at«, in: *Transnational Social Review*, 2 (2012) 2, S. 177–195.

te.¹⁰⁰ Die heute in Tadschikistan als Salafisten bezeichneten Akteure orientieren sich – wie auch Salafisten andernorts – an den »rechtgeleiteten Vorfahren« des Frühislams (*as-salaf as-salih*). Sie lehnen die Differenzierung zwischen den einzelnen Rechtsschulen ab und distanzieren sich damit offensiv von den normativen Doktrinen der hanafitischen Rechtsschule und deren liturgischen Regeln (etwa den Fürbitten – *du'a* – nach dem Gemeinschaftsgebet), die sie als unerlaubte Neuerungen (*bid'a*) ablehnen. Vom reformistischen Islamismus der Nahzat wiederum unterscheiden sie sich durch ihre Politikabstinenz.¹⁰¹ Im Januar 2009 wurde die Salafiya in Tadschikistan auf die Liste der verbotenen Organisationen gesetzt.¹⁰² Sie lebt aber als informelles Netzwerk von Gleichgesinnten weiter, deren puristische Auslegungen des Islams im religiösen Diskurs höchst präsent sind. Dass die Salafiya in Tadschikistan im Januar 2015 als »extremistische Organisation« eingestuft und damit der IBU, der Hizbut-Tahrir und den Tablighi gleichgestellt wurde,¹⁰³ dürfte daran mittelfristig wenig ändern.

100 Abramson, *Foreign Religious Education* [wie Fn. 55], S. 41f.

101 Gespräche mit Imamen und Jugendlichen in Sughd (2013/2014).

102 Farangis Najibullah, »Salafi Ban Reflects Tajik Officials' Growing Fear«, *RFE/RL*, 9.1.2009, <www.rferl.org/content/Salafi_Ban_Reflects_Tajik_Officials_Growing_Fear/1368347.html> (Zugriff am 16.3.2015).

103 Achliddin Salimov, »Tečenie ›Salafija‹ priznано v Tadžikistane ekstremistskoj gruppировkoj« [Die Salafiya-Bewegung in Tadschikistan als »extremistische Gruppierung« gewertet], *AsiaPlus*, 12.1.2015, <<http://asiaplus.tj/ru/news/techenie-salafiya-priznано-v-tadžikistane-ekstremistskoi-gruppировkoi>> (Zugriff am 16.3.2015).

Die symbolischen Kämpfe

Die Akteursgruppen, die im vorhergehenden Abschnitt umrissen wurden, bilden keine geschlossenen Diskursgemeinschaften. Sie repräsentieren vielmehr verschiedene diskursive Milieus, zwischen denen fließende Übergänge bestehen und die auf zwei gegensätzliche intellektuelle Traditionen verweisen. Die erste ist in der hanafitischen Rechtstradition verankert, die ihre normativen Standards aus der hanafitischen Methodologie der Normenableitung (*usul al-fiqh*) bezieht. Diese beruht auf der göttlichen Offenbarung (dem Koran), dem Korpus der allgemein anerkannten Berichte über die religiöse Praxis des Propheten (der Sunna) und dem Konsens (*ijma'*) der Rechtsgelehrten über die Auslegung dieser Quellen. Das hanafitische Recht unterscheidet dabei scharf zwischen juristischen und ethischen Normen und akzeptiert die daraus resultierende Spannung zwischen weltbezogener juristischer Rationalität und individueller religiöser Lebenspraxis.¹⁰⁴ Epistemologischer Skeptizismus und Toleranz gegenüber normativem Pluralismus kennzeichnen diese Bildungstradition, die in der Sowjetzeit eine Tendenz zum Ritualpurismus entwickelte (siehe oben, S. 9f) und vom Klerus sowie von einigen unabhängigen religiösen Autoritäten der älteren Generation repräsentiert wird.

Den Ritualpurismus hat der Islam der hanafitischen religiösen Elite mit dem zweiten Diskursstrang gemein, der sich aus reformistischen und revivalistischen Denktraditionen speist, die Ablehnung kulturspezifischer Ausformungen muslimischer Religiosität aber ins Extrem getrieben hat. Diese Denkrichtung ist dezidiert antiklerikal und antiintellektualistisch, insofern als sie die einzelnen Rechtsschulen und ihre Bildungsgrundlagen attackiert oder für irrelevant erklärt und die Trennung von Recht, Religion und Ethik zurückweist. Der Rekurs auf die autoritativen Gelehrten einer Traditionskette (*taqlid*) wird als blinde Gefolgschaft abgelehnt; stattdessen setzt man auf das Prinzip der individuellen Wahrheitsfindung (*ijtihad*) auf Grundlage der Primärquellen – des Korans und der Berichte über die Handlungen des Propheten (*hadith*). Deren

Interpretation, die in der traditionellen Jurisprudenz eine Kenntnis der Bildungsgrundlagen voraussetzt, bedarf aus Sicht der Reformisten keiner besonderen Schulung; ihnen zufolge erschließt sich die Botschaft der göttlichen Offenbarung aus den Primärtexten unmittelbar und unzweifelhaft, ist daher universal gültig und nicht relativierbar.¹⁰⁵ Diese Denktradition, die es erlaubt, historisch gewachsene Traditionszusammenhänge zu überspringen, ist für all jene attraktiv, die Veränderung anstreben. Sie hat ein breites Spektrum an Ausprägungen, deren Extremformen der Salafismus der jihadistischen Gruppierungen auf der einen Seite und der domestizierte Islamismus der Nahzat auf der anderen bilden. Letzterer stellt insofern eine Mischform dar, als sich die Partei ausdrücklich zum hanafitischen Islam als Teil der nationalen kulturellen Tradition bekennt und sich vom Universalismus der salafistischen Bewegungen distanziert.

Diese beiden intellektuellen Pole – der Islam der hanafitischen 'Ulamā und jener des salafistischen Formenkreises – markieren das diskursive Feld, auf dem der Streit um das Verhältnis von religiöser und staatlicher Autorität, von säkularen Normen und religiöser Ethik ausgetragen wird. Welches sind nun die kritischen Topoi, die die Konfliktlinien sichtbar machen? Welche Positionen lassen sich dabei unterscheiden? Und welche Rolle spielen die Interventionen der staatlichen Religionspolitik in den symbolischen Kämpfen um die Ordnung der Dinge?

Themen und Positionen

Zwei Themenkomplexe sind es, an denen sich Kontroversen entzünden. Der eine betrifft die Frage, wer das legitime Recht in Anspruch nehmen könne, im Namen des Islams zu sprechen, und wie viel staatliche Einmischung dabei statthaft sei. Der andere bezieht sich auf Probleme der praktischen Umsetzung der göttlichen Gebote.

¹⁰⁴ Zur *usul al-fiqh*: Baber Johansen, »Introduction: The Muslim Fiqh as a Sacred Law«, in: ders., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden u.a. 1999, S. 1–76.

¹⁰⁵ Zum Spannungsfeld von *taqlid* und *ijtihad*: Devin DeWeese, »Authority«, in: Jamal J. Elias (Hg.), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford 2010, S. 26–52.

In der Kritik steht beispielsweise das seit 2011 gesetzlich verankerte Verbot der Teilnahme minderjähriger Knaben am Gemeinschaftsgebet in den Moscheen.¹⁰⁶ Die Vorschrift stößt deshalb auf Empörung, weil sie nach allgemeiner Auffassung der auf die Sunna des Propheten zurückgeführten Praxis widerspricht und eine frühe Gebetsteilnahme im religiösen Brauchtum fest verankert ist. Das Verbot wird deshalb oft unterlaufen, was zu unangenehmen Befragungen oder gar einer Anzeige führen kann. Ähnlich umstritten, wenn auch ungleich folgenreicher ist der Umgang mit dem *Hijab* (der Verhüllung der Frau durch ein Kopftuch, das nur das Gesicht frei lässt) an staatlichen Schulen und Universitäten. Dort ist der Hijab gemäß einer Anweisung des Bildungsministeriums von 2005 nicht gestattet. Von staatlicher Seite wird das Verbot damit begründet, dass diese Form des Kopftuchs nicht der nationalen kulturellen Tradition entspreche, ebenso wenig wie Miniröcke und andere freizügige Kleidungsformen, die ebenfalls nicht geduldet würden.

Für diejenigen, die sich an den Vorschriften des Korans orientieren, widerspricht das Verbot unzweideutig dem religiösen Gebot, dem zufolge sich die Frau in Anwesenheit von Männern verhüllen soll, wenn diese nicht eindeutig in einem *mahram*-Verhältnis zur Frau stehen, das heißt zu den engsten, von der Heirat ausgeschlossenen Blutsverwandten zählen.¹⁰⁷ Tatsächlich wird dieses Gebot von allen religiösen Akteuren anerkannt, auch von den Vertretern der 'Ulamā, die die staatliche Regelung jedoch nicht offen kritisieren, sondern solche und andere Unvollkommenheiten weltlicher Herrschaft tolerieren, solange die Freiheit der Religionsausübung im Wesentlichen gewährleistet ist.¹⁰⁸ Vielen ist dies jedoch nicht genug. Vertreter der Nahzat und unabhängige religiöse Autoritäten, aber auch westliche Menschenrechtsorganisationen¹⁰⁹ kritisieren das Hijab-Verbot an Schulen, Universitäten und staatlichen (sowie vielen privaten) Einrichtungen als Verletzung der religiösen Grundrechte der Frau. Es stigmatisiere all jene, die den Vorschriften der Scharia folgen wollten. Dahinter ver-

berge sich die Absicht der staatlichen Politik, den Einfluss der Religion zurückzudrängen.¹¹⁰

Diese Einschätzung wird von zahlreichen Gläubigen geteilt. Für viele ergibt sich daraus ein Dilemma. Vor die Wahl gestellt, der staatlichen oder der religiösen Vorschrift zu folgen, verweigern manche Eltern ihren Töchtern eine universitäre Ausbildung, und nicht wenige Frauen verzichten auf einen guten Arbeitsplatz, wenn ihnen das Tragen des Hijab dort nicht erlaubt ist. Dass es oft die Ehemänner sind, die ihren Frauen diese Wahl aufzwingen, ändert nichts am Ergebnis: Die Kluft zwischen den säkularen Prinzipien der staatlichen Politik und den religiösen Bedürfnissen eines wachsenden Segments der Bevölkerung trägt dazu bei, dass die Zahl derjenigen Frauen tendenziell zunimmt, die entweder nicht erwerbstätig sind oder nur zu minderbezahlter Arbeit Zugang haben. Dies ist umso problematischer, als viele Frauen angesichts einer durch Arbeitsmigration bedingten Abwesenheit ihrer Ehemänner auf Zuverdienst angewiesen sind, um ihre Familien zu ernähren.

Der Konflikt zwischen säkularen und religiösen Normen manifestiert sich nicht zuletzt in Status und Funktion des religiösen Personals der Moscheen (Imame und Khatibe) und der 'Ulamā. Sie sind von Amts wegen dazu autorisiert, in Form von Predigten und (im Fall der 'Ulamā) religiösen Rechtsgutachten zu rituellen und dogmatischen Fragen Stellung zu nehmen und den Gläubigen den richtigen Weg ins Gottesreich zu weisen. Dabei kommt es nicht nur auf die innere Einstellung der Gläubigen an; entscheidend ist vielmehr, wie sich diese in der Alltagspraxis manifestiert. Die islamische Ethik ist, wie die aller Erlösungsreligionen, im Wesentlichen eine soziale Ethik, die als »systematisierte und rationalisierte Gesamtheit von expliziten Normen«¹¹¹ auch das Verhältnis zur weltlichen Macht berührt. Das religiöse Personal hat damit eine umfassende Deutungskompetenz; aufgrund seines exponierten Status erreicht es zugleich einen großen Kreis von Adressaten. Deshalb steht der Klerus zumindest potentiell in einem Konkurrenz-

106 Zakon RT »Ob otvetstvennosti roditel'ev za obučenie i vospitanie detej« [wie Fn. 60], Kap. 2, Abs. 8.

107 Meist mit Verweis auf Sure 24 (an-Nūr): 31.

108 Gespräche mit Vertretern der 'Ulamā in Sughd, Khatlon und Duschanbe (2013/2014).

109 Etwa United States Department of State, *2013 Report on International Religious Freedom – Tajikistan*, 28.7.2014, <www.refworld.org/docid/53d907078.html> (Zugriff am 16.3.2015).

110 Exemplarisch: »Ch.A. Turajonzoda: »Religioznyj vakuum zapolnilsja fanatizmon« [Das religiöse Vakuum wird durch Fanatismus gefüllt], *Radio Ozodi*, 7.10.2013, <http://rus.ozodi.org/content/turajonzoda_tajikistan_interview_/24097223.html> (Zugriff am 16.3.2015).

111 Pierre Bourdieu, »Genese und Struktur des religiösen Feldes«, in: ders., *Religion*, Frankfurt a.M. 2011 (Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 5; hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger), S. 30–90 (54).

verhältnis zur Politik, die ihrerseits versucht, seine Macht zu beschränken.

Die wichtigsten Instrumente zur Kontrolle des religiösen Personals und zur Sicherung seiner Loyalität wurden oben skizziert (siehe oben, S. 17f). Besonders umstritten, auch innerhalb des Klerus selbst, war die Einführung der sogenannten Attestierung, einer Art Prüfungsgespräch, bei dem die Kenntnisse der Imame durch eine Kommission aus Vertretern der 'Ulamā und der Religionsbehörde regelmäßig kontrolliert werden. Schon Anfang der 1990er Jahre hatte der damalige Oberste Richter (*qāzi kalon*), Akbar Turajonzoda, eine solche Prüfung einführen wollen, sich damit aber nicht durchgesetzt.¹¹² Auch heute sprechen sich vor allem Vertreter des höheren Klerus für die Maßnahme aus. Sie sehen darin ein sinnvolles und – angesichts der oft unzureichenden formalen Kenntnisse der Imame von Dorfmoscheen – auch notwendiges Mittel der Qualitätssicherung. Aus dieser Sicht geht es zugleich auch darum, die dogmatischen und liturgischen Spezifika des hanafitischen Islams vor den Einflüssen anderer, vor allem salafistischer Richtungen zu bewahren.¹¹³ Andere Imame wiederum sehen sich durch die Prüfung in ihrer Würde verletzt, und selbst säkulare Kritiker von Präsident Rahmon zeigten sich empört über die staatliche Einmischung.¹¹⁴

Ein besonders krasses Beispiel für die Entmündigung religiöser Autorität sehen Kritiker der staatlichen Politik darin, dass die Religionsbehörde Vorlagen für die Freitagspredigten erstellt. Tatsächlich beziehen sich diese Entwürfe fast durchweg auf Fragen der religiösen Ethik, über die ohnehin breiter Konsens besteht.¹¹⁵ Die Imame selbst interpretieren die Texte als nicht bindende Empfehlungen, die durchaus Raum dafür lassen, individuelle Schwerpunkte zu setzen.¹¹⁶ Gelegentlich enthalten die Vorlagen aber auch affirmative Kommentare zur staatlichen Politik, etwa zu Reden des Präsidenten. Dies bietet Kritikern eine Angriffsfläche, doch die Imame haben damit meist kein Problem, weil die staatlichen Maßnahmen ihrer Auffassung nach im Wesentlichen vereinbar sind mit hanafitischen Doktrinen und die Praktizierung des Glaubens nicht behindern.

Die skizzierten Beispiele verweisen nicht nur auf das Spannungsverhältnis zwischen staatlicher und

religiöser Autorität, sondern auch auf die Legitimationsgrundlagen der letzteren. Sie beruht auf zwei unterschiedlichen Prinzipien: dem formalen Kompetenznachweis, der interne Hierarchien impliziert, und der charismatischen Qualifikation, die sich durch Gefolgschaft legitimiert. Die Mehrzahl der Gläubigen sind religiöse Laien und Autodidakten, die von einem Imam nicht nur die Kenntnis von Koran und Sunna erwarten. Entscheidend für das Ansehen eines Imams sind Überzeugungskraft bei der Vermittlung, Zugänglichkeit für die Anliegen der Gemeinde und persönliche Integrität. Die staatliche Beaufsichtigung der Imame und die eingeschränkte Autonomie religiöser Vereinigungen sind den Gläubigen im Allgemeinen sehr bewusst. Doch die meisten von ihnen nehmen dies als notwendiges Übel in Kauf; dem Ansehen eines respektierten Imams und seiner Moschee muss es also keinen Abbruch tun.

Doch bei einer wachsenden Zahl von Gläubigen vor allem der jüngeren Generation wächst der Unmut angesichts der staatlichen Einmischung in religiöse Fragen – und damit auch die Verstimmung über die Inhaber religiöser Amtsautorität und ihre Bereitschaft zur Kooperation mit dem Regime. Vor allem jenen, die selbst über formale religiöse Bildung verfügen oder religiöses Wissen über allgemein zugängliche Quellen wie das Internet beziehen, gilt die Kompetenz von Amtsautoritäten nicht viel. Sie werfen den Khatiben vor, nur den staatlich sanktionierten Islam zu predigen, statt die Missachtung religiöser Gebote durch ein Regime anzuprangern, das die Trennung von Staat und Religion vorschreibe, aber selbst gegen diese Regel verstoße.

Die Haltung von Relativierung, Kompromiss und Pragmatismus, die so charakteristisch ist für die religiöse Elite, trifft hier auf einen Habitus des Eifers und der religiösen Überbietung, der religionssoziologisch als Häresie und kommunikationssoziologisch als Protest beschrieben worden ist.¹¹⁷ Es verwundert daher nicht, dass insbesondere die Nahzat und andere islamistische Gruppen die 'Ulamā zum Angelpunkt ihrer Kritik machen, die sie an staatlichen Eingriffen in die religiöse Sphäre üben, und ihre Glaubwürdigkeit anzweifeln.¹¹⁸ Doch anders als die radikale islamistische

112 Mullojonov, »The Islamic Clergy« [wie Fn. 32], S. 234.

113 Gespräche mit Imamen (2013/2014).

114 Najibullah, »Tajikistan« [wie Fn. 49].

115 Entsprechende Texte sind im Besitz der Verfasserin.

116 Von diesem Spielraum wird durchaus Gebrauch gemacht (teilnehmende Beobachtungen in Sughd 2013/2014).

117 Bourdieu, »Genese und Struktur« [wie Fn. 111]; Niklas Luhmann, »Protestbewegungen«, in: ders., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen* (hg. von Kai-Uwe Hellmann), Frankfurt a.M. 1996, S. 201–215.

118 Exemplarisch: »Imom-khatibi mardumī, na attestatsionī. Muloqoti Raisi HNIT M. Kabirī bo javonon« [Populäre Imam-Khatibe, nicht begutachtet. Treffen des Vorsitzenden der

Opposition sucht die Nahzat zugleich den Dialog mit der 'Ulamā.¹¹⁹ Ihre Kommunikation mit dem religiösen Gegenspieler oszilliert ebenso wie die mit dem politischen Gegner zwischen Kritik und Kooperationsangeboten. Dabei haben die politischen und die religiösen Autoritäten unterschiedliche Gründe, solche Offerten zurückzuweisen. Für das Regime ist die Partei ein unliebsamer Konkurrent. Diese Wahrnehmung ist zwar teilweise auch für die Einstellung der 'Ulamā maßgeblich, deren Existenz unmittelbar vom Wohlergehen der politischen Machthaber abhängt. Doch mindestens ebenso bedeutsam für die 'Ulamā sind die divergierenden Auffassungen über das Verhältnis von Staat und Religion und deren jeweilige Kompetenzbereiche.

Die Debatte um eine im September 2014 vom Geistlichen Rat erlassene Fatwa zeigt dies exemplarisch. Das vielbeachtete und hochumstrittene Rechtsgutachten hatte zwei Stoßrichtungen. Zum einen wandte es sich gegen »Agitation« und »Provokation«, die das Ziel verfolgten, die Gesellschaft zu destabilisieren, und verurteilte jede Kooperation mit Massenmedien, Organisationen und Parteien im In- und Ausland, deren Handeln auf dieses Ziel gerichtet sei, als »schwere Sünde«. Dasselbe Verdikt erging gegen alle Muslime, die an Kriegen gegen andere Muslime im Ausland teilnehmen und sich terroristischen Organisationen anschließen.¹²⁰ Während dies unmissverständlich auf jene zielte, die sich an den Kriegshandlungen in Syrien und im Irak beteiligen oder es in Erwägung ziehen, blieb das Gutachten im Hinblick auf die Agenten einer Destabilisierung unspezifisch. Namentlich dieser Teil der Fatwa wurde von den Kritikern angegriffen und provozierte sehr eindeutige Interpretationen, die sich so zusammenfassen lassen: Der Geistliche Rat habe sich mit dem Gutachten offen dem Regime angedient, welches das verfassungsmäßig festgeschriebene Recht auf Meinungsfreiheit beschneiden wolle. Die Fatwa stelle eine politische Einmischung dar, mit der die 'Ulamā ihre Befugnisse überschritten und gegen das säkulare

Prinzip verstoßen habe. Religiöse Rechtsgutachten dürften sich nur auf Fragen der Scharia beziehen. Statt gegen Meinungsfreiheit und Pluralismus solle sich der Geistliche Rat besser gegen Korruption und Arbeitslosigkeit aussprechen. Das Muftiat wies die Kritik mit dem Argument zurück, es sei nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht der Religionsgelehrten, die Bürger zur Wahrung von Frieden und Stabilität zu ermahnen. Diese Werte seien die Grundvoraussetzung dafür, dass religiöse und bürgerliche Rechte überhaupt wahrgenommen werden könnten.¹²¹

Die Argumentation entspricht ganz der hanafitischen Rechtstradition, die klar zwischen Staat und Religion trennt, staatliche Einheit und Stabilität aber als notwendige Bedingung für den Schutz von Recht und Religion betrachtet. Demnach kann die Religion zwar auch ohne staatlichen Schutz existieren, doch ist er notwendig, damit sich die Religion als soziales System und als Lebensform aufrechterhalten lässt.¹²² Dieser funktionalen Auffassung von der Beziehung zwischen Recht, Religion und Staat entspricht der Status der Rechtsgelehrten. Ihnen kommt hier die Aufgabe zu, »die Einheit von profanen und sakralen Bereichen, von staatlicher Ordnung, gesellschaftlicher Praxis und individueller religiöser Lebensführung zu sichern« und für ein angemessenes Verhältnis zwischen diesen Sphären einzutreten – gegenüber dem Staat ebenso wie gegenüber der Gesellschaft.¹²³

Der Streit um die Fatwa macht deutlich, dass die Meinungen darüber, was in diesem Verhältnis als angemessen zu gelten habe, stark auseinandergehen, und dass die Autorität der Rechtsgelehrten, dieses Verhältnis verbindlich zu regeln, von Teilen der Gesellschaft angezweifelt wird. Das kritische Moment ist dabei ganz offensichtlich die Beziehung zwischen der 'Ulamā und einem Staat, der im Namen des Säkularismus intensiv in den Bereich des Religiösen eingreift.

PIWT M. Kabiri mit Jugendlichen], *Nahzat.tj*, 15.10.2014, <<http://nahzat.tj/13159-emomhatibi-mardum-na-attestatsion.html>> (Zugriff am 16.3.2015); siehe auch »Otvēt tadžikiskich »džichadistov« [wie Fn. 95].

119 Exemplarisch: »Kabiri guft, omodaast bo Abdulqodirzoda rubaru suhbat kunad« [Kabiri sagt, er sei bereit zum persönlichen Gespräch mit (dem Mufti) Abdulkodirzoda], *Ozodagon*, 16.5.2014, <www.ozodagon.com/16193-kabir-guft-omodaast-bo-abdulodirzoda-rbar-sbat-kunad.html> (Zugriff am 16.3.2015).

120 »Mufti na straže mira« [Der Mufti als Friedenswächter], *AsiaPlus*, 8.10.2014, <<http://asiaplus.tj/ru/news/muftii-na-strazhe-mira>> (Zugriff am 16.3.2015).

121 Exemplarisch: Mechrangez Tursunzoda, »Muftijat: sotrudničestvo so SMI – »destabilizatorami« – »velikij grech« [Muftiat: Kooperation mit den »destabilisierenden« Massenmedien ist eine »schwere Sünde«], *AsiaPlus*, 27.9.2014, <<http://asiaplus.tj/ru/news/muftiyat-sotrudnichestvo-so-smi-destabilizatorami-velikii-grech>> (Zugriff am 16.3.2015).

122 Baber Johansen, »Staat, Recht und Religion im Sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?«, in: ders., *Contingency in a Sacred Law* [wie Fn. 104], S. 263–348 (278–283).

123 Ebd., S. 276.

Religionspolitische Interventionen

Das Bekenntnis zur säkularen Ordnung ist in der tadschikischen Verfassung ebenso verankert wie das Recht auf Religionsfreiheit. Allerdings zählt Letztere nicht zu den »unabänderlichen Grundlagen« der Verfassung, das säkulare Prinzip hingegen schon. Dessen Schutz wertet die Verfassung höher als die Religionsfreiheit – sie verbietet die Einmischung religiöser Vereinigungen in staatliche Angelegenheiten, nicht aber die staatliche Einmischung in Fragen der Religion.¹²⁴ Tatsächlich greift der Staat massiv in die Religionsausübung ein. Diese wird im Rahmen von Einzelgesetzen geregelt,¹²⁵ deren Implementierung eine staatliche Behörde, das Komitee für Religiöse Angelegenheiten, steuert und überwacht.

Im Zuge verschiedener Rearrangements des staatlichen Exekutivapparats wurde die Behörde 2010 der Präsidentialadministration angegliedert, was ihren herausgehobenen Status deutlich macht. Tatsächlich besitzt das Komitee für Religiöse Angelegenheiten umfängliche Vollmachten, die in einer Entschließung der Regierung von Mai 2010 niedergelegt sind.¹²⁶ Sie umfassen gleichermaßen exekutive, repräsentative und legislative Funktionen. Nicht nur berät das Komitee die Regierung in Fragen der Religionspolitik; es bringt auch Gesetzentwürfe und Vorschläge für Gesetzesänderungen ein und überwacht, in Zusammenarbeit mit den lokalen Sicherheitsbehörden, deren Umsetzung. Es koordiniert die Beziehungen zwischen staatlichen Organen und religiösen Vereinigungen und ist für die administrative Kontrolle der Moscheen zuständig, deren Leiter der Religionsbehörde gegenüber weisungsgebunden und rechenschaftspflichtig sind. Zudem fungiert das Komitee als Zensureinrichtung, denn es begutachtet religiöse Literatur und entscheidet über deren legale Verbreitung. Es koordiniert die Auslandskontakte der religiösen Vereinigungen und repräsentiert die staatliche Religionspolitik auf

¹²⁴ *Constitution (Basic Law) of the Republic of Tajikistan*, Kap. I, Art. 1 und 8, <www.president.tj/en/taxonomy/term/5/28> (Zugriff am 16.3.2015).

¹²⁵ So durch die Gesetze »Über Gewissensfreiheit und Religiöse Vereinigungen« [wie Fn. 43] und »Zur Verantwortung der Eltern für die Ausbildung und Erziehung ihrer Kinder« [wie Fn. 60].

¹²⁶ *Pravitel'stvo Respubliki Tadžikistan, Postanovlenie o Komitete po delam religii pri Pravitel'stve Tadžikistan* [Regierung der Republik Tadschikistan, Entschließung zum Komitee für Religiöse Angelegenheiten unter der Regierung der Republik Tadschikistan], *IslamNews.tj* (Rubrik Komitet po delam religii), ohne Datum.

Konferenzen im In- und Ausland sowie durch eigene Publikationstätigkeit. Das Komitee organisiert auch die Pilgerreisen nach Mekka, für die jedes Jahr ein bestimmtes Kontingent von Pilgern festgelegt wird, kalkuliert die Kosten und den Bedarf an Begleitpersonal und verwaltet die Gelder, die von den Pilgern für die Fahrt erhoben werden.

Das Religionskomitee ist damit eine Art Superbehörde, die politische und administrative Funktionen vereint, da sie nicht nur umfassende Entscheidungs- und Weisungsbefugnisse besitzt, sondern auch die Umsetzung der von ihr konzipierten Maßnahmen kontrolliert. Im Zuschnitt der Behörde manifestiert sich der paternalistische Anspruch des Staates, die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung zu kanalisieren und so für Stabilität auf dem Feld der Religion zu sorgen.¹²⁷ Die seit 2010 forcierten Regelungen lassen dabei zwei Stoßrichtungen erkennen. Erstens geht es um die Formung eines quietistischen Einheitsislams durch die Aktivierung derjenigen Elemente des hanafitischen Traditionsbestandes, die mit den Forderungen eines säkularen Staates vereinbar sind und die sich bereits in der säkularisierten Ordnung der Sowjetzeit bewährt hatten. Die wichtigsten Mittel zur religiösen Gleichschaltung sind eine intensive Einflussnahme auf die Personalpolitik der religiösen Institutionen, die Standardisierung von Kompetenzanforderungen an das religiöse Personal und die Vereinheitlichung der Curricula für religiöse Bildungseinrichtungen, deren Zahl im Lauf der vergangenen Dekade schrittweise reduziert wurde.¹²⁸ Zugleich werden religiöse Autoritäten, die die staatliche Religionspolitik kritisieren oder Ansichten verbreiten, die von der geltenden Norm abweichen (etwa in der Hijab-Frage), als Unruhestifter gebrandmarkt.¹²⁹

¹²⁷ »Ne stoit sozdat' stereotipy čto v Tadžikistane vse zapreščeno'. Interv'ju predsedatelja komiteta po delam religii pri pravitel'stve RT Abdurachima Cholikova« [»Es besteht kein Grund für das Stereotyp, in Tadschikistan sei alles verboten«. Interview mit dem Vorsitzenden des Komitees für Religiöse Angelegenheiten der Regierung der Republik Tadschikistan, Abdurahim Kholikov], *IslamNews.tj*, 11.7.2011, <<http://islamnews.tj/interview/20-ne-stoit-sozdat-stereotipy-čto-v-tadžikistane-vse-zapreščeno.html>> (Zugriff am 16.3.2015).

¹²⁸ Während es im Jahr 2004 noch 19 registrierte Medressen gab, waren es im Sommer 2014 nur noch sechs.

¹²⁹ Exemplarisch: Avaz Juldašev, »Brat'ja Turadžonzoda prizyvajut vlasti prekratit' iskat' vragov« [Die Brüder Turadžonzoda fordern das Regime auf, die »Suche nach Feinden« zu beenden], *AsiaPlus*, 7.5.2014, <<http://asiaplus.tj/ru/node/187945>> (Zugriff am 16.3.2015).

Zweitens wird der durch die umfassende Verregelung entstehende Konformitätsdruck dadurch verstärkt, dass quasi-amtskirchliche Strukturen geschaffen werden. An der Spitze der Hierarchie steht das staatliche Religionskomitee, flankiert vom Islamischen Zentrum mit dem Geistlichen Rat. Dieser hat den Status eines Konsultativorgans (siehe oben, S. 17), aber keinerlei Weisungsbefugnis. Die religiösen Vereinigungen – die Moscheen, die den direkten Kontakt zu den Laien gestalten – unterstehen der Religionsbehörde. Neuerdings erhalten die Leiter der Freitagsmoscheen ein staatliches Monatsgehalt, wodurch die vertikale Hierarchie gefestigt und das Dienstverhältnis unmittelbar sichtbar wird.

Bei der Koordinierung der Religionspolitik und der Überwachung der religiösen Vereinigungen arbeitet die Religionsbehörde eng mit den staatlichen Sicherheitsorganen zusammen. Dies wird mit der Notwendigkeit begründet, »religiöse Stabilität« im Land zu gewährleisten und die Religion vor politischem Missbrauch durch Akteure zu schützen, die »extremistische«, »terroristische« oder »eigennützige« Ziele verfolgen.¹³⁰ In der Tat werden solche Akteure immer wieder aufgespürt; die Massenmedien – vor allem das staatliche Fernsehen – berichten regelmäßig über entsprechende Operationen. Gemessen an der Zahl der Festnahmen ist religiös motivierter Terrorismus in Tadschikistan zwar ein Randphänomen, doch im Mediendiskurs ist das Bedrohungsszenario sehr präsent. Durch die Beschwörung der Gefahr, die von terroristischen Gruppierungen ausgehe, wird die Gesellschaft in einem Zustand ständiger Alarmbereitschaft gehalten; die Überwachung religiöser Institutionen und Akteure erscheint so als eine Frage nationaler Sicherheit und Stabilität.

Gefördert wird diese Entwicklung auch durch die Politik anderer Länder. Nicht nur Russland und China, sondern ebenso die westlichen Staaten nehmen Zentralasien vor allem als potentiellen Hort von Instabilität und religiösem Extremismus wahr und reagieren darauf mit Maßnahmen zur Stärkung der bestehenden staatlichen Institutionen. Diese Fokussierung hat zu höchst fragwürdigen Partnerschaften geführt. Sie verdanken sich nicht zuletzt profunden, aus Gründen der politischen Korrektheit aber nicht offen artikulierten Vorbehalten gegen den muslimischen Wertekanon, der von den postkommunistischen Eliten ebenso wie von großen Teilen der westlichen Öffentlichkeit mit

Fortschrittsfeindlichkeit bzw. Rückständigkeit assoziiert wird. Das stillschweigende Einvernehmen darüber, dass eine Islamisierung der zentralasiatischen Gesellschaften nicht wünschenswert sei, macht aus diesen »Partnerschaften« wirkmächtige Komplizenschaften.

Die im öffentlichen Diskurs fest etablierte argumentative Verknüpfung von Islam und Sicherheit und die dadurch legitimierte politische Praxis haben weitreichende Folgen. Erstens wird eine Unterscheidung stabilisiert, die bereits den Islamdiskurs der Sowjetepoche prägte, nämlich die Dichotomie zwischen einem (prinzipiell als unproblematisch gewerteten) lebensweltlich verankerten privaten und einem (problematischen, weil tendenziell als gefährlich angesehenen) politischen Islam. Zweitens hat sich die diskursive Koppelung von Religion und Stabilität als wirksame Waffe erwiesen, um jeglichen politischen Gestaltungsanspruch, der religiös motiviert ist, unter Extremismusverdacht zu stellen. Deutlich wird dies in den Angriffen auf die Nahzat sowie auf populäre unabhängige Autoritäten, die sich der Domestizierung der Religion durch den Staat widersetzen. Dies führt drittens dazu, dass jedwede religiöse Normabweichung in private Rückzugsräume abgedrängt wird und diese so zum symbolischen Ort für den »wahren Islam« werden, ganz wie die Hujra der sowjetischen Zeit. Dadurch wird das religiöse Feld aber nicht überschaubarer, sondern im Gegenteil noch unübersichtlicher, was immer weitere Maßnahmen zur Regulierung und Überwachung nach sich zieht.

Diese Fixierung und die Indienstnahme der 'Ulamā bei der Implementierung der staatlichen Vorgaben haben – viertens – zur Folge, dass die religiösen Institutionen als Vollzugsorgane staatlicher Politik wahrgenommen werden. Dies schwächt ihre Legitimität als Vermittler der Glaubenswahrheit, vor allem bei Jugendlichen, für die nicht nur Bildung und Wissen, sondern vor allem Authentizität und Glaubwürdigkeit der Maßstab religiöser Wahrheit sind. Das ist deshalb besonders problematisch, weil die 'Ulamā für eine Bildungstradition steht, die nuancierte Unterscheidungen kultiviert und damit prinzipiell bestens dafür gerüstet ist, eine religiöse Tradition am Leben zu erhalten, die an eine säkularisierte Staats- und Gesellschaftsform angepasst ist.

¹³⁰ Exemplarisch: »Ne stoit sozdavat' stereotipy« [wie Fn. 127].

Schlussfolgerungen und Empfehlungen: Die Macht der Laien und die Ohnmacht der Politik

Das Ende der Sowjetära war in Tadschikistan wie auch in den anderen zentralasiatischen Unionsrepubliken begleitet von einem wachsenden Interesse am Islam. Muslimische Alltagspraktiken und Moralvorstellungen hatten die atheistische Staatsideologie überdauert, waren aber in die private Sphäre zurückgedrängt worden. Religiöse Wissensbestände ebenso wie religiöse Bildung und Lehre wurden in der Sowjetunion überwiegend durch die Geistliche Verwaltung (SADUM) organisiert, eine Institution der Staatsbürokratie, die eng mit dem sowjetischen Machtapparat zusammenarbeitete. Die Autorität des SADUM wurde zunehmend herausgefordert durch religiöse Akteure, die den Quietismus der »staatlichen Mullahs« und deren Kooperation mit dem atheistischen Regime kritisierten, eine stärkere Geltung islamischer Prinzipien und Ordnungsvorstellungen forderten und dabei für eine Rückbesinnung auf die religiösen Primärquellen eintraten, deren Verbreitung offiziell verboten war.

Die staatliche Unabhängigkeit Tadschikistans mündete in einen Machtkampf zwischen dem postkommunistischen Regime und einer Koalition antikommunistischer Gruppierungen, die für eine Wiederbelebung »nationaler« kultureller Traditionen und islamischer Ordnungsvorstellungen eintraten. Zwar setzte sich das Regime in diesem Machtkampf durch, doch der Nachfrage nach religiöser Bildung und Unterweisung tat das keinen Abbruch. Gefördert wurde die Rückbesinnung auf den Islam als Quelle moralischer und handlungspraktischer Orientierung durch die Liberalisierung und Transnationalisierung der Bildungs- und Medienlandschaft. Die ungehinderte Verbreitung von religiöser Literatur im Land selbst sowie die Möglichkeit, religiöse Bildung im Ausland zu erwerben, hatten einen profunden und anhaltenden Einfluss auf die Formen und Institutionen der Wissensvermittlung.

Zum einen trat neben die organisierten religiösen Autoritäten – die 'Ulamā des Geistlichen Rates und das religiöse Personal von Moscheen und Medressen – nun eine wachsende Zahl von unabhängigen Lehrern, darunter viele Autodidakten. Sie erheben den Anspruch, den religiösen Laien die normativen Grundlagen des Islams zu vermitteln. Das Wissen dieser Autoritäten speist sich aus unterschiedlichen Bildungstraditionen. Dazu zählen der traditionelle hanafitische Islam mit

seiner Toleranz gegenüber kulturspezifischen Ritualformen und säkularen Lebenswelten ebenso wie diverse Ausprägungen reformistischer und universalistischer Lehren, die bereits während der Sowjetzeit Eingang in den religiösen Diskurs gefunden und die Herausbildung von islamistischen Gruppierungen mit unterschiedlichen Programmen und Zielen inspiriert hatten. Zum anderen begünstigten die leichte Verfügbarkeit der Primärquellen und das breite Angebot an leicht verständlichen Auslegungen ebendiese neueren Lesarten des Islams. Indem sie das Deutungsmonopol der traditionellen islamischen Bildungseliten zurückweisen, ihm gegenüber die individuelle Interpretation der sakralen Quellen fordern und dabei zu einer wortwörtlichen Auslegung der Regeln tendieren, erfüllen die reformistischen Ansätze ein offenkundiges und ausgeprägtes Bedürfnis der Laienschaft nicht nur nach klaren Handlungsanweisungen,¹³¹ sondern auch nach einer Demokratisierung von Wissen.¹³²

Die Folge dieser Entwicklung ist eine wachsende Unübersichtlichkeit der Akteurs- und Diskurslandschaft, die die staatliche Politik einzuhegen sucht, indem sie die Beaufsichtigung der religiösen Institutionen verschärft und gleichzeitig Strukturen schafft, die jene immer enger mit staatlichen Institutionen verzahnt. Dadurch wird das religiöse Personal in die Überwachung des religiösen Feldes eingebunden. Erklärtes Ziel dieser Maßnahmen ist es, der Propaganda jener Akteure vorzubeugen, die die säkulare Ordnung bekämpfen und für einen islamischen Staat eintreten (wie die Hizb ut-Tahrir und verschiedene jihadistische Gruppen). Dadurch sollen »Sicherheit« und »Stabilität« gewährleistet und die ethische wie liturgische Integrität der muslimischen Gemeinden in Tadschikistan bewahrt werden. In der Praxis werden aber auch islamistische Gruppen und charismatische Autoritäten als Unruhestifter stigmatisiert, die keine solchen Nei-

¹³¹ Dieses Bedürfnis offenbart sich nicht nur in den Freitagspredigten, die teils auf sehr konkrete lebenspraktische Themen reagieren, sondern auch in den Fragen, die an einen *Domullo* herangetragen werden, sei es ad personam oder über das Internet.

¹³² Davon zeugt nicht zuletzt der wachsende Anteil von Frauen, die sich auf religiösem Gebiet engagieren, zum Beispiel Gesprächskreise gründen oder an Lesezirkeln teilnehmen.

gungen erkennen lassen, jedoch außerhalb der staatlich kontrollierten religiösen Institutionen operieren (wie die Nahzat) und sich den Vereinnahmungsversuchen der Politik offensiv widersetzen (wie die Brüder Turajonzoda und andere unabhängige Akteure). Die staatliche Religionspolitik ist offenbar von der Überzeugung geleitet, dass das religiöse Feld durch diese Strategie überschaubarer und damit beherrschbarer wird.

Die Strategie hat zwei schwerwiegende Defizite. Erstens verkennt sie, dass sich unliebsame Diskurse nicht einfach unterbinden lassen, indem man einzelne wortmächtige Akteure bekämpft. Die neuen universalistischen Lehren haben, vermittelt über vielfältige Quellen und durch persönliche wie virtuelle Netzwerke, längst Einzug in die Gesellschaft gehalten. Diese Lehren sind populär, weil sie mit einfachen Unterscheidungen operieren und damit den Bedürfnissen einer weitgehend bildungsfernen Laienschaft entsprechen. Intellektualistische Bewegungen wie die Hizb ut-Tahrir oder revolutionäre Utopien jihadistischer Gruppen sprechen dabei nur eine Minderheit an. Die Mehrzahl der Gläubigen sucht nach Orientierung in einer unübersichtlich gewordenen Welt und nach eindeutigen Antworten auf die Frage, wie man im Einklang mit den göttlichen Geboten leben soll.

Zweitens untergraben die staatlichen Interventionen auf dem Feld der Religion die Autorität des offiziell sanktionierten hanafitischen Islams. Dieser hat durchaus überzeugende Antworten auf die Fragen, die die Laien bewegen. Dafür spricht die Verehrung, die vielen Imamen und Predigern der staatlich kontrollierten Moscheen entgegengebracht wird. Sie füllen ihre Rolle individuell sehr unterschiedlich aus; manche von ihnen genießen großen Respekt selbst auf Seiten derer, welche Moscheen als Stätten eines »staatlich verordneten« Islams wahrnehmen. Die überwiegende Mehrheit der Gläubigen bejaht den säkularen Staat, erwartet von ihm aber den Schutz der freien Religionsausübung. Vor allem Jugendliche lassen eine ausgeprägte Sensibilität für die machtpolitischen Funktionen der religiösen Institutionen und ihre Instrumentalisierung durch den Herrschaftsapparat erkennen. Durch die staatliche Gängelung wird das religiöse Personal gerade gegenüber dieser bedeutenden sozialen Gruppe in die Defensive gedrängt. Der Legitimationsdruck, der auf den amtlichen religiösen Autoritäten lastet, zwingt sie, sich auf vereinfachende Deutungen einzulassen und von komplexen Argumentationen Abstand zu nehmen, da diese von vielen Laien

als Verwässerung religiöser Vorschriften aufgefasst werden.

Auch lokale Experten stehen der Religionspolitik Tadschikistans kritisch gegenüber. Sie empfehlen, der Staat solle Bedingungen für gute religiöse Bildung schaffen, indem er zum Beispiel das Unterrichtsangebot in den Moscheen erweitert – statt etwa die Teilnahme von Kindern am Gemeinschaftsgebet zu verbieten und damit all jenen Argumente zu liefern, die den Staat als Feind der Religion wahrnehmen.¹³³ In der Tat wäre die staatliche Politik gut beraten, dieser Empfehlung zu folgen. Denn der Bedarf an religiöser Bildung lässt sich nicht zurückdrängen, indem man das Angebot reduziert. Letzteres hat vielmehr den Effekt, dass diejenigen, die nach religiöser Unterweisung für sich und ihre Kinder suchen, auf andere Quellen zurückgreifen, deren Qualität ebenso schwer zu überprüfen ist, wie es die impliziten Botschaften sind, die sie transportieren. Kontraproduktiv scheint auch die Ausgrenzung der außerhalb staatlicher Institutionen tätigen Religionslehrer, die die Polarisierungstendenzen auf dem Feld der Religion verstärkt.

Solchen Trends müsste entgegengewirkt werden, indem seriöse Integrationsangebote entwickelt werden, welche die gewachsene Akteursvielfalt auf dem Feld der Religion akzeptieren, anstatt sie zu bekämpfen. Voraussetzungen würde das aber einen grundlegenden Kurswechsel der staatlichen Religionspolitik, der auf der Anerkennung gründet, dass der hanafitische Islam eine unverzichtbare Rolle für die Integration der Gesellschaft spielt, und dies durch Übertragung von Verantwortung an die religiösen Institutionen honoriert. Ein solcher Kurswechsel impliziert erstens die Aufwertung und den Ausbau des (fakultativen) religiösen Bildungsangebotes an Moscheen sowie staatlichen Schulen und Universitäten. Zweitens müsste er gezielte Investitionen in die Ausbildung des Lehrpersonals unter Leitung erfahrener Religionsgelehrter und Imame einschließen. Die Zeichen für eine Richtungsänderung stehen derzeit jedoch nicht günstig. Der Religionsunterricht an staatlichen Schulen wurde in den vergangenen Jahren sukzessive abgebaut, die Zahl der Medressen verringert. Dass dort in Zukunft einheitliche Lehrpläne gelten sollen, die auch säkulare Fächer einschließen, ist für sich genommen ein sinnvoller Schritt. Er wird sich aber kaum als geeignet er-

¹³³ »S čem vernutsja v CA »gastarbaitery džichada.« [Womit kehren die »Gastarbeiter des Jiihad« nach Zentralasien zurück?], *AsiaPlus*, 19.9.2014, <<http://asiaplus.tj/ru/news/schem-vernutsya-v-tsa-gastarbaitery-dzhikhada>> (Zugriff am 16.3.2015).

weisen, die Nachfrage nach Religionsunterricht zu mindern.

Die Möglichkeiten der deutschen und europäischen Politik, die tadschikische Regierung zur Überprüfung ihrer religionspolitischen Strategie zu bewegen und einen Kurswechsel anzuregen, sind vor diesem Hintergrund außerordentlich begrenzt. Entsprechende Versuche gab es in der Vergangenheit durchaus, sie haben bisher aber nicht gefruchtet. Bereits 2001 hat das Auswärtige Amt ein Programm zum Dialog zwischen säkularen und islamischen Kräften in Tadschikistan initiiert, das später unter Federführung der Schweiz fortgeführt wurde und als vertrauensbildende Maßnahme gedacht war. Das Programm wurde 2011 von deutscher und französischer Seite unter Beteiligung der EU-Vertretung in Duschanbe erneut aufgegriffen, nun thematisch fokussiert auf den Islamunterricht an staatlichen Schulen. In Tadschikistan wurden Vertreter des Bildungsministeriums, des Religionskomitees und des Islamischen Zentrums sowie der Nahzat einbezogen. Obwohl das Projekt von tadschikischer Seite nur verhalten angenommen wird, sollte man nach Wegen suchen, es sinnvoll fortzusetzen und die staatliche Politik für eine konstruktive Haltung gegenüber religiöser Bildung zu gewinnen. Denn die gegenwärtige Strategie der Verdrängung riskiert, dass der hanafitische Islam – die vielleicht bedeutendste kulturelle Ressource des Landes – immer mehr an Substanz verliert.

Abkürzungen

IBU	Islamische Bewegung Uzbekistans
IWPR	Institute for War & Peace Reporting
OSCE/ODIHR	Organization for Security and Co-operation in Europe, Office for Democratic Institutions and Human Rights
PIWT	Partei der Islamischen Wiedergeburt Tadschikistans
RFE	Radio Free Europe
RL	Radio Liberty
RUG	Der Republik unterstellte Gebiete
SADUM	Sredne-Aziatskoe Duchovnoe Upravlenie Musul'man (Geistliches Direktorat der Zentralasiatischen Muslime)
SSR	Sozialistische Sowjetrepublik
VTO	Vereinte Tadschikische Opposition