

RESSOURCENKULTUREN 25

NEUE MOSCHEEN BRAUCHT DAS LAND

RELIGIÖSES WISSEN *ILIM* ALS RESSOURCE
IN NORDOST-KIRGISTAN



Yanti Martina Hölzchen

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS 

RESSOURCENKULTUREN

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS 

RessourcenKulturen

Band 25

Reihenherausgeber:

Martin Bartelheim und Thomas Scholten

Yanti Martina Hölzchen

NEUE MOSCHEEN BRAUCHT DAS LAND

Religiöses Wissen *ilim* als Ressource in Nordost-Kirgistan

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS 

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Herausgeber der Reihe: Martin Bartelheim und Thomas Scholten



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
- Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an

Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Die Abbildungen sind von dieser Lizenz ausgenommen, hier liegt das Urheberrecht beim jeweiligen Rechteinhaber.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Tübingen University Press frei verfügbar (open access).

<http://hdl.handle.net/10900/146046>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1460461>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-87387>

D30

1. Auflage 2023 Tübingen University Press

Universitätsbibliothek Tübingen

Wilhelmstr. 32

72074 Tübingen

tup@ub.uni-tuebingen.de

www.tuebingen-university-press.de

ISBN (Hardcover): 978-3-947251-86-5

ISBN (PDF): 978-3-947251-87-2

Redaktion: Marlene Bayer, Hannah Bohnenberger, Vincent Laun, Carolin Manzke, Uwe Müller, Henrike Srzednicki

Umschlaggestaltung: Henrike Srzednicki

Coverfoto: Neu gebaute Moschee und sowjetischer Panzer als Denkmal für die im Afghanischen Krieg (1979–1989) Gefallenen, Region Yssykköl, Juni 2015 (Foto: Wolf-Joachim Hölzchen).

Layout: Büro für Design, Martin Emrich, Lemgo

Satz und Bildnachbearbeitung: Henrike Srzednicki

Druck und Bindung: medialis Offsetdruck GmbH Unternehmensbereich Pro Business

Printed in Germany

Für meine Eltern
und für Apake

*They are not stars,
but glittering souls,
sending light and love
from the heavens above.*

Inhalt

Danksagung	11
Китептин кыскача мазмуну / Ӣраазычылык	13
Transkription und weitere Hinweise.....	15
1 Einleitung	17
1.1 Vorspann: Wissen im Ritual am Beispiel des <i>Yimandashuu Toi</i>	17
1.2 Thesen, Fragestellung und Aufbau	20
1.3 Regionaler und geschichtlicher Überblick	21
1.3.1 Geschichte Kirgistans	22
1.3.2 Geschichte des Islams	26
1.4 Muslimische Selbstverständnisse in Zentralasien	35
1.5 Auf der Suche nach <i>ilim</i>: Auf den Spuren der Ressource	41
1.5.1 Manifestationen von <i>ilim</i>	46
1.5.2 <i>Ilim</i> als Sammelbegriff	50
1.6 Methodische Zugänge zu <i>ilim</i>: <i>Knowing How to Know</i>	51
1.6.1 Anlage des Forschungsprojektes	51
1.6.2 Beginn der Feldforschung (Bischkek)	52
1.6.3 Gastfamilien und soziale Integration	54
1.6.4 Vertiefende Forschungsphase (Chong-Suu)	56
1.6.5 Interviews und Interviewsituationen	57
1.6.6 Erwartungshaltung der InformantInnen	60
1.7 <i>Ilim</i> im Plural: Wissenskonzepte in Kirgistan	61
1.7.1 Linguistische Ursprünge	61
1.7.2 Plurale Verständnisse von <i>ilim</i>	63
2 <i>Ilim</i> als religiöses Wissen in Nordost-Kirgistan: „Glaube ohne Wissen ist wie ein kopfloser Körper“	65
2.1 Begegnungen mit <i>ilim</i>	65
2.1.1 Imame	66
2.1.2 Mitglieder der Moscheegemeinschaft und <i>davatchy</i>	71
2.1.3 Frauen	75
2.1.4 Kritische Stimmen	77
2.1.5 Unentschlossene	79
2.1.6 Begegnungen mit <i>ilim</i> : Ein Resümee	81
2.2 <i>Ilim</i> als Konzept religiösen Wissens: Theoretische Perspektiven	82
2.2.1 Religiöses Wissen im Spannungsfeld zwischen normativer Doktrin und Alltagspraxis	84
2.2.2 <i>Ilim</i> als <i>Everyday Religion</i>	92
2.2.3 <i>Ilim</i> als ein <i>Sense of Doing</i>	95
2.3 <i>Ilim</i> als <i>Knowing Enacted</i>: Religiöses Wissen in seiner Umsetzung	95
2.3.1 <i>Ilim</i> als ideale Lebensführung	97
2.3.2 <i>Ilim</i> als Aneignung und Erfahrung	115
2.4 Zusammenfassung	119

3 Soziale und materielle Kontexte von <i>ilim</i>:	
Eine Ethnografie der Institutionen und Akteure	121
3.1 Die religiöse Infrastruktur Kirgistans	122
3.1.1 Von der Ressource zur religiösen Infrastruktur	122
3.1.2 Die religiöse Infrastruktur von <i>ilim</i> : Ein Überblick	127
3.1.3 Religiöse Infrastruktur im historischen Kontext: Geschichte religiöser Institutionen in Zentralasien und Kirgistan	136
3.1.4 Zusammenfassung	144
3.2 Moscheen	144
3.2.1 Allgemeines	145
3.2.2 Ethnografische und statistische Erfassung	146
3.2.3 Moscheen in Nordost-Kirgistan: Ethnografische Beispiele	149
3.2.4 Spezifische Charakteristika	162
3.2.5 Finanzierung durch ausländische Sponsoren	179
3.2.6 Gemeinschaftliche Stiftung (<i>ashar</i>) und lokale Einzelsponsoren	192
3.2.7 Zusammenfassung	197
3.3 Medressen	199
3.3.1 Medressen von Adep Bashaty	201
3.3.2 Adep Bashaty Medressen in Bischkek und Karakol	202
3.3.3 Die Adep Bashaty Medresse im Oblast Chui	211
3.3.4 Imam Borboru in Karakol	212
3.3.5 Zusammenfassung	215
3.4 Stiftungen	216
3.4.1 Die Stiftung Adep Bashaty und ihre Ziele	217
3.4.2 Aktivitäten der Stiftung	218
3.4.3 Finanzierung	221
3.4.4 Adep Bashaty zwischen kirgisischer Identität und Moderne	222
3.4.5 Zusammenfassung	223
3.5 Imame	224
3.5.1 Allgemeines	225
3.5.2 Neue Imame	231
3.5.3 Sowjet-Imame	236
3.5.4 Star-Imame	242
3.5.5 Zusammenfassung	244
3.6 <i>Davatchy</i> – die Tablighi Jamaat in Kirgistan	246
3.6.1 Tablighi Jamaat als globale Bewegung	246
3.6.2 Tablighi Jamaat in Kirgistan	249
3.6.3 <i>Davat</i> als religiöse Wissensvermittlung	251
3.6.4 <i>Taalim</i> der Frauen	254
3.6.5 <i>Davatchy</i> und die Vermittlung von <i>ilim</i>	256
3.6.6 Zusammenfassung	259
3.7 Bestandsaufnahme der gegenwärtigen religiösen Infrastruktur Kirgistans	261
3.8 Fazit	263

4 Wissen als Ressource und WissensRessourcen	265
4.1 Soziokultureller Wandel im Umgang mit Ressourcen	265
4.1.1 „Alle Worte Gottes sind uns von Nutzen“	266
4.1.2 Veränderung individueller Praktiken und Gemeinschaftsbildung im Umgang mit <i>ilim</i>	266
4.1.3 Veränderung gemeinschaftlicher Praktiken und Beziehungen im Umgang mit <i>ilim</i>	268
4.1.4 Aushandlungsprozesse um <i>ilim</i>	271
4.1.5 Zusammenfassung	272
4.2 Soziales Navigieren von <i>ilim</i>: Aushandlungsprozesse im Alltag	273
4.2.1 Auf der Suche nach Balance	276
4.2.2 Zusammenfassung	277
4.3 WissensRessourcen: Zur Konstituierung von Ressourcen	277
4.3.1 Wissen als Erfahrungswissen im Umgang mit der Umwelt	278
4.3.2 <i>Ilim</i> als <i>storied knowledge</i>	279
4.3.3 Zusammenfassung	281
4.4 Weiterführende Überlegungen zum konzeptuellen Verständnis von Ressourcen	281
4.5 Zusammenfassung	283
5 Schluss	285
Glossar	289
Bibliographie	291

Danksagung

Eine groß angelegte Arbeit ist immer das Ergebnis von intensiver Zusammenarbeit, dem Austausch von Ideen und Erfahrungen und vor allem gegenseitiger Unterstützung. Ich möchte an dieser Stelle allen an dieser Arbeit beteiligten Personen und Institutionen danken: Ohne Euch und ohne Sie wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Mein Dank richtet sich an die Deutsche Forschungsgemeinschaft, welche die vorliegende Arbeit gefördert hat. Auch dem Frobenius-Institut für kulturalanthropologische Forschung an der Goethe Universität Frankfurt möchte ich danken, hier konnte ich im Rahmen meiner Tätigkeiten als wissenschaftliche Mitarbeiterin meine Dissertation fertigstellen.

Roland Hardenberg gilt mein Dank für die in zwischen jahrelange Begleitung und Förderung, den stets fruchtbaren und kollegialen Austausch und für die inhaltliche Betreuung dieser Arbeit. Ebenso möchte ich Sabine Klocke-Daffa als Zweitgutachterin danken, auch für den Spaß an der Arbeit, den sie mir stets vermittelt hat. Mein Dank geht ebenso an Susanne Schröter, welche sich als Drittgutachterin Zeit für diese Dissertation genommen hat. Ruth Conrad hat mich als Mentorin einen großen Teil meiner Zeit als Doktorandin mit stets offenem Ohr begleitet. Ich danke ihr für ihren Rat, mit dem sie mich in manchen schwierigen Phasen dieser Doktorarbeit ermutigt hat.

Zu tiefstem Dank bin ich allen meinen GesprächspartnerInnen in Kirgistan verpflichtet: all jenen, die mich während meiner Aufenthalte in ihr Leben schauen ließen, ihre Lebenseinstellungen und ihr Wissen mit mir teilten, sich Zeit für mich und mein Interesse genommen haben und Geduld mit mir hatten. Dieses Buch wäre ohne euch und eure Offenheit, mit mir ins Gespräch zu kommen, nicht entstanden. Ich kann nicht jede Person individuell an dieser Stelle erwähnen, stellvertretend möchte ich folgende Personen nennen: Arina eje, Asyrankul aba, Bakyt moldo, Choibek aje, Dinara eje, Jalil aba, Kanybek aje, Kenjebek baike, Taalai agai – *chong raxmat*.

Meine Dankbarkeit gegenüber meinen Gastfamilien, in Bischkek und in der Region Yssykköl, lässt sich nicht in Worte fassen: Imanak ata, Kuba, Aleka, Nazia, Altai, Tair, Apake, Atake, Aisuluu, Aibek, Mika. Ihr alle habt mich wie eure eigene Tochter und Schwester in euer Herz geschlossen und mir einen Zugang zum kirgisischen Alltag und zu meinem Forschungsfeld eröffnet, der ohne euch nicht denkbar gewesen wäre. Dies gilt ganz besonders Apake, ohne dich wäre diese Arbeit unmöglich gewesen: Du fehlst uns.

Vielen Dank an meine Assistentinnen und Assistenten in Kirgistan: Bakytbek Tokubek Uulu, Gulniza Taalaibekova, Mariam (anonymisiert), Nurbek Beknurzaev, Medina Jumashova und Dastan Derbishev. Ihr habt mich nicht nur als AssistentInnen, sondern auch als lieb gewonnene Freunde begleitet und unterstützt, dies gilt in ganz besonderem Maße für Bakytbek, Gulniza und Mariam. Besonders danken möchte ich auch der Familie von Bakytbek in Bischkek und der Region Yssykköl, und der Familie von Mariam in Dschalalabat, ihr alle habt mich aufgenommen und euren Alltag mit mir geteilt, und ich habe mich bei euch sofort zu Hause gefühlt.

Ich danke dem gesamten Lehrpersonal des Anthropology Department der American University of Central Asia (Bischkek) für den kollegialen Austausch; ganz besonders danke ich Mukaram Toktogulova, mit der ich gemeinsam Interviews in Südkirgistan und in der Region Yssykköl führen konnte, und deren Familie mich als Gast aufgenommen hat; Emil Nasritdinov, der mir wichtige Einblicke in die religiöse Infrastruktur Kirgistans ermöglicht sowie sein Wissen mit mir geteilt hat und mir wichtige Kontakte, so etwa zum Muftiat, vermittelte, die ich ohne sein Zutun nicht hätte knüpfen können; Ruslan Rachimov, für seine freundschaftliche Unterstützung während der Forschung, aber auch in der Vorbereitung für die Erteilung meiner Visa.

Vielen Dank auch an Gulnara Aitpaeva und die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des AIGINE

Research Centre, sowie an Manja Stephan und Philipp Schröder.

Ich danke Bernhard Ebersbach des SFB Serviceprojekts und Matthias Plennert für das Erstellen der geografischen Karte, und den studentischen Hilfskräften Kerstin Bückers und Valentina Krockenberg für ihre Unterstützung in der Beschaffung von Literatur. Großen Dank richte ich an meine Kolleginnen der AG „Ressourcen-Komplex“ sowie der AG „Raum, Materialität und Konflikte“ für den fruchtbaren Austausch und die Eröffnung neuer Perspektiven. Besonders trifft dies auf meine Kolleginnen und Kollegen Jörg Widmaier, Christina Vossler-Wolf und Katja Thode zu. Vielen Dank auch an Helen Koch, die mir vor Einreichung meiner Dissertation als Qualifikationsschrift mit letzten Vorbereitungen unterstützend zur Seite stand, an Aibek Samakov, der immer schnell auf meine (auch kurzfristigen) Fragen zu Übersetzungen reagierte und an Lea Schlenker, die für mich die Transkription arabischer Begriffe übernommen hat.

Meinen Freunden in Kirgistan, in Deutschland und in allen anderen Teilen der Welt: Ich danke euch von tiefstem Herzen für eure Freundschaft,

Unterstützung und euer Verständnis in allen Lebenslagen! Karo, Barbara, Johanna, Laura und Silvia: Eure immer offenen Ohren und euer Zuspriechen waren und sind ein Geschenk. Besonders danke ich meinem Freundeskreis sowie meinen Kolleginnen und Kollegen in Tübingen und Frankfurt, und hier speziell jenen, die sich die Zeit für anregende Diskussionen und Korrekturen an dieser Arbeit nahmen und mich mit vollster Zuversicht unterstützten: Lisa Züfle, Katharina Müller, Heribert Beckmann, Justus Weiss, Maria Venne, Andreas Dürr, Sophia Thubauville, Isabel Bredenbröker, Kathrin Knodel, Mareike Späth, Maike Melles, Sebile Yapici, Susanne Fehlings, Friedemann Neumann, Andreas Streinzer und Kim Glück.

Mein tiefster Dank richtet sich an Christian und meine Eltern. Christian, ich danke dir für deine Unterstützung, deine Begleitung und deine Geduld, nicht zuletzt beim Fertigstellen dieser Arbeit. Mama und Papa: Euch ist diese Arbeit gewidmet und ich kann in keiner Weise ausdrücken, wie dankbar ich für all das bin, was ihr mir in meinem Leben ermöglicht und mitgegeben habt! Ich bin ein reicher Mensch dank euch. In Liebe.

Китептин кыскача мазмуну

Мурун Советтер Союзунун курамына кирген, эгемен Кыргыз Республикасында исламга тиешелүү коомдук жана маданий кубулуштар жана өзгүрүүлөр (трансформациялар) уланууда. Мисалы, өлкөнүн ар бир бурчунда мечиттер салынып, элдер намазга жыгылып, мурунку салт-санаалар да өзгүрүп жатканын байкаса болот. Бул китепте, автор аталган жан абашка өзгөрүүлөр жана кубулуштар калың журтка диний илим менен билимди жайылтуу максатын көздөгөн, өнүгүп жаткан диний инфраструктурасынын бир бөлүгү экенин далилдеп берүүгө аракет кылган.

Бул китепте Бишкекте жана Ысык-Көлдө чогултулган бай этнографиялык маалыматтар камтылып, Кыргызстан эгемендикти алгандан кийин өлкөдө диний илимди жайылтууга салымы чоң болгон, мечит, медресе, диний фонддор, имамдар, эл аралык Таблиги жамаат кыймылы саяктуу институттар менен акторлору сүрөттөлөт. Автор аталган институттар менен акторлордун ортосундагы мамилелерди чагылдырып, алар Кыргызстандын түндүк-чыгышындагы элдердин күнүмдүк турмушуна болгон таасирин талдайт.

Ыраазычылык

Толук кандуу изилдөө дайыма тыгыз көмөктөшүүнүн, пикир жана тажрыйба алмашуунун жана бири-бирин колдоонун натыйжасында ишке ашат. Мен мүмкүнчүлүктөн пайдаланып, бул китептин жарыкка чыгуусуна салым кошкон бардык инсандар менен институттарга ыраазычылык билдигим келет. Сиздерсиз бул эмгек мүмкүн болмок эмес.

Биринчиден, бул эмгекти каржылаган Германиянын Изилдөө Фондуна рахмат айтам. Ошону менен бирге, Гёте университетинин Фробениус атындагы маданий антропологияны изилдөө институтуна да алкыш айтам. Ал жерде изилдөөчү катары эмгектенип жатканда, жумушумдун бир бөлүгү катары доктордук диссертациямды бүткөрө алдым.

Менин илимий жеткечим катары көп жылдар бою колдоо көрсөтүп жана дем берип келген Роланд Харденберг агайга рахмат айтам. Ошону менен бирге, менин экинчи жетекчим Сабине Клокке-Даффага да алкыш айтам. Бул эжей менин жумушума дайыма шаңдуу көз ирмемдерди алып келип турган. Менин диссертацияма көп убакыт жумшаган, менин үчүнчү жетекчим Сүзанне Шрөтерге

да көптөгөн алкыш айтам. Рут Конрад мен докторант болгонумда көп учурда мага жол көрсөтүп, менин суроолорумду укканга дайым даяр болгонуна рахмат. Диссертацияны жазуунун татаал учурларында мага кеңеш айтып, дем бергенине да ыраазычылык билдирем.

Кыргызстандагы мен менен маек куруп, мени менен маалымат бөлүшкөн ар бир инсандын бул эмгекке салымы зор. Ар бир маалыматчынын атын бул жерде атап өтүүгө мүмкүн болбосо да, ар бирөөңүздөргө сиздердин жашооңузга мени кабыл алган үчүн, өмүр бою топтогон ойлоруңузду жана билимиңизди мен менен бөлүшкөнүңүз үчүн, мага убактыңызды бөлүп, сабырдуу болгонуңуз үчүн терең ыраазычылык билдирем. Сиздердин жардамыңыз жана мен менен маек курууга каалооңуз болбосо, бул китеп жазылмак эмес. Маалымат бергендердин өкүлдөрү катары Арина эжеге, Асыранкул абага, Бакыт молдого, Чойбек ажыга, Динара эжеге, Жалил абага, Каныбек ажыга, Кенжебек байкеге жана Таалай агайга чоң рахмат айтам.

Мени Бишкекте жана Ысык-Көлдө коноктогон үй-бүлөлөрүмө, Иманак атага, Кубага, Алёкага, Назияга, Алтайга, Тайырга;

Апакеме, Атакеме, Айсулууга, Айбекке, Микага болгон ыраазычылыгымды сөз менен айтып берүүгө мүмкүн эмес. Ар бирөөңүздөр мага жүрөгүңүздөрдөн орун берип, мени өзүңүздөрдүн кызыңыздай, эжеңиздей, сиңдиңиздей, карындашыңыздай колдоп, кыргыздын күнүмдүк турмушуна ачкыч бергениңиз үчүн рахмат. Сиздин колдооңуз болбосо, изилдөөм мынчалык терең болмок эмес. Бул айтылган сөздөр өзгөчө Апакеме тийиштүү – сиздин жардам болбосо, бул китеп жарык көрмөк эмес, биз сизди ар дайм сагынабыз.

Менин Кыргызстандагы жардамчыларым, Бакытбек Токубек уулуга, Гүлниза Таалайбековага, Мариямга (аты өзгөртүлгөн), Нурбек Бекнурзаевге, Медина Жумашовага жана Дастан Дербишевге да ыраазычылык билдирем. Силер менин жардамчыларым катары гана эмес, менин досторум катары сымда жүрдүңөр. Өзгөчө Бакытбек, Гүлниза жана Мариямга эбегейсиз жардам жана жылуу достугуңар үчүн рахмат айтам. Ошону менен бирге Бакытбектин үй-бүлөсүнө жана Мариямдын Жалал-Абаддагы үй-бүлөсүнө мени коноктоп, күнүмдүк турмушту көрсөтүп, мени өз үйүмдө жүргөндөй сезим жаратканыңыздар үчүн рахмат.

Бишкектеги Борбордук Азиядагы Америка Университетинин антрополгия факультетинин бүткүл окутуучу жамаатына алкыш айтам. Кыргызстандын түштүгүндө жана Ысык-Көлдө бирге интервью жүргүзүп жана үйүндө коноктогон Мукарам Токтогуловага, терең билимин мени менен бөлүшүп, диний инфраструктурага тиешелүү пикирлерин айтып, көптөгөн маалыматчылар (анын ичинде муфтияттагы инсандар) менен тааныштырган Эмил Насриддиновго мен абдан ыраазымын. Мындай жардам болбогондо, мен аталган маалыматчылар менен байланыш түзө алмак эмесмин. Ошондой эле, изилдөө учурнда мага колдоо көрсөткөнүнө жана визамды даярдоого жардам берген Руслан Рахимовго рахмат.

Гүлнара Айтпаевага жана Айгине маданий-изилдөө борборунун жамаатына чоң ыраазычылык билдирем. Манья Стефанга жана Филипп Шрёдерге рахмат айтам.

Географиялык карталарды тапканга жардам берген Бернхард Эберсбах менен Маттиас Пленнертке жана адабияттарды табууга жардам берген жардамчы студенттер Керстин Бүкерс менен Валентина Крокенбергге алкыш айтам.

Көмөктөштүк Изилдөө Борборунун эки жумуш тобундагы кесиптештериме, айрыкча Йөрг Видмайер, Кристина Фосслер-Вольф жана Катя Тодеге жемиштүү талкууларды жана жаңы көз караштарды жаратканга рахмат айтам. Кыргыз иним Айбектин (убактынын тарлыгына карабастан) котормолор менен берген жардамына алкыш. Менин диссертациямды тапшырардын алдында берген жардамына Хелен Кохко жана арап жазууларын транскрипция кылганга жардам берген Леа Шленкерге рахмат айтам.

Кыргызстандагы, Германиядагы жана дүйнө жүзүнүн ар кайсы бурчундагы досторума мага тартуулаган достугу, колдоосу жана ар кандай жагдайларда көрсөткөн колдоосуна чын жүрөктөн рахмат айтам! Каро, Барбара, Йоханна, Лаура жана Силвиялар мага берген деми мен үчүн чыныгы белек. Түбингендеги жана Франфурттагы досторум менен кесиптештериме рахмат айтам. Анын ичинде мени толугу менен колдоп, жемиштүү талкуу куруп жана диссертацияга сын-писирлерин айткан Лиза Зүфле, Катарина Мүллер, Хериберт Бекманн, Юстус Вайс, Мария Венне, Андреас Дүрр, София Түбовилле, Изабел Бреденбрөкер, Катрин Кнодел, Марайке Шпэт, Майке Меллес, Себиле Япичи, Сүзанне Фелингз, Фридеман Нойман, Андреас Штрайнцер жана Ким Глүккө рахмат айтам.

Кристиан менен ата-энеме жүрөгүмдүн түбүнөн чыккан ыраазычылыгымды билдиргим келет. Кристиан, китепти жазууда жана жалпысынан көрсөткөн колдооң, сабырың жана жолдошум болгонуң үчүн ыраазымын. Апа, ата: бул китепти сиздерге арнадым. Өмүрүмдө мага берген бардык нерселер үчүн ыраазычылыгымды сөз менен жеткизе албай турам! Сиздердин артыңардан мен бай инсан болдум! Аруу сүйүмдү сиздерге арнап,

Янти

Transkription und weitere Hinweise

Hinweise auf Transkription

Die Transkription kirgisischer und russischer Begriffe erfolgt in dieser Arbeit nach den gängigen und offiziellen (sofern vorhanden) Übersetzungen ins Deutsche. In Zweifelsfällen wurde auch die Standardisierung gemäß der BGN/PCGN-Transkription (United States Board on Geographic Names [BGN]/Permanent Committee on Geographical Names for British Official Use [PCGN]) verwendet. Für die Transkription der kyrillischen Schreibweise der folgenden kirgisischen Buchstaben gilt:

Ң = ng; ө = ö; ү = ü.

Ausnahmen in der BGN/PCGN-Transkription sind, wenn beispielsweise auf ‚Ы‘ ein ‚й‘, ‚и‘, ‚ё‘, ‚ю‘ oder ‚я‘ folgt. In diesen Fällen steht *yiman* (ЫЙМАН) oder *kazyiat* (казыят). Ebenso wird ‚й‘ als ‚i‘ transkribiert, wenn es am Ende eines Wortes steht, z. B. *kudai* (кудай).

Die Transkription arabischer Begriffe erfolgt auf der Grundlage der Standardisierung gemäß der DMG-Umschrift (Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft).

Alle kursiv geschriebenen Worte im Fließtext entstammen in der Regel dem kirgisischen Wortschatz, aber auch den hier relevanten anderen Fremdsprachen Englisch, Russisch und Arabisch. Hiervon ausgenommen sind englischsprachige Worte, die dem Leser oder der Leserin als bekannt vorausgesetzt werden.

Schreibweisen geografischer sowie namentlicher Angaben

Die Eigennamen kirgisischer PolitikerInnen, Ländernamen sowie größere Städte wie Bischkek, Osch, Taschkent, Buchara werden in der deutschen Schreibweise geschrieben. Eigennamen von GesprächspartnerInnen während der Forschung sowie kleinere Ortschaften sind nach Umschrift aus dem Kirgisischen gemäß der BGN/PCGN-Transkription, mit den oben genannten Ausnahmen, geschrieben.

Anonymisierung

Alle Namen der hier genannten InformantInnen sind anonymisiert. Die Namen meiner AssistentInnen, Gastfamilien und kirgisischen KollegInnen verwende ich mit ihrer Einwilligung nicht anonymisiert.

Wesentliche Forschungsorte sind ebenfalls anonymisiert, hiervon ausgenommen: Bischkek, Karakol, Osch und Dschalalabat.

Namenszusätze: In Kirgistan werden Personen, die älter sind, als ‚Eje‘ (für Frauen) und ‚Baikə‘ bzw. ‚Aba‘ (für Männer) angesprochen. Ebenso ist ‚Agai‘ eine respektvolle Anrede für einen Mann, dem eine gewisse Bildung zuerkannt wird. Imame werden mit Namenszusätzen wie ‚Imam‘, ‚Moldo‘, ‚Alym‘ oder ‚Taksyr‘ angesprochen.

Übersetzung von Interview-Zitaten

In der Regel sind angeführte Zitate von meinen ForschungsassistentInnen Nurbek Becnurzaev, Dastan Derbishiev, Medina Jumashova und Gulniza Taalaibekova aus dem Kirgisischen ins Englische übersetzt worden. Diese habe ich dann im Sinne guter Lesbarkeit nicht wörtlich, sondern frei ins Deutsche übersetzt.

1 Einleitung

1.1 Vorspann: Wissen im Ritual am Beispiel des *Yimandashuu Toi*

Es war gegen 22 Uhr, ich hatte gerade das Auto im Hof meiner Gastfamilie abgestellt und freute mich darauf, mich nach einem anstrengenden Tag auszuruhen. Den ganzen Tag über war ich gemeinsam mit meiner Gastmutter durch fünf verschiedene Dörfer in der umliegenden Gegend gefahren: Während sie in den jeweiligen Dörfern ihrer Arbeit als Angestellte der regionalen Administration nachgehen konnte – sie sollte für die bevorstehenden Wahlen die neuen Geräte zur Erfassung der Wählenden per Fingerabdruck und biometrischer Daten testen – konnte ich, eingespannt als ihre Fahrerin, parallel die jeweiligen Dorfmoscheen aufsuchen und meine inzwischen üblich gewordenen Gespräche mit Imamen und DorfbewohnerInnen führen. Es war August 2015, und ich hatte nun schon gut über die Hälfte meines zweiten Feldforschungsaufenthaltes in Chong-Suu, einem kleinen Ort in Nordost-Kirgistan, verbracht. Ich konnte mich inzwischen fließend auf Kirgisisch verständigen. Interviews, informelle Gespräche, teilnehmende Beobachtung sowie meine zweite Sozialisation als kirgisische Tochter von Tamara Eje und Taalai Baike, inklusive Teebewirtung für Gäste und dem täglichen Spülen des Geschirrs, waren bereits Alltag geworden.

Am Ende dieses Tages fühlte ich mich trotzdem besonders erschöpft, als hätte ich vier Wochen Forschung an einem Tag erledigt. Der Tag war voller interessanter Begegnungen, neuer wegweisender Interviews und bleibender visueller Eindrücke gewesen. Höchste Aufmerksamkeit von morgens bis abends, das kostet Energie. Gerade als ich meine Schuhe vor der Haustür ausziehen und den belichteten Innenraum betreten wollte, klingelte mein Telefon – es war Murat Aba, den ich heute erst im Dorf Kyzyl-Too kennengelernt hatte. Hier hatte ich bereits in den Wochen zuvor mit einigen anderen Dorfbewohnern und auch dem Imam des Dorfes Interviews geführt und die Moschee besichtigt. Murat Aba, ich schätzte sein Alter auf etwa vierzig

Jahre, war mir als Mitglied der lokalen *jamaat* vorgestellt worden, das heißt er ging regelmäßig in die Dorfmoschee und verstand sich als Teil der festen Moscheegemeinschaft. Bei unserer Begegnung hatte er ein weißes, knielanges Gewand über einer weißen baumwollenen Hose getragen, auf seinen Kopf hatte er ein weißes *doppi*, ebenso aus Baumwolle, gesetzt. Diese kleine Kappe bedeckt lediglich die obere Spitze des Kopfes und ist in vielen muslimisch geprägten Ländern verbreitet. In Kirgistan werden Männer, welche auf diese Weise gekleidet sind, häufig als *dinge jakyn* beschrieben: ‚nahe der Religion‘ beziehungsweise dem Islam, auf beides deutet das Wort *din* hin. Auch als *fanat* („Fanatiker“) waren mir solche Personen aus skeptischen Reihen beschrieben worden, meist mit der Konnotation, dass diese sich viel zu intensiv oder fanatisch mit dem Islam beschäftigten.

„Yanti! Komm! Ich hatte dir doch erzählt, dass Kurman Aje¹ heute zu einem Fest (*toi*) einlädt! Ich habe ihm von dir berichtet, und du bist herzlich eingeladen, teilzunehmen!“ Im ersten Moment war ich zu erschöpft, um mich über diese Einladung zu freuen. Bereits einige Wochen zuvor hatte ich erfahren, dass Kurman Aje den Großteil der Dorfmoschee von Kyzyl-Too finanziert hatte. Er war anscheinend in den letzten Jahren durch ein (nicht näher spezifiziertes) Geschäft zu Geld gekommen, wohnte für seine Arbeit teils in Bischkek, hatte aber sein Familienhaus noch in Chong-Suu, dem Dorf, in dem ich die vergangenen fünf Monate gelebt und geforscht hatte. Aufgrund seiner Geschäfte war er selten in Chong-Suu, und ich hatte nun schon seit Wochen versucht, ihn für ein Interview kennenlernen zu können. Die Einladung war also die Chance! Außerdem hatte mir Murat Aba am Nachmittag erzählt, dass heute ein besonderes Fest stattfinden sollte, *Yimandashuu Toi* hatte er es genannt. Diese Bezeichnung hatte ich zum

¹ Respektvolle Bezeichnung für eine männliche Person, die auf Pilgerschaft in Mekka war.

ersten Mal gehört: Das Wort *toi* war mir vertraut; es bedeutet ‚Fest‘ oder auch ‚Ritual‘, und hatte sich mir schnell als eine der wichtigsten Vokabeln im Kirgisischen eingeprägt. *Toi* begleiten jedes wichtige Lebensereignis in Kirgistan: eine Geburt, eine Hochzeit, einen Schulabschluss und Ähnliches. Sie können je nach Anlass in einem kleineren Rahmen, nur mit der engsten Familie und der Nachbarschaft, stattfinden, in der Regel jedoch sind *toi* große soziale Ereignisse mit bis zu mehreren hundert Gästen, bei denen insbesondere die weiblichen Verwandten – Töchter, Schwiegertöchter, Schwestern und Nachbarinnen – für die aufwendigen Vorbereitungen, Bewirtungen und das Aufräumen eingespannt werden. Es fließen große Geldsummen in die Veranstaltung solcher *toi*, in welchen gemeinsam gegessen, getrunken, gesungen, gelacht, gespielt und ausgelassen gefeiert wird. Begriffe wie *Jentek Toi* (ein *toi* zur Geburt eines Kindes) oder *Tushoo Toi* (ein *toi* für die ersten Schritte eines Kindes) waren mir also bekannt – aber *Yimandashuu Toi*? Das Wort *yiman* kannte ich in seiner Übersetzung als ‚Glaube‘ (engl. ‚faith‘) oder ‚Moral‘, die Kombination *Yimandashuu Toi* war mir jedoch neu.² Murat Aba hatte mir erklärt, dass es bei diesem Fest darum gehe, zusammenzukommen, um sich über Religion beziehungsweise den Islam (*din*) und *yiman* zu unterhalten und auszutauschen, und dadurch den eigenen Glauben, in der Gemeinschaft, zu stärken. Dieses *Yimandashuu Toi* versprach also, eine neue Erfahrung für mich zu werden und auch neue Perspektiven auf meine Forschung zu eröffnen. Trotz meiner kompletten Erschöpfung raffte ich mich also auf, gab Apake (‚Mütterchen‘) Bescheid, und setzte mich noch einmal ins Auto.

² Weder meine Freunde noch meine Gastfamilien kannten diesen Begriff. Es scheint entweder ein Neologismus oder eine von Murat Aba gewählte Bezeichnung zu sein, indem *yiman* (Glaube) mit dem Suffix *-dashuu* kombiniert wird. Letzteres wird einem Nomen hinzugefügt, um auszudrücken, dass etwas in der Gemeinschaft beziehungsweise in Gegenseitigkeit getan wird. Geläufige Ausdrücke sind beispielsweise *salamdashuu* oder *amandashuu*, welche beide als ‚sich (gegenseitig) grüßen‘ übersetzt werden können. In diesem Sinne lässt sich *yimandashuu* frei auch als ‚gemeinsam den Glauben stärken‘ oder ‚gemeinsam den Glauben bekräftigen‘ übersetzen.

Meine Erwartungen wurden nicht enttäuscht: Dieses Fest, so stellte sich später in der Analyse meiner Daten heraus, illustriert beispielhaft den soziokulturellen Wandel, den ich in Nordost-Kirgistan mit Blick auf religiöse Ressourcen bis zu diesem Zeitpunkt beobachtet und untersucht hatte. So glich das *Yimandashuu Toi* zwar in vielem den anderen *toi*, denen ich bisher beigewohnt hatte: reich gedeckte Tische, geselliges Beisammensein, die Aussprache von Segenswünschen (*bata*), die Abfolge der Speisen nach Vorspeisen, Suppe und dem abschließenden, rituellen Höhepunkt mit dem Verzehr von *Besh Barmak*, gekochtem Schafs- oder Pferdefleisch mit Nudeln oder Reis. Im Gegensatz zu anderen *toi* saßen die Gäste hier aber nicht zusammen an einem Tisch, sondern Männer und Frauen getrennt in unterschiedlichen Räumen.³ Ebenfalls neu für mich war, dass sich die Männer vor dem *Besh Barmak* in einem Nebenraum zu einem gemeinsamen Gebet (kirg. *namaz*; arab. *ṣalā*) versammelten, die Frauen taten es ihnen anschließend gleich, jedoch beteten diese jeweils einzeln und über den Abend verteilt im Nebenraum. Das *Yimandashuu Toi* unterschied sich auch darin, dass kein Tropfen Wodka oder sonstiger Alkohol ausgeschenkt wurde, der bei anderen *toi* in der Regel ein fester Bestandteil ist, insbesondere um ausgesprochene Segenswünsche zu bekräftigen. Anstelle dessen servierten die Gastgeber gegen Ende des gemeinsamen Abends jedem Anwesenden ein Gläschen *Zamzam*, heiliges Wasser aus dem gleichnamigen Brunnen in Mekka. Wie unter zurückgekehrten *hajj*-Pilgern (*aje* genannt) üblich, hatten auch unsere Gastgeber von ihrer Pilgerreise (*hajj*) nach Mekka *Zamzam* mitgebracht, um dessen heilende Segenskraft mit zuhausegebliebenen Verwandten, Freunden und Nachbarn zu teilen. Bevor alle, gemeinsam in Richtung Mekka gewandt stehend, das Wasser bedächtig zu sich nahmen, wurde eine kurze schweigende Pause eingelegt, in welcher jeder für sich im Stillen ein Gebet sprechen konnte.

Neu an diesem *Yimandashuu Toi* war für mich auch, dass die Anwesenden nicht zum Anlass einer Geburt, einer Hochzeit oder eines anderen

³ Diese Geschlechtertrennung findet bei anderen *toi* nur während des *Besh Barmak* statt.

Lebenszyklus- oder persönlichen Ereignisses zusammenkamen, bei denen im Rahmen eines *toi* der betreffenden Person und Familie Wünsche und Segen mit auf den Weg gegeben werden. Vielmehr fand das *Yimandashuu Toi* an diesem Abend, wie mich Murat Aba mittags zuvor informiert hatte, unter dem expliziten Vorsatz statt, sich in der Gruppe mit dem eigenen Glauben (*yiman*) zu befassen, sich über die eigenen Erfahrungen auszutauschen, und somit sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene *yiman* in der gemeinschaftlichen Zusammenkunft zu bekräftigen und zu stärken. Dies, so die gemeinsame Überzeugung aller Anwesenden, lasse sich nur in strenger Lesart des Korans sowie in der Orientierung alltäglicher Praxis an den Taten und Worten des Propheten Mohammed (*hadith*) realisieren.

So waren die Gespräche, neben üblichem Dorfklatsch, mit Verweisen auf einzelne Koransuren gespickt, oder man verwies auf verschiedene *hadith*, um zu betonen, welches Verhalten göttliche Verdienste (*soop*, s. u.) versprach und nach welchem man sich idealerweise in seinen alltäglichen Handlungen richten sollte. So diskutierten auch an diesem Abend die Frauen, mit denen ich an einem länglichen, reichlich mit Obst, Gebäck und Salaten gedeckten Tisch saß, die Frage, ob es zwingend sei, ein *hijab* zu tragen, das Haare, Hals und Dekolleté bedeckt, oder nicht.

„Ich sehe darin nur Vorteile“, erzählte eine Frau. Sie war Mitte dreißig, trug ein *hijab* und ein langärmeliges, weites Gewand in blau, das bis zu ihren Fußsohlen reichte. Sie zählte wie Murat Aba zu jenen Personen, welche andere aufgrund ihrer Kleidung als *dinge jakyn* („der Religion nahe“) oder als *fanat* („Fanatikerin“) identifizieren könnten. „Ich trage mein *hijab* nun seit zehn Jahren. Und ich kann nur sagen, ich habe nur Vorteile: Männer auf der Straße sprechen mich nicht mehr dumm an, sie respektieren mich und lassen mich in Frieden an ihnen vorbeigehen. Wenn ich in eine *marshrutka*⁴ einsteige, stehen sofort alle Männer

auf, um mir einen Platz anzubieten. Gott sorgt eben für uns alle.“ Die anderen Frauen, die mit mir um den Tisch saßen, nickten zustimmend. „Außerdem ist es *sunna*. Es ist keine Pflicht (*pars emes*)“, ergänzte eine andere Frau in der Runde, „aber es ist im Koran empfohlen. Und auch unser Prophet (*paigambarybyz*), *şallā Llāhu ‘alayhi wa-sallam*,⁵ hat es für Frauen empfohlen. Wenn sich eine Frau entscheidet, ein Kopftuch zu tragen, dann bringt dies göttliche Verdienste (*soop bolot*).“ Eine weitere Frau meldete sich zu Wort, sie hatte sich ein Kopftuch (kirg. *jooluk*) so um den Kopf gebunden, wie es die meisten verheirateten Frauen in der Region Yssykköl taten, das heißt das Tuch bedeckte zwar die Haare, anders als beim *hijab* waren Hals, Nacken und Dekolleté jedoch zu sehen: „Ich weiß nicht“, sie schaute fast beschämt auf den Boden, „ich arbeite für die Dorfadministration (*aiyl ökmöttü*). Dort ist das Tragen von *hijab* verboten. Eigentlich dürfen wir gar keine Kopfbedeckung tragen, auch kein *jooluk*. Aber beim *jooluk* ist man nicht so streng, das gilt als kirgisisch. Bei uns in der Administration sagen die Leute, das *hijab* gehöre nicht zu uns [Kirgisen] (*bizdiki emes*), es sei nicht unsere Tradition (*bizdin salt emes*). Ich würde gerne ein *hijab* tragen, aber weil ich es an meinem Arbeitsplatz nicht darf, trage ich ein *jooluk*. Manchmal weiß ich nicht, ob das richtig ist oder falsch.“ „*Mahshallah*, Arina, das machst du richtig so. Es ist eine Prüfung Allahs (*Allahtyn synoosu*), möge Allah Dir Geduld schenken. Und so Gott will (*in şāa Llāh*), wird unser Staat einsehen, dass unser *hijab* als *sunna* gilt und in der Tradition des Propheten steht“, so der Zuspruch der Frau, die zuerst gesprochen hatte. Daraufhin meldete sich eine junge Frau, die mir gegenüber saß. Sie war jung, vielleicht Anfang zwanzig, auch sie trug ein *hijab*, sprach sehr sanft, kaum hörbar, und wollte anscheinend ihre Vorrednerinnen zur Geduld ermutigen: „Wenn du fünfmal am Tag betest (*namaz okuu*), dann wird Gott alle deine Gebete erhören. Ich habe ein Jahr lang meine *namaz* gemacht,

4 Gängiges Verkehrsmittel, *marshrutkas* sind in der Regel gebrauchte Minivans, oft vom Modell Mercedes Sprinter, die wie Busse auf verschiedenen Routen in regelmäßigen Zeitabständen verkehren. Der Name *marshrutka* leitet sich von dem deutschen Wort Marschroute ab.

5 Im Islam gibt es Formeln, welche bei der Nennung von Propheten den jeweiligen Namen angehängt werden. Die obige Formel folgt speziell dem Aussprechen des Namens von Prophet Mohammed, was in Kirgistan allerdings noch nicht weit verbreitet ist. Verwendet eine Person solche Formeln, gilt sie häufig als *dinge jakyn*.

bevor ich das *hijab* akzeptiert habe. Jetzt fühle ich mich Gott noch näher. Es stimmt, was man sagt – im Gebet ist man nicht mehr hundert Vorhänge von Gott getrennt, sondern nur noch einen. Nur noch ein Vorhang ist zwischen mir und Allah, wenn ich meinen Kopf im Gebet zum Boden neige. Auf diese Weise kann Allah unsere Gebete am besten hören.“⁶

Was die Frauen während des *toi* diskutierten und worin sie sich austauschten, mag einem Außenstehenden im ersten Moment auf die Praxis des Kopftuchtragens reduziert erscheinen. Dieses Thema steht jedoch sinnbildlich für etwas viel Grundlegenderes, über das sich die Frauen an diesem Abend berieten und das für einige von ihnen inzwischen einen zentralen Dreh- und Angelpunkt in ihrem Leben darstellt. Es geht eben nicht ‚nur‘ um praktische Fragen, sondern vor allem um Wissen, um *ilim*. *Ilim* ist im Kirgisischen allgemein als ‚Wissen‘ zu übersetzen, und von meinem ersten Studienaufenthalt in Kirgistan 2009 kannte ich dieses Wort im Sinne von fachlichem, formalisiertem Wissen, das man sich etwa im Laufe der Schulausbildung aneignet. Im Zuge meiner Promotionsforschung wurde mir jedoch immer deutlicher, dass *ilim* auch und besonders in religiösen Kontexten ein bedeutsames Konzept ist – und von entscheidender Bedeutung für einen Versuch, den religiösen soziokulturellen Wandel in Kirgistan nachzuvollziehen.

1.2 Thesen, Fragestellung und Aufbau

Es ist dieses Wissen, das auch im Rahmen dieser Arbeit zum Dreh- und Angelpunkt der Untersuchung wird, und das, eingebettet in die theoretischen Konzepte des Tübinger Sonderforschungsbereichs

⁶ In diesem Zitat verwendete die junge Frau neben Allah auch das kirgisische Wort *kudai* für Gott. Beide Worte sind gleichwertig und austauschbar; allerdings ist es auffällig, dass ein Großteil jener, die regelmäßig beten und beispielsweise den Koran auswendig lernen, eher Allah als *kudai* verwenden. Im Folgenden schreibe ich in Zitaten Allah, wenn im Gespräch das Wort Allah verwendet wurde und Gott bei der Verwendung von *kudai*.

SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN, als zentrale Ressource untersucht wird. Ressourcen versteht der SFB 1070 immer als sozial konstruierte Mittel der Bildung, des Erhalts und der Veränderung von sozialen Beziehungen, sozialen Einheiten und Identitäten. Im Umgang mit Ressourcen, so die These, werden folglich Prozesse des soziokulturellen Wandels sichtbar (vgl. Hardenberg et al. 2017). Während meiner Forschung hat sich *ilim* als grundlegende, religiöse Ressource herauskristallisiert.

Vor diesem Hintergrund folgt die vorliegende Arbeit folgenden Fragestellungen: Was genau ist unter dem Konzept von *ilim* als religiösem Wissen zu verstehen und auf welche Weise lässt sich dieses als Ressource fassen? Welche Dynamiken des soziokulturellen Wandels lassen sich im Umgang mit dem Konzept von *ilim* als religiösem Wissen beobachten?

Damit geht es in dieser Arbeit explizit nicht um die theologische Dimension des religiösen Wissens *per se* – diese bleibt TheologInnen und ReligionswissenschaftlerInnen vorbehalten –, sondern um die soziale, praktische und verkörperte Dimension des gelebten Lebens. Hier erweist sich *ilim* einerseits als eine moralische Ressource, welcher sich Menschen in Kirgistan bedienen, und die sie in der Aneignung und Umsetzung als Mittel der Selbstformung nutzen. Gerade deswegen bietet sich dieses Konzept von religiösem Wissen *ilim* jedoch auch als theoretische Analysekategorie an, anhand derer Prozesse der Bildung von neuen sozialen Beziehungen und Identitäten, wie auch die Veränderungen bestehender sozialer Beziehungen und Identitäten erfasst werden können. Vor dem Hintergrund von Wissenstheorien, die die verkörperte und praktische Dimension des Wissens in den Mittelpunkt der Analyse rücken (u. a. Jackson 1983; Barth 2002; Harris 2007; Marchand 2010), lässt sich also zeigen, dass *ilim* als derartiges in alltäglichen Handlungen konstituiertes und erfahrenes Wissen zu verstehen ist. Gerade im Horizont der Alltagsreligion ist *ilim* (auch in seiner normativen Dimension) notwendigerweise nicht statisch, sondern dynamisch.

Aufgrund dieser Dimensionen wird *ilim* zum Schlüsselbegriff der ethnografischen Ausarbeitungen zu den religiösen Institutionen, indem

diese als Kontexte der religiösen Wissensvermittlung in ihren Zusammenhängen deutlich werden. In den Institutionen beziehungsweise der ‚religiösen Infrastruktur‘ (vgl. Kapitel 3.1) zeigt sich ein beträchtlicher Wandel, der in meinem Forschungsprojekt umfassend aufgearbeitet wird. Dies trägt zur Schließung einer wesentlichen Lücke der gegenwärtigen Forschungslandschaft zu Zentralasien und vor allem Kirgistan bei, da die institutionellen Zusammenhänge bisher kaum erforscht sind. In den Institutionen, den Moscheen, Medressen und Stiftungen, und an den Akteuren lässt sich der soziokulturelle Wandel in Kirgistan in seinen wechselseitigen Vernetzungen nachverfolgen. Gerade die Ressourcenperspektive erlaubt es in besonderer Weise, diese Vernetzungen in ihren weitläufigen Zusammenhängen zu erfassen.

Neben allen bedeutsamen Ressourcen, die den vielfältigen Vernetzungen zugrunde liegen, ist es jedoch die Ressource *ilim*, die das Gesamtbild der soziokulturellen Dynamiken abbildbar macht, denn im kirgisischen Kontext verbindet *ilim* die materiellen und sozialen Ressourcen sowie das alltägliche Leben der Menschen zur religiösen Infrastruktur.

Der Aufbau der Arbeit entspricht der Absicht, diese Prozesse in ihrer Dynamik und Komplexität abzubilden und aufzuzeigen. Im ersten Kapitel findet eine historische Verortung statt sowie eine Einbettung der Thematik in die Forschungsliteratur zum Islam in Zentralasien. Ich stelle die methodischen Zugänge zu meiner Forschung vor und erläutere den Verlauf des Projekts. In diesem Zuge findet eine Annäherung an das Konzept von *ilim* als Wissen und als Ressource statt. Kapitel 2 beleuchtet *ilim* in seinem theoretischen Gehalt und seinen Konzeptionen wie auch in seiner praktischen und erfahrenen Dimension im alltäglichen Leben. Das umfassendste Kapitel 3 legt meine ethnografischen Daten zu den Institutionen und Akteuren in Kirgistan dar und setzt sie unter dem Begriff der religiösen Infrastruktur in Beziehung. Kapitel 4 analysiert den soziokulturellen Wandel in Kirgistan, der aus dem Umgang mit der Ressource *ilim* resultiert. Dieser zeigt sich insbesondere in Veränderungen von Beziehungen und einer neuen Auseinandersetzung mit muslimischer

Identität, die in dieser Form typisch für Kirgistan ist. Abschließend werden in Kapitel 5 die Ergebnisse zusammengefasst.

1.3 Regionaler und geschichtlicher Überblick

Die Region Zentralasien wird unterschiedlich definiert. In ihrer weitesten Ausrichtung erstreckt sich Zentralasien im Westen bis zum Kaspischen Meer, im Norden bis ins Uralgebirge, im Osten bis in die Gebirge des Tian-Shan sowie des Altai hinein und im Süden bis zum Hindukusch. Allerdings sind heutzutage Eingrenzungen der Region entlang politischer und geografischer Grenzen üblich. Während manche Quellen auch Afghanistan, Teile des Irans, die Mongolei und die Grenzregion nach China einbeziehen, werden im Allgemeinen die fünf Staaten Kirgistan, Tadschikistan, Usbekistan, Kasachstan und Turkmenistan zur Kernregion Zentralasiens gezählt (Zanca/Sahadeo 2007b). Historisch ist die heutige Region dieser fünf Staaten vor allem durch folgende Merkmale und Ereignisse gekennzeichnet: die Koexistenz von sesshaft und nomadisch lebenden Ethnien, die zentrale Prägung durch die Seidenstraße, die Mongolische Invasion, den Einfluss verschiedenster religiöser Strömungen – neben etwa Buddhismus und Zoroastrismus insbesondere durch sunnitischen und sufistischen Islam –, die Erfahrung russischer Kolonialherrschaft sowie die staatliche Unabhängigkeit seit den 1990er Jahren. Letztere zeichnete die jungen zentralasiatischen Republiken durch politische, ökonomische und soziale Umbrüche aus. Der Band „Everyday Life in Central Asia“ gibt einen umfangreichen Einblick in diese historischen Einflüsse und wie diese noch heute das Alltagsleben von Zentralasiaten prägen (Zanca/Sahadeo 2007a). Im Rahmen dieser Arbeit beschränke ich mich im Weiteren jedoch einerseits auf die geografische, politische, ökonomische und demografische Region Kirgistans, andererseits auf einen Überblick der historischen Entwicklung des Islams in eben dieser Region. Es sind diese Hintergrundinformationen, welche für das weitere Verständnis von *ilim* im gegenwärtigen Kirgistan wesentlich sind.

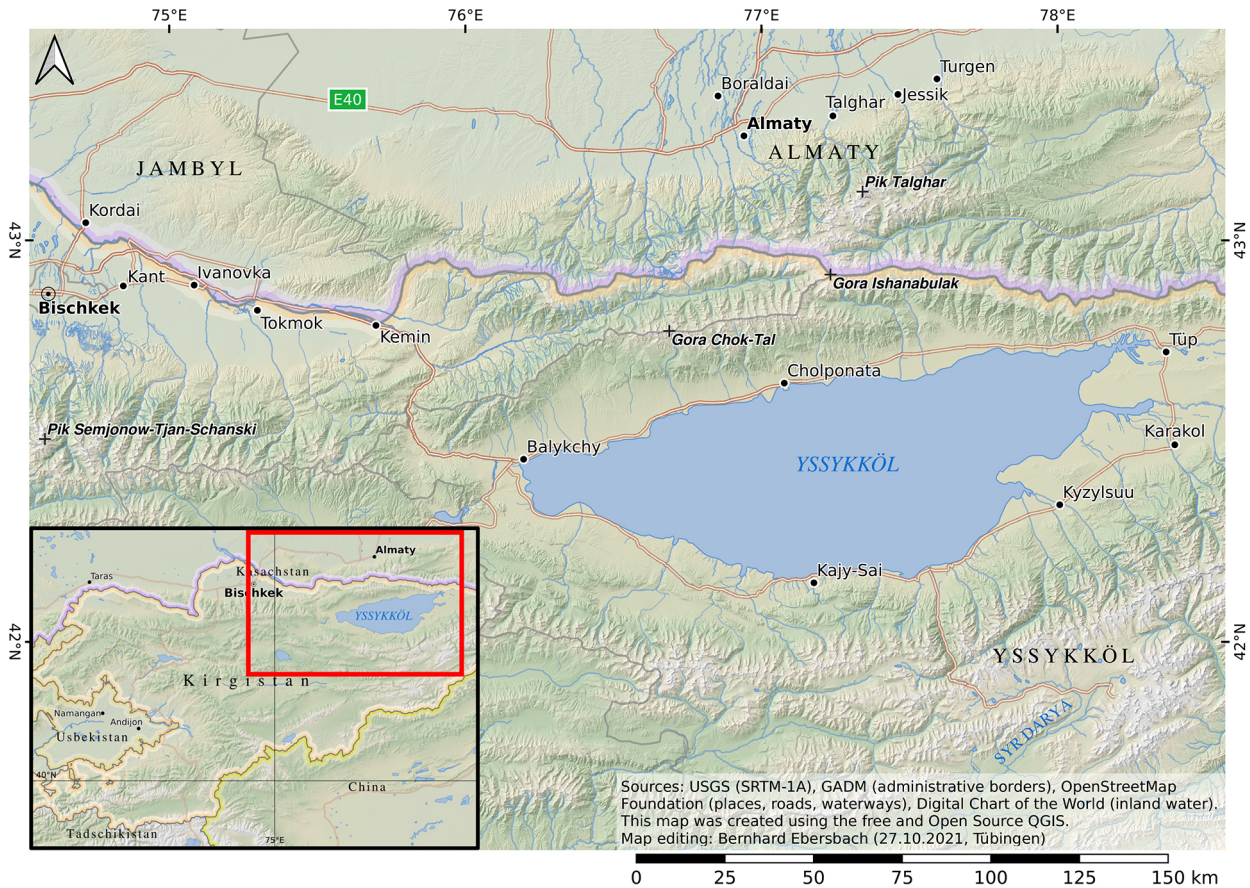


Abb. 1. Karte Kirgistans (Karte: Bernhard Ebersbach unter Verwendung von ArcGIS® software by Esri).

1.3.1 Geschichte Kirgistans

Die Kirgisische Republik (kiryg. Kyrgyz Respublika; *Abb. 1*), allgemein auch Kirgistan bzw. Kirgisistan,⁷ erlangte am 31. August 1991 nach dem Zerfall der Sowjetunion ihre Unabhängigkeit, die Hauptstadt ist seitdem Bishkek (das frühere Frunse). Das Land umfasst eine Fläche von etwa 198.500 km², es grenzt im Norden an Kasachstan, im Südosten an China, im Süden an Tadschikistan und im Westen an Usbekistan. Die Landessprache ist Kirgisisch; Russisch wird als offizielle Sprache anerkannt (Gumpfenberg 2004, 153).

Die Bevölkerung Kirgistans beläuft sich nach jüngsten Zählungen auf 6,3 Millionen, wobei der Großteil der Bevölkerung in den ländlichen Regionen lebt (ca. 4 Millionen). Die Hauptstadt Bishkek

im Norden des Landes weist mit gut einer Million Einwohner die höchste urbane Siedlungsdichte auf, gefolgt von der Stadt Osch in Südkirgistan (knapp 300.000 Einwohner).⁸ Rund 74% der Einwohner sind als ethnische Kirgisen registriert, 15% als Usbeken, 6% als Russen, und die restlichen 5% umfassen in Kirgistan lebende Minderheiten wie Dunganen, Uiguren, Kasachen und Tadschiken.⁹ Entsprechend bilden sunnitische Muslime mit ca. 90% die religiöse Mehrheit im Land, 7% der Bevölkerung sind Christen (darunter 3% russisch-orthodox), 3% bekennen sich zu anderen Religionen.¹⁰

⁸ Nationale Statistik 2020, <<http://www.stat.kg/kg/statistics/download/operational/825/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

⁹ Nationale Statistik nach Nationalitäten 2019, <<http://www.stat.kg/ru/statistics/download/operational/729/>> (letzter Zugriff: 05.08.2019).

¹⁰ Schätzungen nach Stand 2017, CIA World Factbook 2021, <<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/kyrgyzstan/#people-and-society>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

⁷ ‚Kirgisische Republik‘ und ‚Kirgisistan‘ sind laut Auswärtigem Amt die offiziellen Bezeichnungen; Kirgistan kommt jedoch der englischen Bezeichnung Kyrgyzstan am nächsten, weshalb ich diese im Verlauf der Arbeit verwende.

Geografisch wird Kirgistan durch ein kontinentales Klima beherrscht, mit erheblichen Temperaturschwankungen, heißen Sommern und kalten Wintern. Etwa 60 % des Landes liegen höher als 2500 m über dem Meeresspiegel, 87 % der Landesfläche bestehen aus Gebirge. Dies bedeutet, dass lediglich 7 % des Landes kultiviert und 12 % als Weideland genutzt werden können (Abazov 2004, 3 f.). Gleichzeitig kann Kirgistan mit seinen großen Wasservorkommen, gespeichert in den Gebirgsgletschern und vorhanden in den Flüssen Naryn, Tschüi und Talas, auf Wasserkraft bauen und sich in der Region behaupten, wobei die Regulation der Wasserzufuhr in die Nachbarländer zu wiederkehrenden Spannungen mit diesen führt. Weitere natürliche Ressourcen Kirgistans sind Kohle-, Gold- und Mineralvorkommen, diese sind jedoch gering und geografisch schlecht zugänglich (Abazov 2004, 3).¹¹ International exportiert Kirgistan Nichteisenmetalle, Elektrizität, Textilien und Agrarprodukte. Zu den wichtigsten Importgütern zählen Maschinen, Brennstoffe, Industrie- und Gebrauchsgüter sowie Lebensmittel. Zudem ist die Republik auf ausländische Zuschüsse und Kredite angewiesen (Abazov 2004, 6).

Auf administrativer Ebene ist Kirgistan in sieben Verwaltungsgebiete (*oblast*) untergliedert. Daneben zählen Batken, Dschalalabat, Naryn, Osch, Talas, Chüi und Yssykköl, die Hauptstadt Bischkek und die Stadt Osch als unabhängige städtische Verwaltungsdistrikte (*schaar*). Die *oblast* sind wiederum in insgesamt vierzig Landkreise (*rajon*) unterteilt, und auf Gemeindeebene werden insgesamt 453 Lokalverwaltungen beziehungsweise Gemeinden (*aiyl ökmöttü*)¹² gezählt.

Die Geschichtsschreibung über das Gebiet der heutigen Kirgisischen Republik reicht bis ins 6. oder 7. Jh. n. Chr. zurück. Die Kirgisen, ein nomadisches, turkssprachiges Volk, hielten sich angeblich im Gebiet des Flusses Jenissei auf, von

wo aus sie bis ins Gebiet des Tian-Shan-Gebirges wanderten und sich dort im 10. und 11. Jh. n. Chr. niederließen.¹³ Die Beherrschung durch die Mongolen und Timuriden (13. Jh. n. Chr.) prägte die folgenden Jahrhunderte ebenso wie der durch die Seidenstraße bedingte Handel. Die Seidenstraße führte direkt durch das Gebiet und verband China nach Westen hin mit Persien, mit den arabischen wie auch mit den Turkstaaten, welche allesamt ihre Abdrücke im kulturellen Leben der Kirgisen hinterließen. Im 15. und 17. Jh. n. Chr. konsolidierten sich zahlreiche kirgisische Stämme, die sich über eine gemeinsame kirgisische Sprache, kulturelle Eigenschaften und gemeinsame Ahnen identifizierten (Abazov 2004, 9).¹⁴

Im frühen 19. Jh. n. Chr. eroberten Truppen des Kokand Khanats vom Süden her große Teile jenes Gebietes, das zum heutigen Staatsgebiet gehört. Ende des 19. Jh. n. Chr. wiederum fielen während der russischen Expansion die Truppen des Zarenreiches in die Region ein und die kirgisischen Stämme unterwarfen sich schließlich dem russischen Protektorat (Abazov 2004, 11). Mit der russischen Herrschaft wurden neue und bessere Transportwege gebaut und die Technologisierung vorangetrieben. Das Resultat war eine damit verbundene Diversifizierung von Gütern sowie die Intensivierung von Handelsbeziehungen (Abazov 2004, 12 f.). Zugleich führten die russischen Kolonialherren eine Siedlungs- und Landpolitik durch, welche zu Spannungen zwischen Siedlern und Nomaden führte. Diese kulminierten 1916 in einem blutigen Aufstand der Kirgisen, der geschätzt 100.000 Todesopfer zählte und viele nach China flüchten ließ (Gumpfenberg 2004, 155 f.).

Der Aufstieg der Bolschewiken in Russland machte sich auch in Zentralasien bemerkbar, und im Jahr 1918 wurde Kirgistan Teil der Autonomen

¹¹ Der Zugang wird zusätzlich dadurch erschwert, dass ausländische Investoren über diese Ressourcen verfügen, wie am Beispiel der Goldmine Kumtor am Südufer des Yssykköl Sees, die im Besitz der kanadischen Firma Centerra Gold ist, gezeigt werden kann. Die deutsche Ethnologin Mirjam Leuze stellt in ihrem Film „Flowers of Freedom“ (2014) eindrücklich die ökologischen und sozialen Folgen dar, welche mit dem Goldabbau in dieser Mine einhergehen.

¹² *Aiyl ökmöttü* bezeichnet sowohl administrative Einheiten als auch das Amt des Bürgermeisters.

¹³ Dies ist eine von mehreren, oft durch nationalistische Rhetorik geprägten, Theorien zum Ursprung von ethnischen Kirgisen. Die Konsolidierung kirgisischer Stämme im 15. und 17. Jh. n. Chr. ist ebenfalls durch ideologische Narrative geprägt und vernachlässigt die Pluralität verschiedener Ethnien, die sich als ‚Kirgisen‘ bezeichneten (Chotaeva 2016, 67–75).

¹⁴ Die gängigen geschichtlichen Überblicke ignorieren dabei alle anderen Gruppen, die in der Region anwesend waren, vor allem die multiethnischen StadtbewohnerInnen, ohne die eine nomadische Lebensweise gar nicht möglich wäre.

Sowjetrepublik Turkestan. 1924 erfolgte die Gründung des Kara-Kirgisischen Autonomen Gebietes innerhalb der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik (RSFSR); im Dezember 1936 schließlich erhielt Kirgistan den Status einer Republik innerhalb der UdSSR und infolgedessen konstitutionell abgesicherte Autonomie in kulturellen, administrativen und sozialen Angelegenheiten (Abazov 2004, 1).

Mit diesen politischen Veränderungen im frühen 20. Jh. n. Chr. erlebte die kirgisische Bevölkerung viele Umwälzungen, welche erhebliche Einschnitte im Lebensalltag der bis dahin nomadisch lebenden ethnischen Kirgisen bedeuteten. Zu diesen gehörten die Industrialisierung und die Zwangsansiedlung, welche die Umstellung vom Leben als nomadische Viehhirten zu sesshaften Ackerbauern oder Industriearbeitern forderten; die Abschaffung von Subsistenzhaushalten und parallel die Einführung von kollektiven, staatlich verwalteten landwirtschaftlichen Großbetrieben (Kolchosen); die Abschaffung von lokalen Gerichten und lokalem Wohnheitsrecht; das Verbot von islamischem Religionsunterricht sowie die Marginalisierung der Kirgisen durch die Ansiedlung hauptsächlich europäischer Ethnien im Zuge von Arbeitsmigration und Deportation – diese sind nur Beispiele einer Vielzahl von Maßnahmen (Gumpfenberg 2004, 156; Abazov 2004, 23 f.). Die folgenden Jahrzehnte unter sowjetischer Führung brachten weitere Veränderungen, welche nachhaltige Spuren hinterließen. So etwa die Einführung der russischen Sprache als Amtssprache, die Rekrutierung kirgisischer Männer im Zweiten Weltkrieg, die Verdrängung kultureller und sozialer Praktiken ins Private, die sowjetische Nationalitätenpolitik, aber auch die flächendeckende Alphabetisierung, ein bis in die entlegensten Gegenden funktionierendes Sozialsystem und die Gleichstellung von Männern und Frauen.

Gegen Ende des 20. Jh. n. Chr. bahnte sich der bevorstehende Zerfall der Sowjetunion zunehmend an: Ein stagnierendes wirtschaftliches Wachstum, der ausbleibende Erfolg der Mitte der 1980er Jahre eingeführten Reformen durch Michail Gorbatschow, zusätzlich die Forderungen einiger Sowjetrepubliken – darunter auch die zentralasiatischen Republiken – nach mehr Autonomie und schließlich ethnische Konflikte

und verschiedene Krisenherde fernab des Zentrums in Moskau, all dies mündete letztlich in die Auflösung der Sowjetunion. Zwar ebnete dies für die ehemaligen sowjetischen Republiken den Weg in die Unabhängigkeit; gleichzeitig sah sich Kirgistan mit der Unzufriedenheit der Bevölkerung konfrontiert, welche unter anderem durch Bevölkerungsdruck, Arbeitslosigkeit und Spannungen zwischen Kirgisen und Usbeken im Süden des Landes verschuldet war. Diese Stimmung begleitete die ersten Wahlen in Kirgistan, aus denen Askar Akajew als Gewinner hervorging, nachdem am 31. August 1991 der Staat Kirgistan offiziell seine Unabhängigkeit erklärt hatte (Abazov 2004, 22).

Unter Akajew erfolgten die Durchsetzung einer marktwirtschaftlichen Ökonomie sowie die Demokratisierung von politischen und rechtlichen Institutionen im Sinne einer Präsidialdemokratie. 1993 wurde die neue Verfassung verabschiedet (Gumpfenberg 2004, 157). Bald jedoch zeigte sich der autoritäre Führungscharakter von Akajew, zusätzlich führten Unruhen unter der Bevölkerung zu weiteren Spannungen, und im Jahr 2005 sah sich Akajew zum Rücktritt gezwungen. Sein Nachfolger wurde Kurmanbek Bakijew, der zwar 2009 wiedergewählt wurde, aber gegen dessen Führungsstil sich bald darauf ebenso der Unmut der Bevölkerung richtete. Die aufkommenden Demonstrationen gegen die überaus starke Position des Präsidenten kulminierten im April 2010 in einem gewalttätigen Aufstand; Bakijew trat zurück und flüchtete nach Kasachstan. Die eingesetzte Übergangsregierung, unter der Führung von Rosa Otunbajewa, legte eine Verfassungsänderung vor, welche im Juni 2010 in einem Referendum bestätigt wurde und die Einführung eines parlamentarischen Regierungssystems gewährleistete.¹⁵ Dieses trat 2011 in Kraft, mit Almasbek Atambajew als gewähltem Präsidenten, welcher bis 2017 eine volle Amtszeit regierte. Sein Nachfolger Sooronbai Dscheenbekow war von Oktober 2017 bis zu seinem Rücktritt im Oktober 2020 Präsident Kirgistans. Nach einer kurzen Periode als Interimspräsident wurde Sadyr Dschaparow bei den Wahlen im Januar 2021 zum Präsidenten ge-

¹⁵ Vgl. <<http://www.zeit.de/politik/ausland/2010-06/kirgistan-abstimmung-verfassung>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

wählt. Zu seinem Amtsantritt kündigte er umfassende Verfassungsreformen an, welche in einem zweistufigen Wahlgang *de facto* die Wiedereinführung eines präsidentiellen Regierungssystems in Kirgistan zur Folge hatten (Sadyrbek 2021a; 2021b; Dzhuraev 2021).

Obschon Kirgistan als ‚Insel der Demokratie‘ in Zentralasien bezeichnet wird, sieht sich das Land weiterhin mit politischen, ökonomischen und sozialen Herausforderungen konfrontiert. Korruption, Arbeitslosigkeit und ein vernachlässigtes Sozialwesen stehen nach wie vor auf der Tagesordnung. In vielen Bereichen ist Kirgistan auf ausländische Unterstützung angewiesen, die in Infrastruktur, Bildungswesen, Stärkung demokratischer Leitlinien und den Aufbau eines flächendeckenden Gesundheits- und Sozialsystems investiert werden (Abazov 2004, 8).¹⁶ Umgekehrt bewirken diese Umstände eine starke Arbeitsmigration ins Ausland; Russland ist hierbei ein beliebtes Ziel, aber auch nach Kasachstan migrieren Bürger der zentralasiatischen Republiken, ebenso wie in die Türkei, nach Europa, in die USA und jüngst in die arabischen Länder. Aufgrund einer hoch zu veranschlagenden Dunkelziffer lassen sich diese Migrationsbewegungen kaum verlässlich in Zahlen ausdrücken; für den Zeitraum von 2010 bis 2015 schwanken Schätzungen für Kirgistan zwischen 320.000 bis 700.000 Arbeitsmigranten im Ausland (Ryazantsev 2016; siehe auch Sadowskaja 2008; Vinokurov 2017).

Wirtschaftlich erhält Kirgistan auch im Handel starke Bindungen nach Russland und Kasachstan aufrecht, dies umso mehr seitdem Kirgistan im August 2015 der Eurasischen Wirtschaftsunion beitrug. Angesichts der bedeutenden Handelsbeziehungen mit China, dem wichtigsten Importpartner Kirgistans noch vor Russland,¹⁷ wurde dieser Schritt innerhalb der Bevölkerung unter-

schiedlich bewertet, zweifelnde Stimmen machten ihre Befürchtungen vor wirtschaftlichen Einbußen laut.¹⁸ Mittel- und langfristige Folgen lassen sich jedoch erst in den kommenden Jahren feststellen. Derzeit ist China neben dem Handel auch im Bereich von infrastrukturellen Investitionen nach wie vor in Zentralasien präsent. Ein aktuelles Großprojekt ist etwa die sogenannte *Belt and Road Initiative*, mit welcher China hofft, unter anderem durch den Bau von Straßen und Eisenbahnstrecken, historische Handelsrouten nach Europa wiederzubeleben und somit wirtschaftliche Kooperationen und Reformen fördern möchte (Schieck 2017, 19–24). So wird Zentralasien Schauplatz eines *Great Game* (vgl. van Wie Davis/Azizian 2007, 2), das vor allem durch wirtschaftliche und geopolitische Interessen beherrscht wird.

In diesem Zusammenhang spielt auch die Türkei seit Kirgistans Unabhängigkeit eine tragende Rolle: Insbesondere in den 1990er Jahren investierte sie durch den Bau von Schulen und Colleges in das Bildungswesen. Seit der Jahrtausendwende haben ferner immer mehr türkische Firmen Standorte in Kirgistan eröffnet, weshalb die Türkei auch wirtschaftlich ein wichtiger Partner der zentralasiatischen Republik ist. In jüngster Zeit – und dies zeigte sich besonders deutlich im Rahmen des vorliegenden Dissertationsprojektes – wächst auch der Einfluss von Saudi-Arabien und anderen Ländern der arabischen Halbinsel in Kirgistan. Wie in Kapitel 3.2 und 3.3 ausgeführt, wird mit Hilfe von vornehmlich privaten Geldern der Bau von Moscheen ermöglicht, darüber hinaus werden Spendengelder auch für den Bau von Wasserleitungen und Schulen eingesetzt. In umgekehrter Richtung fördert eine wachsende Arbeitsmigration in den arabischen Raum weiteren Austausch auf sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Ebene.

¹⁶ Insbesondere Institutionen der UN und OSZE haben in den Jahren nach der Unabhängigkeit in demokratische Infrastrukturen investiert, heute sind viele kleine Nichtregierungsorganisationen aus den USA, Europa und Japan aktiv. China investiert maßgeblich in den Bau von Verkehrsinfrastruktur; meine Forschung zu islamischen Stiftungen zeigt ferner, dass arabische Gelder in den Bau von Schulen, Krankenhäusern und Wasserleitungen fließen (vgl. Kapitel 3.2.5).
¹⁷ Stand 2017, CIA World Factbook 2021, <<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/kyrgyzstan/#economy>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

¹⁸ Berichte beispielsweise der Stiftung Wissenschaft und Politik oder in den Zentralasien-Analysen fassen die Stimmung gut zusammen (vgl. Schieck 2016; Peyrouse 2015). Persönlich hörte ich unterschiedliche Meinungen zum Beitritt in die Wirtschaftsunion, vor allem im Gespräch mit Freunden und Gastfamilien.

1.3.2 Geschichte des Islams

Von der arabischen Expansion bis zur kirgisischen Unabhängigkeit

Der Islam ist ein wesentlicher Bestandteil des kulturellen Lebens in ganz Zentralasien. Die mannigfaltigen Ausdrucksformen, die Untersuchungsgegenstand zahlreicher ethnologischer, politischer, historischer und soziologischer Forschungen sind, sind nur mit Blick auf die anfängliche Verbreitung des Islams in der Region und die tiefgreifenden Veränderungen, die das religiöse Leben nicht zuletzt unter dem Einfluss sowjetischer Machtpolitik erfahren hat, zu verstehen.

Der Islam verbreitete sich mit der arabischen Expansion ab dem 7. Jh. n. Chr. bis nach Zentralasien, wo zu Beginn des 8. Jh. n. Chr. wesentliche Zentren der Region, etwa Buchara und Samarkand (im heutigen Staatsgebiet von Usbekistan), entstanden. Diese entwickelten sich in den folgenden Jahrhunderten zu wichtigen Zentren islamischer Lehre, Kunst und Architektur, und insbesondere im 10. bis 13. Jh. n. Chr. trugen zentralasiatische Gelehrte zur Entwicklung und Etablierung der hanafitischen Rechtsschule¹⁹ bei (Krämer 2007, 55; Khalid 2007, 25 f.). Zunächst waren es vor allem Eliten, die zum Islam konvertierten; erst durch Händler, Geistliche und Derwische verbreiteten sich über die folgenden Jahrhunderte hinweg islamisches Wissen und Praktiken auch unter den nomadisch lebenden Turkvölkern, darunter Kirgisen und Kasachen (Krämer 2007, 55). In der wissenschaftlichen Literatur gibt es unterschiedliche Aussagen, in welchem Zeitraum sich der Islam unter kirgisischen Nomaden verbreitete. Konsens besteht jedoch darüber, dass eine großflächige Verbreitung ab dem 17. bis ins 19. Jh. n. Chr. stattgefunden haben muss (Heyat 2004, 277; Karagiannis 2005, 137; Khalid 2007, 26). Ebenso einheitlich sind die Aussagen, dass in dieser Zeit vor allem sufistische Strömungen eine wesentliche Rolle spielten (Heyat 2004, 277; Krämer 2007, 56 f.;

Privratsky 2001), und dass Elemente aus dem sufistischen Islam und dem Hochislam, wie er vor allem in den zentralasiatischen Zentren praktiziert, gelehrt und vorangetrieben wurde, sich stark mit vorislamischen Praktiken und Vorstellungen von Ahnen- und Naturverehrung vermischten (Heyat 2004, 277; Krämer 2007, 57 f.).²⁰ Weitere Forschungen zeigen, welche Rolle islamische Vorstellungen und Praktiken vor allem für das gemeinschaftliche Leben spielten (Motika et al. 2013; Bobrovnikov 2006; Khalid 2007).

Mit der Expansion des Russischen Reiches nach Zentralasien im 19. Jh. n. Chr. geriet die Region unter neue ausländische Einflüsse. Im Gegensatz zu den folgenden Jahrzehnten unter sowjetischer Vormacht war die Führung des Russischen Reiches eher liberal gegenüber religiösen Aktivitäten und Ämtern eingestellt. So konnte auch die Strömung des Jadidismus zunächst Fuß fassen. Vertreter dieser Reformbewegung, Jadiden (kirg. *jadid*), orientierten sich stark am Osmanischen Reich sowie Ägypten (vgl. Motika et al. 2013, 5), plädierten für modernisierende Reformen vor allem im Bildungsbereich und eröffneten in ganz Zentralasien Schulen der sogenannten ‚neuen Methode‘ (Krämer 2007, 58 f.; Khalid 1998; 2007; Kubatova 2013; vgl. auch Kapitel 3.1.3).

Die Gründung der Sowjetunion 1922 sowie der ihr zugehörigen zentralasiatischen Sowjetrepubliken brachte, wie oben bereits angesprochen, in allen Lebensbereichen der zentralasiatischen Völker folgenreiche Veränderungen, Umwälzungen und Einschnitte mit sich, insbesondere durch die politischen Reformen, die landwirtschaftliche Kollektivierung und die Sesshaftmachung von Nomaden. Ebenso betroffen war der religiöse Bereich (zumindest auf institutioneller und offizieller Ebene), denn dieser stand aus Sicht der sowjetischen Funktionäre einer großflächigen Modernisierung, der Durchsetzung politischer Ziele sowie der Etablierung einer sozialistischen Gesellschaft im Wege (Krämer 2007, 59; Fathi 2006, 314). Zusätzlich zur atheistischen Staatsideologie

¹⁹ Im sunnitischen Islam gibt es neben der hanafitischen Rechtsschule (arab. *maḏhab* [Sg.]/*maḏāhib* [Pl.]; kirg. *mashab*) auch die malikitische, schafiitische und hanbalitische Ausrichtung; letztere ist vor allem in Saudi-Arabien verbreitet (Elger/Stolleis 2008).

²⁰ Diese waren selbst Ausdruck des kulturellen Austauschs und Einflusses unter anderem des Buddhismus, Zoroastrismus und Nestorianismus in der Region (vgl. z. B. Karagiannis 2012, 73; sowie Bajaliewa 2002; Foltz 2010).

wurden strukturelle Reformen und Verbote eingeführt, welche die Aktivitäten von geistlichen Ämtern einschränkten oder verboten, und zur Schließung von Moscheen und anderen religiösen Einrichtungen führten.²¹ Auch das Ersetzen der arabischen Schrift, zunächst durch die lateinische Schrift in den Jahren 1927/1928 und Ende der 1930er Jahre wiederum durch das kyrillische Alphabet, führte zu einem tiefgreifenden Bruch (Krämer 2007, 60; Kemper et al. 2010, 9).²² Ob schon die Anti-Islam-Politik Josef Stalins im Zweiten Weltkrieg etwas gelockert²³ und Anfang der 1940er Jahre eine offizielle Verwaltungsstruktur für Muslime in den sowjetischen Republiken geschaffen wurde,²⁴ ging diese in der Nachkriegszeit, insbesondere in den Jahren von 1958 bis 1964, in eine harte antireligiöse Kampagne über:

„In Zentralasien wurden Moscheen geschlossen [...], die Behörden gingen hartnäckig gegen Wallfahrten zu lokalen Heiligtümern vor. Geistliche wurden angegriffen und erfolglose lokale Funktionäre für zu laxes Vorgehen gegen religiöse Aktivitäten zur Rechenschaft gezogen“ (Krämer 2007, 61).

Von diesen Eingriffen waren in Zentralasien vor allem Usbekistan und Tadschikistan betroffen, wo prominente Moscheen und Bildungseinrichtungen des offiziellen Hochislams in Zentralasien standen. Nichtsdestotrotz wurde die beabsichtigte „Auslöschung der Last von Tradition und Religion“ (Fathi 2006, 314; Übersetzung der Autorin)²⁵ nicht großflächig durchgesetzt. Dies hing vor allem mit Praktiken und religiösen Autoritäten zusammen,

welche nicht unter sowjetische Kategorien eines ‚offiziellen Islams‘ fielen.²⁶ Ferner agierten jene in der Öffentlichkeit auftretende muslimische Intellektuelle im Rahmen einer säkularen Rhetorik, sodass diese sich als staatlich eingesetzte Muslime etablieren konnten (Morozova 2014, 12). Das trotz der Repressionen und Verbote der sowjetischen Führung forstbestehende religiös-rituelle Leben im Privaten wird oft als ‚Schattenislam‘ (Krämer 2007, 67), ‚paralleler Islam‘ (Krämer 2007, 67; Epkenhans 2010, 318; vgl. auch Bennigsen/Lemerrier-Quellejay 1980; Ro'i 2000) oder ‚inoffizieller sowjetischer Islam‘ (Krämer 2007, 64 f.; McBrien 2017, 88–91) bezeichnet.²⁷ Dennoch ist nicht zu verkennen, dass das Wissen religiöser Praktiken und vor allem eines kanonischen Islams in den Jahrzehnten der sowjetischen Vormacht gemindert wurde.²⁸ Es wird auch argumentiert, dass in dieser Zeit religiöse Identitäten in nationale und ethnische Identitäten umformuliert wurden (Epkenhans 2010, 317; vgl. Shahrani 1984; Khalid 2003; 2007; McBrien/Pelkmans 2008). Muslim zu sein bezeichnete und bezeichnet demnach nicht zwingend eine Religionszugehörigkeit, sondern stellt ein bezeichnendes Merkmal ethnischer Identität dar (Khalid 2003, 578).²⁹ In diesem Sinne wurden

21 Die Bände von Kemper et al. (2010) sowie von Motika et al. (2013) tragen umfassende und erkenntnisreiche Fallstudien zum Kaukasus und zu Zentralasien zusammen, bedauerlicherweise jedoch nicht zu Kirgistan.

22 Zu den Hintergründen und tiefgreifenden Folgen dieser Schriftreformen siehe Baldauf 1993.

23 Diese Änderungen hingen mit der strategischen Maßnahme zusammen, Teile der Bevölkerung für den Krieg zu mobilisieren (u. a. Krämer 2007, 60; Kemper et al. 2010, 11).

24 In den Interviews wurde das Muftiat in Taschkent als Verwaltungsorgan genannt. Daneben gab es auch für drei weitere Großregionen solche Direktorate: für Nordkaukasus/Dagestan, für Transkaukasien sowie für das europäische Russland/Sibirien (Krämer 2007, 62; Kemper et al. 2010, 11).

25 „[The aim of] the regime [was] to eradicate the ‘weight of tradition and of religion’ as a prerequisite to the emergence of a Soviet socialist society“ (Fathi 2006, 314).

26 Z. B. die Verehrung von natürlichen heiligen Stätten (Quellen, Berge etc.), die Verehrung von Ahnen und Heiligen, die Durchführung von Heilpraktiken oder Traumdeutungen (vgl. z. B. Privratsky 2001; Rasanayagam 2011; Louw 2015); oder die Aktivitäten von nicht offiziell ernannten oder ausgebildeten Imamen, bzw. weiblicher geistlicher Autoritäten (*otin*). Zu *otin* siehe insbesondere die Dissertationen von Krämer 2002 und Peshkova 2014.

27 Bobrovnikov kritisiert jedoch solche Kategorisierungen: Aufgrund der Tatsache, dass im Laufe der Sowjetzeit in abwechselnden Epochen repressiver oder relativ liberaler Religionspolitik religiöse Institutionen wie Moscheen oder Medressen mal geschlossen und mal wieder in Betrieb genommen wurden (vgl. Kapitel 3.1.3), verschwimmt die Grenze zwischen vermeintlich ‚offiziell‘ und ‚parallelem‘ Islam (vgl. Bobrovnikov 2006, 288). Diese Unterscheidung geht, so Bobrovnikov, auf antireligiöse Literatur aus der Zeit des Kalten Krieges zurück und sei später von Bennigsen aufgegriffen und popularisiert worden (vgl. Bennigsen/Wimbush 1985, 84–86). Ähnlich argumentieren auch DeWeese 2002, 309–316; McBrien 2017, 88–91, und Tasar 2016, 291 f.

28 Für Dagestan vgl. Bobrovnikov 2006, 293.

29 Khalid (2003, 580) verweist nachdrücklich darauf, dass diese Abgrenzung entlang **ethnischer** Grenzen verlief und **nicht** eine Abgrenzung gegen die sowjetische Vormacht darstellen sollte. Hiermit distanziert er sich klar von früheren Autoren, welche den Islam als klare Opposition gegen das sowjetische Regime sahen (vgl. Rywkin 1982; Bennigsen/Broxup 1983; Malashenko 1993).

im Anschluss an die Unabhängigkeit der zentralasiatischen Republiken im Jahr 1991 vor allem die öffentliche Ausübung bestimmter nationaler (und als religiös bekundeter) Traditionen und die Betonung muslimischer Identität stark in die staatlichen und öffentlichen Bestrebungen um Nationenbildung eingebunden (Khalid 2003, 579; Heyat 2004, 76; Fathi 2006, 303; Rasanayagam 2006, 111).

Islam in den 1990er Jahren

Mit der Unabhängigkeit 1991 ergaben sich abermals neue und bedeutende Entwicklungen im religiösen Bereich, die zwar nicht mit den vorigen Einflüssen identisch sind, aber auch nicht als rein nationale Entwicklung der neu entstandenen Republik zu verstehen sind. Die religiöse Entwicklung steht in der Folge unter dem Einfluss einer regelrechten religiösen Globalisierung. Diese ist in Kirgistan insbesondere auf die Einführung und konstitutive Verankerung der Religionsfreiheit noch im Jahr 1991 zurückzuführen sowie auf die offen-liberale Haltung der Politik gegenüber religiösen Aktivitäten.³⁰ „Religiöse Globalisierung“³¹ verweist auf den transnationalen Charakter, den der Islam in Kirgistan verstärkt in den Jahrzehnten seit der Unabhängigkeit entwickelt hat. Dieser drückt sich in den vielfältigen Aktivitäten ausländischer Akteure im Land aus, der Möglichkeit, sich im Ausland im religiösen Bereich ausbilden zu können, aber in jüngerer Zeit auch in der Bedeutung des Internets für die Verbreitung von religiösem Wissen (vgl. Borbieva 2009; Kemper et al. 2010, 14 f.; Motika et al. 2013).

³⁰ Vgl. Louw (2012, 148), die zudem auf Literatur der 1990er Jahre verweist, welche das mutmaßliche Desinteresse der kirgisischen Bevölkerung an Religion herausstellt. So etwa Gardaz 1999, 276: „When you walk in the streets of the capital you feel only the cold breeze of ‘Scientific Atheism’ blowing in your face“.

³¹ „Religiöse Globalisierung“ ist ein von mir gewählter Begriff, der die Situation in Kirgistan seit der Einführung der Religionsfreiheit passend beschreibt und bereits von anderen Autoren in ihren Darstellungen genutzt wurde, wie etwa Balci 2012. Die Verwendung des Begriffs soll allerdings **nicht** verkennen, dass der Islam in Zentralasien bereits seit seiner frühen Geschichte und auch über die sowjetisch geprägte Periode hinweg transnational geprägt war (vgl. Kemper et al. 2010; Motika et al. 2013; Khalid 2007).

Dieser rasante Übergang geht in gewissen Teilen auf Entwicklungen der Perestroika unter Gorbatschow in den 1980er Jahren zurück, die den Weg für wesentliche Veränderungen ebneten. In dieser Phase der gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Umstrukturierung wurden einige der Repressionen von sowjetischer Seite aus gelockert, was zum Beispiel zum vereinzelt Bau oder zur Wiedereröffnung von Moscheen³² führte. So konnte das Freitagsgebet wieder öffentlich in Moscheen abgehalten werden, das Interesse an Religionskursen³³ stieg und der Islam wurde auch in den Medien zunehmend thematisiert (Krämer 2007, 67; Kemper et al. 2010, 1 f., 15). Diese Tendenzen der 1990er finden ihren Höhepunkt jedoch erst um die Jahrtausendwende (s. u.). In den Jahren unmittelbar nach der Unabhängigkeit stellten neben den oben erwähnten Bestrebungen um *nation building* vor allem christliche Missionsbewegungen³⁴ sowie türkische Privatschulen und Universitäten³⁵ die treibenden Kräfte im religiösen Bereich dar. Letztere spielten insbesondere unter kirgisischen Jugendlichen eine wesentliche Rolle,

³² So wurden einige Moscheen zum Beispiel nicht komplett zerstört, sondern in öffentliche Gebäude wie Kindergärten oder Schulen umfunktioniert. Ein solches Beispiel konnte ich in dem Dorf Kök-Bulak nahe Karakol (Region Ysskköl) besichtigen. Die hiesige Moschee, gebaut im Jahr 1887 (Interview mit den Dorfmamen, August 2015), ist eine der ältesten in der Region. Sie wurde in der Sowjetzeit als Schule genutzt; nach der Unabhängigkeit bemühte sich die Dorfgemeinschaft eigens um die Wiederinstandsetzung des Gebäudes als Moschee, als welche sie heute wieder einem Teil der Dorfgemeinde zur Verfügung steht, siehe Hölzchen 2022.

³³ Laut Krämer waren dies informelle Kurse, in welchen Arabischkenntnisse vermittelt und in die Rezitation von Koran und *hadith* eingeführt wurde. Diese standen dem Angebot von „Autoritäten des [...] traditionellen, gelebten Islams“ gegenüber, welche ihre Wissensbestände und Aufgaben nach wie vor eher im Bereich von Gemeinschaft betonenden Ritualen einbrachten (Krämer 2007, 67 f.).

³⁴ Zu christlichen Missionsbewegungen siehe Pelkmans 2006; Borbieva 2012a.

³⁵ Insbesondere Balci 2003 und 2014. In Kirgistan gibt es im ganzen Land zahlreiche solcher Colleges und Universitäten. Diese gehören zu einem Großteil der Fethullah Gülen Bewegung an. Entweder zahlten die Studierenden für die Aufnahme private Schulgebühren oder sie wurden aufgrund von Stipendien und ausgezeichneten Leistungen, wie für die meisten mir bekannten Kirgisen zutreffend, an diesen Schulen zugelassen. Während diese Schulen auch heute noch zahlreich in Kirgistan verbreitet sind und allgemein für ihre gute Ausbildung und Karrierechancen geschätzt werden, sind sie auch starker Kritik ausgesetzt. So hörte ich nicht selten die Ansicht, dass hier kirgisische Jugendliche islamisiert und von ihren eigenen Traditionen entfernt würden.

diese im Bildungsalltag mit Praktiken und Vorstellungen des schriftbasierten Islams vertraut zu machen.³⁶

Ein wesentlicher Schritt auf offizieller Ebene war die Implementierung des Muftiats als vom Staat unabhängige Institution im Jahr 1993 (vgl. Kapitel 3.1.2). Diese Institution beaufsichtigt und verwaltet alle Angelegenheiten des muslimischen Lebens (z. B. den Bau von Moscheen und Koranschulen; die landesweite Organisation der Pilgerfahrt nach Mekka; die Korrespondenz mit internationalen Sponsoren; die Ausbildung von Imamen; etc.). Das Muftiat entstand aus der ehemaligen sowjetischen Kontrollstruktur in Form eines ‚Spirituellen Direktorats‘ (SADUM) mit Sitz in Taschkent. Letzterem waren in den jeweiligen zentralasiatischen Republiken je ein sogenanntes *kazyjat* untergeordnet und das heutige Muftiat Kirgistans ging aus dem ehemaligen kirgisischen *kazyjat* hervor (vgl. Kemper et al 2010, 15).

Ferner sind für die 1990er Jahre die ersten Bestrebungen der Tablighi Jamaat (sunnitisch-islamische Missionsbewegung) kennzeichnend, obschon deren Aktivitäten zu dieser Zeit noch kaum auf Akzeptanz stießen. Diese Bewegung hat ihre Ursprünge im Gebiet des heutigen Pakistans, ist weltweit aktiv und verfolgt das Ziel, Muslime zu einem schriftgetreuen Glauben zu bewegen (vgl. Reetz 2010b). Hierzu beruft sich die Bewegung vor allem auf die sogenannte *davat* (arab. *daʿwa*; ‚Einladung‘/‚Ruf‘):³⁷ Männer reisen in kleineren

Gruppen³⁸ durch das ganze Land, klopfen an Haustüren und laden die männlichen Mitglieder der jeweiligen Haushalte zum Gebet in die Moscheen ein. Diese Praxis der *davat* ist in Kirgistan für die Tablighi Jamaat so charakteristisch, dass ihre Anhänger³⁹ in Kirgistan fast ausschließlich als *davatchy* (Sg.) beziehungsweise *davatchylar* (Pl.) bezeichnet werden.⁴⁰

Islam heute

Der Einfluss der *davatchy* ist insbesondere in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren stetig gestiegen. Die dieser Arbeit zugrundeliegenden Daten lassen folgern, dass *davatchy* in der ländlichen Region um den Yssykköl See⁴¹ einen signifikanten Beitrag dazu geleistet haben, und nach wie vor leisten, dass immer mehr Menschen sich mit dem Islam auseinandersetzen.⁴² Ebenso bedeutsam für die Verbreitung des Islams in den ruralen Gegenden, und mit den Aktivitäten der *davatchy* einhergehend, ist der Bau von Moscheen.⁴³ Obschon bereits in den 1980er Jahren und vermehrt in den 1990er Jahren Moscheen gebaut wurden,

³⁶ Mein Gastbruder in Bischkek erzählte mir, wie er und seine Mitschüler an seinem türkischen Colleague in der Hauptstadt Bischkek zu Treffen außerhalb des regulären Stundenplans eingeladen wurden, bei denen sie in einer lockeren Atmosphäre über das tägliche Gebet (*namaz*) und andere Grundprinzipien des Islams informiert wurden. Lachend gestand er, dass ihn diese Inhalte schon auch interessierten, aber dass er vielmehr hingegangen war, weil ihnen dort kostenlos Essen und Getränke zur Verfügung gestellt wurden.

³⁷ *Daʿwa* ist eine in der gesamten muslimischen Welt verbreitete und im Islam tief verankerte Praxis. Sie bedeutet die Pflicht eines jeden gläubigen Muslims, seine muslimischen Mitmenschen dazu zu bewegen, ihr Leben fromm(er) und gemäß des Korans zu gestalten (vgl. Jouili/Amir-Moazami 2006, 624; Reetz 2010a, 12). Während diese Pflicht ursprünglich islamischen Gelehrten vorbehalten war, erklärten salafistische Reformbewegungen Anfang des 20. Jh. n. Chr. dies als Pflicht eines jeden Muslims. Jouili und Amir-Moazami (2006) beschreiben dies auch als die ‚Demokratisierung‘ der *daʿwa*.

³⁸ Meiner Erfahrung nach können diese Gruppen in Kirgistan aus drei bis zu fünfzehn Personen bestehen. Frauen können an diesen *davat* nur teilnehmen, wenn sie mit ihrem Ehemann oder einem direkten männlichen Verwandten (Vater oder Bruder) reisen; diese gemischten *davat* werden *masturat* genannt. Vgl. Toktogulova 2014 sowie Kapitel 3.6.

³⁹ Obwohl die Praxis der *davat* missionierenden Tätigkeiten gleicht, wird sie weder von ihren Mitgliedern noch offiziell als Mission angesehen. So besteht etwa in Kirgistan ein offizielles Missionierungsverbot (vgl. Pelkmans 2006), *davat* fällt jedoch nicht darunter und gilt somit nicht als illegale Praxis.

⁴⁰ Nähere Informationen in Kapitel 3.6. Im Weiteren spreche ich, wie auf Kirgisisch üblich, auch im Plural von *davatchy*.

⁴¹ In meinen Interviews wurde übereinstimmend berichtet, dass die Bewegung innerhalb Kirgistans ihre Aktivitäten von der Stadt Balykchy (Region Yssykköl) aus begann, und dass Balykchy nach wie vor als inoffizielles Zentrum der Bewegung gilt.

⁴² So schilderte mir nahezu jede Person, mit der ich mich in der Region Yssykköl unterhielt, dass sie über *davat* angefangen habe zu beten, an religiösen Treffen teilzunehmen, in die Moschee zu gehen oder sich zumindest mehr für den Islam zu interessieren.

⁴³ Sofern es in einem Ort eine Moschee gibt, nutzen Reisende *davatchy* diese als Übernachtungsstätte wie auch als Ort, um hier die religiösen Inhalte zu besprechen und weiterzugeben. Oft gehören *davatchy* zu jenen Dorfbewohnern, die den Bau einer Moschee befürworten oder diesen mit veranlassen. Näheres in Kapitel 3.2.

so hat das Land, besonders die Region des Oblast Yssykköl, seit der Jahrtausendwende einen regelrechten Moscheebauboom erfahren. Während es im Jahr 1991 lediglich 39 registrierte Moscheen im Land gab, beläuft sich die Zahl registrierter Moscheen inzwischen auf ca. 2100.⁴⁴ In der Forschungsregion rund um den Yssykköl See stellte sich heraus, dass der Großteil der Moscheen zwischen den Jahren 2000 bis 2005 gebaut wurde, und dass dank finanzieller Zuwendungen (größtenteils aus Saudi-Arabien) inzwischen nahezu jedes Dorf mindestens eine Moschee aufweist.⁴⁵ Auch in der Hauptstadt Bischkek ist dieser Bauboom mit inzwischen ungefähr sechzig Moscheen zu vermerken.⁴⁶ Neben Moscheen gibt es eine Reihe von Islamisch-Theologischen Fakultäten, welche entweder an staatliche oder an private Universitäten⁴⁷ angebunden sind. Ferner hat in Bischkek die Islamische Universität Kirgistans ihren Sitz und ist dem Muftiat untergeordnet. Diese Bildungseinrichtungen ermöglichen eine Ausbildung in Fächern der Islamischen Theologie sowie der arabischen und türkischen Sprache. Ferner gibt es im ganzen Land mehr oder weniger systematisiert arbeitende Medressen (Koranschulen), welche je nach Ausrichtung den Schwerpunkt auf eine Ausbildung in den Grundlagen des Islams oder auf die Rezitation des Korans legen (vgl. Kapitel 3.3).

⁴⁴ Interview mit einem Repräsentanten der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten, Mai 2014, Bischkek. Allerdings weichen die Aussagen von Vertretern des Muftiats sowie von regionalen Imamen von dieser Zahl ab, und es ist zu vermuten, dass die Zahl der heutigen Moscheen sich auf zwischen 2300 bis 2500 beläuft. Für nähere Ausführungen zu Zahlen sowie zu abweichenden Dokumentationen siehe Kapitel 3.2.

⁴⁵ Diese Daten berufen sich auf meine großflächige Datensammlung von März bis August 2015 in der ganzen Region (siehe Kapitel 1.6). Nähere Ausführungen zum Bau von Moscheen unter Kapitel 3.2.

⁴⁶ Stand April 2018, basierend auf inoffiziellen Zahlen einer interaktiven Karte (vgl. Abbildung 54). Neben den sunnitisch ausgerichteten Moscheen wurde mir in Bischkek auch eine explizit schiitische Moschee gezeigt, die aus Zeitgründen aber nicht weiter berücksichtigt werden konnte. Generell wäre eine Forschung zu schiitischen Glaubensgemeinschaften in Bischkek und Kirgistan notwendig.

⁴⁷ So etwa die Manas Universität in Bischkek. Für deren Theologische Fakultät war zum Forschungszeitpunkt der Dissertation eine fakultätseigene Moschee im Bau. Eine weitere renommierte Theologische Fakultät ist jene der Osch Universität. Beide Fakultäten werden durch Mittel des Türkischen Präsidiums für Religionsangelegenheiten (Diyamet) finanziert.

Weitere Institutionen, welche ebenfalls vornehmlich in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren an Einfluss und Geltung gewonnen haben, sind verschiedene islamische Stiftungen und Organisationen. Diese müssen, ebenso wie Moscheen, offiziell bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten registriert werden. Im Jahr 2014 belief sich (nach Auskunft eines Vertreters) die Zahl dieser registrierten Organisationen und Stiftungen auf insgesamt 70. Sie weisen ein breites Spektrum an Aktivitäten auf: von der Finanzierung und Bauumsetzung von Moscheen, über die Unterhaltung von Medressen bis hin zu Arabischkursen und Veranstaltungen an Schulen, Universitäten oder in der Öffentlichkeit, in welchen über die Inhalte, Praktiken und Moralverständnisse des Islams informiert wird (vgl. Kapitel 3.4). Darüber hinaus verfolgen sie karitative Projekte und treiben ferner die Publikation von Printmedien voran. Auf diese Weise tragen diese Organisationen und Stiftungen insbesondere in der Hauptstadt zu einer allgemeinen Verbreitung von Wissen (*ilim*) über den Islam bei.

Allerdings ist der Wissensaustausch auch durch grenzüberschreitende Bewegungen gekennzeichnet:

„Today the primary channels for the cross-border transmission of new Islamic ideas include scholarly exchange and study abroad programs, labor migration, new media, pilgrimage, education programs, and new Islamic institutions such as Islamic religious schools (madrasas) and Islamic universities (Mandaville, 2009). Information comes in the form of books translated from Arabic, Turkish, and Persian, leaflets, videos, and websites (Borbieva, 2009; Reetz, 2007; Stephan, 2006)“ (Nasritdinov/Ismaïlbekova 2012, 179).

Auch die geläufigen Medien Fernsehen und Radio haben Sendungen in ihr Programm aufgenommen, welche über den Islam informieren; prominente nationale Fernsehsender übertragen freitags die Predigten von bekannten Imamen,⁴⁸ und es kommt regelmäßig vor, dass in der *marshrutka* oder in Taxis religiöse Reden aus den

⁴⁸ So etwa die nationalen TV-Sender Manas TV und KTR.



Abb. 2. SMS-Service muslimbiz (Foto: Yanti Hölzchen).

Lautsprechern schallen. Das Internet ist zu einem der wichtigsten Medien der Informationsvermittlung geworden,⁴⁹ und es gibt unzählige Gruppen, Organisationen und Akteure, die vor allem über die sozialen Medien die Öffentlichkeit ansprechen. Darüber hinaus kann man sich etwa per SMS täglich die Gebetszeiten sowie Suren aus dem Koran auf sein Handy schicken lassen (Abb. 2).⁵⁰ Auch religiöse Bücher und DVDs gibt es in Geschäften oder auf dem Bazar zu kaufen; besonders beliebt sind kleine, dünne Heftchen, welche günstig

zu erwerben sind⁵¹ und die leicht verständlich etwa in die wichtigsten Suren oder das arabische Alphabet einführen, oder bebildert die rituelle Waschung und das darauffolgende Gebet entsprechend den Vorschriften im Koran darstellen (Abb. 3). Ebenso hat sich in den vergangenen Jahren eine ganze *halal*-Industrie etabliert. Immer mehr Menschen setzen sich damit auseinander, ob zum Beispiel Lebensmittel oder Kosmetika *halal* (erlaubt) sind,⁵² diese werden inzwischen von

49 Dies umso mehr seitdem mobiles Internet für fast alle Kirgisen verfügbar ist.

50 Eine Dienstleistung des Anbieters <muslimbiz.kg>. Diese kirgisisch-sprachige Seite liefert verschiedenste Informationen zum Islam, informiert über die täglichen Gebetszeiten, stellt Verse aus dem Koran zur Verfügung und berichtet über verschiedene Islam-bezogene Neuigkeiten im Land.

51 2014 und 2015 für etwa 30 bis 80 Som (etwa 1 Euro) zu erwerben; zum Vergleich: Ein Fladenbrot kostete damals in Bischkek etwa 25 Som. So werden diese Lehrmaterialien auch Menschen, welche ein sehr geringes Einkommen haben, zugänglich gemacht.

52 Dies unabhängig davon, ob sie streng praktizieren oder nicht. Meine Erfahrung zeigt, dass viele Kirgisen zwar Alkohol trinken, aber bis auf wenige Ausnahmen nahezu alle auf Schweinefleisch verzichten.



Abb. 3. Heft mit Anleitungen zum rituellen Gebet *namaz*.

einer gesonderten Stelle zertifiziert.⁵³ In diesem Kontext ist auch die Verbreitung von islamischen Banken zu verstehen, welche das monetäre Wirtschaften auf Grundlage islamischer Prinzipien unterstützen (vgl. Botoeva 2017).

Ein weiteres augenscheinliches Merkmal des gesteigerten Interesses am Islam zeigt sich an Kleidungspraktiken in der kirgisischen Öffentlichkeit. So sieht man inzwischen viele Frauen ein *hijab*⁵⁴ tragen, ein Phänomen der letzten Jahre, welches durch die Wahrnehmung vieler kirgisischer GesprächspartnerInnen bestätigt wurde. Männer drücken ihre religiöse Haltung hingegen durch

lange Gewänder und lange Bärte⁵⁵ aus. Neben der Kleidung ist auch das regelmäßige oder tägliche Beten (*namaz okuu*), ein Ausdruck von Frömmigkeit. Interviews und Beobachtungen seitens der Autorin deuten darauf hin, dass im Allgemeinen Kleidung und Gebet die elementarsten Marker sowie Eigenschaften sind, anhand derer jemand als ernsthaft praktizierende(r) Muslima oder Muslim wahrgenommen wird (vgl. Kapitel 2.1).⁵⁶

53 In den Aussagen einiger meiner GesprächspartnerInnen bestätigte sich mein persönlicher Eindruck, dass das Wort *halal* und dessen Bedeutung in Kirgistan erst in den vergangenen Jahren wirklich in das Bewusstsein der Allgemeinheit gedrungen ist.

54 *Hijab* bezeichnet das Kopftuch, welches Frauen auf den Koran verweisend so tragen, dass es ihre Haare, ihren Hals und ihren Nacken vollkommen bedeckt. Im Gegensatz dazu wird das Kopftuch (*jooluk*) allgemein so getragen, dass es lediglich den Großteil der Haare verdeckt. So getragen ist es ein Symbol dafür, dass eine Frau verheiratet ist. Obschon *hijab* auch mit dem kirgisischen Wort für ‚Kopftuch‘ (*jooluk*) benannt werden kann, so drücken *hijab/jooluk* auch die jeweils genannten unterschiedlichen Trageweisen aus.

55 Bärte werden traditionell nur von älteren Männern, sogenannten *Ak sakal* (wörtl. ‚Weißbärten‘), getragen und symbolisieren die Erfahrung, das Wissen und die Autorität dieser (Dorf-) Ältesten. Im Zuge der Verbreitung des schriftorientierten Islam tragen heutzutage aber auch viele junge Männer, ab dem Alter von etwa 20 Jahren, einen (nicht selten langen) Bart, um damit ihre Frömmigkeit auszudrücken. Viele meiner InformantInnen bekundeten dies als ‚nicht richtig [und damit nicht gut]‘ (*tuura emes*) und zeigten eine ablehnende Haltung.

56 Auch das Fasten kann hierunter gezählt werden, aber nicht vorrangig, da viele Menschen auch aus einer Mode heraus, aus diätischen Gründen oder aus dem Willen heraus, etwas an ihrem Leben zu ändern, während des Ramadans fasten. Generell bemerkten einige meiner InterviewpartnerInnen, dass der Islam gerade unter jungen Menschen eine Art Modeerscheinung sei, dass es quasi *en vogue* sei, sich mit dem Islam zu befassen und beispielsweise auch auf *halal*-Zertifizierungen zu achten.

Kontroversen: Fremder oder kirgisischer Islam?

Insgesamt lässt sich also festhalten, dass sich seit der Unabhängigkeit und vornehmlich seit Beginn der 2000er Jahre die Möglichkeiten, sich über den Islam zu informieren und sich Wissen über den Islam anzueignen, rasant entwickelt haben und inzwischen überaus vielfältig sind. Ferner scheint in den vergangenen zwei Jahrzehnten das Interesse am Islam in seiner schriftbasierten Form stark gewachsen zu sein (vgl. Schwab 2012; 2014; Borbieva 2009). Dies stößt selbstverständlich nicht ausschließlich auf Zustimmung, und diverse Debatten auf allen gesellschaftlichen Ebenen zeigen die kontroversen Haltungen gegenüber den Entwicklungen der letzten zwei Jahrzehnte. Hierbei fließt der transnationale Charakter der rezenten Entwicklungen des Islams in Kirgistan prägend in die Diskussionen ein, schließlich ist allgemein bekannt, dass der Großteil der Moscheen durch Spenden aus den arabischen Ländern oder der Türkei finanziert wird, und dass eine Reihe von Imamen sich im Ausland ausbilden lässt.⁵⁷ Während die einen diese transnationalen Einflüsse und Austauschmöglichkeiten als Gewinn und Chance betrachten, sich endlich wieder das ‚richtige‘ Wissen über den Islam (*tuura jol*) aneignen zu können, das in den Jahrzehnten sowjetischer Repressionen verloren ging,⁵⁸ betrachten andere diese Entwicklungen kritisch oder zumindest skeptisch.⁵⁹ Sie haben etwa Angst, dass ihre kirgisischen Traditionen durch ausländische Praktiken bedroht werden, was unter anderem an den laufenden Kontroversen um Kleidungspraktiken deutlich wird.⁶⁰ Befürworter von langen Gewändern, Bärten und

hijab bekunden, dass diese Kleidungsanweisungen im Koran verankert sind, dem beispielhaften Verhalten des Propheten Mohammed entsprechen und demzufolge Gottes Willen widerspiegeln und das Befolgen dieser Anweisungen *soop*⁶¹ (göttliche Belohnung/frommer Verdienst) garantiere. Ferner sei das *hijab* auch eine moderne Form des kirgisischen *elechek*⁶² und somit mit kirgisischen Traditionen verwandt. Kritiker bewerten diese Kleidungspraktiken als ‚arabisch‘, ‚fremd und befremdlich‘ (*kyzyk*), ‚nicht unsere Art‘ (*bizdiki emes*) und argumentieren etwa, dass diese Art von Kleidung zwar im heißen Klima Saudi-Arabiens sinnvoll sei, aber nicht den klimatischen Bedingungen Kirgistans entspreche.⁶³

Trotz dieser Kontroversen zeigte sich in meinen Gesprächen, insbesondere in der Region des Yssykköl, dass die zunehmende Wissensverbreitung durch die Auseinandersetzung mit religiösem Wissen in Moscheen oder Medressen verbreitet als positiv empfunden und bewertet wird. So erwähnten viele, dass aufgrund der steigenden Hinwendung zum Islam viel weniger Menschen Alkohol tranken (*arak ichpeit*), viel weniger Streit und Aggression herrsche (*el urushpait*), und dass die Dörfer und ihre BewohnerInnen insgesamt friedlicher (*tynch bolup kaldy*) geworden seien: Unter den Menschen habe sich Moral verbreitet (*yiman keldi*). Eben diese moralische Dimension wird direkt mit islamischer Erziehung und

57 In den Interviews wurden vorwiegend die Türkei, Ägypten, Russland und teilweise die Arabischen Emirate genannt.

58 Diese Meinung wurde in der Regel in den Gesprächen mit Imamen und anderweitig Praktizierenden geäußert.

59 Diese beiden Positionen geben selbstredend nur die jeweiligen Enden eines Spektrums an Haltungen wieder. Viele beschäftigt dieses Thema im Alltag nicht, und manche nehmen, wenn darauf angesprochen, hierzu eine indifferente oder ambivalente Position ein.

60 Allen Kontroversen zum Trotz scheint in Kirgistan im Vergleich zu etwa Usbekistan die Toleranz gegenüber diesen Kleidungspraktiken recht hoch zu sein. So stellen etwa Rasanayagam (2006; 2011), Louw (2007) und Montgomery (2007) für Usbekistan fest, dass Männer, die lange Gewänder und/oder ein *doppi* (muslimisches Käppchen) tragen und sich Bärte wachsen lassen, schnell als extremistische Islamisten verurteilt werden.

61 Das kirgisische Wort *soop* leitet sich vom arabischen *tawāb* ab: „*Thawab*. A term meaning the result of one’s deeds. Its root is *thawaba* (*thaba*) meaning to return to the original state. In the Qur’an there is a reference to ‚A reward from Allah, and from Allah is the best of rewards‘ (3.195)“ (Berjak 2008a, 655). Im Band „Islam in Europa, Religiöses Leben heute“ wird es als „Belohnung“ (Reetz 2010a, 29) und „[f]rommer Verdienst, gute (religiöse) Tat“ (Reetz 2010a, 221) ins Deutsche übersetzt. Nähere Ausführungen zu *soop* beziehungsweise *tawāb* unter Kapitel 2.1.

62 Eine kirgisische Kopfbedeckung, welche im 18. und 19. Jh. n. Chr. verheiratete kirgisische Frauen trugen, und die als traditionell kirgisisch gilt. Heutzutage werden *elechek* in der Regel nur zu bestimmten nationalen Feiertagen und von älteren Frauen zu besonderen Anlässen getragen.

63 Im Vortrag „Madrasas and Madrasa Education in Northern Kyrgyzstan: Encounters and Challenges of Muslim Identity“ (Zürich, 2015) diskutierte ich, inwiefern diese unterschiedlichen Bewertungen und Versuche, heutige Kleidungspraktiken mit traditionellen Kleidungsformen zu vereinen oder auch voneinander abzugrenzen, unter dem Stichwort ‚Re-Traditionalisation‘ als eine Rückkehr zu beziehungsweise eine Fortführung von kirgisischen Traditionen bewertet werden können.

religiösem Wissen verbunden (siehe Stephan 2009; 2010). So unterstützen viele, die nicht selbst zur Moschee gehen oder gemäß des Korans Islam praktizieren, dass ihre Kinder sich mehr mit dem Islam auseinandersetzen (sollen). Im Dorf Sary-Oi bekundete ein Dorfbewohner, dass er den Bau der Moschee unterstützt habe, weil zumindest sein Sohn die Möglichkeit haben solle, in die Moschee zu gehen und sein Leben gemäß islamischer Prinzipien zu leben. Dabei wurde in Gesprächen aber auch betont, dass es gelte, eine richtige ‚Balance‘ zu finden (*balans kereg*): Beschäftigt man sich zu intensiv mit dem Islam oder praktiziert diesen allzu streng, gilt man bei vielen als *fanat* (Fanatiker).⁶⁴ So hatten die meisten meiner GesprächspartnerInnen nichts an jenen auszusetzen, die regelmäßig in die Moschee gingen, auf Alkohol verzichteten und fasteten. Sobald jene diese Verhaltensweisen aber auch von anderen abverlangten, und unaufhörlich ihre Mitmenschen dazu drängten, ihr Leben entsprechend zu ändern (keinen Alkohol zu trinken, anzufangen zu beten und ebenfalls in die Moschee zu gehen), wurde dies als lästig empfunden und schnell negativ beurteilt.

Im Gegensatz zu diesen alltäglichen Phänomenen, welche auf lokaler Ebene im Zentrum der Gespräche stehen, beherrschen auf politischer und medialer Ebene die Stichworte Terrorismus und Extremismus den Diskurs. Einige Medien berichteten regelmäßig, wenn zentralasiatische Bürger (darunter Usbeken, Tadschiken und Kirgisen) in den syrischen Krieg zogen; in der Öffentlichkeit werden zahlreiche Seminare zur Aufklärung über extremistische Formen des Islams veranstaltet. Initiatoren sind oftmals islamische Stiftungen oder Organisationen,⁶⁵ aber auch die Zusammenarbeit

⁶⁴ Extremistische Islamisten sind von dieser Bezeichnung in der Regel ausgeschlossen; vielmehr beschreibt *fanat* jene Personen, die sich aus der Sicht von nicht-Praktizierenden in überhöhtem Maße mit dem Islam auseinandersetzen. So bezeichnete meine Gastmutter befreundete *davatchy* als *fanat*, und auch ihr Sohn war ihrer Meinung nach, als er sich im Alter zwischen 16 und 18 sehr stark dem Islam hinwandte, ein *fanat* – was sie stark (und im Nachhinein erfolgreich) zu unterbinden versuchte.

⁶⁵ Beispielsweise nahm ich während meiner Forschung an einer Veranstaltung des Muftiats in Kooperation mit staatlichen Vertretern zu diesem Thema im Juni 2014 teil, ebenfalls organisierte die an Frauen gerichtete Nichtregierungsorganisation „Muttakalim“ im August 2015 ein Seminar in Bischkek.

zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Institutionen ist in den vergangenen Jahren diesbezüglich intensiver geworden. So organisiert etwa das Muftiat gemeinsam mit staatlichen Stellen (z. B. der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten) Veranstaltungen, in denen über Terrorismus aufgeklärt wird. Und während es im Jahr 2014 Imamen noch untersagt war, an staatlichen Schulen tätig zu werden, wurden 2015 gezielt Kooperationen mit Imamen eingeführt, welche an den Schulen über Extremismus aufklären sollten.⁶⁶

Zwischenfazit: *Multiple Scales of Islam*⁶⁷

„The revival of Islam, which begun under perestroika and intensified after the attainment of independence, has produced competing interpretations of religious belief and practice, **and there can be no single definition of a single, ‘real’ Islam.** Islam is experienced on multiple levels. Central Asians designate themselves as Muslim, and religion remains inseparable from their identity“ (Fathi 2006, 314; Hervorhebungen durch die Autorin).

Auf Grundlage der historischen Entwicklungen lässt sich also verstehen, dass islamische Praxis in Zentralasien, respektive in Kirgistan, durch ihre synkretistischen Formen hervorsticht. Dies wurde durch die Unterdrückung offizieller religiöser Institutionen, Ämter und Praktiken während der Sowjetzeit nur verstärkt. Während in den 1990er Jahren der Islam und muslimische Identitäten eher in nationalistische Projekte eingebettet wurden, so findet seit der Jahrtausendwende eine in ihrer Breite ganz neue, direktere Auseinandersetzung mit dem Islam und mit muslimischen Identitäten selbst statt. Diese ist begünstigt durch die Öffnung des Landes in Folge der Unabhängigkeit,

⁶⁶ Meines Erachtens sind diese medialen und politischen Diskurse in Kirgistan zu inländischem Terrorismus größtenteils politisierte Darstellungen, die nicht die Lebensrealitäten – zumindest meiner InformantInnen – widerspiegeln. Hierin stimme ich mit den Ausführungen und Argumenten etwa von Heathershaw und Montgomery (2014) überein.

⁶⁷ Dieser gut gewählte Begriff wird von Werner et al. (2015) entlehnt, um die Diversität von Identitäten und Praktiken, die als ‚muslimisch‘ oder ‚islamisch‘ zugeschrieben werden, zu beschreiben.

besonders durch die damit eingeführte Religionsfreiheit und den darauf angeregten Wissenserwerb vor allem im Austausch mit dem muslimischen Ausland.⁶⁸

Gezielt wird hier bei diesem Prozess von einer weiteren Pluralisierung gesprochen, um an dieser Stelle einen gesellschaftlichen Wandel zu beschreiben, der als fortlaufender Prozess zu verstehen ist, aus dem Neuartiges, Innovatives entsteht.⁶⁹ In diesem Sinne schließe ich mich Jones' Einschätzung an, die in der Einführung ihres Sammelbands „Islam, Society, and Politics in Central Asia“ treffend zusammenfasst:

„[Portraying] Islam in Central Asia as extremely diverse when it comes to both individual beliefs and daily practices across communities [...] is to suggest that this diversity warrants rethinking the common characterization of increasing public and private manifestations of Islam in Central Asia since independence as merely a revival but rather as a transformation. The former term implies that Islam has ‘reappear[ed] in a cyclical or more or less unchanged form’ (Davis 1987, 37). [However,] what we have witnessed is not simply the reemergence of beliefs and practices that were suppressed under Soviet rule, but rather, their alteration in form, nature, and appearance, as individuals and communities gain direct access to ideas and information concerning both Islam and other religions via a variety of new sources (e.g., social media, Christian missionaries, and activists as well as opportunities to travel and study abroad), encounter an evolving range of state policies toward religion, and come into contact with multiple and sometimes competing sources of religious authority“ (Jones 2017, xii f.).

⁶⁸ McBrien zeigt zusätzlich, wie in Südkirgistan der Islam insbesondere unter dem Einfluss von religiösen Autoritäten, die auch während der Sowjetzeit in den dortigen Dorfgemeinschaften eine wichtige Rolle spielten, wieder in die Öffentlichkeit rückte (McBrien 2017; insbesondere Kapitel 2 und 3). Die Rolle und Bedeutung von lokalen Initiativen bereits in den 1990er Jahren ist also nicht außer Acht zu lassen.

⁶⁹ Vgl. Jones 2017, xiii: „Recharacterizing Central Asia's Islamic revival as a transformation is not only more accurate but also more consistent with the notion that Islamic beliefs and practices throughout the region should be viewed on a continuum from scriptural/textual to mystical/traditional with most people not located firmly at either end [...]“.

Die Unabhängigkeit Kirgistans und die, im Vergleich zu den Nachbarstaaten Usbekistan und Tadschikistan, bisher vorwiegend liberale Haltung gegenüber religiösen Bewegungen ist also der Ausgangspunkt dafür, dass sich in den vergangenen zwanzig Jahren eine religiöse Infrastruktur herausbilden konnte. Auf dieser Grundlage konnte sich religiöses Wissen institutionalisieren, wodurch sich das Interesse an und die Ausübung von islamischer Praxis und (islamisch) religiösem Wissen auf der Basis der heiligen Schriften (Koran und *sunna*) verbreiteten.

1.4 Muslimische Selbstverständnisse in Zentralasien

Anhand der historischen Ausführungen im vorigen Abschnitt zeigt sich also, dass sich – ebenso wie in anderen Weltregionen⁷⁰ – Menschen in Zentralasien auf unterschiedlichste Arten und Weisen als Muslime verstehen, sich als solche identifizieren (oder bewusst abgrenzen), und auf dieser Grundlage als Muslime handeln.⁷¹

Die Untersuchung und Darstellung dieser unterschiedlichen Verständnisse stehen mal im Mittelpunkt von ethnologischen Studien zu den unabhängigen zentralasiatischen Republiken, mal werden sie zu anderen Forschungsschwerpunkten in Bezug gesetzt, so unter anderem, wenn es um Migration (Reeves 2014), global vernetzte (Rand-) Lokalitäten (Mostowlansky 2017),

⁷⁰ Insbesondere Studien zu afrikanischen und südostasiatischen Ländern weisen Gemeinsamkeiten auf, welche beispielsweise die Pluralisierung muslimischer Selbstverständnisse, die öffentliche Manifestierung in religiösen Gebäuden, Märkten und Handlungen oder Untersuchungen zu verschiedenen muslimischen Reformbewegungen betreffen. Rezente Publikationen hierzu sind etwa Gade 2004; Hirschkind 2006 und Mahmood 2005.

⁷¹ Hierbei soll das ‚Muslimsein‘ keineswegs als im Zentrum des Alltags und Identitätsbewusstseins einer Person stehend verstanden werden. Studien zeigen, dass für eine große Vielzahl von Zentralasiaten, die zwar auf die Frage nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit ihre muslimische Identität bekräftigen, diese Identität im Alltag keinerlei Vorrang oder bewusste Handlungsleitung einnimmt. Vielmehr stehen ihre Identitäten beispielsweise als Familienvater, als Arbeiter, als Lehrer etc. mit den jeweils verbundenen Pflichten handlungsleitend im Vordergrund (vgl. Montgomery 2007).

normative Überzeugungen (Pelkmans 2017) oder moralische Ordnungen (Beyer 2016) geht.⁷²

Erste Publikationen, die sich zentral mit muslimischen Identitäten in Zentralasien auseinandersetzten, befassten sich vor allem mit der Rolle von Religion und Staat, der Wiederbelebung muslimischer Identität im Zuge der Nationenbildung und den Formen und Ausdrücken von ‚gelebtem Islam‘ (vgl. die zusammengetragenen Verweise bei Liu 2011, insbesondere 120–123). Letzteres – in der englischen Literatur unter *everyday Islam* bekannt (vgl. Louw 2007; Montgomery 2016) – rückte zunehmend in den Fokus ethnologischer Untersuchungen, die sich vor allem von jener Forschungsliteratur distanzieren, welche die Gefahr von Radikalisierung und Extremismus sowie die Untersuchung des politischen Islams fokussierten (z. B. Rashid 2003).⁷³ Dem entgegengesetzt verfolgten andere Publikationen das breite Spektrum an Formen, wie der Islam in Zentralasien individuell verschieden im Alltag gelebt und umgesetzt wird (Privratsky 2001; Abashin 2006; Louw 2007; Kehl-Bodrogi 2008; McBrien 2008; 2017;⁷⁴ Hilgers 2009; Rasanayagam 2011). Die genannten Publikationen befassen sich vor allem damit, wie islamische Praktiken, zum Beispiel das Lesen des Korans, sich mit lokalen Lebenszyklusritualen, Glauben an Ahnen und Heilige sowie Besuchen von heiligen Orten vermischen, die teils aus nomadischen Traditionen stammen und teils ihre Wurzeln in sufistischen Praktiken haben (vgl. z. B. Krämer 2007). In diesen Beiträgen zeigt sich deutlich die Heterogenität und vor allem Komplexität, in der der Islam und muslimische Identitäten in Zentralasien zu verstehen sind.⁷⁵ Montgomery schil-

dert in seinem Aufsatz „*Namaz, Wishing Trees, and Vodka*“ anschaulich, welche unterschiedliche Hybridformen muslimischer (und generell religiöser) Praxis in Kirgistan, ebenso wie in Zentralasien im Allgemeinen, gegenwärtig sind. Er stellt treffend heraus, dass Religion ein bedeutungsvoller Aspekt des Alltags ist, auch wenn nicht jede Handlung bedeutungsvoll und bewusst vollzogen werden muss:

„It is [...] relevant to recognize that religion [...] is more generally a part of what people do on a daily basis. Religion is an aspect of people’s individual and collective identities in Central Asia [...]. And as individuals interpret their practice of religion traditionally and within a contemporary broader faith community, the level of syncretism and diversity of religious practice remain significant and meaningful to those who try to make sense of their place in the world“ (Montgomery 2007, 367).

Das Thema, auf welche Weise verschiedene Individuen den Islam erfahren, begreifen und praktizieren, und wie sie hierüber ihre eigene Identität finden und formen, sich als moralische Personen begreifen, Sinn in ihrem Leben finden und somit nach subjektivem wie auch kollektivem Wohl bzw. Wohlbefinden (*well-being*) streben, wird insbesondere in der rezenten ethnologischen Literatur zu Zentralasien aufgegriffen (z. B. Rasanayagam 2011; Montgomery 2013; 2016; Louw 2013; Werner et al. 2013; 2015; Peshkova 2014). Diese Publikationen legen den Schwerpunkt ihrer Untersuchungen auf die Praxis und die Selbstverständnisse insbesondere von Individuen.

Andere Publikationen wiederum fokussieren, wie muslimische Praxis durch transnationale Einflüsse – insbesondere aus der Türkei, Saudi-Arabien und Pakistan – geprägt wird, die sich seit der Unabhängigkeit zentralasiatischer Staaten in der gesamten Region bemerkbar machen

72 Dabei schaffen es die genannten Publikationen, die Vielfalt muslimischer Identitäten in ihre Untersuchungen einzubinden und diese nicht nur komprimiert in ihrer Komplexität darzustellen, sondern auch deren Verflechtungen und Bedeutsamkeit im Rahmen von Fragen nach Mobilität oder Migration darzustellen.

73 Vgl. dazu (mit weiteren Beispielen) Louw 2012, 147 f.; siehe auch Louw 2013, 515.

74 McBriens Publikation von 2017 ist eine Neuauflage ihrer Doktorarbeit „*The Fruit of Devotion*“ (2008).

75 Sie verdeutlichen dadurch, dass der Islam aus ethnologischer Sicht keine isolierbare (theologische) Entität darstellt, welche sich ausschließlich durch einen festgelegten Kanon an Wissensbeständen und Praktiken auszeichnet

und definiert, die alleinig als islamisch gelten. Vielmehr werden diese Studien dem ethnologischen Anspruch gerecht, lokale Vielfalt zu erkennen und darzustellen, indem alles, was von ihren GesprächspartnerInnen als islamisch oder muslimisch identifiziert wird, auch als islamisch anerkannt wird (vgl. Rasanayagam 2011, 34).

(Nasritdinov/Ismailbekova 2012; Werner et al. 2013; 2015; Schwab 2012; 2015; McBrien 2017).⁷⁶ Dies drückt sich etwa im signifikanten Anstieg der Anzahl von (größtenteils mit ausländischen Geldern finanzierten) Moscheen aus (Roberts 2007; Liu 2011), aber auch in öffentlichen Bekenntnissen zum Islam, etwa durch das Beten in der Moschee, das Tragen von langen Gewändern und Bärten, oder das Tragen von *hijab* (Werner et al. 2013).

Es sind diese neueren Entwicklungen, welche sich vor allem seit der Jahrtausendwende bemerkbar machen, und die einerseits zu einer weiteren Diversifizierung und Pluralisierung muslimischer Praxis führen, und sich andererseits auch in räumlichen und materiellen Aspekten stark bemerkbar machen (wie in Kapitel 1.3.2 dargestellt). Die Veränderungen in Praxis und muslimischem Selbstverständnis werden insbesondere in neueren ethnografischen Studien in Zentralasien aufgegriffen (McBrien 2006b; 2008; 2009; 2012; Werner et al. 2015; Mostowlansky 2017, v. a. Kapitel 4). So zeigt insbesondere McBrien in ihren Veröffentlichungen, wie sich Vorstellungen ‚richtiger‘ muslimischer Praxis unter anderem durch globalisierte Medien (McBrien 2012) oder durch neue Formen von Autorität (McBrien 2006b) wandeln, und stets von Kirgisen ausprobiert, diskutiert und angefochten werden. Die Konfrontation mit diesen – für viele neuartigen – Praktiken, welche sich strenger am Koran ausrichten und etwa mit dem regelmäßigen Gang in die Moschee verbunden werden, führten auch meine GesprächspartnerInnen auf die seit der Unabhängigkeit intensiveren Austauschmöglichkeiten mit dem muslimischen Ausland zurück: Speziell Imame und *davatchy* begrüßten in den Gesprächen, dass über die Beziehungen etwa mit der Türkei, mit den

arabischen Staaten oder mit Pakistan das Wissen (*ilim*) der Korankonformen Praktiken und Inhalte wieder in Kirgistan Verbreitung finde. Während einige meiner ForschungspartnerInnen dieses Wissen als das ‚Wissen unserer Ahnen‘ (*bizdin atabalarybyzdyn ilimi*) bezeichneten und somit die muslimische Identität der Kirgisen genealogisch begründeten, argumentierten andere, dass man nun – nach Jahrzehnten der sowjetischen Verdrängung dieses Wissens in Kirgistan – wieder den ‚richtigen Islam‘ (*tuura jol/tuura din*)⁷⁷ erlernen und praktizieren könne. Andere wiederum beklagten vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen, dass das Tragen von *hijab* (im Fall der Frauen) oder langen Gewändern und Bärten (im Fall von Männern)⁷⁸ für Kirgisen unüblich, ‚nicht unsere Tradition‘ (*bizdin salt emes*) und eine aus Saudi-Arabien importierte Praxis sei.⁷⁹

Die Veränderungen, welche hier exemplarisch mit der Diskussion um Kleidungspraktiken aufgegriffen wurden und im Folgenden der vorliegenden Arbeit noch vertieft werden,⁸⁰

⁷⁷ Kirgisen verwenden synonym für das Wort Islam auch das Wort *din*, was aus dem Arabischen allgemein als ‚Religion‘ übersetzt werden kann. Kontextabhängig kann *din* auch Religionen wie das Christentum oder das Judentum bezeichnen, in der Regel ist jedoch vom Islam die Rede. Hierbei ist anzumerken, dass in diesem Zusammenhang die deutsche oder englische Übersetzung als ‚Religion‘ nicht den tiefen Bedeutungshorizont erfasst, den das arabische Wort *din* beinhaltet (vgl. Montgomery 2015; Rosenthal 2007). Ferner wird auch vom ‚richtigen Weg‘ (*tuura jol*) gesprochen, *tuura* (richtig) kann, wie im obigen Beispiel, auch dem Wort *din* vorangestellt werden; die Verknüpfung von *tuura* und Islam gibt es jedoch nicht.

⁷⁸ Das Tragen von Bärten ist verbreitet älteren Männern ab etwa 60 Jahren vorbehalten und irritierte daher vor allem dann, wenn Männer im Alter zwischen 20 und 50 sich einen Bart wachsen ließen.

⁷⁹ Diese jeweiligen Positionen wurden im Rahmen der Tagung „Central Asia in the XXI Century: Historical Trajectories, Contemporary Challenges and Everyday Encounters“ der European Society for Central Asian Studies (ESCAS; Zürich, Oktober 2015) unter Aspekten von ‚Re-Traditionalisation‘ ausführlicher von mir dargestellt und diskutiert. Hierbei lag der Fokus darauf, wie Beziehungen mit muslimisch geprägten Ländern im Ausland sowie die damit verbundene muslimische Praxis (unter Aspekten von *ilim*) die jeweiligen Positionen prägen.

⁸⁰ Diese Kategorisierungen finden auch in der Literatur zu Regionen wie Afrika oder Südostasien Verwendung, wo durch den Einfluss eines globalisierten Austauschs und Medien ähnliche Diskussionen um muslimische Praktiken stattfinden.

⁷⁶ Abramson thematisiert diese Beziehungen mit dem muslimischen Ausland, indem er die Ergebnisse seiner Studie zur religiösen Ausbildung von Zentralasiaten im Ausland darlegt, und auch auf Implikationen auf nationaler Ebene nach deren Rückkehr nach Zentralasien eingeht (Abramson 2010). Zum Einfluss eines transnationalen Islams siehe auch Waite 2006; vgl. auch die Literatur und den Überblick in Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 179 f. Siehe ebenso die Publikationen von Stephan-Emmrich (2018; 2021) zu transnationalen Netzwerken zwischen speziell Tadschikistan und dem arabischen Ausland.

werden in der Forschungsliteratur zu Zentralasien häufig als Ergebnis oder Prozess im Zuge einer *Re-Islamisation* (Heyat 2004) oder als *Islamic revival* (Abramson 2010) beschrieben. Diese wird aus Sicht der unterschiedlichen Autoren maßgeblich durch Bewegungen oder Akteure vorangetrieben, welche etwa als *scripturalist*, *universalist*, *reformist*, *orthodox* oder *revivalist* benannt und kategorisiert werden.⁸¹ Derartige Kategorisierungen sind jedoch stets von zweischneidiger Natur. Sie können die Deutung bestimmter Entwicklungen erleichtern, aber auch erschweren, da die Kategorien einerseits von unterschiedlichen Autoren und in unterschiedlichen regionalen, historischen und kulturellen Kontexten jeweils verschieden genutzt und interpretiert werden; andererseits spiegeln diese Kategorisierungen die Perspektiven und Interpretationen der jeweiligen WissenschaftlerInnen wider und laufen daher stets Gefahr, die emischen Kategorien, welche Menschen in den jeweiligen Forschungskontexten selbst benutzen und auferlegen, zu vernachlässigen.⁸² Letztere sind ebenso wenig einheitlich wie von außen gewählte Zuschreibungen,⁸³ wie sich zeigen wird.

Dass es in der Tat aber nicht einfach ist, ohne diese Kategorisierungen und stereotypen Zuschreibungen auszukommen, thematisiert etwa der Aufsatz „Towards a Theory of the Rough Ground. Merging the Policy and Ethnographic Frames of Religion in the Kyrgyz Republic“ (Montgomery 2014). Einen geschickten Weg wählt McBrien (2008; 2017), indem sie Hefners (2005) Begriff der *newly pious* (neue Fromme) übernimmt, um jene Kirgisen zu benennen, welche (neuerdings) den Islam in einer strenger an den Schriften orientierten Weise verstehen,

ausprobieren, sich aneignen und auch wieder verwerfen. Jedoch ist auch dieser Begriff nicht gänzlich zufriedenstellend, da sich Kirgisen, die etwa Wodka bei einer Feier (*toi*) trinken oder heilige Orte (*mazar*) aufsuchen, teilweise ebenso als fromme Muslime (*pious Muslims*) bezeichnen wie jemand, der vollkommen auf Alkohol verzichtet und das Aufsuchen von heiligen Orten als unzulässige Neuerung (kirg. *shirk*) verurteilt.⁸⁴ So bezeugten verschiedene Personen während der Feldforschung, dass sie mit einem ‚reinen Herzen‘ (*taza jürök*) an Allah glaubten, unabhängig davon, ob sie sich nun etwa an im Koran verankerte Pflichten hielten oder nicht. Gerade Personen, die sich nicht an die islamischen Pflichten gemäß des Korans und der *hadith* hielten, schienen mir mit dieser Aussage betonen zu wollen, dass solch ein Glaube ‚reinen Herzens‘ an Gott, unabhängig von der Praxis, das Wesentliche sei. Dies geht mit teils widersprüchlichen Selbstbezeichnungen einher.

Louw erhellt in dem Aufsatz „Being Muslim the Ironic Way“ (Louw 2012), dass sich ein Großteil der Kirgisen durchaus als ‚nicht so richtige‘ Muslime bezeichnet und gegenüber ‚den Religiösen‘ abgrenzt.⁸⁵ Sie plädiert dafür, diese emischen Zuschreibungen ernst zu nehmen und nicht lediglich als Überbleibsel sowjetischer Nationalitäten- und Religionspolitik anzusehen, welche maßgeblich die Vorstellungen und Kategorien eines ‚offiziellen‘ und ‚inoffiziellen‘ Islams beziehungsweise eines ‚richtigen‘ und eines

⁸¹ Kritik an Kategorien wie *Re-Islamisation* oder *Islamic revival* finden sich etwa bei Bobrovnikov 2006; Peletz 2013; Heathershaw/Montgomery 2014 oder Houben 2015. Eine kritische Diskussion der Begriffe *orthodox* oder *scripturalist* verfolgen speziell für Zentralasien etwa Kehl-Bodrogi 2008; Hilgers 2009; McBrien 2006a; Rasanayagam 2011 und Stephan 2006; eine kritische Reflexion dieser Begriffe im Allgemeinen ist etwa bei Osella/Osella 2013 oder Schielke/Debevec 2012 nachzulesen.

⁸² Ähnliche Kritik äußert auch Louw 2012, 148.

⁸³ Siehe beispielsweise McBrien 2006a, Rasanayagam 2006; Montgomery 2007; Heathershaw/Montgomery 2014.

⁸⁴ Diese Problematik des Begriffs der *piety* spricht auch Peshkova im Beitrag „Beyond Piety“ an. Sie konstatiert, dass viele Autoren die Untersuchung von *piety* an kulturellen und symbolischen Handlungen messen, zu welchen sie etwa das regelmäßige Gebet ebenso wie die Teilnahme an gemeinschaftlichen Ritualen oder die Einhaltung bestimmter Lebensmittelrestriktionen zählt. Dem entgegensetzt zeigt sie am Beispiel von zwei usbekischen Frauen, beziehungsweise Heilerinnen, auf, dass es jedoch alternative und höchst individuell empfundene, ausgeübte und argumentierte Ebenen der Frömmigkeit gibt, durch welche Menschen ihre spirituellen Beziehungen leben und empfinden (Peshkova 2017, 30, 32 f.).

⁸⁵ Diese werden häufig mit der Metapher bezeichnet, dass sie ‚der Religion nahe‘ (*dinge jakyn*) stehen (vgl. Hölzchen 2017a, 107).

‚traditionellen‘ oder ‚verwaschenen‘ Islams beeinflusste (Louw 2012, 145, 147).⁸⁶

Auch Montgomery pflichtet bei, dass Zentralasien beziehungsweise Kirgisen sich in ihrem Selbstverständnis oftmals selbst als ‚gute‘ oder ‚schlechte‘ Muslime bezeichnen und gleichzeitig andere diesen Kategorien zuordnen (Montgomery 2016, 20 f.). Am Beispiel zweier Vignetten zeigt er, dass die Kategorie ‚gut‘ dabei tendenziell mit muslimischer Praxis zusammengebracht wird, welche sich eher an den heiligen Schriften und der Einhaltung der hier autorisierten Pflichten von Muslimen orientiert. ‚Schlechte Muslime‘ (oder mit den Worten Louws ‚nicht so richtige Muslime‘) wiederum rezitieren zwar Verse aus dem Koran, suchen parallel aber auch heilige Orte auf und pflegen eine starke Beziehung zu ihren Ahnen (Montgomery 2016, 20–23; vgl. auch Louw 2013). Gleichzeitig arbeitet Montgomery jedoch heraus, dass solche Zuordnungen stets fließend sind, das heißt was als ‚gute‘ oder ‚schlechte‘ Praxis bewertet wird, ist maßgeblich von der Sicht der jeweils sprechenden beziehungsweise bewertenden Akteure abhängig, welche – so sein Argument – vor allem durch Kontexte der Sozialisation geprägt sind, die wiederum bestimmte Handlungsformen vermitteln, begünstigen und legitimieren:

„[...] how individuals come to know what they claim to know about religion [...] accounts for the influence that brings about change from one way of thought and practice to another. This is both the culture they tie to their ethnic identity and the location/environment that influences their daily existence. [...] Thus, the environment of practical knowledge (phronesis) – mimetic or textual – in which an individual comes of age in learning his or her religious and cultural self has the greatest explanatory value. The role of cultural actors – that is, those who aid in the dissemination of such information – significantly shapes public opinion of who is ‘good’ or ‘bad’ and who needs to be coopted into a particular way of practice, which in

turn pressures a particular way of thought. These are the dynamics of a moral and moralizing process“ (Montgomery 2016, 26).

Darüber hinaus hebt Montgomery zu Recht hervor, dass die von ihm vorgestellten Beispiele von ‚guten‘ oder ‚schlechten‘ Muslimen lediglich zwei Möglichkeiten, etwa zwei Geschichten (‚stories‘), innerhalb einer Bandbreite religiöser Ausdrucksformen darstellen, die zwischen den genannten Beispielen changieren können (Montgomery 2016, 20–22).⁸⁷ Ferner sei religiöse Praxis nicht nur in sich vielfältig, vielmehr verweist Montgomery darauf, dass diese auch von einzelnen Individuen in der Regel kaum geradlinig und einheitlich praktiziert wird, sondern durch heterogenes, ambivalentes Verhalten gespickt ist.⁸⁸ So bekräftigt er in seinen Arbeiten (Montgomery 2007; 2015; 2016) stets die Pluralität und Komplexität von *everyday religious life* (Montgomery 2016, 20). Diesen mannigfachen Ausdrucksformen sei jedoch gemeinsam, dass die jeweiligen Akteure sich selbst als Muslime bezeichnen und identifizieren. ‚Muslim‘ werde so zum *common denominator*, der jedoch die Gefahr berge, eine einheitliche ideologische Ausrichtung zu evozieren und dabei die Komplexität des alltäglichen religiösen Lebens ausblende (Montgomery 2016, 23).

Zwischenfazit: Fachliche Kategorien und Selbstzuschreibungen

Zusammengefasst lässt sich also sagen: Während sich die politologisch orientierte Forschungsliteratur auf Fragen von politischen Kategorien,

⁸⁷ Wenn man also von *multiple scales of Islam* spricht (Werner et al. 2015), so ist nicht nur die Vielfalt an Möglichkeiten muslimischer Selbstverständnisse zu berücksichtigen, sondern auch, dass diese Selbstverständnisse auf individueller Ebene von Wandel und Brüchen geprägt sein können. Mit diesem Blick auf die Ambivalenz individuellen Handelns geht Montgomery einher mit Schielkes Argumentation in seinem Ansatz eines *everyday Islam* (vgl. Schielke 2010; Kapitel 2.2.2).

⁸⁸ Hierin stimmt er mit der Argumentation Schielkes überein, welcher anhand seiner Forschung zu jungen Männern im ruralen Ägypten von *ambivalent commitments* spricht (vgl. Schielke 2009a; 2009b).

⁸⁶ Siehe DeWeese 1994; Khalid 2007 und McBrien/Pelkmans 2008.

ethnischer Identität und Ähnlichem ausrichtet, stellen die im Vorigen referierten ethnologischen Forschungen die individuelle Lebenspraxis und Vorgänge des Alltags in den Vordergrund. Es wurde also in der bisherigen Forschungsliteratur zu Zentralasien ein starker Fokus darauf gelegt, wie Menschen jenseits von politischen oder normativen Diskursen ihre muslimischen Identitäten verstehen und leben.

Diese Forschungen leisten einen erheblichen Beitrag zur Ethnologie Zentralasiens sowie zur wissenschaftlichen Debatte im Allgemeinen. Jedoch tendieren diese Forschungsbeiträge dazu, die Lebens- und Erfahrungswelten jener zu vernachlässigen, welche sich gerade in der Ausübung jener Praktiken als Muslime erfahren, ausprobieren oder neu orientieren, die unter anderem im Beitrag „Beyond Piety“ als „kulturelle und symbolische Verhaltensweisen“ abgetan werden: zum Beispiel das regelmäßige Gebet, die Einhaltung von Lebensmittelrestriktionen und anderen im Koran verankerten Vorgaben alltäglicher Praxis (Peshkova 2017, 30).

Es ist die Abwendung von solchen oft als stereotyp und ideologisiert dargestellten ‚Idealtypen‘ muslimischer Praxis, welche manche Forschungsbeiträge (Louw 2007; Hilgers 2009; Rasanayagam 2011; Montgomery 2007; 2016) für das Verständnis der komplexen Ausdrucksformen religiöser Praxis in Zentralasien notwendig machte. Allerdings führte dieser Blick dazu, dass Untersuchungen eben jener Menschen zurückgestellt wurden, die sich gerade in der Ausübung und körperlich-sinnlichen Erfahrung der oben konstatierten ‚kulturellen und symbolischen Verhaltensweisen‘ als Muslime verstehen oder diese ausprobieren.⁸⁹

Zu den ersten Studien zur Untersuchung solcher Selbstverständnisse und Praktiken des Muslimseins in Zentralasien gehören die Publikationen von McBrien, die sich explizit den von ihr als *newly pious* benannten Personen widmet: Sie beschreibt sowohl Kontexte (McBrien 2006b; 2012) als auch individuelle Wege der Erfahrung solcher

Veränderungen (McBrien 2009). Auch Schwab leistet mit seinen Aufsätzen einen Beitrag zum Verständnis verschiedener Kontexte und Akteure, welche an dieser weiteren Pluralisierung muslimischer Praxis und Identitäten in Kasachstan beteiligt sind (Schwab 2011; 2012; 2014; 2015). So zeigen diese Forschungen explizit, dass das Angebot an (religiöser) Wissensaneignung seit der Unabhängigkeit über neue Möglichkeiten (internationaler Austausch) und Kanäle (Medien, Moscheen) weiter diversifiziert wird. Ich will mich einerseits diesen jüngeren ethnologischen Arbeiten anschließen, und die Signifikanz alltäglicher Praktiken hervorheben. Andererseits muss aber gerade dann beachtet werden, dass die kulturellen und symbolischen Handlungsweisen einen selbstverständlichen Teil des alltäglichen Lebens der Menschen bilden, und dass dieses nicht in einem luftleeren Raum stattfindet. In diesem Zusammenhang untersuche ich die sozialen und materiellen Kontexte, welche dazu führen, dass Menschen sich auf eine bestimmte Weise als Muslime verstehen. Dieses Selbstverständnis gründet auf jenen Phänomenen, welche wie oben beschrieben dem Einfluss eines ‚orthodoxen‘, ‚schriftorientierten‘ oder ‚universalen‘ Islam zugeschrieben werden. Die Begegnungen mit meinen InformantInnen bringen zum Ausdruck, wie Menschen sich gerade über das Erlernen, Ausprobieren und Integrieren von Praktiken und Glaubensinhalten, welche im Koran und in den *hadith* verankert und als Gottes Gesetz autorisiert werden, neu damit auseinandersetzen, wie sie sich als Muslime verstehen (wollen), empfinden, verhalten oder auch abgrenzen.⁹⁰ Dementsprechend stelle ich hier auf der Grundlage meiner Forschungsdaten dar, dass genau diese in den heiligen Schriften autorisierten Praktiken, Inhalte und Weisungen in jüngerer Zeit für eine wachsende Zahl von KirgisInnen bedeutsam werden. Ferner zeige ich, wie Menschen in der Auseinandersetzung mit diesen Praktiken und Inhalten Prozesse der Selbsterfahrung und (moralischer) Selbstgestaltung durchleben. Diese wirken nicht

⁸⁹ Fadil/Fernando (2015) argumentieren ebenfalls in diese Richtung. Nähere Ausführungen zu deren Argumentation erfolgen im Kapitel 2.2.

⁹⁰ Dies ist nicht als linearer Prozess zu begreifen, sondern ist durchaus durch Ambivalenzen gekennzeichnet (siehe Montgomery 2016).

nur auf individueller Ebene, vielmehr zeigt sich, dass in der Konfrontation und Auseinandersetzung mit solchen Praktiken und Überzeugungen ein Wandel auf gesellschaftlicher Ebene – im Sinne des SFB 1070 ein Wandel von Identitäten und Gemeinschaften – nachzuzeichnen ist.

Für die Untersuchung dieser Praktiken und Glaubensinhalte sind von außen auferlegte Kategorien wie ‚orthodoxer‘, ‚schriftorientierter‘ oder ‚universaler‘ Islam wenig hilfreich. Es ist also zielführender, die Fragestellung anhand einer emischen Kategorie zu bearbeiten, welche sich mir im Verlauf meiner Forschung anhand zahlreicher Gespräche und Begegnungen mehr und mehr aufdrängte: *ilim*.

Mit *ilim*, so stellte sich im Laufe meiner Untersuchungen heraus, benannten unterschiedliche Personen eine bestimmte Vorstellung von religiösem Wissen, welches maßgeblich auf den heiligen Schriften (Koran und *sunna*) und folglich auf normativen Inhalten beruht, entsprechend bestimmte Handlungsweisen vorschreibt und voraussetzt, und dem bestimmte moralische Vorstellungen zugrunde liegen. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit beleuchte ich, was meine InformantInnen mit dieser Idee von *ilim* als religiösem Wissen bezeichnen, was sie damit assoziieren und wie sie sich dazu verhalten. Auf diese Weise werden kategorische Zuschreibungen von ‚orthodoxen‘ oder ‚reformistischen‘ Selbstverständnissen des Muslimseins vermieden. Vielmehr beschreibe ich, was meine InformantInnen selbst unter der Kategorie oder dem Konzept *ilim* verstehen, wie sie dieses evozieren, wie sie sich dazu verhalten, und welche Bedeutung es für sie in ihren alltäglichen Handlungen und ihrer Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Identität als Muslim oder Muslima und zugleich Kirgise beziehungsweise Kirgisin hat.

Im folgenden Kapitel wird daher kurz vorweg dargelegt, wie *ilim* als Kategorie ins Zentrum der Arbeit rückte. Weiterhin wird aufgezeigt, dass das, was meine GesprächspartnerInnen mit *ilim* assoziieren, sich nicht ausschließlich in einem direkten wörtlichen Bezug auf *ilim* zeigt, sondern dass das Wort *ilim* vielmehr wie eine Art Sammelbegriff zu verstehen ist, dem weitere kirgisische Kategorisierungen zugeordnet werden können. Schließlich

wird daran anknüpfend ausgeführt, dass sich die Idee von *ilim* nicht rein aus sprachlichen Bezügen heraus verstehen lässt, sondern dass sich der Bedeutungshorizont von *ilim* darüber hinaus in Handlungen und in Erfahrungen bei der Aneignung dieses Wissens zeigt.

1.5 Auf der Suche nach *ilim*: Auf den Spuren der Ressource

Der zentrale Bezug auf *ilim* als Konzept religiösen Wissens entwickelte sich erst im späteren Verlauf meiner Forschung, wobei deren ursprünglicher Ansatz für die Entwicklung dieser Bedeutung von *ilim* wesentlich ist. Diese hatte ich mit dem Ausgangspunkt begonnen, Ressourcen beziehungsweise Mittel zu identifizieren, welche notwendig zum Neu- und Wiederaufbau von religiösen Institutionen⁹¹ und Gemeinschaften nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion waren und immer noch sind. Derartige Ressourcen, welche zur Bildung, zum Erhalt und zur Vergrößerung von religiösen Institutionen und Gemeinschaften beitragen, waren im Rahmen des Teilprojektes C 04 „Religiöse Ressourcen: Wertschöpfung und Wertkonvertierung von Ressourcen in Zentral- und Südasien“ des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN als ‚religiöse Ressourcen‘ bezeichnet worden. Hierbei hatten zu Beginn meiner Promotionsforschung sunnitische Moscheen im Mittelpunkt gestanden: Erstens ist deren signifikante Verbreitung in den Jahren seit der Unabhängigkeit unverkennbar, und zweitens sollten die Moscheen Kirgistans im Rahmen des SFB Teilprojektes C 04 als Ausgangspunkt für einen analytischen Vergleich mit anderen religiösen Institutionen dienen, dem hinduistischen Jagannath Tempel in Puri (Indien) und dem

⁹¹ In meinem Verständnis von religiösen Institutionen orientiere ich mich an den grundlegenden Ideen im Rahmen des Teilprojektes C 04 im SFB 1070 (s. u.). Diese gehen von religiösen Institutionen als zentrale Orte gemeinschaftlicher religiöser Praxis und kosmologischer Vorstellungen aus; ferner werden Institutionen als in staatliche und nicht-staatliche Ordnungen sowie maßgeblich in sozioökonomische Prozesse eingebunden verstanden. Für weitere Ausführungen siehe Kapitel 3.

schiitischen Schrein Imam Reza in Mashad (Iran). Im Rahmen einer Untersuchung zu religiösen Ressourcen sollten an den einzelnen Fallbeispielen in Indien, im Iran und in Kirgistan Prozesse der Wertschöpfung und Wertkonvertierung sowie die damit einhergehenden soziokulturellen Prozesse untersucht werden. Der Jagannath Tempel und der Schrein Imam Reza, mit ihren jeweils zugehörigen Glaubens- und Pilgergemeinschaften, stellen in diesem Unterfangen religiöse Institutionen dar, deren Gründungsgeschichte mehrere Jahrhunderte zurückliegt. Anders das Beispiel der kirgisischen Moscheen: Bis auf wenige Ausnahmen waren unter der sowjetischen Führung bis in die Mitte des 20. Jh. n. Chr. sämtliche Moscheen und andere religiöse Einrichtungen zerstört oder in Schulen, Kindergärten oder Ähnliches umfunktioniert worden. Religiöse Gemeinschaften hatten somit ihre zentralen öffentlichen Versammlungsorte verloren, die gleichzeitige Verfolgung von religiösen Spezialisten (z. B. Imame und Priester) bedeutete ferner den Verlust gemeinschaftlicher Schlüsselfiguren der religiösen Unterweisung und Führung. Vor diesem Hintergrund und anlässlich der Frage nach religiösen Ressourcen boten sich die kirgisischen Moscheen als geeignet an, um in erster Linie der Frage nach der Entstehung religiöser Institutionen und Gemeinschaften nachzugehen. An den anderen beiden genannten Fallbeispielen hingegen sollten religiöse Ressourcen in ihrer Rolle für die Expansion und den Erhalt religiöser Institutionen und Gemeinschaften untersucht werden.

Es stellte sich jedoch im Zuge meiner ersten Feldforschung (Februar bis September 2014) in der Hauptstadt Bischkek schnell heraus, dass an der Etablierung von Moscheen ein weites Netz von verschiedenen Akteuren⁹² und Institutionen

– sowohl staatliche als auch nicht staatliche, nationale wie auch internationale – beteiligt ist. So erfuhr ich, dass der Bau von Moscheen häufig über Stiftungen oder gemeinnützige Organisationen finanziert wird, dass diese Stiftungen jedoch je nach Ausrichtung neben Moscheen auch Koranschulen unterhalten oder Informationsveranstaltungen über den Islam anbieten. Diese Stiftungen arbeiten jeweils eng mit der zentralen Administration muslimischer Angelegenheiten (Muftiat) zusammen, müssen sich jedoch gleichzeitig wie alle anderen religiösen Institutionen (Moscheen, Koranschulen, aber auch Kirchen etc.) bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten registrieren. Ferner lernte ich, dass eine Vielzahl dieser Stiftungen, insbesondere für den Bau von Moscheen, enge Kontakte zu Sponsoren aus dem Ausland pflegt und sich zudem für den Bau von Wasserleitungen oder Schulen (religiös wie säkular) engagiert. Zu einem frühen Zeitpunkt meines ersten Feldforschungsaufenthaltes wurde mir also bewusst, dass der Fokus nicht ausschließlich auf Moscheen liegen kann, und dass ich das weitere große Netzwerk ergründen musste, um den Bau von Moscheen und anderen islamischen Institutionen in Kirgistan tiefergehend verstehen zu können. In den ersten sechs Monaten meiner Feldforschung widmete ich mich folglich sowohl in Bischkek als auch auf mehrtägigen Reisen in die Region Ysskköl und während eines zehntägigen Aufenthaltes in Südkirgistan (Dschalalabat; Osh) der Erfassung der religiösen Infrastruktur, bezogen auf sunnitischen Islam,⁹³ wie sie sich seit der Unabhängigkeit Kirgistans herausbildet. Es stellten sich mir vor allem die Fragen, wie diese einzelnen Institutionen entstehen, wie sie funktionieren, welchen Aktivitäten sie nachgehen, welche Angebote sie leisten und wie sie mit jeweils anderen Akteuren, Organisationen und staatlichen wie auch nichtstaatlichen Stellen in Verbindung stehen. Wie im Projektantrag beschrieben, befasste ich mich in dieser ersten Feldforschungsphase

92 Der Kritik am Begriff Akteur bin ich mir bewusst, insbesondere angesichts des Forschungsprogramms des SFB 1070, welcher explizit Ansätze aufgreift, die einen anthropozentrischen Akteursbegriff ablehnen (z. B. Latour 2005; Ingold 2011). Dieser Kritik schließe ich mich an. Nichtsdestotrotz verwende ich in meiner Arbeit im Folgenden den Begriff der Akteure, um hierunter die verschiedensten menschlichen Individuen zu subsumieren, die sich an der Produktion und Vermittlung von religiösem Wissen beteiligen. Hierzu zählen etwa Imame, Direktoren von Koranschulen, Personal des Muftiats, *davatchy* und nicht institutionell gebundene Individuen wie auch Mitglieder des Parlaments oder der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten.

93 Mit Ausnahme von ausdrücklichen Verweisen beziehe ich mich im Weiteren auf Akteure und Institutionen des sunnitischen Islams in Kirgistan, wenn ich von religiösen Institutionen, religiösen Spezialisten, einer religiösen Infrastruktur oder Ähnlichem spreche.



Abb. 4. ‚Neue‘ Moschee in Chong-Suu (Region Yssykköl), kurz nach ihrer Fertigstellung im Sommer 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

folglich vor allem mit der Konvertierung von Kapital für den Neuaufbau einer allgemeinen sunnitisch-islamischen Infrastruktur im unabhängigen Kirgistan.

Von dieser Grundlage ausgehend, wollte ich mich während meiner zweiten Feldforschungsphase (März bis September 2015) insbesondere damit beschäftigen, welche Rolle diese Infrastruktur beziehungsweise Teile dieser – zum Beispiel einzelne Moscheen, Koranschulen oder die Arbeit genannter Stiftungen – im Leben von Individuen wie auch Gemeinschaften spielen. Wie nehmen Menschen Moscheen oder Koranschulen wahr? Integrieren sie diese in ihr Leben, suchen sie beispielsweise Moscheen zum Gebet oder zu anderen Zwecken auf? Welche Zwecke sind dies? Wie wirken Moscheen oder Koranschulen innerhalb einer Dorfgemeinschaft auf jene, welche keinen Bezug zu diesen haben oder herstellen? Das heißt: Auf welche Weise wirkt die religiöse Infrastruktur – willentlich oder unwillentlich – in die Leben von Menschen und Gemeinschaften, bis in die materielle Alltagskultur hinein? Es sollte im Rahmen dieses zweiten Forschungsaufenthaltes im Feld um die Untersuchung der Interaktionen zwischen

Menschen sowie Gemeinschaften und der religiösen Infrastruktur gehen.⁹⁴

Für diesen Abschnitt der empirischen Forschung war ein Aufenthalt vor allem in den ländlichen Gegenden Nordost-Kirgistans in der Region Yssykköl geplant. Als Ausgangspunkt hatte ich den Ort Chong-Suu im Osten der Region gewählt, der während einer Durchfahrt im Juni des Vorjahres 2014 mein Interesse geweckt hatte:

Auf der Fahrt durch den Ort führte die Hauptstraße direkt an einer Moschee vorbei, die offensichtlich jüngst erbaut worden war, auf dem Gelände hantierten junge Männer (vermutlich

⁹⁴ Bei der Findung dieser Schwerpunktsetzung war unter anderem der Austausch mit KollegInnen der Ethnologie und der Archäologie im SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN richtungweisend. In der Diskussionsgruppe zum Thema Materialität hatten wir gemeinsam Ansätze diskutiert, welche sich mit den Beziehungen und Interaktionen zwischen Menschen und ihrer (materiellen) Umwelt befassen (z. B. Ingold 2011; Latour 2005; Hodder 2012). Insbesondere der Perspektivwechsel im Austausch mit Archäologen entwickelte mein Interesse über die soziale Konstruktion durch Menschen hinaus für die ‚Wirkmacht‘ (*agency*) von Dingen, Architektur, Umwelt etc. und schärfte mein Bewusstsein für Ingolds Ansätze zu *environment* und *meshwork* (vgl. Kapitel 4.3).

Bauarbeiter) auf ausgehobenen Erdhügeln, ein Bagger stand herum und unmittelbar neben der Moschee klaffte ein offener Baugrund (Abb. 4). Ich konnte nicht umhin, die Bauarbeiter nach den Hintergründen zu fragen: Ja, die Moschee war gerade erst fertiggestellt worden, in wenigen Tagen sollte die Eröffnung stattfinden.⁹⁵ Der Baugrund war ebenfalls erst vor wenigen Tagen ausgehoben worden, so die Arbeiter, hier sollte eine zweistöckige Koranschule (*medresse*) entstehen. Finanziert seien beide Projekte von Bayumi. Bayumi, so war mir inzwischen geläufig, ist die verkürzte Benennung für Said Bayumi, ein Mann arabischer Herkunft, welcher zum Zeitpunkt meiner Feldforschung Direktor der kirgisischen Zweigstelle von World Assembly of Muslim Youth (WAMY, vgl. hierzu Kapitel 3.2.5), einer der einflussreichsten internationalen islamischen Stiftungen in Kirgistan, war.

Die Tatsache, dass drei jener Institutionen, welche ich in meiner bisherigen Forschung genauer in den Blick genommen hatte (Moscheen, Koranschulen, Stiftungen), an diesem Ort vorhanden waren, gab den Ausschlag dafür, Chong-Suu für meinen Forschungsaufenthalt in der Region Yssykköl zu wählen. Hier wollte ich nun über den Zeitraum von sechs Monaten die Präsenz dieser Institutionen im Ort und die Wechselwirkungen zwischen diesen und den DorfbewohnerInnen untersuchen.

Für die Dauer meines Aufenthaltes hatte ich über eine Partnerinstitution, dem kulturellen Forschungszentrum AIGINE in Bischkek,⁹⁶ eine Gastfamilie ausfindig machen können, bei welcher ich zwischen März und September 2015 wohnte. Meine Gastmutter, die ich auf Kirgisisch Apake (wörtl. ‚Mütterchen‘) nannte, war eine Schlüsselfigur für meine Forschung: Sie arbeitete in der regionalen

Bezirksverwaltung (kirg. *akimiyat*), und war sehr daran interessiert, mich in der Kontaktaufnahme zu potentiellen GesprächspartnerInnen zu unterstützen und hierfür auf ihr großes persönliches Netzwerk – sowohl privat als auch beruflich – zurückzugreifen. So hatte sie bereits an meinem zweiten Tag in Chong-Suu Interviews beim Bürgermeister (*aiyl ökmöttü*) und beim Vorsitzenden des Gemeinderats (*akim*) für mich vereinbart, mit denen ich zu diesem frühen Zeitpunkt noch nicht einmal gerechnet hatte. Mit dem Wissen, dass ich mich für Moscheen, deren Bau und deren Nutzung sowie allgemein mit gegenwärtigen Entwicklungen und Veränderungen des Islams und muslimischer Praxis in Kirgistan interessierte, brachte Apake mich in den folgenden Wochen und Monaten mit einer Reihe von InterviewpartnerInnen zusammen: Dazu gehörten die Imame aus den umliegenden Dörfern des Bezirks (*rajon*) von Chong-Suu ebenso wie verschiedene BewohnerInnen dieser Dörfer und aus Chong-Suu selbst, jeweils mit den unterschiedlichsten (beruflichen) Hintergründen: LehrerInnen, Angestellte der Dorf- oder Bezirksadministrationen, Ärzte, Landwirte, Studenten oder BewohnerInnen, die keiner bestimmten Arbeit nachgingen (beziehungsweise nachgehen konnten) und sich vor allem über Subsistenzwirtschaft ihren Lebensunterhalt sicherten.⁹⁷ Einige von ihnen bezeichneten sich – unabhängig von ihrer (beruflichen) Haupttätigkeit – als *davatchy*. *Davatchy* versteht sich hier keineswegs als berufliche Bezeichnung, vielmehr deutet diese Benennung auf die aktive Teilnahme an den Tätigkeiten jener Bewegung in Kirgistan hin, die mit der globalen Tablighi Jamaat assoziiert wird, jedoch inzwischen eigene lokalspezifische Prägungen aufweist (vgl. Kapitel 3.6).

Es waren die Gespräche während dieser zweiten Feldforschungsphase und die Unterhaltungen insbesondere mit Imamen und *davatchy*, die meine Aufmerksamkeit gewissermaßen durch die Moscheen, Koranschulen und Stiftungen an sich

⁹⁵ Da ich zu diesem Zeitpunkt leider einen Termin in Bischkek hatte, konnte ich dieser Eröffnung nicht beiwohnen. Daten einer anderen Moscheeeröffnung finden sich in Kapitel 3.2.6.

⁹⁶ Das AIGINE Cultural Research Center widmet sich der Untersuchung, Bewahrung und Vermittlung traditioneller Wissensformen und -inhalte. Eine langjährige Freundschaft und gemeinsamer akademischer Austausch verbinden AIGINE und die ethnologischen Institute unter Leitung von Prof. Dr. Roland Hardenberg. Nähere Informationen zu AIGINE unter, <https://aigine.kg/?page_id=11262&lang=en> (letzter Zugriff: 21.01.2023).

⁹⁷ Chong-Suu als Zentrum des gleichnamigen Bezirks (*rajon*) ist infrastrukturell vergleichsweise gut aufgestellt und bietet im Gegensatz zu kleineren Dörfern eine Reihe von Anstellungsmöglichkeiten. Diese sind jedoch häufig verhältnismäßig schlecht bezahlt.

zu jenem Konzept lenkten, das sich im Verlauf der Forschung als der eigentlich zentrale Bezugspunkt für meine InformantInnen herausstellte: *ilim*. Die Moscheen, Koranschulen und die Aktivitäten der *davatchy* waren zwar wichtig, aber was besonders von Imamen und *davatchy* in nahezu jedem Gespräch erwähnt wurde, war *ilim*. So etwa dieser Imam (I) im Gespräch mit mir (Y):

- Y: „Ich untersuche, wie sich der Islam in Kirgistan seit der Unabhängigkeit entwickelt [...].“
 I: „Die Kommunisten waren Atheisten. Moscheen und andere religiöse Gebäude wurden in Sporthallen umfunktioniert. Jetzt [seit der Unabhängigkeit] lebt der Islam in Kirgistan ein zweites Mal auf. [...] Gott sei Dank (*Allah shügür*), heutzutage haben wir [wieder] Moscheen, wir haben Medressen. Das Wissen wächst (*ilim üsüp jatat*)“ (Imam, Region Yssykköl, Mai 2015).

Zum Zeitpunkt dieses Interviews hatte ich ähnliche Aussagen, in abgewandelter Form, bereits öfter gehört. Andere wiederum begannen als Reaktion auf meine Vorstellung, dass ich den Islam und die Entwicklungen des Islams untersuche, direkt mit dem Verweis darauf, welche Grundsätze es im Islam gibt oder was es bedeutet, ein Muslim (*musylman*) zu sein. So etwa der Gesprächseinstieg eines weiteren Imams, nachdem ich mich und mein Forschungsinteresse vorgestellt hatte:

„Wie soll man sich als Muslim verhalten [*musylman – kantyp bolush kereg*]? Man soll weder mit seiner Zunge oder seinem Herzen noch mit seinem Körper jemandem Leid zufügen (*jamanchylyk kylbash kereg*). Man soll niemanden anderen töten, sogar schlecht über jemanden zu reden ist verboten. Sie [Yanti] wünschen sich [für sich] nur Gutes, nicht wahr (*jakshylyk kaalaisyzyby*)? Und auch für Ihre Eltern und Verwandten, oder? Man soll also auch anderen Menschen Gutes wünschen – so ist ein Muslim [*musylman – ushul*]“ (Imam, Region Yssykköl, Mai 2015).

So war auch in anderen Interviews nicht ausschließlich von *ilim* die Rede, auch auf den Islam, die Religion (*din*), den richtigen Weg (*tuura yol*)

oder den moralischen Weg (*yimanduu yol*) wurde verwiesen. Zunehmend lernte ich also während meiner Forschung, dass diese Verweise alle in Bezug zu *ilim*, Wissen, standen, auch wenn nicht immer das Wort *ilim* direkt verwendet wurde. Ich lernte, dass die Imame den Begriff des Wissens *ilim* anders verwendeten als es mir bisher geläufig war, und zwar in einer religiösen Konnotation. Dies stellte einen Gegensatz zu jenen Kontexten dar, in denen ich das Wort *ilim* und dessen Namensvettern *bilim* und *ilim-bilim* bisher kennengelernt hatte, nämlich im schulischen Kontext und mit der Konnotation eines säkular geprägten, formalisierten Wissens (vgl. Kapitel 1.7). Ich lernte, dass unter die Vorstellung(en) von *ilim* als religiösem Wissen bestimmte Verhaltensweisen nach festgelegten Regeln eingeordnet wurden ebenso wie gewisse moralische Implikationen, welche mit Bezug auf den Koran als Gottes Wort und auf die Worte und Taten des Propheten Mohammed (*sunna*) normative Geltung erlangen. Und ich lernte, dass *ilim*, auch in seiner religiösen Konnotation, zwar für unterschiedliche Menschen Unterschiedliches bedeuten konnte, aber dass es dennoch einen gewissen Konsens darüber gab, was *ilim* ist, zu sein hat und wie es umzusetzen ist.

Kurz zusammengefasst: Ich war auf der Suche nach Ressourcen und die Menschen antworteten mit religiösem Wissen. Mit diesem Wissen ließen sich, so die Ansicht meiner InformantInnen, Veränderungen herbeiführen, auf gesellschaftlicher wie auch individueller Ebene. „Alle Worte Gottes sind uns von Nutzen“ – mit diesen Worten hatte meine Freundin und Assistentin Mariam auf Englisch auf meine Frage geantwortet, wie sie selbst religiöse Ressourcen definieren würde. Ihre Antwort fasst die Beobachtung treffend zusammen, dass für die Menschen das Wissen zur Ressource wurde, weniger als die Institutionen, auf denen mein anfänglicher Fokus gelegen hatte. Gleichzeitig erkannte ich die Zusammenhänge zwischen meinen Daten, die ich zu islamischen Institutionen gesammelt hatte und der neu erworbenen Einsicht, dass vielmehr das Konzept von *ilim* als religiösem Wissen im Zentrum meiner Gespräche stand: Die Institutionen und Akteure (Imame, *davatchy*), die ich im Zuge meiner Forschung

untersucht hatte, waren maßgeblich an der Produktion und Verbreitung des Konzeptes *ilim* beteiligt; und nur in Interaktion mit diesen Institutionen und Akteuren konnten sich auch andere Menschen Zugang zu diesem Wissen verschaffen und sich dieses aneignen.

1.5.1 Manifestationen von *ilim*

In der Zuspitzung auf *ilim* und der Schwierigkeit der direkten Definition erging es mir ähnlich wie Beyer es in ihrem Buch „The Force of Custom“ zum kirgisischen Konzept von *salt* („Tradition“, „Brauch“, „Brauchtum“) beschreibt:

„All of my efforts to delineate these notions [of *salt*] and translate them adequately failed, as every person I talked to had a different way of conceptualizing them and their respective differences. It seems, then, that not only for my informants but also for local scholars in Kyrgyzstan it is impossible to define *salt* in a way that would allow the observing researcher or the involved actors to easily delineate, codify or otherwise pin it down. This realization led me to concentrate more on **practices and conversations** in my efforts to better understand in what situations my informants used any of these terms, and specifically **what they achieved** when they invoked *salt*“ (Beyer 2016, 8; Hervorhebungen durch die Autorin).

So erschloss sich auch mir das Konzept *ilim*, so wie es meine InformantInnen benannten, beschrieben und umsetzten, nicht ausschließlich in direkten, wörtlichen Bezügen zu oder als *ilim*; zu einem umfassenden Verständnis von *ilim* gelangte ich vielmehr, indem ich darauf achtete, wie unterschiedliche InterviewpartnerInnen sich sprachlich und körperlich auf *ilim* bezogen und wie sie mir ihre eigenen Erfahrungen in der Aneignung von *ilim* vermittelten.

Mit der Idee von *ilim* wurden beispielsweise bestimmte Verhaltensweisen in Verbindung gebracht. Die regelmäßige Ausübung des

rituellen Gebets (kirg. *namaz*; arab. *ṣalā*) war meiner Erfahrung nach die häufigste Referenz: ‚*al namaz okuit*‘ (wörtl. ‚er/sie liest *namaz*‘) oder ‚*al namaz jrygylat*‘ (wörtl. ‚er/sie verbeugt sich im *namaz*‘). Hiermit war nicht zwingend die tägliche, fünfmalige Ausführung des Gebets gemeint; viele, die mir vorgestellt wurden, beteten auch nur ein- oder zweimal am Tag, oder auch nur ein- bis zweimal in der Woche.⁹⁸ Allerdings schien dies bereits unter die Zuschreibung *al namaz okuit* zu fallen, eine gewisse Regelmäßigkeit, Häufigkeit und vor allem ein Grad der Ernsthaftigkeit schienen folglich die Voraussetzungen zu sein. Auf diese Weise ist die Zuschreibung *al namaz okuit* auf zweierlei Art zu verstehen: einerseits als Beschreibung für die Handlung einer Person, andererseits dient dieser Ausdruck auch als Attribut im Sinne einer Eigenschaft einer Person. Diese Eigenschaft wurde jenen zugeschrieben, die sich, gemessen an ihren Handlungen, anscheinend ernsthaft mit dem Islam auseinandersetzen. Dies umschrieben meine GesprächspartnerInnen mit Ausdrücken wie ‚*al dinge jakyn*‘ (‚er ist der Religion nahe‘) oder ‚*al dinge kirdi*‘ (‚sie ist in die Religion eingetreten‘), synonym mit ‚*al islamga kirdi*‘ (wörtl. ‚er/sie ist zum Islam übergetreten‘).⁹⁹ Solche Attribu-

⁹⁸ An dieser Stelle ist auf die Unterscheidung zwischen den Termini *namaz okuu* und *koran okuu* hinzuweisen: *Namaz okuu* (wörtl. ‚das Gebet lesen‘ oder ‚beten‘, verweist auf die Ausführung des rituellen Gebets nach den im Islam festgelegten Vorschriften für jeden einzelnen Handlungsablauf. Dieses rituelle Gebet enthält folgende Elemente: Rituelle Waschung; Bewegungsablauf zwischen Stand, Kniesitz und Kopfbeugung zum Boden (Abb. 3); die Rezitation festgelegter Koransuren zu jedem Handlungsablauf. *Koran okuu* hingegen kann ebenso als ‚beten‘ übersetzt werden, wörtlich bedeutet es ‚den Koran lesen‘, und bezeichnet die Rezitation von Koransuren. Dies kann unabhängig vom rituellen Gebet *namaz* geschehen, und begleitet in Kirgistan verschiedenste religiös-spirituelle und alltägliche Praktiken: zum Beispiel den Besuch eines heiligen Ortes (*mazar*), Rituale zum Gedenken an die Ahnen, das Schächten eines Tieres etc. In der Regel handelt es sich hier um die Rezitation des Glaubensbekenntnisses.

⁹⁹ Während *namaz okuu* auch als Eigenzuschreibung verwendet wird (z. B. *men namaz okuim* – ‚ich bete/lese *namaz*‘), habe ich niemanden von sich selbst sagen hören, dass er oder sie der Religion nahe (*dinge jakyn*) oder in die Religion eingetreten (*dinge kirdi*) sei. Diese Ausdrücke werden meiner Erfahrung nach nur als Zuschreibungen von außen verwendet.

te wurden auch jenen zugeschrieben, die täglich die Moschee besuchten oder sich darum bemühten, den Koran lesen und rezitieren zu lernen und diese Aktivitäten in ihre alltäglichen Handlungen und Abläufe zu integrieren. Zusammen mit der Feststellung, dass jemand ein *hijab* oder als Mann ein wadenlanges Gewand trägt, stellten dies die häufigsten äußeren Merkmale dar, anhand derer jemand mir gegenüber als der ‚Religion nahe‘ beschrieben wurde.

Die strikte Ausführung derartiger Handlungen (Gebet, Befolgung von Kleidungsvorschriften, Koranstudien und so weiter) verleitete einige auch dazu, solche Personen als *fanat*, zu beschreiben. Während manche hiermit keine negative Wertung beabsichtigten, und vielmehr darauf verweisen wollten, dass diese Personen sich quasi ‚zwanghaft‘ an vorgegebene Regeln halten, benutzten andere das Wort *fanat* durchaus als Beschimpfung. Eine Arbeitskollegin meiner Gastmutter beispielsweise erwähnte mir gegenüber etwas aufgebracht, dass sie durchaus nichts dagegen hätte, wenn sich jemand dazu entscheidet, regelmäßig zu beten, keinen Alkohol zu trinken und den Koran rezitieren zu lernen, also *fanat* zu sein, aber man solle sie damit doch in Ruhe lassen.¹⁰⁰

Mit dieser Meinung war sie nicht alleine, und einige andere sagten mir im Gespräch, wie sehr sie die ständigen Aufforderungen, endlich mit dem regelmäßigen Gebet zu beginnen und auf Alkohol zu verzichten, nervten und dass sie sich dadurch belästigt fühlten. Einer meiner Informanten sagte, dass er kaum mehr Lust habe, seinen Bruder anzurufen oder ihn zu treffen, weil dieser ständig seine Lebensweise kritisiere und ihn zum Gebet auffordere: „Man kann gar nicht mehr vernünftig mit ihm reden!“

Auch ich sah mich regelmäßig mit der Aufforderung konfrontiert, ich solle doch mit *namaz* beginnen: ‚*Sen da namaz oku!*‘ oder ‚*Sen da namaz*

okushung kereg!‘¹⁰¹ – mit diesem Appell konnte ich vor einem Interview mit einem Imam oder *davatchy* nahezu fest rechnen.¹⁰² Dies empfand ich persönlich im Gegensatz zu den vorig genannten Personen weniger als lästig, aber ihren Verdruss kann ich nachvollziehen. Um diesen Aufforderungen zu entgehen, reagierte ich meist, wie ich es im Laufe meiner Forschung von anderen gelernt hatte: Entweder ich antwortete, dass ich die Intention dazu habe (*niet bar*), oder dass, *buyursa* (so Gott will‘), auch ich in der Zukunft mit *namaz* anfangen würde. Diesen Redewendungen liegt die Vorstellung zugrunde, dass Gott es ist, der einen zum gegebenen Zeitpunkt zum *namaz* bringt und dass man selbst geringeren Einfluss darauf hat. Viele in meinem Umfeld antworteten mit eben diesen Aussagen auf Aufforderungen zum *namaz*, und während manche dies sichtlich überzeugt erwiderten, hatte ich den Eindruck, dass die meisten sich damit vor allem den ständigen Bedrängungen entziehen wollten.

Aus der Perspektive jener, die regelmäßig beteten, eröffnete sich in unseren Gesprächen die moralische Komponente, die diesen Aufforderungen zugrunde liegt. So gingen sie mit der Ausführung des rituellen Gebets *namaz* nicht nur ihrer Pflicht (kirg. *pars*; arab. *farḍ*) gegenüber Gott nach, auch die Einladung anderer zum Gebet verstehe sich gemäß *ilim* als *pars*.

Gegenüber Gott die Pflicht des regelmäßigen Gebets zu erfüllen, wurde aber keineswegs als Last beschrieben; im Gegenteil, in unseren Gesprächen wiesen mich meine InformantInnen immer wieder auf die Vorteile hin, die sie durch die Ausführung von *namaz* hatten oder auch empfanden. Eine der häufigsten Aussagen war, dass das regelmäßige Gebet von Gott mit *soop* (arab. *ṭawāb*) erwidert und belohnt werde. *Soop*, das seien Verdienste, die einem sowohl im geistlichen Leben als auch (oder teilweise vor allem) im Diesseits

¹⁰⁰ In diesem Sinne lässt sich *fanat* der Liste an emischen Kategorisierungen und Begriffen hinzufügen, welche auf bestimmte Verständnisse des Muslimseins in Kirgistan verweisen (vgl. Kapitel 1.4).

¹⁰¹ Wörtl. ‚Bete du auch!‘; ‚Du solltest auch *namaz* lesen/beten!‘

¹⁰² Diesen Appell hörte ich umso mehr, wenn ich preisgab, dass ich die Tochter einer Muslima bin; aber auch wenn ich diesen Aspekt verschwieg, zögerten einige nicht vor dieser Aufforderung.

Positives versprechen. So wiesen viele meiner GesprächspartnerInnen darauf hin, dass im Fall einer Krankheit ihr Zustand gebessert oder geheilt wurde, seitdem sie beteten. Andere wiederum berichteten, dass sie Arbeit gefunden hatten oder dass ihre Ehe partnerschaftlicher geworden sei. *Soop* werde einem für verschiedene Tätigkeiten zuteil, es gehe vor allem um die Erfüllung guter Taten, so meine InformantInnen. Eine dieser guten Taten, so wurde mir immer wieder erklärt, ist beispielsweise das Einladen (kirg. *davat*; arab. *da'wa*) anderer zum Gebet. Hieraus erklärte sich unter anderem auch die Vehemenz der Aufforderungen an andere zum *namaz*. Auch das Erlernen eines arabischen Buchstabens oder einer Koransure am Tag, oder die Begrüßung ‚*as-salāmu ‘alaykum*‘ (‚Friede sei mit Dir‘) würden mit *soop* belohnt. Hierbei ist genau festgelegt, wieviel *soop* eine Tat verspricht, und je mehr *soop* man im Laufe seines Lebens anhäuft, desto höher sind die eigenen Chancen auf die Erlösung durch Gott und ein Leben im Paradies.¹⁰³ Hinausgehend über diese eher pragmatisch erscheinenden Entscheidungen, sich an das Gebet zu halten, hat *ilim* jedoch auch auf ganz intime Weise eine religiös-moralische Komponente: Im Gebet baut man eine Nähe zu Gott auf, bestärkt und pflegt seine Beziehung zu Gott und zeigt sich ihm als Untertan. Diese Komponente zeigte sich bereits in der Aussage der jungen Frau beim *Yimandashuu Toi* (vgl. Kapitel 1.1), die beschrieb, wie sie sich im Gebet Gott ganz nahe fühlte, dass sie nur noch einen Vorhang von Allah getrennt sei. Diese Nähe zu Gott, die im rituellen Gebet aufgebaut wird, beschreibt eine andere Frau im Gespräch folgendermaßen:

„Mein Mann hat damals schon regelmäßig gebetet, und ich hatte dies auch getan. Aber nachdem ich mein Kind auf die Welt gebracht hatte, hörte ich für ein, zwei Jahre auf. Es fühlt sich schrecklich an, man versucht, Allah nahe zu sein. Man hat das Verlangen danach, zu beten, vor allem, wenn jemand in deiner Nähe den Koran rezitiert. Du möchtest beten, du möchtest zuhören, dein Herz

¹⁰³ Hinter dem Konzept von *soop* steht somit ein kalkulatorisches System (vgl. Mittermaier 2013). Kicherer (2017) beschreibt für ihre Forschung im Pamir das mit *soop* verwandte Konzept von *barakat* als ‚God’s small change‘.

will es. Wenn Allah dir *hidayat* gibt, [göttliche] Führung, dann verlässt Er dich nicht. Wenn du mit *namaz* aufhörst, dann verlässt nicht du *namaz*, *namaz* verlässt dich. [...] Auch wenn du aufhörst mit *namaz*, dein Herz wird immer danach verlangen“ (Interview, Region Yssykköl, Mai 2015).

In diesem Zitat beschreibt die Frau, etwa Mitte dreißig, wie sie sich dem Wunsch oder dem Verlangen, *namaz* zu machen, kaum entziehen kann und wie sie diesem nahezu ausgeliefert ist. Gott rufe einen zum *namaz*, er führe einen, folglich läge es in Gottes Hand und Willen, ob und wann man mit *namaz* beginnt. Auf diesen Umstand wurde ich wiederholt von verschiedenen Personen hingewiesen.

Eine direkte moralische Implikation, die sich jedoch im Gebet als inhärenter Teil von religiösem Wissen (*ilim*) offenbart, zeigt sich in der Bezeugung meiner InterviewpartnerInnen, dass mit der Aneignung und Verbreitung von Wissen *ilim* auch ein moralisch positiver Zustand im sozialen Zusammenleben erreicht wird, etwa dass die Menschen friedlicher geworden seien (*tynch bolup kaldy*) und sich nicht stritten (*el urushpait*). Seitdem die Menschen in der Region Yssykköl (und in Kirgistan im Allgemeinen) *namaz* machten und keinen Alkohol mehr tranken, sie sich also an die Inhalte von *ilim* halten, habe der Glaube¹⁰⁴ (*yiman*) (wieder) Einzug gehalten (*yiman keldi*). Indem sich also das Wissen *ilim* und die daran gebundenen Praktiken und Vorstellungen unter den Menschen verbreiteten, wuchsen der Meinung dieser Imame zufolge sowohl die Moral als auch der Glaube in der kirgisischen Gesellschaft.¹⁰⁵

Und hierbei lässt sich der Bogen zurück zu bestimmten festgelegten Handlungsvorschriften, die in *ilim* enthalten sind, schlagen: *yiman* (Moral; Glaube) ist den obigen Aussagen zufolge an die Einhaltung bestimmter Regeln gebunden: beispielsweise den Verzicht auf Alkohol, das Gebet, einen guten zwischenmenschlichen Umgang

¹⁰⁴ *Yiman* kann bezeichnenderweise als ‚Glaube‘ und als ‚Moral‘ übersetzt werden.

¹⁰⁵ Diese Aussagen wurden häufig in Zusammenhang mit einem Verfall der kirgisischen Gesellschaft durch die russische Kolonialherrschaft gebracht. Man wies mich darauf hin, dass die Russen alles Schlechte (*jamanchylyk*) gebracht hätten: Zigaretten, Alkohol, Schweinefleisch, Konflikte etc.

miteinander. Im Islam sei festgelegt wie man seine Eltern zu respektieren habe, seine Nachbarn, was die Pflichten einer Mutter oder gegenüber Bedürftigen sind und so weiter, dieses Wissen gelte es sich anzueignen, und es in die Tat umzusetzen bringe *yiman*.

Das Gespräch mit einem prominenten Imam in der Gegend von Chong-Suu bleibt mir in diesem Zusammenhang besonders in Erinnerung. Er sprach vom Islam als Gesetz (kirg. *myizam*; russ. *prava, zakon*); einem Gesetz, das den Menschen klare Regeln für den Alltag und das soziale Zusammenleben vorschreibt (vgl. Kapitel 2.3.1):

„Bei uns – wir haben das islamische Gesetz (*islamskii prava*). Unser islamisches Gesetz diktiert unser Leben (*Islamskii prava bizdin jashoobuzga aitat*). Zum Beispiel die Heirat, eine Scheidung, die Erziehung der Kinder, die Pflege der Eltern, der Dienst für das Vaterland, [...] Solche zweiseitig eingegangenen Verträge, alle diese Beziehungen in der Gemeinschaft (*koomchuluk*) und in der Gesellschaft (*sotsium*), [all dies] reguliert die Religion (*baaryn din aitat*), sie sagt uns wie es zu sein hat (*kandai bolush kereg*). [...] Im Christentum geht es um die Nächstenliebe, im Islam ist es Gerechtigkeit (*adilettüülük*), es geht um Rechte (*ukuk*). Niemand kann jemandem anderen etwas wegnehmen oder das Eigentum eines anderen stehlen, das ist das Gesetz (*myizam*). [...] Wir haben Rechte, die von Gott gegeben sind, diese Rechte verpflichten uns [gegenüber Gott]. Jeder Muslim sollte seine Rechte und Pflichten kennen. Das ist Islam“ (Imam, Region Yssykköl, Mai 2015).

In diesem Zitat kondensiert sich die Normativität von *ilim*, als das Wissen von Regeln und Pflichten, die man einzuhalten hat. Diese Regeln sind von Gott gegeben, sie werden im Koran als Gottes Wort offenbart und der Prophet Mohammed hat sie exemplarisch vorgelebt, so wie es über die *hadith* übermittelt wird. Diese Regeln und Normen werden mit dem Bezug auf den Koran und die *sunna* (bzw. *hadith*)¹⁰⁶ legitimiert und autorisiert.

¹⁰⁶ Das arabische Wort *sunna* (kirg. *sünnöt*) beschreibt die **Summe** der überlieferten Äußerungen und Handlungen des Propheten Mohammed. Diese werden in Form von einzelnen *hadith* übermittelt.

Oder umgekehrt ausgedrückt: Der Koran als offenbartes Wort Gottes und die *sunna* als die Gesamtheit der überlieferten Taten und Worte des Propheten Mohammed bilden die normativen, unanfechtbaren Grundlagen von *ilim*. Diese Regeln zu kennen und zu befolgen ist die Pflicht jedes Muslims, wie es im obigen Zitat deutlich wird und wie mir in verschiedenen Gesprächen erklärt wurde: ‚Jeder Muslim sollte seine Rechte und Pflichten kennen. Das ist Islam‘. In dieser Aussage kommt deutlich zum Ausdruck, dass *ilim* synonym für Islam steht. *Ilim* verstanden als die normativen Inhalte, die vom muslimischen Glaubensbekenntnis (sinngemäß: ‚es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist sein Prophet‘) über die Vorschrift verschiedenster Verhaltensregeln bis zu moralischen Richtlinien reichen, wobei die spirituelle und die direkte moralische Dimension nicht säuberlich zu trennen sind, sondern sich als komplex verschränkt erweisen.

Es sei dieses Wissen (*ilim*), so stellte es eine Vielzahl meiner InformantInnen dar, das durch die atheistische Ideologie während der Sowjetunion zurückgedrängt und verwässert wurde (*süzülgön din*), und das nun seit der Unabhängigkeit und der damit einhergehenden Religionsfreiheit wieder in Kirgistan wächst (*üsüp jatat*). Es sei die Aufgabe und Pflicht von Muslimen in Kirgistan, sich dieses Wissen wieder anzueignen und zu verbreiten (*davat kyluu*). „Heutzutage ist die Religion nicht blind (*sokur din emes*), heute kommt die Religion [Islam] mit Wissen (*bilim menen kelet*)“, so die Aussage des zuvor zitierten Imams, mit dem er meines Erachtens die Einheit von Islam und dem Konzept *ilim* als religiöses Wissen auf den Punkt bringt. Umgekehrt verwiesen einige meiner GesprächspartnerInnen auch darauf, dass das Fehlen dieses Wissens Verwirrung stifte: Viele wüssten nicht mehr, was richtig und was falsch sei, und welchen Weg sie gehen müssten. Fehlendes Wissen, so waren andere überzeugt, sei auch der Grund für die Verbreitung extremistisch-islamistischen Gedankenguts, und für die Abwanderung von jungen ZentralasiatInnen nach Syrien, um sich dort dem Islamischen Staat anzuschließen.

Sich *ilim* anzueignen bedeutet folglich, sich mit dem Koran und den *hadith* vertraut zu machen, sich seiner Pflichten als Muslim gegenüber Gott, seinen Mitmenschen und gegenüber sich selbst

bewusst zu sein und diese auch in die Tat umzusetzen. Dies gilt jedoch keineswegs als abschließbarer Prozess, im Gegenteil, es gehört zu den Pflichten eines Muslims, sein Wissen kontinuierlich zu vertiefen. Diese Vorstellung der lebenslangen, prozesshaften Wissensanhäufung drückt sich beispielsweise in Redewendungen aus, die ebenfalls synonym für Islam und *ilim* genutzt werden können: ‚*tuura jol menen*‘ (‚mit dem richtigen Weg‘) oder auch ‚*tüz jol menen*‘ (‚mit dem geraden Weg‘). Gleichzeitig deuten diese Redewendungen von *ilim* als Weg auch auf die Richtung hin, die die Aneignung und Einhaltung von *ilim* bringen mag: Die Hoffnung auf Erlösung und ein Leben im Paradies (*jannat*) nach dem Tod. Für viele in Kirgistan beginnt dieser Weg bei den grundlegendsten Bausteinen, beispielsweise beim Gebet (*namaz*) oder dem Fasten. Diese zwei Praktiken erwiesen sich in meiner Forschung als die häufigsten, über welche eine Person begann, sich mit *ilim* auseinanderzusetzen. In diesem Zusammenhang verstehen sich wiederum die ständigen Aufforderungen zum Gebet von *davatchy* und Imamen; und in der Tat dienen die von *davatchy* in kleinen Gruppen geführten Reisen (*davat*) insbesondere dazu, die Menschen in der richtigen Durchführung der rituellen Waschung (*daarat*) und des Gebets zu instruieren, ihnen die grundlegendsten Pflichten im Islam (Glaubensbekenntnis, Gebet, Fasten, obligatorisches Almosen, *hajj*) nahezulegen und sie mit den wichtigsten Koransuren vertraut zu machen. In der Aneignung von Wissen zeigt sich *ilim* aber auch als relativer Begriff: Beispielsweise konnte eine Person, die diese Praktiken und Pflichten beherrscht und einhält, von anderen, die sich weniger damit auskannten, als eine gebildete Person (*ilimdüü adam*) bezeichnet werden. Dieser gegenüber konnte ein Imam wiederum, der etwa Abschlusszeugnisse an einer islamischen Universität vorweisen oder den Koran auswendig rezitieren kann, als *ilimdüü adam* eingestuft werden. Auch hierin zeigt sich die Auseinandersetzung mit und die Anhäufung von Wissen als steter Prozess.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Die Meinungen islamischer Rechtsgelehrter, wie auch die von Imamen, ob sich die Pflicht der Wissensanhäufung ausschließlich auf religiöses Wissen bezieht, oder ob auch die lebenslange Auseinandersetzung mit sonstigen (säkularen) Wissensdefinitionen gefordert ist, gehen nach Ausweis der Feldforschung auseinander.

1.5.2 *ilim* als Sammelbegriff

Bis zu dieser Stelle habe ich verschiedene Dimensionen von *ilim* vorgestellt, die sich mir über die Art und Weise erschlossen, wie meine GesprächspartnerInnen über *ilim* redeten und ihre Handlungen an *ilim* ausrichteten: *ilim* als normatives wie auch als handlungsbasiertes, erfahrenes und moralisches Wissen. Die hier vorgestellten Beispiele sollten ferner vermitteln, dass sich diese Dimensionen von *ilim* nicht zwingend mit der explizit sprachlichen Benennung von *ilim* manifestieren mussten. Im Gegenteil, meine InformantInnen benutzten häufig abweichende Redewendungen, die jedoch direkt mit der Idee von *ilim* in Verbindung stehen. Kurz zusammengefasst hatte ich im Vorhergehenden folgende Beispiele genannt: *namaz okuit/namaz jyrgylat* (‚er/sie betet‘); *dinge jakyn* (‚der Religion nahe‘); *islamga keldi* (‚zum Islam gekommen‘); *dinge keldi* (‚der Religion, d. h. dem Islam, beigetreten‘); *tuura jol menen* (‚auf dem richtigen Weg‘); *fanat* (‚Fanatiker/fanatisch‘). Ferner wurden die Inhalte und Bedeutungen von *ilim* darüber nachvollziehbar, wie sie mir dessen moralischen Gehalt erklärten, zum Beispiel *ilim* als ‚*tüz jol*‘ oder ‚*tuura jol*‘ (‚gerader/richtiger Weg‘), als ‚*yimanduu*‘ (‚gläubig; moralisch‘) oder als ‚*pars*‘ (‚Pflicht‘). Auch ihre Beschreibungen über ihre eigenen körperlich-sinnlichen Erfahrungen in der Aneignung und Umsetzung von *ilim* ermöglichten mir ein umfassendes Verständnis dessen, wie *ilim* aus Sicht meiner GesprächspartnerInnen zu verstehen ist und welche Inhalte und Bedeutungen sie mit diesem Konzept verbinden (vgl. besonders Kapitel 2.3). Ich hatte mit der Zeit gelernt, dass all diese Zuweisungen als *ilim* (verstanden als ein spezifisches Konzept von religiösem Wissen) subsummiert werden können. So möchte ich hier nochmals auf Beyer Bezug nehmen, welche für das Konzept von *salt* (‚Tradition‘; ‚Brauch‘) festhält, dass dieses als Sammelbegriff (*umbrella term*) zu verstehen ist, dem weitere Konzepte, z. B. *uiat* (‚Scham‘), *siy* (‚Respekt‘), *namyz* (‚Stolz‘) etc. anzuschließen sind (vgl. Beyer 2016, xvi).

Ähnlich verhält es sich meiner Ansicht nach mit *ilim* als Konzept von religiösem Wissen: Wie ich aufgezeigt habe, steht auch *ilim* als Sammelbegriff, dem unterschiedliche Konzepte (z. B. *yiman*;

din; *tuura jol*; etc.) und Vorstellungen zu- oder untergeordnet werden, und die in ihrer Gesamtheit dieses Konzept von *ilim* ausmachen, beschreiben und beschreibbar machen. Insofern ist *ilim* eine zentrale Komponente der jüngeren Entwicklung in Kirgistan, die zugleich traditionelle Zuschreibungen unterläuft und dabei besonders einen eigenen Sinn in bestimmten normativ-religiösen Praktiken findet.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werde ich das Konzept von *ilim* an sich, wie auch dessen Produktion, Verbreitung und Aneignung im Detail behandeln. Hierbei ist es mir aus bereits im Ansatz erkennbaren Gründen wichtig, mit den eigenen Kategorien und Zuschreibungen der InformantInnen zu arbeiten, die ich in den vorigen Abschnitten dargelegt habe. Zusätzlich hierzu werde ich von deren Praxis als ‚auf der Grundlage von *ilim*‘ oder ‚im Kontext von *ilim*‘ oder ‚nach *ilim*‘ sprechen, um kenntlich zu machen, wenn sich die InformantInnen in ihrer Praxis und in ihrem muslimischen Selbstverständnis auf das Konzept von *ilim* beziehen.

1.6 Methodische Zugänge zu *ilim*: *Knowing How to Know*

Das vorige Kapitel zeigte auf, wie die Begegnungen, Gespräche und Beobachtungen im Verlauf der Feldforschung vom anfänglichen Fokus auf religiöse Institutionen zur Untersuchung von *ilim* als ein Konzept von religiösem Wissen führten. Der folgende Abschnitt beleuchtet die methodischen Schritte, die diesem Prozess zugrunde liegen. Mein eigenes Vorgehen der Wissensbildung verstehe ich im Sinne Ingolds, welcher Wissen als Ergebnis von Bewegungen in der Welt versteht und dieses Verständnis ebenso auf die Forschungsaktivitäten von EthnologInnen anwendet:¹⁰⁸

¹⁰⁸ Es ist inhärenter Teil der ethnologischen Disziplin, sich mit der Frage zu befassen, wie WissenschaftlerInnen Wissen generieren und konstruieren. Erste Überlegungen hierzu finden sich bei Mauss (1973). Borofsky (1987) leistete einen wesentlichen Beitrag zur Unterscheidung indigener und ethnologischer Wissensproduktion. Die kritische Auseinandersetzung kulminierte in der *Writing Culture* Debatte der 1970er und 1980er Jahre (Clifford/Marcus 2009). Dafür finden sich auch rezentere Beiträge (z. B. Harris 2007; Halstead et al. 2008; Marchand 2010).

„[...] to move, to know, and to describe are not separate operations that follow one another in series, but rather parallel facets of the same process – that of life itself. **It is by moving that we know, and it is by moving, too, that we describe**“ (Ingold 2011, xii; Hervorhebung durch die Autorin).

Diese Arbeit stellt nicht nur die Produktion und Aneignung von *ilim* dar, wie sie in Nordostkirgistan beobachtet wurde; in diesem Kapitel möchte ich explizit einen Einblick in meine eigenen Bewegungen im und durch das Feld geben, durch welche auch ich Teil eines größeren *meshworks* wurde und an meinem eigenen Körper erfahrbar Wissen anhäufen konnte.

1.6.1 Anlage des Forschungsprojektes

Die Feldforschung und wissenschaftliche Aufarbeitung der Daten für die vorliegende Arbeit entstanden im Rahmen des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Während der ersten Förderphase (Oktober 2013 bis Juni 2017) wurde das Dissertationsprojekt somit durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft finanziert; ferner bin ich dem Frobenius-Institut für kulturalanthropologische Forschung an der Goethe Universität Frankfurt dankbar, da ich dort während meiner Tätigkeiten als wissenschaftliche Mitarbeiterin die Dissertation fertigstellen konnte.

Die Feldforschungen im Rahmen des Projektes fanden im Zeitraum von insgesamt zwölf Monaten statt, von denen jeweils sechs Monate hauptsächlich in der Hauptstadt Bischkek (Februar bis September 2014) und sechs Monate in der ländlichen Region Yssykköl (März bis September 2015) verbracht wurden. Hier lebte ich jeweils in Gastfamilien, für deren Identität als Muslime in beiden Fällen der Islam auf der Basis von *ilim* keine Rolle spielte.

Zusätzlich zu diesen beiden hauptsächlichen Standorten unternahm ich im Juni und Juli 2014 eine zehntägige Reise nach Süd-Kirgistan (Dschalalabat und Osch), wo ich eine Woche mit der Familie meiner Freundin und Assistentin Mariam verbrachte, an deren Alltag teilnahm und gemeinsam mit ihnen an den ersten Tagen des Ramadan fastete. Die restlichen Tage verbrachte ich

mit Mukaram Toktogulova, Dozentin an der American University of Central Asia (Bischkek) in Osch und Umgebung, um Daten zu verschiedenen Medressen und zur Theologischen Fakultät der staatlichen Universität in Osch zu sammeln.

Die Wahl der beiden langfristigen Standorte Bischkek und die Region Yssykköl geht auf die Entscheidung zurück, vergleichbare Informationen zwischen städtischem und ländlich-dörflichem Kontext sammeln zu können. Den Ausflug nach Süd-Kirgistan wählte ich ebenfalls bewusst, da Kirgisen selbst stets davon sprechen, dass der Süden ‚viel religiöser‘ sei als der Norden, der weitaus stärker unter dem sowjetisch-russischen Einfluss gestanden habe. In der Tat haben die Bewohner der Region Yssykköl den Ruf, die schlimmsten Trinker und die ‚russifiziertesten‘ unter den Kirgisen zu sein.

1.6.2 Beginn der Feldforschung (Bischkek)

Meine Forschung in Bischkek war zunächst vor allem dadurch geprägt, dass ich in dieser Zeit überhaupt erst einen Einstieg in das Feld brauchte. Für diesen aktivierte ich bereits bestehende Kontakte der Tübinger Abteilung für Ethnologie nach Bischkek. Wegweisend waren hierbei die Gespräche mit den KollegInnen des Fachbereiches für Ethnologie an der American University of Central Asia (AUCA) sowie mit Gulnara Aitpaeva, Direktorin des Forschungszentrums AIGINE (siehe Kapitel 1.5). Die Gespräche ermöglichten einen ersten Eindruck in die aktuelle Situation des Islams in Kirgistan sowie die involvierten Institutionen und Akteure. Darüber hinaus konnten bereits einige Telefonnummern von Kontakten notiert werden, mit denen erste Interviews arrangiert wurden. Diese fanden mit Vertretern zweier prominenter TV-Sender statt und waren für den Einstieg (unerwartet) wesentlich: Während ich von Gulnara Aitpaeva erfahren hatte, dass es im nationalen Fernsehen einige Sendungen mit religiösem Bezug gibt (z. B. die Ausstrahlung von Freitagspredigten oder Diskussionsrunden zwischen religiösen und nichtreligiösen Personen), erfuhr ich von den Senderrepräsentanten wiederum, dass diese Sendungen von unabhängigen Organisationen produziert werden. Das Gespräch mit dem Direktor einer

solchen Organisation gab abermals Aufschluss, dass es verschiedene Organisationen und Stiftungen gibt, die unterschiedliche Aktivitäten zur Verbreitung des Islams verfolgen: Durchführung von Informationsveranstaltungen zum Islam, Herstellung von Informationsmaterial (Bücher, Poster, Kalender, Webseiten etc.) und Vertrieb von bestimmten Merchandiseartikeln, welche bestimmte Wissensinhalte im Islam vermitteln sollten (vgl. Kapitel 3.1.2). Unter letzteren bleibt mir ein kleines Spielkarussell aus Plastik eindrucklich im Gedächtnis, das unterschiedliche Abbildungen zum Thema ‚Mutter‘ zeigte, welche sichtlich die Aufgaben und Pflichten einer guten, muslimischen Mutter darstellten: Es waren vier Abbildungen, die jeweils eine junge Frau zeigten, die in langen, schwarzen Gewändern gekleidet war und ein *hijab* trug. Auf einem Bild sah man sie beim rituellen Gebet *namaz*, auf einem anderen beim Lesen des Korans und auf den zwei weiteren Abbildungen sah man sie beim Stillen eines Babys und beim Vorlesen für zwei weitere Kinder. Die Abbildungen stellten offensichtlich wichtige Werte und Pflichten der Mutterrolle im Islam dar: Frömmigkeit, eigene Weiterbildung im Islam, Fürsorge und Bildung für die Kinder. Diese Werte und Pflichten wurden auch später immer wieder in Gesprächen thematisiert und sind als Teil des Konzeptes von *ilim* zu sehen, welchem ich mich vor allem in meiner zweiten Feldforschungsphase widmete.

Während der ersten Feldforschung, hauptsächlich in Bischkek, stand das Konzept von *ilim* noch nicht im Vordergrund. In dieser Phase bemühte ich mich in erster Linie um die Ergründung der Frage, wie sunnitisch-islamische Institutionen überhaupt erst entstehen. Als Ausgangspunkt wurden Moscheen gewählt; allerdings ist anzumerken, dass ich den Großteil meiner Daten zu Moscheen vielmehr erst während meiner zweiten Feldforschung sammelte. Zwar wurden in Bischkek einzelne Moscheen betrachtet, unter anderem die damalige Zentralmoschee an der Kreuzung der Straßen Moskowskaja/Gogola sowie der Bau der neuen Zentralmoschee, welche 2014 und 2015 entgegen ursprünglicher Pläne noch im Bau war und 2017 eröffnet wurde. Diese ersten Interviews führten dazu, den Fokus zu erweitern: Hierbei interessierten mich vor allem jene Organisationen, die sich der Finanzierung von Moscheen und der

Unterhaltung von Koranschulen verschreiben (vgl. Kapitel 1.3.2). Ich lernte also von einem ganzen Komplex an Institutionen, in welchen auch der Bau von Moscheen eingebettet war; darüber hinaus wurde klar, dass Moscheen nicht der einzige Kontext zu sein schienen, in denen Menschen zusammenkamen, um sich mit religiösen Inhalten auseinanderzusetzen. So formierte sich das Ziel, diesen Komplex an Institutionen, Akteuren und – wie sich mehr und mehr herausstellte – auch an Regulierungen näher verstehen zu wollen. Wollte ich den Bau und die Expansion von Moscheen wie auch von religiösen Gemeinschaften verstehen, so musste ich mich der Infrastruktur widmen, welche diese ermöglichte.

Institutionen, welche während der ersten Feldforschungsphase berücksichtigt wurden, waren verschiedene islamische Organisationen und Stiftungen, diverse Koranschulen (in Bischkek, Osch, Dschalalabat und Yssykköl), die Islamische Universität in Bischkek, Abteilungen für Theologie an verschiedenen staatlichen sowie privaten Universitäten in Bischkek und Osch, als auch Moscheen in Bischkek, Osch und in der Region Yssykköl. Ich führte jeweils Interviews mit Vertretern dieser Institutionen – im Fall von Koranschulen und islamischen Stiftungen jeweils mit Direktoren oder anderen Repräsentanten – darüber hinaus führte ich Gespräche mit Vertretern des Muftiats, der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten, der Türkischen Botschaft in Kirgistan, mit kirgisischen Universitätsprofessoren und anderen WissenschaftlerInnen, einem Mitglied des Kirgisischen Parlaments, mit LehrerInnen und SchülerInnen von Koranschulen und Waisenhäusern, mit Imamen, mit *davatchy* und mit weiteren Personen unterschiedlicher beruflicher Hintergründe und (religiöser) Selbstverständnisse. Im Rahmen dieser ersten Feldforschungsphase nahm ich zusätzlich an verschiedenen Aktivitäten und Veranstaltungen teil: Ich besuchte Seminare und öffentliche Veranstaltungen, welche von religiösen Organisationen, dem Muftiat oder privat organisiert waren und die zu bestimmten feierlichen Anlässen veranstaltet wurden, Diskussionsrunden ermöglichten oder als Informationsveranstaltung über den Islam gedacht waren. Ferner nahm ich an privat organisierten religiösen Treffen teil und besuchte Arabisch- und Korankurse für Frauen, die von

einer kleinen Organisation angeboten wurden. Darüber hinaus besuchte ich Basare und Läden für religiöse Paraphernalia, ich sammelte Broschüren, Bücher, Poster, DVDs, Ramadankalender, arbeitete mit visuellen Aufnahmen (Fotos, Videos) und verfolgte die Berichterstattung in den Medien (TV, Internet).

Für die meisten der Interviews und Aktivitäten war ich, insbesondere zu Beginn der Forschung, auf einen Assistenten angewiesen, um einerseits Treffen zu organisieren und andererseits während der Interviews aus dem Kirgisischen oder Russischen ins Englische zu übersetzen. Ich arbeitete nahezu ausschließlich mit einem Assistenten, Bakytbek Tokubek Uulu, welcher über meine Arbeit hinaus auch ein guter Freund und Wegbegleiter wurde, und mit dem ich schnell meine Kirgisischkenntnisse vertiefen konnte, da er der Autor des bisher umfassendsten Lehrbuches für die kirgisische Sprache ist. Für weitere Internetrecherchen konnte ich auf die Hilfe einer weiteren Assistentin zurückgegriffen werden: Mariam. Sie selbst ist bekennende Muslima und erwies sich von Beginn an als sehr engagiert bei der Unterstützung des Forschungsvorhabens. So konnte ich sie zu ihren Koran- und Arabischkursen begleiten und an, von ihr organisierten, religiösen Treffen teilnehmen. Aus unserer Begegnung erwuchs eine tiefe Freundschaft und im Sommer 2014 lud sie mich zu einem einwöchigen Aufenthalt in Dschalalabat, sowohl als Freundin der Familie als auch als Forschende, bei ihr und ihrer Familie ein.

Weiterhin engagierte ich die studentischen AssistentInnen Nurbek Beknurzaev, Dastan Derbishev, Gulniza Taalaibekova und Medina Jumashaeva. Diesen vertraute ich vor allem die Transkription und Übersetzung meiner Audioaufnahmen von Interviews an, ferner halfen Nurbek und Gulniza bei der Übersetzung während Interviews aus, wenn Bakytbek verhindert war. Gulniza und mich verbindet inzwischen ebenfalls eine enge Freundschaft, und sie erfüllte als Assistentin auch nach Beendigung der Feldforschungen eine bedeutende Rolle im Forschungsprozess. Ich verdanke ihr präzise Internetrecherchen sowie die Übersetzung von weiteren Interviews und anderen textlichen Forschungsmaterialien (Dokumente, Textabschnitte aus Büchern etc.), welche sie in ihrer Zeit als Masterstudentin an der Universität Tübingen

und als studentische Hilfskraft im SFB Teilprojekt zu religiösen Ressourcen durchführte.¹⁰⁹

Die Angewiesenheit auf Übersetzer in dieser Forschungsphase spielt sicherlich eine gewisse Rolle darin, dass das Konzept von *ilim* als solches nicht unmittelbar die Aufmerksamkeit erregte. Auf *ilim* stieß ich während der zweiten Feldforschungsphase, als ich ohne die Hilfe eines Übersetzers alle Interviews selbst und auf Kirgisisch durchführte.¹¹⁰ Dies brachte mich zwangsläufig dazu, viel mehr auf die Sprache, Redewendungen und Arten der Rhetorik der GesprächspartnerInnen zu achten, als es mit der Unterstützung von Bakytbek, Nurbek oder Gulniza je notwendig wurde.

In dieser zweiten Feldforschungsphase, welche ich hauptsächlich in der nordöstlichen Region um den Yssykköl See durchführte, war ich zwar sprachlich in der Durchführung von Interviews auf mich gestellt, für den Zugang zu InformantInnen und für die soziale Integration war ich jedoch auch hier dankbar für die Hilfe und Unterstützung anderer, in diesem Fall ganz besonders meiner Gastfamilie.

1.6.3 Gastfamilien und soziale Integration

In Bischkek hatte ich den größten Teil meines Aufenthaltes in einer Gastfamilie verbracht, die ich bereits aus meiner ersten Feldforschungserfahrung als Magisterstudentin in Kirgistan 2009 kannte: In dieser Zeit hatte ich acht Wochen in Tosor, einem Dorf am Südufer des Yssykköl Sees, eine Forschung zur Rolle der Schule für die Dorfgemeinschaft durchgeführt. Hier hatte ich bei einem älteren Ehepaar gewohnt und konnte nun für das Dissertationsprojekt im Frühjahr und Sommer 2014 bei einem der Söhne und dessen Familie leben, welche ihre Wohnung und ihren Arbeitsplatz in Bischkek haben. Ich war in diese Familie bereits

2009 wie ein zusätzliches Familienmitglied aufgenommen worden und auch 2014 durchlebten wir gemeinsam Freuden und schwierige Herausforderungen, auf ihrer Seite wie auch auf meiner. Dennoch war ich in vielerlei Hinsicht relativ autonom von der Gastfamilie, ich organisierte und führte die Interviews unabhängig von ihnen, baute ein eigenes soziales Netzwerk auf und bewegte mich selbstständig durch die Stadt, sodass sich unser Alltag größtenteils durch das abendliche Zusammenkommen zum Essen und durch gemeinsam verbrachte Wochenenden auszeichnete.

So frei und autonom konnte ich mich bei meiner Ankunft in Chong-Suu im März 2015 noch nicht bewegen. Ich musste überhaupt erst meine neue Gastfamilie kennenlernen, zu welcher ich über das Forschungszentrum AIGINE im Sommer 2014 Kontakt hatte aufnehmen und Vereinbarungen treffen können. Auch Chong-Suu als Ort war mir noch gänzlich fremd.¹¹¹ Durch meinen Aufenthalt in Tosor war ich zwar bereits mit den Eigenschaften und Eigenheiten des dörflichen Lebens in Kirgistan vertraut, nichtsdestotrotz gab es noch viel zu lernen und ich verstand es als meine Aufgabe, mich an eine neue Familie, an neue Erwartungen und an ein neues soziales Umfeld anzupassen.

Um den Ort Chong-Suu und die Umgebung kennenzulernen und mich mit den Menschen vertraut zu machen, war meine Familie ein idealer Ausgangspunkt: Meine Gastmutter Tamara (Apake) arbeitete in der regionalen Administration (*akimiyat*) der Gemeinde von Chong-Suu, wodurch sie ein großes soziales Netzwerk aufwies und in der gesamten Region in weiten Kreisen bekannt war. Über sie konnte ich bereits an meinem zweiten Tag in Chong-Suu die ersten Interviews führen, ebenso konnte ich über sie direkt Kontakt zu Imamen und Mitgliedern der Moscheegemeinden in den umliegenden Ortschaften für Interviews aufnehmen. Sie brauchte nur den Hörer in die Hand nehmen und ehe ich mich versah, hatte sie bereits einen Termin für mich vereinbart. Dieses Engagement war teilweise eine Überforderung, insbesondere in den

¹⁰⁹ Gulniza Taalalbekova war in der zweiten Förderphase des SFB 1070 (2017 bis 2020) selbst Doktorandin und führte ihr eigenes Forschungsprojekt zu religiösen Reden und Ressourcen in Kirgistan durch (siehe Taalalbekova 2022).

¹¹⁰ Meine Russischkenntnisse sind auf das Verständnis rudimentärer Alltagssprache begrenzt, sodass ich insbesondere für die Recherche und Übersetzung russischer (Sekundär-)Quellen auf die Hilfe der AssistentInnen zurückgriff.

¹¹¹ Chong-Suu, ein Ort mit ca. 12.000 Einwohnern, ist im Nordosten der Region Yssykköl gelegen und gut mit dem Auto von Karakol aus erreichbar. Nähere Angaben zu dem Ort in Kapitel 3.2.3.

ersten Wochen, in denen ich meine Fragen und mein Vokabular sprachlich noch den jeweiligen Interviews anpassen musste und dafür kaum die Zeit fand. Gleichzeitig ermöglichte sie mir in einem kurzen Zeitraum ein Maximum an Interviews durchzuführen und sämtliche Daten zu Moscheen, Moscheegemeinden und darüber hinaus zu sammeln. Auf diese Weise konnte ich bereits in den ersten Tagen in der Region anfangen, Daten für ein *Mapping* der Moscheen zu sammeln, welches ich gemeinsam mit meinem Betreuer Roland Hardenberg für diese Zeit vereinbart hatte. Ziel war es, von Moscheen in der gesamten Region Daten aufzunehmen, um hieraus gegebenenfalls weiterführende Erkenntnisse ziehen zu können. Durchgängige Fragen enthielten etwa Angaben zum Baujahr, zur Finanzierung, zur Größe der Moscheegemeinde und persönliche Angaben zum jeweiligen Imam, ferner bezog ich die Architektur, Lage und Nutzung der Moschee in meine Datenerhebung mit ein.

Neben der wertvollen Unterstützung für die Kontaktaufnahme war meine Zugehörigkeit zu Apake und meiner Gastfamilie auch für meine soziale Integration sowie für meine Sicherheit ausschlaggebend: Wenn ich, vor allem in den näher gelegenen Dörfern, angab, bei Tamara Eje (wie die meisten meine Gastmutter nannten) zu wohnen, konnte man mich in der Regel direkt einer Familie und deren Schutz zuordnen. Gerade in Kirgistan, wo familiäre Beziehungen wesentlich für das soziale Wohl und die Zugehörigkeit einer Person sind, war dies wichtig. Zu wissen, dass ich in der Familie von Tamara Eje wohnte, ließ mich nicht gänzlich als Fremde dastehen, und für manche öffnete dies bereits eine Tür zu ihrem Vertrauen. Außerdem ist Apake in der Umgebung dafür bekannt, selbstbewusst, direkt, einflussreich und sicherlich für manche auch einschüchternd zu sein. Mir war schnell klar, dass mein soziales Umfeld wusste, dass man sich mir gegenüber anständig, hilfreich und nicht übergriffig zu verhalten hatte, da man es sonst gewiss mit Tamara Eje zu tun bekäme.¹¹²

112 Einen solchen Fall hatte ich zu Beginn meiner Forschung erlebt, als Apake mich einem jungen Mann vorstellte, der mich mit dem Imam eines nahegelegenen Dorfes bekannt machen sollte. Nach dieser wirklich sehr hilfreichen Begegnung sprach mich der junge Mann darauf an, dass er gerne mit mir ein *business* in Deutschland aufmachen würde.

Zusätzlich sorgte Apake gerade in meinen ersten Forschungswochen dafür, dass ich nirgendwo alleine hinging: Für jedes Treffen schickte sie meinen damals siebzehnjährigen Gastbruder Mika mit, welcher mich bei meinen Fahrten in die anderen Dörfer stets begleitete. Bei manchen Interviews blieb er dabei, ab und an stellte er selbst Fragen zum Thema, oftmals wartete er jedoch im Auto auf mich. Nichtsdestotrotz zeigte mir diese Geste, wie sehr Apake um meine Sicherheit und meinen Ruf bemüht war, wofür ich ihr sehr dankbar bin.

Der Aspekt der Sicherheit versteht sich vor allem vor dem Hintergrund, dass es im ländlichen Kirgistan für junge Frauen unüblich ist, alleine unterwegs zu sein. Männer können in solchen Fällen häufig aufdringlich werden, insbesondere in alkoholisiertem Zustand, und die Frage nach dem Heiratsstatus, sowohl von Männern als auch von Frauen, mag in der Regel scherzhaft, aber manchmal doch mit einer gewissen Ernsthaftigkeit gestellt werden. Um mich möglichst von derartigen Nachfragen abzugrenzen, gab ich einerseits an, verheiratet zu sein, andererseits bekundete ich diesen Status durch meine Kleidung: Im Dorf trug ich stets ein kirgisisch gebundenes Kopftuch (*jooluk*), so wie es verheiratete Frauen in der Regel tun, lange Röcke und langärmlige Oberbekleidung. Dies hatte den Vorteil, dass ich mich einerseits allgemein im Dorf als respektvoll gegenüber sozialen Konventionen zeigte, andererseits war dies auch für meine Begegnungen, insbesondere mit Imamen und *davatchy*, angemessen. Auch die Tatsache, dass ich in meiner Gastfamilie auch für Gäste Tee kochte und servierte, dass ich das Geschirr spülte und mich in vielerlei Hinsicht den Pflichten einer kirgisischen Tochter annahm, stieß auf breite Anerkennung. Umso mehr freute ich mich, als mir Apake Wochen nach Abschluss meiner Feldforschung in Chong-Suu am Telefon berichtete, dass viele ihr gegenüber sagten, ich sei kirgisischer als manch kirgisches Mädchen gewesen: Meine Bemühungen, die mich auch manche gewohnten Freiheiten gekostet hatten, hatten sich anscheinend gelohnt.

Als Apake davon erfuhr, rief sie ihn erbost an: „Was fällt dir ein?“ Sie habe ihm aufgetragen mir bei meiner Forschung zu helfen, keinen eigenen Profit zu machen! In der Tat hörte ich nach diesem Vorfall nie wieder von diesem Mann.

Ein weiterer Faktor für die erfolgreiche Integration und Durchführung der Feldforschung war mein Bemühen um die kirgisische Sprache. Während mich der Gedanke, ohne Assistenten ins Feld zu gehen, vor meiner Ankunft in Chong-Suu noch nervös machte, stellte sich dies langfristig als ein großer Vorteil heraus. Die Menschen waren sichtlich gerührt und beeindruckt, dass ich mich auf Kirgisisch verständigte. Die meisten Ausländer, so schilderten sie mir, redeten doch nur russisch. Auch ich war überrascht, wie gut bereits die ersten Interviews verliefen; auch wenn ich nicht Wort für Wort alles verstand, so konnte ich das Gesagte meist bereits zum größten Teil, vor allem kontextgebunden, verstehen. Die Arbeit unabhängig von einem Übersetzer oder Assistenten sicherte also einerseits Anerkennung mir gegenüber, andererseits war die Qualität der Gespräche anders: Ich, nicht mein Übersetzer, wurde als Gesprächspartnerin wahrgenommen, mein Gegenüber brachte oft ein ganz anderes Interesse an meiner Person und an meiner Forschung auf, als ich es von meinen bisherigen Interviews aus Bischkek kannte. In Bischkek waren meine Begegnungen zudem von der Anonymität einer Großstadt geprägt: Ich kam, wir unterhielten uns, ich ging. Hier, im ländlichen Umfeld, begegnete man mir offener, teils interessierter und vor allem auch neugieriger als in der Hauptstadt: ‚Wer war diese junge Frau? Was führte sie hierher?‘ Natürlich traten nicht alle Gesprächspartner mir gegenüber wohlwollend auf, viele schienen erst einmal skeptisch zu sein oder es war ihnen schlichtweg gleichgültig. Gerade auf dem Land änderte sich dies, wenn ich im Gespräch erwähnte, dass ich selbst von Geburt her, nicht in praktischer Umsetzung, Muslima bin. Hier, im ländlichen Kontext, hatte ich weniger Bedenken, offen zu erzählen, dass meine Mutter aus Singapur stammt, dass meine Familienangehörigen mütterlicherseits Muslime sind, regelmäßig beten, fasten und teilweise auch bereits in Mekka waren. In Bischkek hingegen hatte ich dieses Thema selten angeschnitten. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass meine Begegnungen in Bischkek häufig einen formelleren Charakter aufwiesen, der sicherlich mitunter durch die Anwesenheit eines Übersetzers, durch Gespräche vorwiegend mit amtlichen Repräsentanten sowie die Abwesenheit von gemeinsamen persönlichen

Netzwerken bedingt war. Ferner kommt hinzu, dass ich in dieser Phase noch recht unsicher war, wie ich in einem institutionell geprägten Feld wahrgenommen werden würde: als Wissenschaftlerin oder doch in der Funktion als Spion oder in ähnlich dubiosem Auftrag? Es wäre schließlich nicht das erste Mal gewesen, dass eine Ethnologin diesem Verdacht ausgesetzt war.

In der Region Yssykköl jedoch erwies sich dieser muslimische Teil meiner Identität als geeignete Ressource für meine eigene Forschung. Bis auf wenige Ausnahmen begegneten mir meine InterviewpartnerInnen aufgrund dieser Tatsache wesentlich offener und weniger skeptisch. Die Reaktion eines Imams am südlichen Ufer des Yssykköl war daraufhin sogar folgende: ‚Ach, du bist selbst Muslima! Ja, dann gebe ich Dir die Informationen, nach denen du gefragt hast! (*Ah, sen özüng musylmansyng! Anda, maalyamat berem*)‘. Andere bezeichneten mich ferner als Schwester (*Yanti bir tuugan!*), und ein Imam eröffnete mir tatsächlich, dass er mich gerne zur Zweitfrau nehmen würde, was ich allerdings ablehnte.

Gleichzeitig sicherte mir meine Identität als junge Wissenschaftlerin aus Deutschland eine notwendige Distanz, welche ich als einheimische oder zentralasiatische Frau gegebenenfalls nicht hätte erreichen können. Beispielsweise war es mir, als ausländische Wissenschaftlerin, möglich, als einzige Frau im Kreise von Männern zu sitzen, von ihnen herumgeführt und zum Tee eingeladen zu werden. Und es war unproblematisch, dass ich als Frau, ohne (m)einen Ehemann, selbstständig meiner Tätigkeit nachging. Daher möchte ich die Aussage wagen, dass ich im Rahmen meiner Forschung eine ausgewogene Kombination nötiger Integration und zugleich genügender Distanz mitbrachte.

1.6.4 Vertiefende Forschungsphase (Chong-Suu)

Ziel meines zweiten Feldforschungsaufenthaltes war es einerseits, meine bisherigen Erkenntnisse aus der ersten Feldforschungsphase zu vertiefen und diese im ländlichen Kontext anzuwenden, andererseits wollte ich mir die Rolle muslimischer Institutionen (insbesondere von Moscheen,

Koranschulen und Stiftungen) im Lebensalltag von Individuen und Dorfgemeinschaften anschauen sowie deren Interaktionen mit und in diesen Institutionen untersuchen (vgl. Kapitel 1.5).

Hierzu sammelte ich auch in der Region Yssykköl weiterhin Daten zu Koranschulen und islamischen Stiftungen. Ferner führte ich Interviews mit den örtlichen Vertretungen des Muftiats, also mit Repräsentanten der dem Muftiat untergeordneten administrativen Einheiten *kazyjat* auf Bundeslandebene (*oblast*) und *imam khatib* auf regionaler Ebene (*rajon*). Auch ein Gespräch mit einer Repräsentantin der regionalen Vertretung der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten in Karakol war mir möglich. Während dieser zweiten Feldforschungsphase konzentrierte sich die Arbeit immer mehr auf Moscheen, was auch in den Interviews mit Imamen und *davatchy* sowie Mitgliedern der jeweiligen Moschee- und Dorfgemeinschaften zum Tragen kam. Dieser Fokus hatte sich, wie bereits angesprochen, vor allem über die gute soziale Vernetzung meiner Gastmutter ergeben. Diese Entwicklung wich stark von meinem ursprünglichen Plan ab: Nach den Forschungsmonaten in Bischkek, die geprägt waren von der Weitläufigkeit der Stadt als auch meinem breit angelegten Interesse an diversen Institutionen, sehnte ich mich förmlich nach der Übersichtlichkeit und sozialen Intensität einer Forschung im Dorf. Ich freute mich darauf, nun in einer wesentlich kleineren Lokalität sein zu können und meine GesprächspartnerInnen in ihren alltäglichen Lebenswelten kennenlernen zu können. Beispielsweise hatte ich angedacht, im besten Fall die Moscheegemeinde von Chong-Suu über einen längeren Zeitraum zu begleiten.

Anfangs setzte ich noch darauf, diesen ursprünglichen Plan zu verwirklichen, aber mit je mehr Imamen und anderen Personen der umliegenden Dörfer ich sprach, desto interessanter wurde es für mich, Daten zu Dorfmoscheen und Moscheegemeinschaften aufzunehmen, die großflächig über verschiedene Dörfer hinweg verteilt waren. Dies war gekoppelt mit der Tatsache, dass es wesentlich leichter zu sein schien, in Kontakt mit Imamen und Dorfmitgliedern anderer Dörfer zu treten als in Chong-Suu selbst (s. u.). Auf diese Weise gelang es mir, Daten zu über 40 Moscheen in der gesamten Region Yssykköl zu sammeln und

allein während der zweiten Feldforschung Audioaufnahmen von über 60 Interviews, darunter größtenteils mit Imamen, zu machen. Diese großflächige Datenaufnahme ermöglichte den Blick darauf, was unterschiedliche Menschen über bestimmte Entfernungen und unterschiedliche Dorfkontexte hinweg zu vereinen schien: Eine Idee von und ein Verlangen nach *ilim*. Gleichzeitig war es mir durch meine Langzeitfeldforschung sowohl in Bischkek als auch in der Region Yssykköl, meine jeweilige soziale Integration in Gastfamilien und durch anderweitige soziale Netzwerke möglich, dieses Konzept von *ilim* auch aus Sicht kritischer oder gleichgültiger Stimmen zu verstehen. Gespräche führte ich dementsprechend ebenso mit Personen, die sich nicht als ‚der Religion nahe‘ (*dinge jakyn*) verstanden und die unterschiedliche Einstellungen zu den aktuellen Entwicklungen des Islams hatten.

1.6.5 Interviews und Interviewsituationen

Neben meiner langfristigen Anwesenheit und Integration in das Alltagsgeschehen meines sozialen Umfeldes stützte ich mich methodisch vor allem auf die Durchführung von Interviews. Diese gestaltete ich anfangs als strukturierte oder semi-strukturierte Interviews, mit denen ich vor allem in der ersten Feldforschungsphase arbeitete und somit umfangreiche Daten zu verschiedenen Institutionen und deren Aktivitäten aufnehmen konnte. In meiner zweiten Forschungsphase in der Region Yssykköl hingegen erwiesen sich offene Interviews als die ergiebigsten. Häufig ließen sich diese gar nicht vermeiden, da meine GesprächspartnerInnen kurz nach meiner persönlichen Vorstellung oft selbst die Gesprächsführung in die Hand nahmen.¹¹³

¹¹³ In diesem Punkt teile ich die Erfahrung mit Spittler, welcher anstatt von (offenen) Interviews eher von Gesprächen als Formen der Interaktion zwischen Ethnologin und indigenem Interaktionspartner spricht: „Natürliche Gesprächsformen haben den Vorteil, dass dort häufig Themen angeschnitten werden, auf die der Ethnologe von selbst gar nicht gekommen wäre. Sie vermitteln ihm neue Einsichten, eröffnen ihm bestenfalls eine ganze neue Welt“ (Spittler 2001, 20).

Wie ich bereits in Kapitel 1.5 dargestellt habe, waren es eben diese Gespräche, über welche ich überhaupt erst von *ilim* erfuhr und mit diesem als „zentralem kulturellen Konzept“ (vgl. Spittler 2001, 10) vertraut wurde. Mit der Verbesserung meiner sprachlichen Kenntnisse wie auch dem Fortschreiten der Forschung und den sich herauskristallisierenden Themenpunkten wurden auch die Interviews, beziehungsweise Gespräche, fokussierter. Insbesondere gegen Ende der Feldforschung wollte ich sichergehen, bestimmte offene Fragen und erste Hypothesen klären zu können, sodass meine Interviews in dieser Phase wieder strukturierter, beziehungsweise im Sinne Schlehes ‚themenzentrierter‘ wurden (vgl. Schlehe 2008, 126).¹¹⁴

Diese Interviews bzw. Gespräche zeichnete ich, mit Genehmigung meiner GesprächspartnerInnen, in der Regel mit einem Diktiergerät auf, und ließ diese wiederum von meinen studentischen AssistentInnen ins Englische übersetzen. Hiermit wollte ich sichergehen, dass ich auch jene Gesprächsinhalte, die ich nicht sicher verstanden hatte, als Daten nutzen konnte. Nahezu alle GesprächspartnerInnen während der zweiten Forschungsphase willigten in die Audioaufnahmen ein, manche fragten sogar zwischendrin nach, ob das Gerät eingeschaltet sei, um sicherzugehen, dass das Gesagte aufgenommen wird; ein anderer wiederum bat mich im Verlauf des Gesprächs das Gerät zwischenzeitlich auszuschalten.

Neben diesen Interviews führte ich auch eine Reihe informeller und ungeplanter Gespräche, die sich von den vereinbarten Interviews nicht nur durch Spontaneität auszeichneten, sondern auch dadurch, dass ich diese nicht aufzeichnete. In diesen Fällen machte ich im Nachhinein Notizen, welche ich bei Bedarf für meine Analyse heranzog. Ähnlich verfuhr ich mit meinen Aufschrieben der ersten Forschungsphase in Bischkek, in welcher ich nahezu gänzlich auf Audioaufnahmen verzichtete. Dies leitete sich vor allem aus meiner

Sorge in dieser Forschungsphase ab, Skepsis von Seiten meiner GesprächspartnerInnen zu wecken. So vertraute ich in dieser Zeit vor allem auf die Übersetzungen meiner Assistenten Bakytbek und Gulniza sowie auf meine Aufschriebe, welche ich nach Abschluss der Interviews jeweils noch einmal mit ihnen durchging und gegebenenfalls ergänzte oder korrigierte.

Diese Vorgehensweise hat Vor- wie auch Nachteile. Einen Vorteil sehe ich darin, dass sich dadurch die überwältigende Menge an Daten durch Audioaufnahmen etwas reduzieren ließ, mit deren Aufarbeitung EthnologInnen ohnehin viel Zeit, oder auch Geld für Übersetzungen, investieren. Der Nachteil besteht vor allem darin, die wortwörtlichen Aussagen nicht überprüfen zu können. Ebenso ist davon auszugehen, dass Assistenten, die nicht für das Simultandolmetschen ausgebildet sind, bei der Übersetzung gewisse Aussagen aussparen (müssen), Aussagen kaum im Detail wiedergeben (können) und teilweise ihre eigenen Interpretationen des Gesagten wiedergeben. Dieser Nachteile war ich mir von Beginn an bewusst und nahm sie in Kauf.

Über diese spezifischen Grenzen meiner Interviews als angewandte Methode hinaus möchte ich an dieser Stelle weitere Aspekte bestimmter Interviewsituationen reflektieren, welche ich bei der Aufbereitung und Analyse meiner Daten nicht ignorieren kann. Es geht mir hierbei nicht darum, die bereits umfangreiche Literatur zu ethnografischen Forschungsmethoden sowie deren Vorzüge und Grenzen wiederzugeben, vielmehr sind bestimmte Besonderheiten aus dem Forschungsfeld zu beleuchten.

Dabei ist insbesondere auf die Problematik von Interviewsituationen als teils künstliche, speziell geschaffene Situationen hinzuweisen (vgl. Spittler 2001). Ich sprach bereits an, dass meine Gespräche, vor allem während meiner ersten Forschungsphase, einen eher formellen Charakter aufwiesen: Die Interviews waren terminlich vereinbart, sie fanden häufig am Arbeitsplatz meiner Informanten – meist Repräsentanten einer Institution – statt, ich war in Begleitung eines Übersetzers und in unserer Interaktion wurde ich in erster Linie in meiner Position als deutsche Wissenschaftlerin wahrgenommen, weniger als

¹¹⁴ Themenzentrierte Interviews versteht Schlehe zwar als offene beziehungsweise narrative Gespräche, wobei die Ethnologin hierbei jedoch bemüht ist, diese inhaltlich an einem bestimmten Thema von Interesse für die Ethnologin auszurichten.

Privatperson. In diesem Sinne ist zu berücksichtigen, dass die Interviews in einem spezifisch gestalteten Rahmen stattfanden, und dass meine Interviewpartner entsprechend in ihrer Funktion als Repräsentanten meine Fragen beantworteten. Dies, zusätzlich zur Übersetzung durch meinen Assistenten, mag durchaus zu bestimmten inhaltlichen Schwerpunktsetzungen geführt haben.

Auf dem Land ließ sich dies für eine Reihe von Interviews und informellen Gesprächen beheben, insbesondere wenn es sich um Gespräche und Interaktionen mit NachbarInnen, Freunden oder ArbeitskollegInnen meiner Gastmutter handelte, oder ich die Möglichkeit hatte, über Interviews hinaus ein freundschaftliches Verhältnis mit meinen GesprächspartnerInnen aufzubauen. Nichtsdestotrotz war es aber auch während dieser Forschungsphase so, dass ein Großteil der Interviews als eine einmalige Begegnung stattfand. Dies gilt vor allem für die Besuche und Fahrten in die Nachbardörfer und die Gespräche mit den dortigen Imamen.

Da Imame als Repräsentanten sowohl ihrer Moscheegemeinde als auch als offizielle Vertreter des Muftiats in ihren Dörfern fungieren, ist es nicht überraschend, dass sie in unseren Konversationen häufig in eben jener Autoritätsposition auftraten. Dies spiegelte sich beispielsweise in ihren Verhaltensweisen, vor allem mir gegenüber, wider, ebenso wie in den angesprochenen Inhalten als auch in ihrer Art zu sprechen. In der Analyse meiner Daten galt es dies unbedingt zu beachten, und wie ich an anderer Stelle aufzeige, lassen sich die Art und Weise, wie Imame reden und welche Inhalte sie ansprechen, als wertvolle Daten nutzen (vgl. Kapitel 2). Ferner verhielten sich die einzelnen Imame mir gegenüber im Gespräch unterschiedlich: Während einige wenige eher reserviert, distanziert und auffällig kühl blieben, begrüßte mich der Großteil der Imame offen, interessiert und engagiert. Mit einigen Imamen entstand eine sehr freundliche Verständigung, und diese besuchte ich meist mehrere Male, um mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Bedauerlicherweise war es schwer, zum Imam der Zentralmoschee in Chong-Suu solch eine gute Verbindung aufzubauen. Dies lag unter anderem daran, dass er in seiner Position als *imam khatib* des Kreises

(*rajon*) Chong-Suu viele Termine auch außerhalb von Chong-Suu und der Region Yssykköl wahrnehmen musste. Wenn er im Ort war, wies er meine Anfragen, meist mit der Begründung anderweitige Termine zu haben, ab. Ich hatte durchaus das Gefühl, dass er sich nicht auf ein Gespräch mit mir einlassen wollte, was unter anderem dazu beitrug, dass ich die Kontaktvermittlung von Apake zu den Imamen der umliegenden Dörfer gerne annahm. Die Distanz zu diesem Imam machte zudem eine Zusammenarbeit mit der Moscheegemeinde von Chong-Suu unwahrscheinlich. Diese wäre vermutlich ohnehin in meiner Position als Frau erschwert gewesen, da Frauen kaum am Alltagsgeschehen in und um Moscheen teilnehmen.¹¹⁵

Umgekehrt ist es bemerkenswert, dass ich in einem Kontext, in dem Interaktionen zwischen Männern und Frauen stark reguliert sein können, dennoch als weibliche Forscherin hauptsächlich mit Männern als Informanten ins Gespräch kam. In der Tat ist der Großteil meiner Gesprächspartner männlich, was sich aus ihren Repräsentationsfunktionen heraus verstehen lässt; mit Frauen kam ich meist in einem privaten Kontext zusammen, über die Teilnahme an religiösen Treffen (*taalim*) oder Arabisch- beziehungsweise Korankursen.

Bezüglich der Vorgehensweise in Interviews möchte ich abschließend darauf verweisen, dass ich von vielen meiner InformantInnen Daten ihrer Biografien erfragte (z. B. Geburtsort, Ausbildung, Arbeit, familiäre Hintergründe), allerdings nahm ich diese Daten nur in seltenen Fällen vollständig auf. Insbesondere Daten über ethnische Herkunft hatte ich nicht eingeschlossen, zu Beginn eher unbewusst, später mied ich dies vorsätzlich, da ethnische Zugehörigkeiten in Kirgistan ein höchst sensibles Thema darstellen können und ich dieses nicht in den Vordergrund der Gespräche rücken

¹¹⁵ In der Tat war die einzige Moschee, in der ich anderen Frauen begegnete, die Zentralmoschee in Bischkek. Zwar ist es Frauen nicht verboten, Moscheen zu betreten, allerdings lassen meine Beobachtungen darauf schließen, dass die meisten Frauen dies meiden und eher anlässlich bestimmter Anfragen, z. B. zur Eheschließung, Namensgebung oder Beschneidung, den Kontakt zum Imam über die Moschee suchen. Weitere Informationen zum Alltagsgeschehen in Moscheen, auch mit Blick auf Geschlechterinteraktionen, in Kapitel 3.2.

wollte. Insbesondere bei einmaligen Begegnungen wollte ich folglich vermeiden, einen falschen Fokus zu setzen. Wenn ich also im Weiteren von „Kirgisen“ spreche, so meine ich damit in erster Linie Menschen, die in Kirgistan leben, ohne notwendigerweise ihre ethnische Zugehörigkeit zu benennen. In der Aufarbeitung meiner Daten habe ich diese Vernachlässigung teilweise bedauert, denn gerade in der nordöstlichen Region des Yssykköl Sees, wie auch in Bischkek, ist ein multiethnisches Zusammenleben prägend, und nicht nur Usbeken, sondern auch Dunganen und Tataren wird im Vergleich zu Kirgisen eine gewissenhaftere Einhaltung muslimischer Praktiken nachgesagt. Diesbezügliche Daten hätten möglicherweise zu weiteren Aufschlüssen führen können, insbesondere in der Frage danach, ob bestimmte Personen oder Personengruppen vor allem an der Produktion und Verbreitung von *ilim* beteiligt sind.¹¹⁶

Gleichzeitig scheint es mir allerdings ein wichtiges Ergebnis meiner Forschung zu sein, dass sich die Menschen in den Interviews unabhängig von ihren ethnischen Hintergründen auf ein gemeinsam gestaltetes Konzept von *ilim* bezogen. Und obschon ich die explizite Nachfrage nach ethnischer Zugehörigkeit vermied, lassen sich doch aus einem erheblichen Teil meiner Daten Bezüge zu ethnischen Prägungen herleiten: Beispielsweise besuchte ich die Imame einer hauptsächlich von Sart-Kalmak bewohnten Dorfgemeinschaft;¹¹⁷ ich erfuhr, dass einige Moscheen durch tatarische Sponsoren erbaut wurden; ich führte ein Interview mit einem Imam tadschikischer Herkunft; ich nahm an einer dunganischen Hochzeit teil; und ich bemühte mich über meine Forschungsreise nach Südkirgistan um einen Einblick (usbekisch-)muslimischer Alltagspraxis in Südkirgistan. Die Frage nach den Zusammenhängen von Ethnizität und der Produktion, Verbreitung und Aneignung von *ilim* als Konzept ließen sich durchaus in weiteren Forschungen vertiefen.

¹¹⁶ Montgomery (2016) ist überzeugt, dass das ethnisch geprägte soziale Umfeld Einfluss auf unterschiedliche Umsetzungen muslimischer Praxis und Identität hat.

¹¹⁷ Über die Sart-Kalmak als BewohnerInnen dieses Dorfes arbeitet die Ethnologin Aida Aaly Alymbaeva, siehe beispielsweise Alymbaeva 2016.

1.6.6 Erwartungshaltung der InformantInnen

Abschließend möchte ich darauf eingehen, dass nicht nur ich mit einem klaren Interesse an meine GesprächspartnerInnen herantrat, nämlich mit ihnen ins Gespräch zu kommen und hieraus zu Aufschlüssen für meine Forschung zu gelangen; sie selbst verfolgten teilweise sehr offen, teilweise aber eher verdeckt gewisse Interessen und trugen bestimmte Erwartungen an mich heran. Unter diesen möchte ich besonders auf ihre Forderung hinweisen – hauptsächlich von Imamen oder *davatchy* – ich solle den Islam ‚im richtigen Licht‘ darstellen oder als ‚friedliche Religion‘ (*tynchtyk dini*). Diese Botschaft vom Islam als friedliche Religion sollte ich, so ihre Bitte, in Deutschland und der Welt verbreiten. Ich bin mir sicher, dass sie sich mit dieser Art von Bekräftigungen mir wie auch anderen gegenüber von gewissen Vorurteilen und Vorwürfen, beispielsweise extremistisch ausgerichtet zu sein, distanzieren wollten.¹¹⁸

Zusätzlich war es interessant für mich zu sehen, wie ich selbst zum Objekt der Bemühungen der *davat* meiner GesprächspartnerInnen wurde, während ich meine Fragen an sie richtete. Neben der Aufforderung zum Gebet gehört es zur *davat*, Menschen generell mit den Prinzipien und Lehren im Islam vertraut zu machen.¹¹⁹ So wurde auch ich über diese Inhalte in Gesprächen informiert, man schenkte mir Tabellen mit dem arabischen Alphabet oder kleine Heftchen, die in die Durchführung des rituellen Gebets *namaz* einführen, man forderte mich zum *namaz* auf¹²⁰ und so weiter. Die hierüber erhaltenen Materialien und Informationen tragen wesentlich zu meinem Verständnis über

¹¹⁸ Siehe Kapitel 4.2. Gleichzeitig zeigt diese Rechtfertigung meiner Ansicht nach auch gesellschaftliche Debatten, mit denen sie sich in ihrem unmittelbaren Lebensalltag konfrontiert sehen.

¹¹⁹ Darunter fällt u. a., Personen auf einzelne *hadith* und somit auf die Taten des Propheten Mohammed zu verweisen, die zugleich (moralische) Implikationen für die eigenen Handlungen haben sollen. Ferner soll man als Teil von *davat* die Menschen über ihre Pflichten als Muslime (gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und gegenüber anderen) aufklären: z. B. die Pflicht zu beten und zu fasten, die Pflicht Spenden (*sadaka*) und Almosen (*zakāt*) zu entrichten und so weiter. Siehe Kapitel 2.3.

¹²⁰ Zwei Vertreter des Muftiats gaben an, meinen Anfragen erst stattzugeben, wenn ich verspräche, meinen Ehemann dazu zu bringen, zum Islam zu konvertieren.

ilim als religiösem Wissen bei; gleichzeitig ist mir durchaus bewusst, dass viele meiner GesprächspartnerInnen in diesem Zuge umgekehrt auch ihrer eigenen Pflicht nachgingen, mich als ihren Mitmenschen zum Islam einzuladen, und dass sie sich hiervon höchst wahrscheinlich *soop* (göttliche Verdienste) erhofften, welche diese Formen der *davat* versprechen.

1.7 Ilim im Plural: Wissenskonzepte in Kirgistan

1.7.1 Linguistische Ursprünge

Ilim ist neben *bilim* eines der kirgisischen Worte, das ins Deutsche oder Englische allgemein mit ‚Wissen‘ oder ‚knowledge‘ übersetzt werden kann. Darüber hinaus werden beide Begriffe häufig in der Kombination *ilim-bilim* verwendet.¹²¹ Diese drei Bezeichnungen (*ilim*, *bilim*, *ilim-bilim*) werden im alltäglichen Sprachgebrauch synonym angewandt.

In meinem Unterfangen, den Ursprüngen und möglichen Unterschieden zwischen diesen Begriffen nachzugehen, löste ich unter meinen englischsprachigen kirgisischen Freunden teils lange und kontroverse Debatten aus. Insbesondere meine Assistentin Gulniza Taalalbekova bemühte sich intensiv darum, über Recherchen in Literatur, Internet und im Austausch mit befreundeten WissenschaftlerInnen zu aufschlussreichen Antworten zu gelangen. Nachstehend verweise ich zwar auf einige Beispiele aus Wörterbüchern, die sich mit den Begriffen *ilim*, *bilim* und *ilim-bilim* befassen; gleichzeitig lässt sich als Ergebnis der Recherchen, Diskussionen und persönlichen Eindrücke insgesamt jedoch festhalten, dass sich allein vom alltäglichen Sprachgebrauch her keine inhaltliche

Unterscheidung der einzelnen Worte beziehungsweise der oben genannten Gebrauchsformen feststellen lässt. Der wohl bedeutendste, im Alltagsgebrauch jedoch vernachlässigte, Unterschied ergibt sich aus den Wortursprüngen: Während das Wort *ilim* auf das arabische Wort *‘ilm* beziehungsweise auch *‘ilm* (‚Wissen‘) zurückgeht, hat das Wort *bilim* seine Wurzeln im Alttürkischen, wobei der Verbstamm *bil-* (alttürkisch: ‚wissen; kennen‘) durch das Suffix *-im* ergänzt wird.¹²²

Dieser linguistische Hintergrund bietet womöglich die Erklärung dafür, dass im Kirgisischen Ethnografischen Wörterbuch kein Eintrag für *ilim* gelistet ist. Unter *bilim* folgt folgende Erklärung:

„Bilim [knowledge; Wissen] is a result of human activities and thinking, a collection of reliable information about the future and about societal and environmental phenomena. Bilim is closely associated with learning [taanyp-bilüü]: it is its [of learning] result and a constitutive part. Humankind, relying on bilim, has attained to tame natural forces, produce material goods, and to change societal relations. The main obligation of learning is considered to be the discovery of dialectical laws to develop bilim. Scholars of the Middle Ages like Jusup Balasagyn and Makhmud Kashgari (Barskani) emphasised in their works the importance of being bilimdüü [knowledgeable]. The fact that being bilimdüü is a source or means of fighting against ignorance and stupidity has been widely emphasised in Kyrgyz writing and oral works“ (Karataev/Eraliev 2005, 104; englische Übersetzung: Gulniza Taalalbekova).

Zieht man das Kirgisische Universalwörterbuch von 1969 heran, kann synonym für *bilim* auch das Wort *maalymat* (‚Information‘) verwendet werden, ferner sind beide Worte als Erklärungen zum Eintrag unter *ilim* genannt. Unter diesem Eintrag wird ferner auf *ilim* als ein „System von Information und Wissen“ verwiesen, welches

¹²¹ In diesem Sinne gehört die zusammengesetzte Verwendung zur Gruppe der sogenannten *kosh sözdör* (‚Paarwörter‘), welche im Kirgisischen verwendet werden, um die jeweiligen Bedeutungen zusammenzufügen. Das Wort für ‚Eltern‘ *ata-ene* setzt sich beispielsweise aus den Worten Vater (*ata*) und Mutter (*ene*) zusammen. Vgl. den Eintrag auf der Website orfo.kg zu kirgisischer Grammatik und Rechtschreibung, <<https://www.orfo.kg/%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BC%D0%BC%D0%B0%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0/r/>> (letzter Zugriff: 12.01.2021).

¹²² Siehe, <<https://www.etimolojiturkce.com/kelime/bilim>> (letzter Zugriff: 09.01.2021). Das Alttürkische ist die älteste schriftlich belegte Turksprache, welche etwa zwischen dem 7. und 17. Jh. in Gebrauch war. Alttürkisch ist nicht als frühe Form des Türkischen zu verstehen, da beide Sprachen unterschiedlichen Sprachgruppen innerhalb der Turksprachen angehören. Näheres bei Scharlipp 1992.



Abb. 5. Dorfschule von Chong-Suu im Frühjahr 2015. Über dem Eingang steht der Satz: „Willkommen zur Quelle des Wissens“ (Foto: Yanti Hölzchen).

die Arten oder Möglichkeiten aufdeckt, die „Umwelt sowie die Gesetze der Entwicklung der Natur und der Gesellschaft zu beeinflussen“. ¹²³ Dass es sich in dieser Lesart um ein Verständnis von *ilim* als ‚Wissenschaft‘ dreht, bekräftigen zum einen die beigefügten Beispiele („sowjetische Wissenschaft – die fortschrittlichste Wissenschaft der Welt; Historische Wissenschaft; Philologische Wissenschaft“); zum anderen die Übersetzungen

von *ilim* ins Russische als *nauka* („Wissenschaft“) ¹²⁴ oder ins Englische als *science*. ¹²⁵ Gleichzeitig deutet eine zweite, im Kirgisischen Universalwörterbuch genannte Bedeutungsebene darauf hin, dass sich *ilim* ebenso als ein gewisser Korpus an Wissen oder als bestimmter Wissensgegenstand versteht. Dies wird durch folgendes beigefügtes Beispiel erläutert: „*bilim: ilim bar adam*“ (*bilim*: ein Mensch mit Wissen [*ilim*]). Diese Erläuterung

¹²³ Kirgisches Universalwörterbuch 1969, <<https://el-sozduk.kg/ilim-2/>> und <<https://el-sozduk.kg/илим/>> (letzter Zugriff: 21.01.2021). Diese Beschreibung ist vor dem Hintergrund dessen zu verstehen, dass dieses Wörterbuch 1969 herausgegeben wurde und entsprechend dieser Zeit und Ideologie eine bestimmte wissenschaftliche Sichtweise vertritt bzw. Formulierung wählt.

¹²⁴ Yudakhin 1940, Kirgisisch-Russisch Wörterbuch; Asanov, Kirgisisch-Russisch Wörterbuch, <<https://el-sozduk.kg/илим/>> (letzter Zugriff: 21.01.2021).

¹²⁵ Abdiev/Sydykova 2006, Kirgisisch-Englisch-Kirgisisch Wörterbuch, <<https://el-sozduk.kg/илим/>> (letzter Zugriff: 21.01.2021). Umgekehrt lautet im Deutsch-Kirgisischen Wörterbuch (Kadyrbekova et al. 2009) die Übersetzung für ‚Wissenschaft‘ ebenfalls *ilim*, Wissen wird als *bilim* übersetzt.

verweist wiederum zurück auf das Wort *bilim*, welches den lexikalischen Einträgen nach sowohl als ‚Wissen‘ (russ. *znanie*)¹²⁶ als auch als ‚Bildung‘ (russ. *obrazovanie*) verstanden wird. Die jeweiligen Rückverweise in den lexikalischen Einträgen, von *ilim* auf *bilim* und umgekehrt, zeugen wiederum von der alltagssprachlich austauschbaren Verwendung beider Worte.

1.7.2 Plurale Verständnisse von *ilim*

Von den linguistischen Ursprüngen der Worte *ilim*, *bilim* und *ilim-bilim* abgesehen, zeigen sich die Inhalte und Vorstellungen, die diese Worte im alltäglichen Sprachgebrauch umfassen, vornehmlich in den jeweiligen Kontexten, in denen diese von bestimmten Personen mit spezifischen Bezügen verwendet werden. So war mir bis zu meinen Feldforschungen für die Dissertation das Wort *ilim* nicht in seinen religiösen Bezügen bekannt. Vielmehr kannte ich Konzeptionen von *ilim* und *bilim* bis dahin von meinen ersten Forschungserfahrungen zur sozialen und kulturellen Rolle der Dorfschule im Ort Tosor im Jahr 2009. Ich befasste mich vor allem mit lokalen Bildungskonzepten, die sowohl im schulischen als auch im außerschulischen Alltag auf verschiedenste Weise vermittelt wurden. Neben fachlichen Inhalten, wie etwa Mathematik, Naturwissenschaften, Sprache und Geschichte, umfassten diese auch das Wissen über moralische Werte (kirg. *adep*; diese bezogen sich etwa auf zwischenmenschliche Beziehungen, Respekt vor der Natur, dem Vaterland etc.) und kirgisische Traditionen (z. B. kirgisische Tänze, kirgisische Speisen, kirgisische Musik, Kunst, Literatur etc.). *Bilim* verstand sich in diesem Zusammenhang als ein umfassendes Bildungskonzept (Abb. 5).

Das Wort *ilim* lernte ich in dieser Zeit vor allem in seinem adjektivischen Gebrauch kennen, zum Beispiel als *al ilimdüü adam* (‚er/sie ist eine wissende Person‘). Diesen Satz hörte ich, wenn mir Personen vorgestellt wurden oder

über Personen geredet wurde, die für ihr Wissen durch Lebenserfahrung, bestimmtes Fachwissen (z. B. an einer Universität oder durch eine Fachausbildung erlangt) oder für das Wissen bestimmter kirgisischer ritueller Praktiken (z. B. Heilungspraktiken) geschätzt wurden. Als ich etwa in Begleitung meiner Gastmutter einem Dorfältesten (*ak sakal*, wörtl. ‚Weißbart‘) begegnete, stellte sie mir diesen als *ilimdüü adam* vor. In diesem Fall leitete sich sein Wissen aus seinem Alter und seiner Lebenserfahrung ab: Aufgrund seiner Position als Dorfältester holten andere Dorfmitglieder seinen Rat in privaten Angelegenheiten wie auch in Dorfdisputen ein, in denen seine erfahrene Einschätzung der Situation sowie sein Wissen zu korrekten sozialen Umgangsformen gefragt waren.¹²⁷ Ferner gelten *ak sakal* als Hüter kirgisischer ritueller Praktiken im Sinne von *salt*. Ihnen wird das Wissen der korrekten Durchführung ritueller Abläufe etwa bei Geburten oder bei Trauer- und Beerdigungsritualen anvertraut, was sie ebenfalls als *ilimdüü adam* auszeichnet. So wird die Anwesenheit eines *ak sakal* bei Lebenszyklusritualen (z. B. Geburt, Hochzeit oder Tod) oder anderen wichtigen rituellen Anlässen (z. B. Besuch eines heiligen Ortes) mit großem Respekt erwidert, ihre Segenssprüche (*bata*) gelten als besonders verheißungsvoll (vgl. Beyer 2016, 40, 89).

Ein anderer Kontext, in dem ich mit dem Wort *ilimdüü* konfrontiert wurde, war in Zusammenhang mit meinem Betreuer, Roland Hardenberg, welcher selbst im Dorf Tosor gelebt und geforscht hatte. Während seines Besuchs gegen Ende meines Aufenthaltes im Jahr 2009 konnte ich ihn bei seinen eigenen Forschungen mit *sanjyrachy*¹²⁸ begleiten, und stets wurde auf ihn als *ilimdüü adam* verwiesen. Damit referierten die DorfbewohnerInnen und GesprächspartnerInnen auf seine Stellung und sein Fachwissen als ausländischer Wissenschaftler sowie auf seine profunde Kenntnis der

¹²⁶ Yudakhin 1940, Kirgisisch-Russisch Wörterbuch, <<https://el-sozduk.kg/билим/>> (letzter Zugriff: 21.01.2021).

¹²⁷ Beyer (2006; 2016) schreibt ausführlich über die Position von *ak sakal* und die Rolle von sogenannten *ak sakal* Gerichten (*aksakaldar sotu*).

¹²⁸ In etwa ‚Ahnenforscher‘ oder ‚Genealogen‘.

kirgisischen Sprache und kirgisischer kultureller Praktiken.¹²⁹ In beiden Fällen wurden sowohl der *ak sakal* als auch Roland Hardenberg als Professor für ihr Wissen überaus respektiert, und die Anhäufung von Wissen – ob als Lebenserfahrung, als Fachwissen, als rituelles Wissen, als Wissen durch Auslandserfahrungen und in Kombination dieser sowie weiterer verschiedener Wissensformen – bringt allgemein Respekt, Anerkennung und eine gewisse Position mit sich.

Erst während meiner Feldforschungen für die Dissertation eröffnete sich die mir bis dahin vollkommen neue Bedeutungsebene von *ilim* als religiösem Wissen. Diese Bedeutung als religiöses Wissen wurde nicht unbedingt im Sinne einer lexikalischen Definition direkt angesprochen; aber aus den Kontexten und Inhalten der Gespräche, insbesondere mit Imamen und *davatchy*, wurde klar, dass mit dem Begriff *ilim* ein direkter Bezug zum Koran und den *hadith*, zum aufrichtigen Glauben an Gott und zu körperlich-rituellen Praktiken im Islam (z. B. Gebet oder Fasten) hergestellt wurde.¹³⁰ Während also die obige Aufzählung lexikalischer Einträge unter den Begriffen *ilim*, *bilim* sowie *ilim-bilim* zwar Vorstellungen eines umfassenden Wissensbegriffs vereint, welche je nach

Kontext unterschiedlich gewichtet werden können oder müssen, geben diese keinen Hinweis darauf, welchen Bezug meine GesprächspartnerInnen mit ihrem Gebrauch von *ilim* herstellten: Zum einen fehlt in den Lexikaeinträgen gänzlich der Verweis auf religiös-spirituell geprägte Assoziationen und Inhalte mit *ilim*,¹³¹ wie es während meiner Forschung in der Regel in den Gesprächen der Fall war; zum anderen bleibt der hiermit verbundene tiefe, körperlich erfahrene und spirituelle Sinn außen vor, welcher die Darstellungen meiner InformantInnen durchdringt und Ebenen des bewusst Beschreibbaren transzendiert.

Angesichts dieser unterschiedlichen Sprachgebräuche und Sinngehalte wird umso deutlicher, warum zur Erfassung von *ilim* ein Blick auf alltägliche verbale Praktiken und Handlungspraktiken vonnöten ist. Der Begriff ist nicht eindeutig; hinzu kommt ferner die Problematik, inwiefern (religiöse) Empfindungen ethnografisch überhaupt fassbar sind. Aber in den (körperlichen) Praktiken, erzählten Erfahrungen und verknüpften Wissensinhalten kann ein Bild entstehen, das mir erlaubt, als Außenstehende einen Zugang dazu zu erschließen, was meine GesprächspartnerInnen selbst unter *ilim* verstehen.¹³²

129 Umso mehr war es während meiner Feldforschung 2015 eine Freude und Ehre für mich, als mich ein vertrauter Imam als *ilimdüü adam* in seinem Dorf vorstellte.

130 Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass *ilim* in seiner Bedeutung als ‚religiöses Wissen‘ ebenfalls nicht eindeutig ist, sondern verschieden ausgelegt werden kann, was auf unterschiedliche theologische Positionen zurückgeht (vgl. Kapitel 2.2.1). Im Rahmen meiner Forschung erachte ich es jedoch als bemerkenswert, dass alle meine GesprächspartnerInnen im Kern mit *ilim* auf den Koran, die *hadith*, den aufrichtigen Glauben an Gott und damit einhergehende körperlich-rituelle Praktiken im Islam verwiesen.

131 Welches meines Erachtens angesichts des arabischen Wortstammes *ilm* bzw. *alm* umso bezeichnender ist.

132 Einen ähnlichen ethnomethodischen Ansatz verfolgt auch Beyer (2016) in ihrer Ethnografie zum kirgisischen Begriff *salt* („Tradition“, „Brauch“). Die Problematik, Gefühle als Außenstehende zu begreifen, nachzuvollziehen und sogar ethnografisch zu beschreiben, bespricht unter anderem Beatty (2005; 2010).

2 *Ilim* als religiöses Wissen in Nordost-Kirgistan: „Glaube ohne Wissen ist wie ein kopfloser Körper“

Während ich im Vorigen auf definatorische Grundlagen und die Vielfältigkeit des kirgisischen Wissensbegriffs *ilim* eingegangen bin, möchte ich im Folgenden vordergründig das Verständnis von *ilim* behandeln, wie es maßgeblich im Umgang mit diesem Wissen geprägt ist, und sich auch erst mit Blick auf diesen Umgang erschließt.

Zu diesem Zweck möchte ich im Abschnitt 2.1 „Begegnungen mit *ilim*“, angelehnt an Kapitel 1.5, zunächst vermitteln, wie Menschen sich mir gegenüber im Gespräch verbal auf *ilim* beziehen und es dadurch evozieren. Es folgt ein theoretischer Abschnitt, welcher daran anlehnend *ilim* als religiös geprägten Wissensbegriff im Islam diskutiert und diesen in ethnologische Perspektiven auf den Islam einordnet.

Diese theoretische Kontextualisierung ist die Voraussetzung dafür, die einleitend vorgestellten Aussagen meiner InformantInnen auf ihren (normativ wie auch alltäglich gelebten) Gehalt hin zu analysieren und hieraus ferner die sozialen Implikationen dieses Wissens ableiten zu können. Dazu ist das Spannungsfeld von normativer Doktrin und gelebter Praxis zu beachten, um die in *ilim* zugrundeliegende Vorstellung einer idealen Lebensführung und einer moralischen Gemeinschaft nachzuzeichnen. In diesem Sinne lässt sich *ilim* als moralische Ressource aufzeigen, die auf individueller wie auch auf gemeinschaftlicher Ebene wirksam wird. Hierzu wird in Kapitel 2.3 hervorgehoben, auf welche spezifischen normativen Grundlagen sich meine InformantInnen inhaltlich beziehen, und auf welche Weise diese wiederum welche Art von Bedeutungen in ihrem Lebensalltag entfalten. Im Zuge dieser Darstellung sind gewisse Wiederholungen nicht zu vermeiden, da Personen ihre Referenzen auf *ilim* (vgl. Kapitel 2.1) häufig mit dem Gehalt oder der Bedeutung von *ilim* (vgl. Kapitel 2.3) begründen. Eine theoretische wie auch ethnografisch fundierte Aufarbeitung muss dennoch beide Perspektiven gesondert berücksichtigen (und diese Wiederholungen in Kauf nehmen). Denn erst in dieser Verbindung von Theorie und Ethnografie wird sich

ilim als durch und durch verkörpertes Erfahrungswissen erweisen, das die Lebensführung betrifft und in der Aneignungsdimension als verkörperte Produktion von Wissen auch gestaltet.

2.1 Begegnungen mit *ilim*

„Glaube ohne Wissen ist wie ein kopfloser Körper (*ilim jok [bolso] – din, bul bashsyz dene*)“, so beschrieb es der Imam eines Dorfes unweit von Chong-Suu im August 2015. Gemeinsam mit einem weiteren Mitglied der Moscheegemeinschaft saßen wir im Innenraum der kleinen Moschee auf dem Boden und unterhielten uns über deren Bau und über seine Ausbildung als Imam. Im Rahmen unseres Gesprächs fielen folgende Sätze:

„Es reicht nicht aus, die Leute immerzu zum Gebet aufzufordern. Klar beten sie! Aber ihr Glaube ist nicht vollkommen (*yiman toluk emes*). Dazu ist Wissen notwendig (*ilim kereg*). Ein Glaube ohne Wissen, das ist wie ein kopfloser Körper. Er denkt nicht nach“ (Imam, Region Yssykköl, August 2015).¹³³

Die Worte des Imams sind aus meiner Sicht treffend, da sie bereits auf einige Grundlagen hinweisen, welche meine GesprächspartnerInnen mit einer Idee von *ilim* als religiöses Wissen assoziieren: Die Verbundenheit von Wissen und Wissensanhäufung mit einem gefestigten Glauben (*yiman*; vgl. Kapitel 1.5), und die Annahme, dass Beten (*namaz, namaz okuu*) als körperliche Praxis allein nicht für einen aufrichtigen, gefestigten Glauben ausreicht – es braucht mehr als das.

Was ist dieses Mehr? Auf welche Weise beziehen sich meine GesprächspartnerInnen auf das religiöse Wissen *ilim*? Um anschaulich zu schildern,

¹³³ „Es reicht nicht aus, die Leute immerzu zum Gebet aufzufordern.“ Hiermit kritisiert er indirekt die Aktivitäten der *davatchy*, die stets ihre Mitmenschen dazu auffordern zu beten. Er selbst stammt aus einem Dorf, in dem der Einfluss der Stiftung Adep Bashaty (vgl. Kapitel 3.4) seiner Aussage nach sehr stark ist, eine Ausnahme in der Region Yssykköl.

wie ich im Laufe meiner Feldforschung auf *ilim* als Konzept religiösen Wissens stieß und mit *ilim* konfrontiert wurde, stelle ich im Folgenden Auszüge aus diversen Begegnungen und Gesprächen mit Personen verschiedenster biografischer und professioneller Hintergründe exemplarisch vor.¹³⁴ Mit einigen war die Begegnung auf ein einmaliges Kennenlernen und Gespräch reduziert, andere wiederum traf ich mehrere Male zum Interview und es entwickelte sich ein auf gegenseitiger Sympathie beruhendes Verhältnis. Die Auswahl der nachstehenden Auszüge erfolgt mit der Absicht, vorweg das breite Spektrum aufzufächern, in dem sich verschiedene GesprächspartnerInnen auf *ilim* beziehen, bevor eine Zusammenführung zu einer Definition erfolgt. Ich unterscheide grob drei Gruppierungen: 1) jene Personengruppen, die *ilim* als richtigen Weg befürworten; 2) die Gruppe der Kritiker von *ilim*; und 3) die Gruppe der Unentschlossenen, das heißt jene, die keine einheitliche Einstellung zu *ilim* haben. Dies sind von mir persönlich vorgenommene Einteilungen, die ich allein zum Zweck einer klareren Argumentation aufstelle. Ich möchte dabei betonen, dass diese Zuordnungen nicht als eingrenzbare Realitäten zu verstehen sind, sondern lediglich dazu verhelfen sollen, einen Eindruck verschiedener Einstellungen gegenüber *ilim* zu vermitteln. So sind die Grenzen solcher Zuordnungen fließend, und sicherlich fasse ich in diesen Gruppierungen nicht das weite Spektrum ein, wie sich Menschen in Kirgistan auf unterschiedlichste Weisen auf *ilim* beziehen. Die hier vorgestellten Gruppen spiegeln lediglich Tendenzen wider, die ich in den Einstellungen verschiedener GesprächspartnerInnen identifiziere.

Ferner kann ich anhand der weiteren Unterteilung der Gruppe der Befürworter in Imame, Mitglieder der Moscheegemeinschaft (*jamaat*) sowie *davatchy* und Frauen aufzeigen, dass die Art und Weise, wie diese jeweiligen Gruppen über *ilim* reden, ebenfalls kleine Variationen aufweisen. Während Imame vor allem die normativen Komponenten von *ilim* herausstellen, beziehen sich *davatchy* häufig auf die Notwendigkeit der praktischen Umsetzung von *ilim* und der gewissenhaften

Einhaltung beispielhafter Handlungen am Vorbild des Propheten Mohammed. Frauen wiederum waren mir gegenüber offener, von ihren teilweise auch konfliktträchtigen Erfahrungen mit *ilim* zu sprechen.

2.1.1 Imame

Während meines Forschungsaufenthaltes in der Region Yssykköl machten mich zunächst Imame, *davatchy* und Mitglieder der Moscheegemeinschaften (*jamaat*) auf das Wort *ilim* und dahinterliegende Vorstellungen aufmerksam (vgl. Kapitel 1.5). Wissen (*ilim*) assoziierten diese Personen vor allem mit religiösen Inhalten, ethischen Grundsätzen und Praktiken wie sie in der Theologie des Islams verankert sind.¹³⁵ Ich hatte bereits auf das Beispiel eines Imams verwiesen, der im Gespräch deutlich die Auffassung vertrat, dass *ilim* das Gesetz Gottes sei. Dieser Imam, Kuban Alym, gehört zu den prominentesten Imamen in der Region Yssykköl: Nicht nur ist er der offiziell vom Muftiat zugewiesene Hauptimam des Ortes Chong-Suu,¹³⁶ er ist darüber hinaus auch der *imam khatib* des gesamten Landkreises (*rajon*) Chong-Suu. Als solcher repräsentiert er auf Landkreisebene das Muftiat und ist für alle hiesigen, den Islam betreffenden Angelegenheiten zuständig (vgl. Kapitel 3.1.2). Seine autoritative Stellung wird bereits mit der Anrede *alym* impliziert: Das Wort arabischen Ursprungs bedeutet ‚Wissender‘ und leitet sich ferner vom zentralen Begriff dieser Arbeit ab: *ilm* (arab.) ‚Wissen‘. Mit der Anrede *alym* wird eine (religiös) gelehrte Person für ihr tiefes Wissen geehrt.¹³⁷

Kuban Alym ist in gewisser Hinsicht beispielhaft. Er wurde 1981 in einem Dorf des *rajon* Chong-Suu geboren und machte im nahegelegenen

¹³⁴ Es handelt sich hierbei vor allem um Interviews und Begegnungen während meiner zweiten Feldforschungsphase in der Region Yssykköl.

¹³⁵ Nähere Ausführungen zum Verständnis einer Islamischen Theologie in dieser Arbeit unter dem nachfolgenden Kapitel 2.2.

¹³⁶ In Chong-Suu gibt es zwei Moscheen (vgl. Kapitel 3.2), Kuban Alym ist der Imam der 2014 eröffneten Freitagsmoschee (*juma mecht*; arab. *masǧid ǧāmi*). Diese ist der älteren, im Jahr 2005 eröffneten Moschee administrativ übergeordnet.

¹³⁷ Ein *alym* steht in der Regel im Ansehen höher als jemand, der lediglich mit den Zusätzen ‚[Name] *imam*‘ oder ‚[Name] *molod*‘ angesprochen wird (siehe Kapitel 3.5).

Karakol seinen Schulabschluss. In Karakol studierte er das Fach Ökologie und Natur und erhielt 2003 sein Diplom. Von 2003 bis 2006 studierte er in Bischkek an der Islamischen Universität, später bildete er sich von 2009 bis 2010 an der renommierten Al-Azhar Universität in Ägypten in Islamischer Theologie weiter. Nach seiner Rückkehr direkt im Anschluss wurde er als Imam an einer Moschee in Karakol eingesetzt. Seit Mai 2014 hat er das Amt des *imam khatib* im *rajon* Chong-Suu inne. Er ist verheiratet und lebt mit seiner Frau und seinen Kindern in Chong-Suu.

Noch bevor ich das erste Mal mit ihm ins Gespräch kommen konnte, wurde mir bereits im Zuge anderer Interviews und Unterhaltungen bewusst, dass die BewohnerInnen von Chong-Suu sowie anderer Dörfer des *rajon* ihm tiefen Respekt entgegenbrachten. Auch über die Grenzen des *rajon* Chong-Suu hinweg war Kuban Alym bekannt und Imame in der gesamten Region Yssykköl sprachen lobend über ihn. Häufig wurde er als *ilimdüü adam* beschrieben, stets wurde hervorgehoben, dass er in Bischkek und vor allem auch im Ausland, in Ägypten, studiert hatte. So wurde er in den Gesprächen für seine vielseitige Ausbildung, seine Auslandserfahrung und vor allem sein profundes religiöses Wissen geschätzt. Auch seinen sozialen Umgang priesen einige; ein ihm nahestehender Imam bemerkte etwa, dass er sich gut um seine Mitmenschen und die Imame des *rajon* kümmere, sich für diese einsetze und hart arbeite. Er wurde außerdem als gutes Beispiel eines gewandten Imams sowie eines guten Muslims im Allgemeinen beschrieben.¹³⁸ Hatten BewohnerInnen von Chong-Suu Fragen in religiösen Angelegenheiten, war Kuban Alym der Ansprechpartner, auf den sie hingewiesen wurden.¹³⁹

¹³⁸ Siehe die Idee von *exemplary piety* (Lowry 2010, 207; siehe Kapitel 2.2.2).

¹³⁹ Dies beteuerten mir DorfbewohnerInnen von Chong-Suu, aber auch aus anderen Dörfern des Bezirks. Der Leiter einer kleinen Nichtregierungsorganisation in Chong-Suu, welche in Kooperation mit der UN Programme in Bildung und Jugendförderung durchführt, informierte mich ebenfalls, dass er und seine MitarbeiterInnen Personen mit Fragen zu religiösen Angelegenheiten an Kuban Alym verweisen. Er sagte, solche Fragen befassten sich unter anderem mit dem Thema *hijab*: Warum sollen Frauen ein *hijab* tragen? Dürfen oder sollen sie es auch in der Schule tragen?

Bei unserem ersten Interview im Mai 2015 in der neuen Moschee von Chong-Suu stellte ich mich (Y) zunächst vor und erklärte, dass ich zu Islam und Moscheen forsche. Bevor er darauf einging, wies er mich darauf hin, zuerst aus dem Koran rezitieren zu wollen, was er mit geneigtem Kopf und die Hände mit beiden Handflächen nach oben haltend tat. Danach erzählte Kuban Alym (K) über die sowjetische Vergangenheit und erklärte, dass Kirgistan gerade eine Wiederbelebung (*jaralysh*) der Religion erfahre:

K: „Mit dem Kommunismus kamen Atheisten. Moscheen und andere religiöse Institutionen wurden in Sporthallen umfunktioniert. Heute lebt der Islam zum zweiten Mal auf (*ekinchi jaralysh*). Die Menschen haben [in der Sowjetzeit] den Islam nicht praktiziert, aber im Herzen pflegten sie die Religion weiter. Siebzig Jahre lang verbrannten und vernichteten die Kommunisten religiöse Bücher. Das Wissen kam mit der Religion (*bilim din menen kelgen*). Gebildete Leute (*bilimdülör*), auch religiöse Gelehrte (*oldokeler*), wurden verfolgt und nach Sibirien verbannt. Wissen kam mit der Religion. Die Sowjetunion war ein gutes politisches System was die Bildung, die Naturwissenschaften und so weiter betrifft, aber nicht was die Religion angeht. Dies war keine gute Eigenschaft. Die Menschen wurden davon abgehalten, an Gott zu glauben. Nach der Unabhängigkeit wurde Religionsfreiheit eingeführt. Heute sind neunzig Prozent unserer Bevölkerung Muslime. Geht man von dieser Zahl aus, haben wir eine gute Wiederbelebung des Islams. Der Islam ist in Kirgistan vergleichbar mit einem kleinen Kind, es krabbelt noch. In Zentralasien folgen wir der Hanafi Rechtschule (*hanafi mashab*), in der Richtung der Maturidiya (*maturidiya akida*). Unsere Vorfahren haben sich auch daran gehalten. Es sind gute Zeiten, die Menschen bauen Moscheen und Medressen. Jedes Dorf hat eine Moschee. Innerhalb von zehn Jahren wurden 2500 Moscheen gebaut.“

Im weiteren Gespräch kamen wir darauf zu sprechen, dass unmittelbar nach der Unabhängigkeit zunächst ältere Menschen und *ak sakal* wieder in

die Moscheen kamen, während es heute vor allem junge Männer im Alter zwischen achtzehn und vierzig Jahren sind:

K: „Nach der Unabhängigkeit [Kirgistans] mussten Imame keine Angst mehr vor Verfolgung haben, und sie begannen in den Moscheen über den Islam zu sprechen. Zu Beginn der 1990er Jahre gab es [hier in Chong-Suu] nur zehn bis fünfzehn Leute. Diese waren *ak sakal*. Sie kamen nur zum Freitagsgebet zusammen. Nach und nach schlossen sich ihnen auch Jüngere an. Heutzutage sind neunzig Prozent der *jamaat* in Moscheen junge Männer, zehn Prozent sind ältere Leute.“

Y: „Wie alt sind diejenigen, die in die Moschee kommen?“

K: „Jungen ab dreizehn Jahren. Auch Jungen aus der ersten und zweiten Klasse kommen in die Moscheen. Weshalb die Zahl der Älteren in den *jamaat* gering ist, liegt daran, dass diese noch atheistische Ansichtsweisen vertreten. Befürworter des Kommunismus kommen nicht in die Moscheen.“

Hierauf sprach ich Kuban Alym darauf an, dass viele KirgisInnen sich als Muslime identifizieren, auch wenn sie Alkohol trinken und keine *namaz* machen.

K: „Es gibt keine genauen Zahlen, aber jedes Jahr gibt es immer weniger Menschen, die Alkohol trinken. Im Gegensatz zu früher gibt es heutzutage keine arbeitslosen Menschen mehr, die Wodka trinken, der Großteil der Menschen arbeitet. Es kommen immer mehr zum Gebet in die Moschee.“

Y: „Ja, Sie sagten, dass es in den frühen 1990er Jahren nur zehn *moldos* gab, die *namaz* machten. Aber die Zahlen jener, die beten, stieg als mehr Menschen *davat* machten, so haben Sie es gesagt, nicht wahr?“

K: „Genau. Das war eine Wiederbelebung (*jaralysh*). Wir hatten unsere Identität verloren. Wir gaben uns selbst russische Namen! [...] Die Menschen verloren ihre Identität, weil sie keine Religion hatten. Heutzutage ist Religion nicht blind (*sokur din emes*), heute geht Religion mit Wissen einher (*bilim menen kelet*).

[...] Islam ist ein System, das glücklich macht (*adamdy baktyлуу kylat turgan systema*). [...] Im Schamanismus geht es um Berge und Steine, das ist verboten (*shamanism – too, tash, bolboit bul*)! Im Islam, hingegen, haben wir Regeln und Normen, unser islamisches Gesetz gibt uns unser Leben vor (*Islamskii prava bizdin jashoobuzga aitat*). [...] [Im Islam] gibt es Rechte (*ukuk*) und ein Höchstes Gericht, Allah. Allah kontrolliert die Einhaltung der Gesetze. Wenn es keinen Glauben an Gott gibt, dann machen die Menschen, was sie wollen, weil es kein Gesetz für sie gibt. [...] Wenn die Menschen den Islam richtig verstehen, dann wissen sie, dass Islam für [ihre] Rechte und Gerechtigkeit (*adilettüülük*) steht, der Islam ist eine gerechte Religion (*ukuluk din*), und nicht Terrorismus. [...] Der Koran und die *sunna* sind Anweisungen für uns. Zum Beispiel ist es nicht erlaubt, dass eine Frau und ein Mann, wenn sie kein verheiratetes Paar sind, sich alleine in einem Raum aufhalten, es muss immer eine dritte Person dabei sein. Das ist eine Regel. [...] Wir sind Sklaven (*kul*) Allahs. Das hat nichts mit Sklaverei zu tun! [Im Gegenteil,] Gott schützt uns vor unseren Sünden, indem er uns den richtigen Weg (*tuura jol*) zeigt. Christen müssen erst zu einem Priester gehen, um die Vergebung ihrer Sünden zu erbitten, sie brauchen eine Mittelsperson. Im Islam brauchen wir das nicht, Muslime erfragen direkt von Allah, was sie wünschen. Das ist Freiheit. Im Islam hat man niemanden außer Allah zu fürchten, das ist ideologische Freiheit.“

In vielerlei Hinsicht, insbesondere inhaltlich, ähnelt das Gespräch mit Kuban Alym jenen, die ich mit anderen Imamen in der gesamten Region Yssykköl führte. Die wohl häufigste und auffälligste Gemeinsamkeit ist der Verweis auf die normativen Grundlagen im Islam, dass man als Muslim gewissen Regeln zu folgen und die von Gott auferlegten Pflichten (kirg. *pars*; arab. *farḍ*) einzuhalten hat.

Ein Imam im *rajon* Chong-Suu, der nach seiner Pensionierung als Polizist Imam geworden war, erzählte mir über seine eigenen *davat*-Aktivitäten, die ihn über mehrere Monate hinweg bis nach Bangladesch, Pakistan und Russland geführt hatten. Ich vermute, dass er mir im Gedanken an die

Wissensinhalte, die während dieser *davat*-Reisen vermittelt werden, Folgendes darlegte:

„Gott hat alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge geschaffen, die belebten wie die unbelebten. Die Schöpfung soll zeigen und beweisen, dass Gott existiert und allmächtig ist. Gottes liebstes Geschöpf ist der Mensch. Er will, dass die Menschen glücklich sind. Darum können Menschen glücklich werden, indem sie ihr Leben so führen, wie es der Prophet Mohammed gezeigt hat. Sie werden glücklich in diesem Leben und im nächsten. Der Islam (*islam dini*) hat fünf Säulen. Die erste Säule ist [das Glaubensbekenntnis:] *Lā ilaha illa Llāh Muḥammadun rasūlu Llāh*. Wenn eine Person diese Worte ernsthaft spricht, bedeutet dies, dass sie an Gott glaubt und an alles, was ihm zugeschrieben wird. Es nur aufzusagen genügt nicht, es muss ein Glaube tief im Herzen sein. Wenn jemand diese Worte spricht, ohne an sie zu glauben, dann wird er nicht als Muslim betrachtet. Außerdem sollte ein Muslim *namaz* machen, und *zakāt* (Almosen⁴⁰) geben, *zakāt* bedeutet, einen gewissen Teil seines Wohlstandes an Bedürftige zu geben. Wenn jeder diese Regeln des Islams befolgte, dann müsste niemand hungern. Gott verteilt den Wohlstand unter den Menschen so, dass sie gute Taten tun können, wie *zakāt* geben. In Kirgistan befolgen wir die *mashab* [islamische Rechtsschule] von Imam Azam [wörtl. ‚der große Imam‘; eine weitere Bezeichnung für Abu Hanafi]. Wir beten fünfmal am Tag, wir fasten im Ramadan, wir geben *zakāt* wenn jemand einen Überschuss an Nutztieren hat und wir machen auch die Pilgerreise *hajj* nach Mekka, sofern wir die finanziellen Rücklagen dafür haben. 2013 war ich auf *hajj*. Wir müssen Allah danken, weil er uns die Fähigkeit zu sehen, zu sprechen, zu hören, zu atmen, zu schlafen, zu gehen gegeben hat. Der Prophet Mohammed hat uns ein gutes Beispiel dafür gegeben, wie wir Muslime unser Leben führen sollten“ (Imam, Region Yssyköl, März 2015).

Er fasst hier die wichtigsten Überzeugungen und allgemeinen Pflichten eines Muslims zusammen: das Glaubensbekenntnis (*aš-šahāda*), welches Allah als den alleinigen Gott bekräftigt und den Propheten Mohammed als seinen direkten Propheten bestätigt; das Gebet und das Geben von

Almosen (*zakāt*). Ferner gehören das Fasten zur Zeit des Ramadans wie auch die Pilgerreise (*hajj*) dazu, auf welche er später im Gespräch zurückkam. Es sind diese Pflichten, die in Moscheen und auf *davat*-Reisen maßgeblich vermittelt werden, nicht nur inhaltlich, sondern vor allem in ihrer praktischen Umsetzung (vgl. Kapitel 3.6).

Dieser Imam redete quasi ohne Pause, begleitet lediglich durch mein Nicken und meine Interesse signalisierenden Einwürfe wie „ja“ oder „mhmm“. Solche langen Redepassagen hatte er mit Kuban Alym und einigen anderen Imamen gemeinsam; oftmals erfolgten diese Reden (oder gar Predigten) ohne jegliche spezifische Fragen meinerseits, vielmehr gerieten sie von sich aus in diesen Redefluss oder sie schweiften ab, wenn sie gerade eine Frage zur Moschee, deren *jamaat*, den Aufgaben eines Imams oder Ähnliches beantworteten.¹⁴⁰

Einige Gemeinsamkeiten lassen sich bereits feststellen: Zur Einführung in die Pflichten eines jeden Muslims gehörte in verschiedenen Gesprächen häufig der Verweis auf bestimmte Regeln, die man im Alltag zu beachten hat, und über die auch ich im Zuge der Unterhaltung aufgeklärt wurde. So das Beispiel von Kuban Alym, dass ein unverheiratetes Paar sich nur im Beisein einer dritten Person gemeinsam in einem Raum aufhalten darf.

Ferner banden manche Imame generelle Informationen ins Gespräch ein, etwa welche Rechtsschulen Kirgisen befolgen. Ich selbst machte beispielsweise die Erfahrung, dass viele in meinem allgemeinen Umfeld den Unterschied zwischen sunnitischem und schiitischem Islam nicht kennen, geschweige denn die Aufteilung in verschiedene Rechtsschulen und theologische Traditionen. Hierüber aufzuklären, gehört daher zu den grundlegendsten Inhalten, die Imame in ihren Predigten vermitteln.¹⁴¹

¹⁴⁰ Diese Monologe nutzte ich bewusst zur Datenerhebung (vgl. Kapitel 1.6).

¹⁴¹ Jemand, der mir sagen konnte, dass der Islam in Kirgistan der hanafitischen Auslegung islamischen Rechts folgt, ging meist regelmäßig in die Moschee und setzte sich mit den Grundlagen muslimischer Praxis und Glaubensgrundsätzen auseinander. Solche Personen erklärten mir teilweise auch, dass sich die unterschiedlichen *mashab* (Rechtsschulen) eigentlich nur in Details unterschieden, beispielsweise in der Art und Weise, die Hände beim Gebet zu halten, oder welche Modi einer Scheidung (*talak*) erlaubt seien.

Worauf ebenfalls eine Mehrzahl der Imame einging, wenn ich ihnen mein Interesse am Islam in Kirgistan bekundete, war die geschichtliche Entwicklung des Islams in der sowjetischen Zeit. Sie waren der Überzeugung, dass ‚unsere Vorfahren‘ (*bizdin atabalarybyz*) vor dem Einfluss der Sowjetunion das richtige Wissen über den Islam hatten, und dass auch die atheistische Ideologie den Islam nicht aus ihren Herzen habe verdrängen können. Ein Imam sprach davon, dass der Islam ‚in unserem Blut‘ (*bizdin kanybyzda*) sei.¹⁴²

Auch die Abgrenzung zu anderen Religionen war ein Element, auf das einige Imame zu sprechen kamen. Kuban Alym führte in seinem Gespräch mehrere Vergleiche an: zum Christentum und zum ‚Schamanismus‘. Letzterer Begriff wird in Kirgistan in der Regel ungenau und nicht einheitlich verwendet, umgangssprachlich verweisen viele damit auf kirgisische Praktiken der Naturverehrung, welche animistische Züge aufweist.¹⁴³ Einer seiner Vergleiche mit dem Christentum lautete, dass das Grundprinzip im Christentum die Liebe sei, im Islam gehe es jedoch um Gerechtigkeit. Hiermit rekurriert er wiederum auf seine hauptsächliche Aussage im Interview, dass der Islam ein ‚Gesetz‘ sei, ein ‚System‘, das einen Korpus an Regeln und Pflichten umfasst. Diese sollen aber keineswegs einengend wirken, im Gegenteil, Kuban Alym betonte diese Regelmäßigkeit als ‚Ideologie der Freiheit‘. Diese Freiheit steht, laut ihm, allein im Verhältnis zu Gott, gegenüber dem man sich verpflichtet. Im Gegenzug erwidert Gott dies mit einem erfüllten Leben, im Diesseits wie auch im Jenseits.

Kuban Alym erklärte außerdem, dass das Wissen mit der Religion gekommen sei (*bilim din menen kelgen*) und stellt hier einen klaren Zusammenhang des Wissensbegriffs mit Religion beziehungsweise religiösen Inhalten und Prinzipien her. Dies korrespondiert mit anderen Aussagen,

¹⁴² Eine Äußerung, welche Informanten von Beyer im Zusammenhang mit *salt* („Tradition“, „Brauchtum“) machten (vgl. Beyer 2016, 9).

¹⁴³ In rezenter Zeit lebt unter nationalistisch orientierten Kirgisen eine spirituelle Gruppierung namens Tengirchilik (Tengrismus) auf, für die Elemente der Naturverehrung eine wichtige Rolle spielen (vgl. Biard/Laruelle 2010). Auf diese sprach Kuban Alym ebenfalls an einer späteren Stelle im Interview an.

dass es die Aufgabe jedes Muslims ist, sich das Wissen über Regeln, Pflichten und Prinzipien im Islam anzueignen und dieses Wissen kontinuierlich zu vertiefen.

Die Wissensanhäufung und Umsetzung dieses Wissens versprechen aber nicht nur individuelles, sondern auch gemeinschaftliches Wohlergehen. So stellen Kuban Alym und viele andere einen Zusammenhang zwischen zunehmenden Moscheebesuchern und Menschen, die *namaz* aufnehmen, einem zunehmenden Verzicht auf Alkohol, sinkender Arbeitslosigkeit, mehr Friedfertigkeit und einer allgemein moralischeren Gesellschaft her. Diese positiven Entwicklungen führen sie folglich auf die allgemeine Verbreitung des Islams und des Wissens über den Islam zurück (vgl. Kapitel 2.3).

Gesellschaftliche Veränderungen konstatieren die Imame auch an den Besuchern von Moscheen. ‚Gott sei Dank (*alhamdulillah*), heute kommen [viele] junge Menschen in die Moscheen (*jashtar/jash baldar kelip jatata*)‘, so, oder so ähnlich, die durchgängige Antwort. Mit ‚jungen Menschen‘ sind üblicherweise Personen (bzw. Männer) im Alter von etwa achtzehn bis vierzig oder fünfzig Jahren gemeint, allerdings bekundet Kuban Alym im Gesprächsauszug, dass auch Jungen ab dreizehn Jahren kommen. Dies entspricht der Regelung, wie mir erklärt wurde, dass Mädchen ab dem Alter von neun und Jungen ab dem Alter von zwölf Jahren mit *namaz* beginnen sollten. In der Tat kam es vereinzelt vor, dass bei meinen Besichtigungen von Moscheen eine Gruppe von Jungen zwischen geschätzt sieben und zwölf Jahren auf dem Boden um einen jungen Mann saßen, der sie offensichtlich im Arabischen oder in Inhalten des Korans instruierte. Ebenfalls war es kein unüblicher Anblick, Jungen im gleichen Alter zum Zeitpunkt des Mittagsgebets zur Moschee eilen zu sehen.¹⁴⁴

Abschließend möchte ich als eines der herausragenden, gemeinsamen Merkmale im Gespräch mit Imamen darauf verweisen, dass sie stets in Vergleichen sprachen. So zogen sie zum einen Vergleiche auf die Handlungen des Propheten heran, um ein Argument zu untermauern oder zu

¹⁴⁴ Diese Altersgruppe wird auch gezielt für Sommerschulaufenthalte an Koranschulen angeworben (vgl. Kapitel 3.3).

veranschaulichen, zum anderen machten sie kreative Vergleiche zum alltäglichen Leben, um die Bedeutung ihrer Aussage verständlich zu vermitteln. Kuban Alym beschreibt die Entwicklungen in Kirgistan etwa im Vergleich zu einem noch krabbelnden Kind, andere Veranschaulichungen beziehen sich auf die in Kirgistan nach wie vor verbreitete Tätigkeit des täglichen Brotbackens oder auf die Funktionsfähigkeit eines Autos, wie im nachstehenden Gesprächsauszug:¹⁴⁵

- I: „Du forschst also über [unsere] Religion (*din*)?“
 Y: „Ja, genau.“
 I: „Lass mich zunächst aus dem Koran lesen.“ [Rezitiert auf Arabisch] „Nun ... Allah hat unsere Religion erschaffen (*Allahtallah dindi jaratkan*). Er hat uns Menschen erschaffen [...]. Um uns Orientierung im Leben zu geben, um uns zu zeigen, wie wir unser Leben zu leben haben, hat er den Islam geschaffen. Nehmen wir zum Beispiel die Produktion eines Autos. Die Hersteller stellen uns alles bereit, was wir für die Bedienung wissen müssen. Welchen Kraftstoff wir benutzen müssen, wie wir das Auto fahren müssen, wie wir Öl nachfüllen, auch welches Öl wir für das Auto brauchen, nicht wahr? Auf ähnliche Weise hat Allah sein eigenes Gesetz (*myizam*) geschaffen – wie wir [als Menschen] leben sollten (*biz adamdar kantip jashash kereg*)“ (Imam, Region Yssykköl, April 2015).

2.1.2 Mitglieder der Moscheegemeinschaft und *davatchy*

Neben meinen Interviews mit Imamen war auch in Gesprächen mit Personen aus den jeweiligen Dorfgemeinschaften die Rede von *ilim*. Insbesondere mit männlichen Mitgliedern der Moscheegemeinschaften (*jamaat*) konnte ich mich im Zuge meiner Besuche in verschiedenen Dörfern der

Region Yssykköl unterhalten, das gleiche gilt für *davatchy*. Zu den jeweiligen Begriffen *jamaat* und *davatchy* sind vorab folgende Erläuterungen wichtig: Während der Begriff *jamaat* im Allgemeinen eine bestimmte Gruppe von Personen bezeichnen kann, ist im Zusammenhang mit Moscheen darunter jene Gruppe Männer zu verstehen, welche regelmäßig ihr Gebet in der Moschee abhält und sich darüber hinaus auch anderweitig als Moscheegemeinschaft versteht. So assistieren sie beispielsweise den (Dorf-)Imamen in verschiedenen Angelegenheiten, kümmern sich um die Instandhaltung der Moschee und des umliegenden Grundstücks und gehen in der Regel *davat*-Tätigkeiten nach, das heißt, sie versuchen andere Mitglieder der Dorfgemeinschaft von Moscheebesuch und Gebet zu überzeugen. Viele von ihnen nehmen an mehrtägigen *davat*-Reisen in der Region teil. Diejenigen, die aktiv diese *davat*-Reisen machen, können auch als *davatchy* bezeichnet werden, wobei diese Bezeichnung meist erst zutrifft, sobald jemand mehrere Male an solchen Reisen teilgenommen hat und diese weiterhin regelmäßig durchführt.¹⁴⁶ Ein Mitglied der *jamaat* kann also zugleich als *davatchy* tätig sein, dies ist aber nicht zwingend gegeben. Umgekehrt sind in den Dörfern, die ich besuchte, häufig kleinere *davat*-Gruppen anderer Dörfer oder sogar aus anderen Regionen Kirgistans in der örtlichen Moschee zu Gast. Hier halten sie sich in den Moscheen zur religiösen Unterweisung auf und machen Rundgänge durch das Dorf, um zum Islam einzuladen (*islamga chakyrui*).

Der Einfluss dieser reisenden *davat*-Gruppen ist für die Verbreitung von *ilim* in der Region Yssykköl meinen Beobachtungen zufolge beachtlich. Unterschiedliche Personen bekundeten in unseren Gesprächen, dass sich der Islam, zusammen mit dem Bau von Moscheen, vor allem dank der Aktivitäten der *davatchy* in der Region Yssykköl verbreite (vgl. Kapitel 3.6). Dazu gehört unter männlichen Mitgliedern vor allem die Aufforderung an andere, an den Gebetszeiten, den Predigten der Imame und Treffen der *davatchy*

¹⁴⁵ Insgesamt verspricht eine detaillierte Analyse der Rhetorik von Imamen und anderen religiösen VertreterInnen in Kirgistan vielversprechend zu sein. Siehe hierzu auch das Folgeprojekt der zweiten Förderphase des SFB RessourcenKulturen zu religiösen Reden in Zentral- und Südasien (siehe <<https://uni-tuebingen.de/de/118676>> (letzter Zugriff: 19.02.2021), ebenso wie Tulebaeva/Ojha 2022).

¹⁴⁶ Jemand, der darüber hinaus auch an Reisen ins Ausland und an den jährlichen Treffen der Tablighi Jamaat im Ausland teilnimmt, ist definitiv als *davatchy* und aktives Mitglied der Tablighi Jamaat anzuerkennen (vgl. Kapitel 3.6).

in der Moschee teilzunehmen, um sich dort mit den Grundlagen des Islams vertraut zu machen (vgl. Kapitel 1.3.2 und 3.6). Auf welche Weise sie dies tun und wie sie *namaz* in Bezug zu *ilim* setzen, möchte ich am Beispiel von Almanbek Aba verdeutlichen.

Meine Gastmutter machte mich im Mai 2015 mit Almanbek Aba bekannt. Bis vor Kurzem hatte er gemeinsam mit ihr in der Gemeindeverwaltung (*akimiyat*) gearbeitet. Aus welchen Gründen er dieser Beschäftigung nicht mehr nachging, ist mir nicht bekannt. Apake hatte Almanbek Aba mir gegenüber als *moldo* beschrieben, jemand, der sich mit dem Islam auskennt, und darauf hingewiesen, dass er sicherlich ein geeigneter Gesprächspartner für mich sei.

Almanbek Aba war zum Zeitpunkt unseres Kennenlernens geschätzt Mitte vierzig, verheiratet und hatte vier Kinder. Er lebte in einem Dorf im entlegenen Hinterland des Chong-Suu *rajon*, mit dem Auto dauerte es fast eine Stunde vom Zentrum des *rajon*, um über größtenteils gut geteerte Straßen dorthin zu gelangen. Seitdem er nicht mehr im *akimiyat* arbeitet, leben er und seine Familie hauptsächlich von Subsistenz und dem Verkauf von selbst angebauten Kartoffeln. Almanbek Aba hatte etwa sechs Jahre vor unserem Kennenlernen begonnen, *namaz* zu machen und sich mit dem Islam zu beschäftigen, nachdem auch er mehrmals von *davat* dazu aufgefordert worden war. Seitdem ist er sehr darum bemüht, sein Wissen über den Islam kontinuierlich zu vertiefen. So ist es vergleichsweise außergewöhnlich, dass er neben den *davat*-Aktivitäten in der Gegend an religiösen Kursen in Bischkek teilnimmt, die dort in Kooperation des Muftiats mit der Organisation Adep Bashaty (vgl. Kapitel 3.4) angeboten werden. Im Laufe meiner Forschung erfuhr ich ansonsten nur von Imamen, dass diese ebenfalls solche Kurse besuchen.

Bei unserem ersten Gespräch, zu dem meine Gastmutter Almanbek Aba zu uns nach Hause eingeladen hatte, war er gerade erst von solch einem einmonatigen Kurs zurückgekehrt:

A: „Ich war einen Monat lang in Bischkek bei diesem Kurs. Über die *sharia* (arab. *šārī'a*) haben wir gelernt, und auch Arabisch. [...] Unsere

Lehrer hatten überwiegend ägyptische Abschlüsse.¹⁴⁷ Der Schwerpunkt lag auf *akida* (Glaubenslehre). Wir müssen den Islam richtig verstehen. [...] Heutzutage wird der Islam zu verschiedenen Zwecken gebraucht. Die Leute behaupten, es wäre Islam, aber sie machen, was sie wollen. Die Religion sollte so praktiziert werden, wie Allah es dem Propheten gezeigt hat und wie es im Koran gezeigt wird. Alles sollte darauf basieren, überall in der Welt.“

Er fuhr fort, dass das richtige Wissen vom Islam darauf beruhe, *namaz* zu machen und den Koran zu lesen. Um dieses Wissen zu verbreiten, sei *davat* essentiell:

A: „Zuerst sollten wir den Koran richtig lernen. [...] Wir sollten *namaz* praktizieren, den Koran lesen. Nur dann werden wir [den Islam richtig] verstehen. Überall wo Menschen zu Gott beten und gute Werke tun, wird der Islam wachsen. Deswegen brauchen wir *davat*. Wissen Sie, was *davat* ist?“

Y: „Ja.“

A: „Wo viel *davat* ist, dort wird die Religion sich entwickeln. [...] Jeder sollte *davat* machen, jeder Muslim sollte das. Religion verbreitet sich durch *davat*. Wenn Menschen sich auf *davat* begeben, dann gehen sie zu einer Moschee und beten dort. Sie bitten Gott: ‚Lass [auch andere] Menschen hier beten‘. Sie wenden sich direkt an Gott und beten. Und daraufhin kommen die Leute. [...] Wenn wir unseren Teil durch *namaz* beitragen, die Leute anhalten, nicht zu schwätzen oder schlechte Dinge zu tun, und wenn wir die Leute zur Moschee einladen, dann kommen sie. *Davat* ist die Grundlage. Alles sollte auf der richtigen Grundlage getan werden.“

Y: „Wenn Sie andere zum *namaz* auffordern, weigern diese sich?“

¹⁴⁷ Mit den Lehrenden sind höchst wahrscheinlich Kirgisen gemeint, die eine theologische Ausbildung an der Al-Azhar Universität in Kairo, Ägypten, absolviert haben. Diese Vermutung führe ich auf die Kooperation mit Adep Bashaty zurück, deren Mitglieder häufig in Ägypten studieren (vgl. Kapitel 3.4).

A: „Ja, das kommt manchmal vor. Zum Beispiel weisen manche Menschen *davatchy* zurück, wenn sie die Leute einladen, manche schlagen sie sogar.“

Y: „Was meinen Sie, warum Leute gegen *davat* sind?“

A: „Die Menschen verstricken sich in alltäglichen Problemen und lassen kein neues Wissen in ihr Herz kommen. Sie haben *nafsi* (innere Begehren), und diese hindern sie daran, *namaz* oder *davat* zu machen. Um unsere *nafsi* zu kontrollieren, sollten wir während des Ramadanmonats fasten.“

Es kam nicht überraschend, dass er auch mich fragte, ob ich regelmäßig bete. Als ich dies verneinte, erwiderte er dies mit folgender Aussage:

A: „Gott entscheidet, wer *namaz* macht und wer nicht. In manchen Familien kann man beobachten, dass ein Ehemann *namaz* macht, aber seine Frau nicht; oder Eltern beten und die Kinder nicht, und umgekehrt. *Namaz* ist eine Gabe Gottes. [...] Allah hat gesagt, das Leben der Menschen wird einfacher, wenn sie sich an *namaz* halten. Denn Allah wird sie beschützen und sie beim Erreichen ihrer Ziele unterstützen.“

Damit wandte er sich meiner Gastmutter (G) zu, welche sich ebenfalls im Raum aufhielt, und fragte, ob sie inzwischen mit *namaz* angefangen habe:

G: „Ich erlaube keinen Wodka zu Hause mehr, ich habe nicht einmal mehr Gläser. Ich erlaube niemandem, ein Glas vor mich zu stellen. Das habe ich immerhin erreicht.“

A: „Was denkt Taki [ihr Ehemann] darüber?“

G: „Ich habe Taki bisher nicht dazu aufgefordert. Gerade versuche ich, erst einmal mich selbst zu disziplinieren.“

A: „Sie sollten ihm sagen: ‚Lass uns [zusammen] mit *namaz* beginnen!‘“

G: „Taki ist noch nicht bereit.“

A: „Sie sollten es ihm trotzdem sagen. Wenn Sie es ihm sagen, wird er darüber nachdenken. Eines Tages wird er sich dann denken: ‚Ja, mir wurde gesagt, ich solle beten‘. Je früher Sie

dies probieren, desto eher wird es passieren. Wenn Sie denken, er ist noch nicht bereit, wird er nicht bereit sein.“

G: „Ich fühle mich bereit. Wenn ich eingeladen bin, erlaube ich niemandem, mir Wodka einzuschicken und ich fasse kein Glas an. Ich sage Leuten, dass ich vorhabe (*niet bar*), *namaz* zu machen ... Ich fühle mich bereit.“

A: „Je früher man mit *namaz* beginnt, desto mehr Verdienste (*soop*) garantiert es. Wenn man erst später mit dem Beten beginnt, bringt dies weniger *soop*.“¹⁴⁸

G: „Wie früh muss ich [für *namaz*] aufstehen?“

A: „Um Viertel vor fünf. Wenn Sie zwanzig Minuten vor fünf aufstehen, dann haben Sie zehn Minuten für das morgendliche *daarat* (rituelle Waschung) und können danach beten.“

G: [überlegt] „[Aber] vorher muss ich erst die Suren [zum Gebet] lernen.“

Von meiner Gastmutter wusste ich, dass es nicht das erste Mal war, dass Almanbek Aba sie zum Gebet aufforderte und wenn wir später über ihn sprachen, bezeichnete sie ihn mit einem Augenzwinkern als *fanat* (vgl. Kapitel 1.5). Umgekehrt kam auch Almanbek Aba bei einem anderen Zusammentreffen, als ich ihn und seine Familie bei sich zu Hause besuchte, auf Apake zu sprechen. „Wie gut wir ihre Stimme gebrauchen könnten!“, betonte er sein Bedauern, sie noch nicht zum *namaz* überzeugt haben zu können. Damit sprach er gleichzeitig auf Apakes Stellung in der Gemeindeverwaltung sowie auf ihren Ruf als überzeugende Rednerin an. Auch mir gegenüber beteuerte er abermals die Notwendigkeit des Gebets, und mit diesen Worten überreichten er und seine Ehefrau mir ein kleines Heftchen, das in die Praxis des *namaz*, explizit für Frauen, einführt (Abb. 3).

Zu meinem Besuch waren auch der Imam aus Almanbek Abas Dorf und dessen Frau geladen. Wie bei einer Einladung üblich, servierten sie für uns Gäste üppige Essensmengen, von denen alle Anwesenden ganz sicher einen zweiten Tag hätten essen können. Almanbek Aba und der Imam scherzten

¹⁴⁸ Zu *soop* siehe Kapitel 1.5 und die Verweise zu Mittermaier 2013 in Kapitel 3.6.5.

über die kirgisische Gastfreundlichkeit: „So sind wir Kirgisen halt, wir sollen unseren Familien und Gästen stets gute und reichliche Speisen servieren!“ Gleichzeitig verwiesen sie jedoch darauf, dass im Islam gemäß dem Propheten Mohammed empfohlen wird, keine Völlerei zu betreiben: „Der Prophet, Gott segne ihn, hat immer nur zwei Drittel seines Magens gefüllt [...]. Im Islam wird einem empfohlen, nur so viel wie nötig zu essen, nicht so viel wie man will [...]. Es ist eine Sünde, zu viel zu essen und Essen zu verschwenden [...].“

Solche Verweise auf das Beispiel des Propheten Mohammed sowie auf die *sunna* waren ständige Elemente in meinen Gesprächen. Insbesondere Imame und *davatchy* referierten gerne Auszüge aus den *hadith* und zogen Vergleiche, um bestimmte Regeln des Islams zu veranschaulichen, oder auf den Nutzen zu verweisen, den diese versprochen.

Ganz besonders häufig erwähnten *davatchy* Anweisungen für alltägliche Handlungen gemäß dem Beispiel des Propheten Mohammed (s. o.).¹⁴⁹ Zu den häufigsten Empfehlungen gehörte der Rat, auf der rechten Körperhälfte zu schlafen, mit der rechten Hand zu essen oder Menschen mit ‚Friede sei mit dir‘ (*as-salāmu ‘alaykum*) zu grüßen. Männer wiesen vermehrt darauf hin, dass sie sich, dem Vorbild des Propheten folgend, einen Bart wachsen lassen. Dies sei empfohlene Praxis (*sunna*), und für die Einhaltung solcher Empfehlungen könne man göttliche Verdienste (*soop*) erwarten, die sich positiv auf das Leben im Diesseits wie im Jenseits auswirken.¹⁵⁰

Der Verweis auf *soop* war im Rahmen meiner Gespräche nahezu durchweg präsent, was die Signifikanz dieses Konzeptes unterstreicht. Darüber hinaus wurde nicht nur herausgestellt, ob eine Handlung *soop* verspricht, sondern es wurde häufig auch auf die unterschiedlichen Ausmaße von

soop hingedeutet, wie im Gespräch mit diesem Imam in der Region Yssykköl im August 2015:

- I: „Das Freitagsgebet ist *fard kifāya*. Wenn man es versäumt, kann man es später nicht nachholen. [...] Ein Freitagsgebet entspricht 400 Jahren Gebet. Das ist der Unterschied. Es hat viel *soop* (*soop köp*), sein *soop* ist groß (*soop chong*). Für jeden Schritt in Richtung einer Moschee zum Freitagsgebet erhält man 27 *soop*. Wenn man zum Beispiel einen Kilometer geht, erhält man 27.000 *soop*.“
- Y: „Wieviel *soop* erhält man dafür, wenn man *namaz* fünfmal am Tag macht?“
- I: „Jedes Gebet hat eine eigene Anzahl an *soop*. Zum Beispiel gibt es zusätzliche *soop*, wenn man in der Gemeinschaft (*jamaat*) betet, und weniger *soop*, wenn man zuhause [alleine] betet. Zum Beispiel, wenn man morgens mit der *jamaat* betet, entspricht das 20 *reket* [Gebets-einheiten]¹⁵¹ eines Gebets mit Adam. Wenn man das Mittagsgebet in der *jamaat* betet, entspricht dies 40 *reket* eines Gebets mit Abraham. Das *Asr* Gebet entspricht 60 *reket* im Gebet mit Moses. Das *Sham* Gebet entspricht 80 *reket* mit Isa. Und wenn man das *Kuptan* Gebet in der *jamaat* betet, dann entspricht das 100 *reket* eines Gebets mit dem Propheten Mohammed. Es gibt so viel *soop*, wenn man das Gebet in der Gemeinschaft verrichtet.“¹⁵²

Selbst mein guter Freund Emil Nasritdinov, Lehrender an der American University of Bishkek (AUCA) und bekennender *davatchy*, scherzte im Gespräch mit mir, dass diese Kalkulation von *soop* durchaus übertriebene Züge annehmen könne; es gebe sogar kleine Ringe mit Drehzahlen, anhand derer man einen Überblick über die jeweils täglichen Anhäufungen von *soop* behalten könne.

¹⁴⁹ Dies mag auch damit zusammenhängen, dass in der *davat*-Bewegung religiöse Unterweisungen auch auf der Grundlage der *hadith*, gesammelt in dem Standardwerk „Faza'il-e 'Amal“ der Tablighi Jamaat, erfolgen (vgl. Kapitel 3.6).

¹⁵⁰ Berjak verweist darauf, dass diese Gegenleistungen jedoch auch in Bezug auf negative Taten erfolgen können, folglich auch negative Erwidern Gottes bedeuten können (Berjak 2008a, 655). Während meiner Forschung bin ich jedoch dem Konzept von *soop* nur in seiner positiven Konnotation begegnet.

¹⁵¹ Das rituelle Gebet ist in einzelne Gebetseinheiten und Wiederholungen (kirg. *reket*; arab. *raka'a*) eingeteilt. Für jedes der fünf Pflichtgebete gibt es eine unterschiedliche Anzahl an Einheiten beziehungsweise Wiederholungen.

¹⁵² Zum kalkulatorischen Charakter von *soop* bzw. *tawāb* siehe auch Mittermaier 2013 sowie die Referenzen auf Mittermaier 2013 in Kapitel 3.6.5.

2.1.3 Frauen

Während zu den bisher vorgestellten Personengruppen nur Männer zählen, kam ich auch mit Frauen in diversen Kontexten ins Gespräch.¹⁵³ Auch diese stellten die bisher genannten Bezüge zu Vorstellungen und Inhalten von *ilim* her: der Verweis auf normative Grundlagen und Pflichten, Bezüge auf die *sunna* und die Durchführung alltäglicher Handlungen nach dem Beispiel des Propheten sowie moralische Implikationen für Individuum und Gesellschaft durch die Vertiefung des Wissens über den Islam. Im Vergleich zu Unterhaltungen mit männlichen Imamen und *davatchy* schienen meine Gespräche mit den Frauen in mancher Hinsicht jedoch eine andere, vertrauere Qualität zu haben. Sicherlich ist dies auch darauf zurückzuführen, dass Frauen im Gespräch mit mir eine ganz andere Nähe aufbauen konnten als meine männlichen Gegenüber, welche die im Islam vorgeschriebene Regel einhalten mussten, sich einer Frau gegenüber distanziert zu verhalten. Frauen berichteten mir gegenüber aufgeschlossener von ihren eigenen persönlichen Erfahrungen und Herausforderungen, die sie auf körperliche, emotionale und spirituelle Weise in der Aneignung und Umsetzung mit *ilim* machten.

Die nachfolgenden Ausschnitte sind Teile einer Gesprächssituation, die sich im Anschluss an ein *taalim* in Chong-Suu im August 2015 ergab. Diese Treffen finden in Dörfern der gesamten Region jeweils sonntags statt und dienen der religiösen Unterweisung speziell für Frauen (weiteres in Kapitel 3.6.4). Es war das dritte Mal, dass ich an dem *taalim* in dieser Runde in Chong-Suu teilgenommen hatte, und im Anschluss stand ich noch mit vier Frauen (A–D) vor dem Hauseingang und ergriff die Gelegenheit, sie in ein Gespräch zu verwickeln. Auf meine Frage, wie sie zum *namaz*

gekommen waren, ob beispielsweise über die *taalim* oder anderweitig, folgten diese Antworten:

A: „Zum Beispiel, während meiner Studienzeit ... Ich habe 2003 meinen Abschluss gemacht, danach fing ich an zu arbeiten. In dieser Zeit hatte ich [noch] kein Wissen (*ilim*) über den Islam. Ich wusste, dass Gott existiert, aber ich habe die Religion nicht praktiziert. Meine Cousine hat damals schon *namaz* gemacht. Sie nahm mich regelmäßig zu religiösen Treffen mit. Das war entweder 2006 oder 2007. Ich bin regelmäßig hingegangen, auch wenn ich nichts verstanden habe. Ich habe mich aufgeregt, weil die ganze Zeit immer nur ein *hadith* wiederholt wurde ... Inzwischen habe ich verstanden, dass Allah mich bereits zu dieser Zeit zur Religion hinzog.“

Eine andere Frau ergänzte sie:

B: „Am Anfang wollte mein Herz es [*namaz*] nicht, aber Allah gab mir göttliche Führung (*hidayat*). Drei oder vier Jahre ging das so. Am Anfang sagte ich nur ‚*lailaha illa Llah*‘ [ohne Aufrichtigkeit] und tat alles, was mein Mann sagte. Ich war sehr gehorsam. Ich hörte auf meinen Ehemann, aber dann rief Gott selbst mich zur Religion.“

Die anderen Frauen hörten zu, nickten, und die Frau betonte abermals, dass ihr Mann sie nicht zum *namaz* gedrängt habe, sondern dass dies allein durch Gottes Willen geschehen sei:

B: „Mein Mann hat nicht viel *davat* mir gegenüber gemacht [hat mich nicht häufig zum Gebet aufgefordert]. Es war Allah selbst, der mich zur Religion gerufen hat ... Mein Mann wollte mich nicht belasten, aber er hätte nicht gedacht, dass es so kommen würde. Inzwischen mache ich *namaz*, aber mein Ehemann nicht mehr.“

Daraufhin gerieten die anderen Frauen in ein Gespräch, in dem es um ihre Ehemänner ging:

A: „Das heißt, dein Ehemann macht jetzt kein *namaz* mehr?“

B: „Nein, er will es zwar, aber ...“

¹⁵³ In Bischkek war mein Austausch mit Gastschwestern, Freundinnen, Assistentinnen sowie mit Studentinnen der Islamischen Universität aufschlussreich; während meiner Zeit in Chong-Suu sprach ich vor allem mit Nachbarinnen sowie Arbeitskolleginnen und Freundinnen meiner Gastmutter. Darüber hinaus nahm ich Kontakt zur Hauswartin einer Frauenmedresse auf und unterhielt mich mit Teilnehmerinnen religiöser Treffen, sogenannten *taalim* (siehe Kapitel 3.6.4).

- A: „Und früher hat er aber gebetet?“
- B: „Ja, genauso ist es ... Es ist schwierig für mich. Ich weiß nicht, an wen ich mich [mit dieser Sorge] wenden kann ...“
- A: „Wir hatten dieselbe Situation. Auch wenn Allah dich [mal] nicht beachtet, du hast [immer noch] *hidayat* im Herzen. Allah hat dir *hidayat* gegeben, weil er dich liebt – und dann wirst du wieder zu ihm hingezogen. Allah sagt, wenn eine Person auf ihn zugeht, dann geht Allah dieser Person entgegen. Auch wenn du mit *namaz* aufhörst, dann wird dein Herz es wollen. Und so ist es auch bei deinem Ehemann, auch wenn er mit *namaz* aufgehört hat, will er es immer noch sehr.“
- B: „Ja, doch, er will beten.“
- A: „Wir haben das auch durchgemacht: Sowohl mein Ehemann als auch ich hatten Zeiten, als wir mit *namaz* aufhörten ... Du solltest zu Gott beten, *zikr*¹⁵⁴ machen, und nachts zum *tahajud*-Gebet aufwachen und Gott bitten: ‚Allah, hilf mir, denn niemand außer Dir wird mir helfen! Hilf mir!‘ Wir sollten Hilfe von Allah erbitten. Denn was können wir schon tun? Nichts können wir tun. Wir können unsere Ehemänner nicht zum *namaz* zwingen. Es ist allein Allahs Wille und Hilfe ... Ja, wir haben das auch durchgemacht ... Aber wenn mir jetzt jemand sagen würde, ich müsste mit *namaz* aufhören, dann würde ich lieber sterben! [pausiert]. Wie gesagt, wir hatten Zeiten, in denen wir gebetet haben, aber Allah führt einen schrittweise zurück. Es ist alles eine Prüfung Allahs. Gott stellt jeden, die Reichen und die Armen – jeden! – auf diese Weise auf die Probe. Gott sagt, dass er diese Welt so schön [verführerisch] geschaffen hat, um uns zu prüfen.“

154 Arab. *dik*; wörtl. ‚Gedenken Gottes‘. Das *dikr* gilt insbesondere im Sufismus als meditative Übung zur Vergegenwärtigung Gottes, die über verschiedene körperliche Techniken (darunter Koranrezitation, bestimmte Atemtechniken etc.) erreicht wird. Dem *dikr* liegt die Annahme zugrunde, dass im Alltag die Bedeutung und Rolle Gottes als Schöpfer untergehen kann, und dass durch diese meditative Praxis Gott wieder ins volle Bewusstsein gerufen werden soll (Ali/Leaman 2008, 134 f.). Diese Form des Gottesgedenkens ist aus dem Sufismus, insbesondere in die Praxis der Tablighi Jamaat, aufgenommen worden und findet über diese in Kirgistan Verbreitung.

An dieser Passage wird deutlich, dass die Frauen sich untereinander austauschen und beraten. Dabei greifen sie nicht nur auf ihre jeweils persönlichen Erfahrungen zurück, im obigen Ausschnitt beispielsweise versucht eine Frau (A) die andere Frau (B) zu beruhigen, indem sie auf ihre eigene Biografie zurückblickt; die Rat gebende Frau (A) beruft sich auch auf die Erfahrung, die sie im Zusammenhang mit dieser Situation hat, und rät weiterhin zu beständigem *namaz*, *zikr* und *tahajud*-Gebet. Außerdem beschwichtigt sie die besorgte Frau (B), dass sie es als Prüfung Gottes (*Allahtyn synoosu*) verstehen müsse, wenn ihr Ehemann gerade nicht bete. Dies sei eine von verschiedenen Herausforderungen, mit denen man im Leben als Prüfung Gottes konfrontiert werde.

Im obigen Auszug beteuert die Frau ferner, dass kein Muslim von diesen Prüfungen Gottes ausgenommen sei, und an anderer Stelle fuhr sie fort:

- A: „Egal, wer wir sind, ob wir ein *alym* (Gelehrter) sind, ein Millionär oder ein Wahrsager, wir sind alle unvollkommen, wir sind machtlos, wir können nichts tun. Nur Allah ist allmächtig und nur Allah kann uns helfen. Und so kann auch niemand sonst dir helfen, nicht deine Schwiegermutter, nicht dein Schwiegervater oder dein Ehemann. Allah wird dich auf den richtigen Weg führen und – das ist das Entscheidende – du wirst ihm folgen.“

Daraufhin ergänzte eine andere Frau (C) in der Runde, wie man die Prüfungen Gottes bestehen und diese angesichts des Tages der Auferstehung (arab. *yawm al-qiyaama*) mildern könne:

- C: „Wir sollten beten und *zikr* machen und Allah in unsere Herzen lassen. Wenn wir unsere Herzen reinigen, werden wir sagen ‚*la ilaha illa Llāh*‘. Es werden [am Tag des Gerichts] vier Fragen gestellt werden: (1) ‚Wer ist dein Rabbi?‘ (2) ‚Was ist deine Religion?‘ (3) ‚Wer ist dein Prophet?‘ (4) ‚Wer bist du?‘ Wir sollten antworten: ‚Mein Rabbi ist Allah, meine Religion ist der Islam, und mein Prophet ist Mohammed [Friede sei mit ihm].‘ [...] Darum sollten wir den Koran studieren, dann wird unsere Prüfung einfacher sein und wir werden ins Paradies kommen.“

Hiermit sprechen die Frauen eine grundlegende Überzeugung im Islam an: Der Glaube an einen jüngsten Tag und die Aussicht auf das Paradies (*jannat*), das einen im jenseitigen Leben erwarten mag. Diese Überzeugung ist inhärenter Teil des islamischen Glaubens (*yiman*); sie untermauert einerseits das Leben als vorübergehende, flüchtige Phase, und andererseits die Notwendigkeit, am Tag der Auferstehung überzeugter Muslim zu sein, um eine Aussicht auf das ewige Leben im Paradies zu haben (vgl. Berjak 2008b, 705). Der Verweis hierauf und die damit verbundene Bekräftigung, *namaz* zu machen und den Regeln Gottes folgen zu müssen, war auch in anderen Gesprächen immer wieder Bestandteil.

Frauen sprachen mich vermehrt auch auf die gesundheitlichen Nutzen an, welche die Einhaltung des Gebets oder das Rezitieren bestimmter Koransuren mit sich brächten. In der hier erwähnten Gesprächsrunde mit den Frauen des *taalim*, sprachen diese an, dass Gott vorgebe, was Menschen zu tun und zu lassen haben, und dass der Prophet Mohammed das Beispiel *par excellence* sei, wie sie ihr Leben zu führen haben. Die vierte Frau (D) in der Runde kommentierte:

D: „Wir sollten Taten vermeiden, die Allah uns zu tun verbietet, und wir sollten Taten tun, die Allah uns vorschreibt. Der Prophet, Friede sei mit ihm, hat uns gezeigt, wie man das Leben leben soll: Die Sure *waqiah*, die Sure *fatihah*. Die *fatihah* heilt alles außer den Tod. Wir sollten die *fatihah* lesen, wenn wir eine Person mit einem Gebet heilen wollen. [...] *Namaz* ist sehr nützlich [für die Gesundheit]. Wenn du mit Kopfschmerzen aufwachst und dann *namaz* machst, kann es dir helfen, deine Kopfschmerzen hören auf.“

C: „Wenn ich Zahnschmerzen habe, dann hört der Zahnschmerz auf, wenn ich *namaz* mache und wenn ich die *fatihah* rezitiere. Dann hört der Zahnschmerz auf. Wenn du die *fatihah* immer wieder liest, dann wird es dich heilen. Du solltest es [tief] in deinem Herzen glauben. Es gibt ein *hadith* ... Die Hand eines Jüngers fiel ab und der Prophet fügte sie wieder an, indem er die *fatihah* auf sagte. Der Jünger fragte den Propheten, welche Sure er aufgesagt hatte, worauf der Prophet antwortete, dass es die *fatihah*

war. Der Jünger war überrascht und sagte: ‚Bloß die *fatihah*?‘ Dann fiel seine Hand wieder ab. In dem Sinne musst du es in deinem Herzen glauben.“

A: „Wenn du sagst: ‚Bloß die *fatihah*?‘, dann wird es nicht helfen.“

Die bisher vorgestellten Stimmen vertreten eine durchweg positive Einstellung zu diesem Wissen: Ihrer Überzeugung nach ist es das ‚wahre‘ oder ‚richtige‘ Wissen, wie es von Gott gegeben ist und über den Propheten den Menschen offenbart wird. Die Richtigkeit dieses Wissens wird ferner durch den Verweis legitimiert, dass es auch das Wissen ‚unserer Vorfahren‘ (*bizdin atabalarybyz*) ist. Es ist dieses ‚richtige Wissen‘, das durch den Einfluss sowjetischer Ideologie und religiöser Repressionen verdrängt worden war, und welches nun, so die Aussage, dank dem Bau neuer Moscheen und den *dawat*-Aktivitäten im Land wieder verbreitet wird.

2.1.4 Kritische Stimmen

In Interviews und im Alltag begegnete ich jedoch auch Menschen, die solch einem Konzept religiösen Wissens kritisch gegenüberstehen. Anstatt von Wissen *ilim* zu sprechen, verwiesen sie vielmehr auf die sichtbaren und greifbaren Manifestationen dieses Wissens, etwa die aus ihrer Sicht befremdlichen Kleidungspraktiken (*hijab*, lange Gewänder, Bärte etc.), auf die Einhaltung von *namaz* oder auf die wachsende Zahl neu gebauter Moscheen. Während die zuvor positiv konnotierten Stimmen darlegen, dass diese die Verbreitung von *ilim* als förderlich sowohl für das persönliche als auch für das Wohl der kirgisischen Gesellschaft als Ganzes erachten, behaupten kritische Stimmen das genaue Gegenteil: Diese Art des Wissens sei fremder, ‚arabischer‘ Islam, mit dieser Art der Auslegung muslimischer Praxis gerate die Gesellschaft in patriarchalische Zustände zurück, die Menschen ‚verdummen‘. Die nachstehende Gesprächspartnerin, Aziza Eje, führt dies auf das demokratische System in Kirgistan zurück, welches ihrer Ansicht nach in Kirgistan nur Chaos und Verwirrung stifte, statt für Ordnung zu sorgen. Die kirgisische Regierung sei nicht in der Lage, den Menschen eine

Richtung und Orientierung vorzugeben, ganz anders als das politische System der Sowjetunion.

Aziza Eje, eine kräftige Frau etwa Ende vierzig, ist eine Freundin und Arbeitskollegin meiner Gastmutter Apake. Unser Gespräch im Mai 2015 fand zu Hause bei meiner Gastfamilie statt, Apake hatte sie zu uns eingeladen, als ich erwähnte, dass ich gerne auch mit Leuten sprechen würde, die gegen den Bau von Moscheen sind und die von Imamen vertretene Sichtweise auf den Islam nicht befürworten. An diesem Nachmittag war Aziza Eje im Anschluss an die Arbeit zu Besuch gekommen. Sie wurde begleitet von einer jungen Frau, der etwa fünfundzwanzigjährigen Nurai, welche ebenfalls in der Regionaladministration (*akimijat*) arbeitet. Gemeinsam mit Apake saßen wir zu viert um den Esstisch im Wohnzimmer, tranken Tee und unterhielten uns. Während Aziza Eje den Beginn des Gesprächs mit lauter, schimpfender Stimme dominierte, stieg auch Apake ab und an mit ein, Nurai hingegen meldete sich vor allem gegen Ende des Gesprächs zu Wort, und wir führten unsere Unterhaltung weiter, auch nachdem Aziza Eje und Apake den Raum verlassen hatten.

Aziza Eje (A) ist, ähnlich wie Apake, in der Regionaladministration für soziale Angelegenheiten zuständig. So erklärte sie, dass sie gelegentlich mit Fällen zu tun hätten, in denen Schüler an Freitagen dem Unterricht zugunsten des Freitagsgebets in der Mittagszeit fernblieben. Ebenso sei es problematisch, wenn Schülerinnen ein *hijab* im Unterricht trugen, denn dies sei in staatlichen Einrichtungen nicht erlaubt.

A: „Früher trugen kirgisische Mädchen nie ein *hijab*! Kirgisinnen befolgten die Tradition, sich entsprechend ihres Alters zu kleiden.“¹⁵⁵

Weiterhin berichtete sie von einem Ehepaar aus ihrem Dorf, einem Nachbarort von Chong-Suu, in

¹⁵⁵ Sie spricht hierbei auf historisch dokumentierte Kopfbedeckungen für Frauen an, die etwa im Historischen Museum in Bischkek ausgestellt sind. Demnach trugen unverheiratete Frauen ihre Haare in mehreren, kleinen Zöpfen. Sobald eine Frau heiratete, trug sie eine Kopfbedeckung, die je nach Status und Alter in Farbe, Modell und Verzierung variierte. Dies ist heutzutage jedoch nicht mehr üblich. Das kirgisische Kopftuch *jooluk* ist die verbreitetste Kopfbedeckung, welche insbesondere Frauen auf dem Land ab der Heirat tragen.

dem die Ehefrau ein sogenanntes *paranja* trägt, die Vollverschleierung, bei der auch das Gesicht bis auf die Augen verdeckt ist:¹⁵⁶

A: „In unserem Dorf, da ist einer, der zwingt seine Frau dazu, ein *paranja* zu tragen. Sie kann nicht [alleine] aus dem Haus gehen, weil sie nichts sehen kann. Ihr Mann begleitet sie überall hin. Sogar zum Auto! Was soll das? Was wird bloß aus ihren Kindern werden?¹⁵⁷ [...] Wir Kirgisen hatten unsere eigenen Traditionen. Männer und Frauen haben nie islamische Kleidung getragen! Nur alte Männer ließen sich einen Bart wachsen, aber heute? Heute tragen auch die jungen Männer einen Bart, Zwanzig-, Dreißigjährige! Sie sehen aus wie alte Leute. Ich bin dagegen. Ich finde, wir sollten den Traditionen unserer Ahnen folgen. [...] Ich weiß nicht, warum die Leute angeben müssen. In jedem Dorf gibt es mindestens eine Moschee, hast du [Yanti] es gesehen? So, und was hat sich geändert? Haben wir weniger Kriminalität wegen der Moscheen? Nein! Manche Muslime stehlen die Schuhe von anderen nach dem *namaz* in der Moschee. Sie sagen das eine, verhalten sich aber anders. Auch die Regierung macht nicht, was sie sagt! Die Regierung initiiert viele Projekte, aber was für welche! Hier in Chong-Suu haben wir große Probleme mit den Wasserleitungen. Was macht die Regierung? Baut uns eine Moschee! Wir hatten schon eine Moschee in Chong-Suu, also warum haben sie noch eine gebaut? [...] Die Wasserversorgung ist das größte Problem in Chong-Suu, unsere Leute trinken verdrecktes Wasser. Was wir brauchen ist ein System, das uns mit sauberem Wasser versorgt! [...] Wenn die, die in den Bau von Moscheen investieren, sich um

¹⁵⁶ Wurde *paranja* erwähnt, machten manche Frauen mit zwei Fingern eine Bewegung über die Augen, um anzudeuten, dass nur die Augen von dieser Verschleierung ausgenommen sind. Ich hatte den Eindruck, dass im Kirgisischen *paranja* als Wort für Burka verwendet wurde; jedoch scheint das *paranja* eine Ganzkörperverschleierung usbekischer und tadschikischer Frauen zu sein. Ob es einen Unterschied zwischen *paranja* und Burka gibt, habe ich nicht erfragt.

¹⁵⁷ Ob die Frau von ihrem Mann gezwungen wurde oder das *paranja* freiwillig trug, weiß ich nicht. Jedoch, ähnlich wie im Fall der Burka in Europa, wird das *paranja* zwangsläufig von Außenstehenden als Ausdruck männlicher Dominanz und als Zwang angesehen.

die Menschen sorgen würden, würden sie das Geld für Wasserleitungen verwenden. Das ist nicht Islam, das ist Korruption!“

Y: „Ich habe mit jemandem darüber gesprochen, der selbst in den Bau von Moscheen involviert ist. Er sagte, für den Bau von Wasserleitungen, Kindergärten und Krankenhäusern sei die Regierung verantwortlich.“

A: „Da hat er recht! Aber Regierungsmitglieder bauen Moscheen!“

Mit dieser Entgegnung sprach Aziza Eje Medienberichte an, die zeigten, dass der damalige Präsident Kirgistans, Almasbek Atambajew, gerade in den Bau einer Moschee in Bischkek investierte. Dass die Regierung in den Moscheebau von Chong-Suu involviert war, konnte ich nicht verifizieren und halte es an dieser Stelle für eine Fehleinschätzung Aziza Ejes. Der Mann, auf welchen ich in meinem Einschub verweise, hatte seinerseits moniert, dass die Regierung ihre Pflichten im Ausbau der Infrastruktur verfehle, und dass es – „Gott sei Dank“ – die Initiativen von islamischen Stiftungen gäbe, welche diese Lücken füllten. In der Tat hatte ich im Gespräch mit verschiedenen Stiftungsvertretern und Imamen erfahren, dass es ein Grundsatz im Islam ist, in den Bau von Schulen, Krankenhäusern, Wasserleitungen und Moscheen zu investieren. Meine Daten belegen, dass eine Reihe islamischer Stiftungen in Kirgistan sich in diesen Bereichen engagiert; beispielsweise war der Neubau des Krankenhauses in Chong-Suu durch eine arabisch-finanzierte Stiftung ermöglicht worden.

Aziza Eje fuhr fort, gegen die Regierung und das demokratische System in Kirgistan zu wettern:

A: „Unter unseren Politikern ist kein einziger, der auch nur zwei Worte kombinieren kann! Ich sage euch, wenn ich Abgeordnete wäre, würde ich Kindergärten bauen und für sauberes Wasser sorgen. Aber unsere Regierung hört ja nicht auf Leute, die die Tatsachen offen ansprechen ... Ich frage mich, warum wir 120 Abgeordnete für fünf Millionen Menschen brauchen. [pausiert] Die Demokratie ist nichts für unser Land! Wegen der Demokratie haben wir Extremismus. Wir [Bürger Kirgistans] sind verwirrt. Im Islam gibt es so viele verschiedene Gruppen, Sunniten, Schiiten ... Man kann

heutzutage keinen normalen Muslim mehr von einem Extremisten unterscheiden! Die sehen alle gleich aus! Das verwirrt, unsere Gehirne sind wie Brei (*bizdin bashybyz kasha*)! Früher [unter dem sowjetischen System] hatten wir nie solch ein Problem, die Regierung war stark. Aber jetzt? Jetzt sind die Regierungsvertreter selbst im Islam involviert, sie glauben an Gott, und natürlich, wir sollten an Gott glauben, aber ...“

Aziza Eje war während des gesamten Gesprächs in Rage. Auch wenn andere kritische Stimmen nicht so rabiat waren oder diese mit den Verfehlungen der Regierung zusammenbrachten, so waren insbesondere die islamisch geprägten Kleidungspraktiken und der Bau der vielen Moscheen Punkte der Kritik. Auch gegen die *davatchy* wurde viel gewettert: Nicht nur, dass sie andere Menschen durch ihre ständigen Anfragen belästigten; in den Medien und unter meinen Bekannten kursierten Gerüchte, dass sie Schafe stählen, weil sie sich auf ihren Reisen ‚auf Gott verließen‘ und kein Geld für Nahrungsmittel dabei hätten. Viele brachten diese aus ihrer Sicht negativen Entwicklungen mit der Verbreitung eines fremden oder arabischen Islams zusammen: ‚*Bizdiki emes*‘ (‚das ist nicht unser Islam/unsere muslimische Praxis‘), ‚*Arabtar alyp kelgen*‘ (‚das haben uns die Araber gebracht‘), waren häufige Aussagen. Insbesondere lange Gewänder für Frauen und Männer, als auch das Tragen von *hijab* oder eine Vollverschleierung wurden auf arabische Kleidungspraktiken zurückgeführt, die dem dortigen Klima angepasst seien. Da das Klima in Kirgistan ein anderes sei, müssten diese Kleidungsformen hier nicht angewandt werden.

2.1.5 Unentschlossene

Neben oben beschriebenen KritikerInnen gab es auch eine Reihe an Personen während meiner Forschung, die in ihrer Haltung unentschlossen waren. In der Regel befürworteten sie die Verbreitung des Wissens über den Islam im Sinne von *ilim*, und hielten sich selbst für aufrichtige Gläubige. Nur setzten sie die in *ilim* vorgeschriebenen Pflichten und Empfehlungen nicht zwingend um. Dies konnte verschiedenste Gründe haben.

Neben pragmatischen Motiven schien es für manche von ihnen befremdlich, etwa fünfmal am Tag zu beten, manche machten sich keine speziellen Gedanken darüber, andere wiederum fühlten sich ‚nicht bereit‘, wie das Beispiel von Nurai zeigt. Nurai ist eine junge Frau etwa Mitte zwanzig, sie ist verheiratet und hat zwei Töchter im Alter von zweieinhalb Jahren und einem Jahr. Auch sie arbeitet in der Regionaladministration und war in ihren Aufgaben meiner Gastmutter untergeordnet. Auch privat spannte meine Gastmutter Nurai gerne ein, wenn sie zum Beispiel für die Vorbereitungen eines Festes Hilfe brauchte.¹⁵⁸

Nurai (N) hatte das obige Gespräch mit Aziza Eje nahezu wortlos verfolgt, bis ich sie darauf ansprach, was sie selbst von den Punkten hielt, die Aziza Eje angesprochen hatte. In einem ruhigen Ton antwortete sie:

N: „Ich stimme Aziza Eje zu. Es stimmt, dass die Regierung uns Leuten nicht hilft, indem sie Moscheen baut. Sie sollte besser Schulen und Krankenhäuser bauen. [pausiert] Unterschiedliche Richtungen im Islam stiften Verwirrung. Wie sie bereits gesagt hat, es gibt unterschiedliche Richtungen im Islam, Sunniten, Schiiten, und noch andere. Manche von ihnen erachten Mohammed nicht als den letzten Propheten. Es gibt im Islam Pflichten (*pars*) und Empfehlungen (*sünnöt*). Uns Sunniten wird zum Beispiel empfohlen, wie der Prophet Mohammed mit der rechten Hand zu essen, oder die Toilette mit dem linken Fuß zu betreten. Uns wird es empfohlen, aber für Schiiten ist es eine Pflicht. Bei uns sind es diejenigen, die sowohl die Pflichten als auch die Empfehlungen einhalten, die *paranja* tragen, sich einen Bart wachsen lassen ...“

Ich war überrascht, dass sie sich vergleichsweise gut auskannte, und fragte sie danach, ob sie dieses Wissen von ihren Eltern hatte:

¹⁵⁸ Dies war der Tatsache geschuldet, dass die Söhne von Apake zum Zeitpunkt meiner Forschung unverheiratet waren und sie keine Schwiegertochter zu Hause hatte, welche solche Arbeiten in der Regel übernimmt. Mich verschonte sie von solch größeren Projekten, und ließ mich stattdessen meinen Interviews nachgehen.

N: „Meine Eltern haben mir immer gesagt ‚du bist Muslim‘. Und dass ich an Gott glauben müsse, und dass ich meine Bitten an ihn richten sollte. So habe ich diese Grundlagen im Islam gelernt, aber die komplexeren Inhalte habe ich erst später gelernt, von anderen.“

Ich erfuhr, dass Nurai nach ihrer Heirat *namaz* gemacht hatte, und dass sie gemeinsam mit ihrem Mann an ein paar *davat*-Reisen teilgenommen hatte.¹⁵⁹ In diesem Zuge, so erklärte sie mir, wurde sie mit den Grundlagen und einigen Inhalten von *ilim* vertraut. Während ihr Mann nach wie vor regelmäßig betete, tat sie dies nicht mehr:

N: „Weißt du, ich habe auch eine Zeit lang *namaz* gemacht. Mein Mann hatte mir gesagt, ich solle es tun.“

Y: „Wie lange hast du *namaz* gemacht?“

N: „Ungefähr zwei Jahre lang. Dann wurden meine Töchter geboren. Ich musste mich um sie kümmern, das nimmt Zeit in Anspruch. Als Muslim, solltest du immer die *daarat* [rituelle Reinigung] vor dem Gebet machen. Wir müssen rein sein. Aber ich habe nicht die Zeit dafür, und ich fühle mich nicht dafür bereit ... Für das Gebet habe ich immer ein Kopftuch und ein langes Gewand getragen, nach *namaz* habe ich es wieder ausgezogen. Wir [Kirgisen] sind es gewohnt, uns als Muslime zu bezeichnen, das haben wir als Kinder gelernt. Aber eigentlich sind wir nicht bereit für solch ein Leben ... Letztens habe ich im Laden einen Mann gesehen, der hatte einen Bart, er sah aus wie jemand, der dem Islam nahe ist (*dinge jakyn*). Aber er war betrunken. Solche Leute werfen ein schlechtes Licht auf den Islam.“

Ähnlich wie Nurai hatten mir auch andere erzählt, dass sie für eine gewisse Zeit *namaz* gemacht hatten, aber dass sie aufgrund von Schwanger- und Mutterschaft wieder damit aufgehört hatten. Anders als die Frau des *taalim*, die davon berichtete,

¹⁵⁹ Diese *davat*-Reisen, an denen Ehepaare gemeinsam teilnehmen, heißen *masturat*, allerdings halten sich die jeweiligen Ehepartner die gesamte Zeit über, den Regeln der Geschlechtertrennung entsprechend, getrennt auf. Siehe hierzu auch Kapitel 3.6.

dass sie in der Schwangerschaft nicht habe beten können, aber ein großes Verlangen danach gehabt habe, scheint Nurai dieses Verlangen nicht zu verspüren. Sie hat sich zwar im Gebet ausprobiert, ihren Aussagen zufolge schien es mir jedoch so, als würde sie sich nicht ganz wohl in der Einhaltung solcher Pflichten fühlen. Ihrem letzten Kommentar entnehme ich, dass sie sich lieber nicht den Pflichten verschreibt, als das Risiko einzugehen, sich nicht korrekt an diese halten zu können. In unserem Gespräch wirkte sie auf mich, als würde sie versuchen, verschiedenen Anforderungen gerecht zu werden: ihrer Aufgabe als Mutter; den Forderungen ihres Mannes, welcher sie zum Gebet anhielt und sie aufgefordert hatte, ein *hijab* zu tragen; ihrer Anstellung in der Regionalverwaltung, in der das Tragen von *hijab* verboten ist; ihren Pflichten als Schwiegertochter (*kelin*); und ihren eigenen Erwartungen und (Glaubens-)Überzeugungen.¹⁶⁰ Dieser Eindruck verfestigte sich bei mir im weiteren Gespräch:

N: „Allah sagt uns Menschen, wir sollten uns mit *namaz* auf das Leben nach dem Tod vorbereiten, und indem wir unser Leben nach dem richtigen Weg leben. Wir werden sterben, daran können wir nichts ändern. Manchmal glaube ich, dass wir so verwirrt sind, dass wir gar nicht mehr wissen, in welche Richtung wir gehen sollen.“

Y: „Du sagtest, dass du zwei Töchter hast. Bei deren *jentek-toi* [Fest zur Geburt eines Kindes], habt ihr da Alkohol ausgeschenkt? Ich habe gehört, dass heutzutage viele beschließen, zu solchen Anlässen keinen Alkohol zu servieren.“¹⁶¹

N: „Nein, wir hatten keinen *arak* [Alkohol/Wodka]. Wir haben nur *kymyz* [leicht alkoholische, vergorene Stutenmilch]¹⁶² getrunken.“

¹⁶⁰ Von ähnlichen Konflikten schreibt McBrien in ihrem Aufsatz „Mukada’s Struggle“ (McBrien 2009).

¹⁶¹ Im Zuge meiner Forschung erfuhr ich, dass sich gerade zum Anlass einer Geburt junge Paare vermehrt dazu entschieden, keinen Alkohol zu servieren und ein sogenanntes *halal toi* („Halal-Fest“) veranstalten (vgl. Kapitel 4.1).

¹⁶² Kirgisen preisen *kymyz* oft als das Lieblings- oder Nationalgetränk ‚der Kirgisen‘. *Kymyz* erhält man nur im Frühjahr und Sommer, und es werden damit häufig nostalgische Gefühle und Erinnerungen an das nomadische Leben in den Bergen verbunden. Ob *kymyz* aufgrund seines leichten Alkoholgehalts im Islam erlaubt ist oder nicht, wurde häufiger diskutiert (siehe Kapitel 4.2).

Y: „Wer hatte das beschlossen?“

N: „Wir als Familie. Vor dem Fest haben wir uns alle [Ehemann, Schwiegereltern, Nurai] zusammengesetzt und beschlossen, dass wir nur *kymyz* ausschenken wollen, keinen *arak*. Alkohol führt nur zu Konflikten, besonders bei festlichen Anlässen! Die Leute streiten sich dann eher. In meiner ganzen Familie trinken wir keinen Alkohol. Manche können das nicht nachvollziehen. Sie fragen, was wir tun, wenn jemand uns eine Flasche Wodka schenkt. Bei unserem *toi* haben ein paar Personen Wodka mitgebracht. Wir haben uns entschuldigt und ihnen gesagt, dass wir sie respektieren, dass wir sie aber bitten, den Alkohol nach dem Fest zu trinken. Das haben sie getan.“

Y: „Meinst du, du wirst wieder mit *namaz* anfangen?“

N: „Ja, ich denke doch, wenn meine Kinder etwas größer sind.“

Y: „Was willst du deinen Kindern mit auf den Weg geben?“

N: „Ich glaube, jetzt ist es noch zu früh. Aber ich will sie erziehen wie meine Eltern es getan haben. Ich will, dass meine Kinder mit guten Eigenschaften aufwachsen, dass sie sich gut benehmen. Aber das hängt auch von ihnen selbst ab. Ich bete immer zu Gott, dass meine Kinder gesund sind. Das ist das Wichtigste.“

2.1.6 Begegnungen mit *ilim*: Ein Resümee

Die hier vorgestellten InterviewpartnerInnen weisen die unterschiedlichsten Hintergründe bezüglich ihrer Ausbildung, ihrem Lebensunterhalt, ihrem Wohnort und ihrer allgemeinen Biografie auf. Nichtsdestotrotz ist allen Aussagen Folgendes gemeinsam: In den Gesprächen zeigen sich verschiedene Manifestationen von *ilim* als spezifisches Konzept von religiösem Wissen, das grundlegend im Glauben an Allah sowie im Koran und der *sunna*, als normative Quellen, verankert ist. Als solches umfasst *ilim* einerseits theologisch fundierte Grundsätze (etwa das monotheistische Glaubensbekenntnis) und benennt daran angelehnt Pflichten, die sich andererseits auf körperliche Handlungsweisen beziehen und denen moralische Implikationen zugrunde liegen.

Die Gesprächsausschnitte sollten dabei verdeutlichen, dass meine GesprächspartnerInnen dies sowohl direkt als auch indirekt tun: Mal benennen sie explizit das Konzept von *ilim*, mal verweisen sie mit jenen Ausdrücken und Umschreibungen, die ich in Kapitel 1.5 unter *ilim* als Sammelbegriff eingeordnet habe, auf dieses hin. Allerdings ist die Art und Weise, wie sich jeweils Befürworter oder Kritiker auf *ilim* beziehen, unterschiedlich. Befürworter verstehen unter *ilim* ein umfassendes Lebensprinzip, eine Ethik, die all ihr Handeln in erster Linie auf Gott bezieht, die sich in ihrer praktischen Umsetzung und im sozialen Umgang entfaltet, und die ihrem Leben auf diese Weise einen Sinn *vis-à-vis* der Endlichkeit des Lebens verleiht. Dies untermauert, dass *ilim* alles das ist: *ilim* ist Islam (vgl. Rosenthal 2007, 2). Dabei kann die Art und Weise, über *ilim* zu sprechen, zwischen den unterschiedlichen befragten Gruppierungen (Imame, *davatchy* sowie Mitglieder der Moscheegemeinschaften und Frauen) teilweise variieren. So waren es gerade Imame (insbesondere jene, die ich nur einmalig für ein Gespräch traf), die *ilim* in seiner ultimativen, normativen Form als göttliches Gesetz darstellten.¹⁶³ *Davatchy* betonten vor allem die Praktiken in Anlehnung an das Beispiel des Propheten Mohammed, und Frauen waren schließlich jene, die mir in unseren Gesprächen oftmals ihre eigenen, körperlich-sinnlichen und moralisch ambivalenten Erfahrungen mit *ilim* anvertrauten.

Im Gegensatz zu diesen befürwortenden Gruppen hat *ilim* für Kritiker keinerlei (nachvollziehbare) Bedeutung; sie grenzen sich davon ab und beziehen sich folglich in ihren Aussagen auf äußere Manifestationen wie beispielsweise Kleidungspraktiken, *namaz*, die als lästig empfundene *davat*-Aktivitäten oder auf den Bau von Moscheen und Medressen. *Ilim* nimmt für sie nicht die Bedeutung oder den Stellenwert von Wissen ein. Darüber hinaus habe ich auch Stimmen jener vorgestellt, die unentschlossen sind in ihrer Einstellung, die verschiedene Bewertungen je nach Situation abwägen und in ihren Haltungen changieren. Schließt man letztlich auch jene ein, die

sich keinerlei Meinung zu oder über *ilim* bilden und sich dementsprechend nicht äußern, so decken die hier vorgestellten Gesprächspassagen all jene Dimensionen ab, über welche sich mir Ideen und Manifestationen von *ilim* oder Einstellungen gegenüber diesem Konzept von Wissen während meiner Forschung erschlossen.

2.2 *Ilim* als Konzept religiösen Wissens: Theoretische Perspektiven

Im folgenden Kapitel widme ich mich vertiefend der theoretischen Konzeption von *ilim* als religiösem Wissen. Hierzu möchte ich noch einmal das Zitat zu Beginn des Kapitels 2.1 aufgreifen:

„Es reicht nicht aus, die Leute immerzu zum Gebet aufzufordern. Klar beten sie! Aber ihr Glaube ist nicht vollkommen. Dazu ist Wissen notwendig. Ein Glaube ohne Wissen, das ist wie ein kopfloser Körper. Er denkt nicht nach.“

Anhand der im vorigen Kapitel vorgestellten Gesprächsausschnitte habe ich gezeigt, dass das als *ilim* vorgestellte Konzept von Wissen ein umfassendes Wissenskonzept umschreibt, in dem die Komponenten von Wissen, Glauben und Handeln untrennbar miteinander verschränkt sind. Vor diesem Hintergrund kristallisiert sich die Botschaft des obigen Zitates umso deutlicher heraus: In diesem weist der Imam darauf hin, dass nur mit einem aufrichtigen Glauben, der in einem reinen Herzen verankert ist, die in Praxis umgesetzten Pflichten (*pars*) und Handlungsanweisungen (*sunna toluk* („voll“, „vollkommen“) werden. Folglich könne man, so die Überzeugung, nur in der Kombination aus der Kenntnis dieser Pflichten und Handlungsweisen, deren gewissenhaften Umsetzung und einem aufrichtigen Glauben den richtigen Weg im Islam gehen. Die Interviewausschnitte zeigen, dass *ilim* im Sinne dieses richtigen Weges:

- den aufrichtigen Glauben an Allah als einzigen Gott und an Mohammed als seinen Propheten in den Mittelpunkt stellt;
- im Koran als Gottes Wort den Menschen offenbart ist;
- im Propheten Mohammed als lebendes Beispiel verkörpert ist;

¹⁶³ In der Tat trifft hier Montgomerys Aussage zu, dass sie als religiöse Experten in der Pflicht stehen, Gewissheit (*certainty*) zu vermitteln (vgl. Montgomery 2016, 35).

- den Menschen ein richtig und sinnvoll gelebtes Leben weist;
- in der Umsetzung die Menschen auf ein ewiges Leben im Paradies nach dem Tag des jüngsten Gerichts hoffen lässt.

Nur mit diesem Wissen und durch dessen Umsetzung mit einem reinen Glauben, so die Überzeugung, könne man vor Gott als wirklich guter Muslim agieren. In diesem Sinne beschreibt *ilim* eine Ethik als ein von Gott gegebenes Ideal,¹⁶⁴ das die moralischen Grundlagen für die Pflege und Aufrechterhaltung aller sozio-kosmischen (vgl. Hardenberg 2017b, insbes. 16–18) Beziehungen bietet: in erster Linie zu Gott, aber auch zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen, und zu seiner allgemeinen Umwelt als materieller Manifestation der göttlichen Schöpfung. *Ilim* definiert wechselseitige Verbindlichkeiten, Solidarität und jegliche Formen des reziproken Austauschs und ist ausgerichtet auf die Formierung von (ethischen) Persönlichkeiten und Werten.¹⁶⁵ Als göttliche Ethik beschreibt *ilim* folglich ideale Formen menschlicher Existenz in all ihren Beziehungen, und wie diese im Diesseits aktualisiert werden müssen und sich in dieser Umsetzung zugleich auf das Jenseits ausrichten.

Diese Ethik ist dem theologisch fundierten Wissensbegriff *ilm* inhärent.¹⁶⁶ Indem der zitierte Imam darauf verweist, dass Glaube und Praxis nur mit Wissen ‚vollkommen‘ sein würden, bezieht er sich auf genau diesen theologisch gefassten,

normativen Wissensbegriff. Ich argumentiere in dieser Arbeit, dass dem Konzept von *ilim*, wie es mir in Nordost-Kirgistan von meinen InformantInnen vermittelt wurde, dieser normativ gefasste Wissensbegriff *ilm* zugrunde liegt. Gleichzeitig zeigen meine Daten, dass *ilim* als grundsätzlich körperlich angeeignetes, umgesetztes und erfahreneres Wissen anzuerkennen ist, das sich nur in seiner Umsetzung und Anwendung entfalten kann. Diese körperliche Ebene ist zwar bereits dem theologischen Wissensverständnis inhärent, es sind aber die individuell erfahrene Verkörperung und Erfahrung von *ilim* für einzelne Menschen und Gemeinschaften in Nordost-Kirgistan, die dieses Wissen für sie in ihrem lokalen Kontext bedeutsam machen (vgl. Kapitel 2.3).¹⁶⁷ Es ist dieses Spannungsfeld, das ich im Folgenden theoretisch diskutieren möchte.

Zahlreiche ethnologische Arbeiten, insbesondere in islamisch geprägten Kontexten in Afrika und Asien, haben in den letzten Dekaden einflussreiche Beiträge zum Verständnis von Wissen, Religion, Praxis und Islam im Allgemeinen sowie zu deren Wechselwirkungen geleistet (Lambek 1993; Soares 2005; Kresse 2009a; 2009b; Mahmood 2005; Hirschkind 2006; Gade 2004; Marsden 2005; Louw 2007; Rasanayagam 2011; Montgomery 2016). Diese Arbeiten bieten mit ihrem Fokus auf die phänomenologische Dimension religiöser Wissensbildung alternative Zugänge zu einem Verständnis des Islams jenseits der Dichotomien von universalen/lokalen oder modernistischen/traditionalistischen Formen des Islams, welche frühere Arbeiten auszeichneten (z. B. Geertz 1968; Gellner 1981; Bowen 1993). Sie bieten des Weiteren neue Perspektiven einerseits für ein Verständnis des Islams als ‚diskursive Tradition‘ (Asad 1986), und andererseits für weitere Ansätze zur diskursiven Aushandlung religiösen Wissens, religiöser Praxis und religiöser Autorität (z. B. Eickelman/Piscatori 1996; Hefner 2005).

In dieser Arbeit beschränke ich mich auf die nähere Beschreibung jener Arbeiten, welche sich für eine Diskussion von *ilim* im Spannungsfeld

¹⁶⁴ Unter ‚Ideal‘ verstehe ich hierbei etwas Erstrebenswertes und Wünschenswertes (vgl. Kapitel 2.3).

¹⁶⁵ Vgl. Laidlaw 2013, 172. In der Forschungsliteratur verschwimmen Grenzen zwischen den Begriffen ‚moralisch‘ und ‚ethisch‘, und allgemein werden diese in der Regel austauschbar verwendet. Ich erachte jedoch ebenso wie Mahmood die Foucault'sche Unterscheidung als sinnvoll, die er zwischen ‚moralisch‘ (bezogen auf eine Reihe bestehender Normen, Regeln, Werte etc.) und ‚ethisch‘ (als Praktiken, Techniken und Diskurse, über welche eine Transformation zur Erreichung eines bestimmten Zustandes vollzogen wird) zieht (Mahmood 2005, 28). Diese Unterscheidung greife auch ich in meiner Arbeit auf und spreche von ‚ethischen‘ Handlungsformen, wenn eine Transformation angestrebt wird, und ‚moralischen‘ Zuständen, wenn das Vorhandensein bestimmter vorgegebener Normen und Werte benannt werden soll. Wenn ich mich jedoch auf Rasanayagam (2011) beziehe, halte ich mich an seine Verwendung des ‚Moralischen‘, welche sowohl in Erfahrung als auch in ethischer Transformation angesiedelt ist.

¹⁶⁶ Siehe Kapitel 2.2.1 zum Verständnis der islamischen Theologie als plural geformte Diskurse.

¹⁶⁷ Unter ‚lokal‘ verstehe ich keine verortete Angabe etwa als Gegensatz zu global, sondern ein Geflecht spezifischer Beziehungen, die das Lokale ausmachen. Vgl. die Begriffsdefinition von Lambek (2011).

zwischen normativer Doktrin und gelebter, körperlicher Praxis anbieten. Gleichzeitig möchte ich verdeutlichen, inwiefern rezente theoretische Zugänge zu religiösem Wissen sich im Allgemeinen intensiv mit dem moralischen Gehalt von religiösem Wissen befassen, religiöses Wissen in seinen verkörperten und erfahrungsbasierten Dimensionen begreifen und in diesem Zusammenhang zentral die Frage nach Autorität(en) über religiöses Wissen stellen.

Insgesamt werde ich in diesem Kapitel aufzeigen, dass sich *ilim* als Konzept religiösen Wissens in Nordost-Kirgistan zwar auf ein theologisch fundiertes Wissenskonzept bezieht und Inhalte dieses normativ-autoritativen Konzeptes aufgreift, gleichzeitig aber unbedingt im Lebensalltag meiner InformantInnen zu verorten ist. So vereint *ilim* als Wissenskonzept eben die beiden Dimensionen, theologischer Bezug und verkörperte Aneignung beziehungsweise Umsetzung, zu einer epistemologischen Einheit. In diesem Sinne verstehe ich *ilim* keineswegs als starre Doktrin; im Gegenteil, alltägliche und religiöse Praxis auf den Grundlagen von *ilim* sind in diesem Sinne grundlegend als Teil von *everyday religion* (Montgomery 2016) und *everyday Islam* (in Anlehnung u. a. an Schielke 2009a; 2009b) anzuerkennen.

2.2.1 Religiöses Wissen im Spannungsfeld zwischen normativer Doktrin und Alltagspraxis

Im Folgenden möchte ich kurz auf das Wissenskonzept aus islamisch-theologischer Sicht eingehen, um aufzuzeigen, wie das in Nordost-Kirgistan untersuchte Wissenskonzept *ilim* in diesem verankert ist. Anschließend diskutiere ich aus Perspektive verschiedener ethnologischer Ansätze, wie *ilim* in Kirgistan im Spannungsfeld zwischen normativer, autoritativer Doktrin und alltäglicher Praxis verortet werden kann. Ich argumentiere, dass sich *ilim* als umfassendes religiöses Wissenskonzept versteht und sich als anthropologische Kategorie in inhaltlich-normativen Bezügen, in körperlichen Praktiken, sowie in moralischen Implikationen konstituiert und nur als Gesamtheit all dieser Komponenten zu verstehen ist.

Das Wissenskonzept *‘ilm* in der islamischen Theologie

Wie in Kapitel 1.7 dargestellt, leitet sich das kirgisische Wort *ilim* vom Arabischen *‘ilm* ab. Dieses wird im Allgemeinen als Wissen übersetzt, allerdings hält der Orientalist Rosenthal zu Recht fest:

„Arabic *‘ilm* is fairly well rendered by our ‚knowledge‘. However, ‚knowledge‘ falls short of expressing all the factual and emotional contents of *‘ilm*. [...] There is no branch of Muslim intellectual life, of Muslim religious and political life, and of the daily life of the average Muslim that remained untouched by the all-pervasive attitude toward ‚knowledge‘ as something of supreme value for Muslim being. *‘Ilm* is Islam [...]“ (Rosenthal 2007, 1 f.).

Die fundamentale Zusammenfassung, dass das Wissenskonzept in der islamischen Theologie letztlich all das umfasst, was den Islam in seinen theologischen Grundsätzen ausmacht, ist auch für das Verständnis von *ilim* in Nordost-Kirgistan weiterführend. Wie in den einleitenden Kapiteln gezeigt, wird *ilim* von meinen GesprächspartnerInnen synonym mit Islam (*islam dini*) oder Religion (*din*) verwendet. Der weitere Verlauf dieses Kapitels wird verdeutlichen, dass sich meine InformantInnen in dem, was sie als *ilim* beschreiben, auf eben jene Grundsätze beziehen, die auch theologisch für das Konzept von Wissen festgehalten werden. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass die islamische Theologie als historisch entstandener Diskurs zu verstehen ist, und dass diese in verschiedene Strömungen (*sunna*, *schia*), Traditionen und Rechtsschulen zu unterscheiden ist.¹⁶⁸ Die nachstehenden Ausführungen zum Wissenskonzept *‘ilm* sind in der sunnitischen Strömung zu verorten und verstehen sich als Konsens über verschiedene sunnitische Traditionen hinweg.

Wissen im Islam beziehungsweise in den koranischen Verweisen ist immer als Wissen Allahs

¹⁶⁸ Rosenthal zeichnet in seinem Buch eben jene historisch gewachsenen Diskurse um die Deutung und Auslegung des Wissenskonzeptes *‘ilm* tiefgründig nach. Einen Überblick der unterschiedlichen Traditionen und Rechtsschulen in der islamischen Theologie bietet ferner Goldziher (1981).

zu verstehen; auch wenn zwischen menschlichem Wissen und göttlichem Wissen unterschieden wird, so leitet sich das menschliche Wissen immer aus dem göttlichen Wissen ab (vgl. Rosenthal 2007, 29; Mohamed 2008b, 348, 350), und allein Gott entscheidet, wem dieses Wissen zuteil wird (Rosenthal 2007, 29). Das göttliche Wissen ist manifest in allen Aspekten von Gottes Schöpfung, also auch in der natürlichen Umwelt der Menschen, und für die Menschen besteht die Aufgabe darin, diese gegebenen Zeichen Gottes zu begreifen und zu reflektieren (vgl. Ali/Leaman 2008, 33, 70). Gleichzeitig ist das göttliche Wissen auch über die Seele zugänglich und erfahrbar (Mohamed 2008b, 347 f.).¹⁶⁹

Das göttliche Wissen fußt zwingend auf dem Grundsatz, dass Allah der alleinige Gott ist (*tawhīd*). Diese monotheistische Glaubensüberzeugung ist ebenso für das Konzept von Glauben im Islam zentral, und Rosenthal beispielsweise verweist darauf, dass Wissen (*ilm*) und Glaube (*īmān*) im Koran gleichgesetzt werden (Rosenthal 2007, 97, Kapitel V). Wissen und Glaube sind im Islam folglich unabdingbar miteinander verschränkt, und beide beruhen auf dem Prinzip von Allah als alleinigem Gott. Hiermit verbunden ist die Überzeugung, dass göttliches Wissen einem Menschen immer von Allah verliehen wird, diesem aber nur über einen aufrichtigen Glauben offenbart werden kann: „Faith and knowledge are connected, so those who believe will come to know (58.11; 2.26)¹⁷⁰ and they will have certain knowledge (*yaqīnuun*) of the other world (2.4). [This religious knowledge is] arrived at by believers who ponder and reflect upon the signs of God” (Mohamed 2008b, 348). Zur Erlangung des göttlichen Wissens sind demzufolge auch zwingend aktive Handlungen gefordert, und nur durch aktives Engagement

kann Wissen auch vertieft werden: „[Knowledge] is acquired through devotional act, but the illumination of the soul comes from God, not man. Man is not the source of it, only its recipient. Although the illumination is an act of divine grace, man is still required to make an effort to purify his soul“ (Mohamed 2008b, 350). Auf diese Weise sind Handlungen nicht nur zentral, um zum Wissen zu gelangen, sie sind auch zentral für den (erlösenden) Glauben: „Faith is not just a reflection of our thinking but also of our actions and character“ (Ali/Leaman 2008, 33).

Das Wissen um die richtigen, gottergebenen Handlungen wird den Menschen im Koran und in der *sunna* des Propheten vermittelt. So fasst Rosenthal zusammen:

„*Ilm* is often paired with *amal* [practice] in the generally accepted manner. It is employed largely in the common meaning of religious knowledge based upon the Qur’ān and the *sunnah* of the Prophet. It is the knowledge which permits the individual to recognize the religious duties and ethical practices [...] as incumbent upon [a] seeker after God” (Rosenthal 2007, 178).¹⁷¹

Glaube, Wissen und Praxis sind folglich im Islam zwangsläufig miteinander verschränkt; nur in ihrer Einheit machen sie das aus, was unter Islam zusammengefasst und theologisch verstanden wird: die unabdingbare Unterwerfung unter Allah und Allahs Willen (vgl. Atay 2008, 314), mit welcher die Bekundung seiner alleinigen Existenz einhergeht und welche die Befolgung seiner Weisungen abverlangt. Seine Weisungen sind den Menschen im Koran und der *sunna* des Propheten offenbart und umfassen grundlegend die Anerkennung und Umsetzung der Glaubensgrundlagen (arab. *‘aqida*)¹⁷² sowie die der fünf Pflichten für

¹⁶⁹ Während diese beiden Modi des Zugangs zum göttlichen Wissen (über Ratio und Reflexion einerseits und über die Seele andererseits) nicht exklusiv sind (wie auch die Gesprächsausschnitte in Kapitel 2.1 zeigen), entstammt die Überzeugung eines rational-reflexiven Zugangs den theologisch-philosophischen Diskursen, wohingegen der Zugang über die Seele in sufistischen Vorstellungen verankert ist (Mohamed 2008b, 347 f.).

¹⁷⁰ Die Zahlenangaben in Klammern verweisen auf referierte Stellen im Koran, wobei die erste Ziffer auf die jeweilige Sure verweist, die Zahl hinter dem Punkt benennt den jeweiligen Vers.

¹⁷¹ Siehe auch Rosenthal 2007, 29: „[...] there are also numerous passages [in the Qur’an] which show clearly that in [Prophet] Muhammad’s view, ‘knowledge’ was to be equated with the divine revelation he himself, and his less successful predecessors among the Biblical prophets, had received.”

¹⁷² Nach Tradition der hanafitischen Maturidi beruhen diese auf sechs essentiellen Glaubensinhalten: 1) dem Glauben an Gott, 2) dem Glauben an die Engel, 3) dem Glauben an die Heiligen Schriften, 4) dem Glauben an die Propheten, 5) dem Glauben an den jüngsten Tag und 6) dem Glauben an die Vorherbestimmung durch Gott.

jeden Muslim: das monotheistische Glaubensbekenntnis (*aš-šahāda*), das Gebet (*namaz*), das Fasten, das Geben von Almosen (*zakāt*) und die Pilgerreise (*hajj*) nach Mekka (vgl. Atay 2008, 315 f.).

Es wird also deutlich, dass dem Körper und der körperlichen Umsetzung der Glaubensgrundlagen in diesem theologischen Wissenskonzept eine zentrale Bedeutung zukommt. Dies hält auch Lambek treffend fest: „[Islamic] Knowledge has an indexical, personal function; what one knows is not fully distinguishable from what one does or who one is“ (Lambek 1993, 6). Gleichzeitig betont er, dass dieses göttliche Wissen (nach theologischer Überzeugung) nichtsdestotrotz immer unabhängig vom Menschen besteht:

„Knowledge exists prior to human consciousness; humans gain greater or lesser access to it in the historical periods after the original revelations through the study and recitation of the texts in which the revelations have been inscribed and interpreted. [Thus, K]nowledge exists in a real sense, independent of the experience of the knowers. [W]hat is critical for humans is not establishing the existence of knowledge per se, **but gaining and maintaining access to it**“ (Lambek 1993, 4; Hervorhebung durch die Autorin).

Das göttliche Wissen, welches einem Menschen nur durch den Willen Gottes zuteil und inhaltlich in den autoritativen Schriften (Koran, *sunna*) offenbar wird, existiert in diesem theologischen Sinne als autoritative, unanfechtbare Einheit, als normative Doktrin.

Zu einem Verhältnis von ‚Doktrin‘ und ‚Praxis‘

Derartige normative Doktrinen oder normative Ordnungen¹⁷³ – ob verstanden als religiöse Systeme, politische Ideologien oder normative Diskurse (z. B. Menschenrechtsdiskurse) (vgl. Schielke/Debevec 2012) – wirken in den Lebensalltag von Menschen hinein, Menschen verhalten sich dazu

¹⁷³ In dieser Begriffswahl lehne ich mich an das Exzellenzcluster „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ der Goethe-Universität Frankfurt am Main an. Zum Verständnis normativer Ordnungen siehe Forst/Günther 2010.

auf verschiedenste Weisen: Menschen geben sie wieder, (re-)produzieren sie, eignen sie sich an, Menschen setzen sie auf mannigfaltige Weisen um, und fechten sie an. Das heißt: Auch wenn normative Doktrinen jeglicher Ausprägung allgemeine Gültigkeit und Unanfechtbarkeit ausstrahlen, und als solche als eigenständige, unabhängige und dinghafte Eigenheiten erscheinen mögen, so sind die hierin zusammengefassten Normen stets in „[...] kulturelle, ökonomische, politische, kommunikative und psychologische Kontexte eingebettet, in Institutionen verkörpert, in Praktiken sedimentiert und habitualisiert, in Konventionen als Ergebnis langwieriger Kompromissbildungsverfahren enthalten, in Konfliktarenen herausgefordert, in Prozessen der Interpretation und Dauerrevision thematisiert und bestritten, in Ritualen und Dramen bekräftigt und stabilisiert“ (Forst/Günther 2010, 7).

Normative Ordnungen sind in ihrem Bestehen folglich abhängig von jenen, die auf diese Normen, auf welche Weise auch immer, Bezug nehmen¹⁷⁴ und diese in verschiedensten Kontexten (institutionelle, praktische etc.) generieren, verankern, diese legitimieren oder auch bestreiten.

Insbesondere bei der Erforschung religiöser Praktiken drängt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Doktrin und Praxis auf, und eine Reihe von EthnologInnen beschäftigt sich in ihren Zugängen mit eben diesem Spannungsfeld zwischen normativer Doktrin und menschlicher Praxis. In meinem Unterfangen, *ilim* als Konzept religiösen Wissens ebenfalls in diesem Spannungsfeld zu verorten, präsentiere ich im Folgenden ethnologische Ansätze, die sich theoretisch wie ethnografisch mit eben diesem Spannungsfeld auseinandersetzen. Zum einen stelle ich einen allgemein gefassten Zugang zum Verhältnis zwischen (religiöser) Doktrin

¹⁷⁴ Hier sei an Gregory erinnert, der als Gast der Ad. E. Jensen-Gedächtnisvorlesung 2017 (Frobenius-Institut für kulturalanthropologische Forschung an der Goethe-Universität Frankfurt) bezogen auf Werte konstatierte: „values need valuers“. Ähnlich formulieren auch Schielke und Debevec diese Abhängigkeit mit Verweis auf Michel de Certeau: „[Michel de Certeau’s notion of ‘uses’ merges with] the question which we can also ask about all those things people commonly call ‘religion’ – [these] would have never existed without a use. A church is truly only a church when it is an active place of worship. A holy book is truly a holy book only when it is read, interpreted, referred to for guidance, for authority, for divination, for protection“ (Schielke/Debevec 2012, 9).

und (Alltags-) Praxis vor (Schielke/Debevec 2012), zum anderen liefere ich einen Überblick über ethnologische Arbeiten, die sich insbesondere mit religiösem Wissen in islamisch geprägten Kontexten befassen und dieses ebenfalls auf unterschiedliche Weise zwischen normativer Doktrin und alltäglicher, erfahrener Praxis situieren.

Ordinary Lives und Grand Schemes

Der Band von Schielke und Debevec „Ordinary Lives and Grand Schemes“ befasst sich explizit mit der Beobachtung, dass Religion¹⁷⁵ stets in einer Dualität zu verstehen ist: einerseits im Sinne einer normativen Doktrin, wie sie unter anderem mit Weltreligionen (z. B. Christentum oder Islam) verbunden werden und die Existenz von dauerhaften, textbasierten und institutionell geprägten Traditionen evozieren; und andererseits Religion verstanden als alltägliche Praxis (Schielke/Debevec 2012, 1). Die Autoren stellen heraus, dass gerade EthnologInnen sich mit der Frage konfrontiert sehen, wie sie mit dieser „komplexen Dualität“ (Schielke/Debevec 2012, 1) umgehen sollten, ohne dies als inkongruenten Gegensatz zwischen *religion proper* (normative Doktrin/Weltreligion) und *religion popular* (heterogener Alltagspraxis) zu konstruieren¹⁷⁶ (Schielke/Debevec 2012, 1 f.).

Solche Dualismen zeigten sich in Studien zum Islam vor allem in den Werken von Geertz (1968) und Gellner (1981).¹⁷⁷ Einen ersten theoretischen

Ansatz, um solch einen Dualismus zu überwinden, lieferte Asad (1986). In diesem plädiert er für das Verständnis des Islams als diskursive Tradition, in der sich Muslime in ihren Handlungen zwar immer auf die textlichen, autorisierenden Grundlagen (Koran und *sunna*) beziehen, auf deren Grundlage sie jedoch diskursiv aushandeln, welche Praktiken normative Geltung beanspruchen können.¹⁷⁸ Während sich aus diesem Ansatz heraus weitere, wegweisende Studien zur Vereinbarkeit von Doktrin und Praxis ableiteten – etwa der Ansatz von Mahmood (siehe Kapitel 2.2.1) – schlagen Schielke und Debevec einen Zugang vor, in dem normative Ordnungen beziehungsweise *grand schemes* (Schielke/Debevec 2012, 2) als inhärenter Teil alltäglicher Praktiken und als aus diesen hervorgehend zu verstehen sind:

„[W]e argue for a view that takes [...] everyday practice (in the sense developed by Michel de Certeau) of religion as a starting point, looking at the actual lived experiences and their existential significance for the people involved. Grand schemes constitute one part of this experience – in fact a highly important one, and their significance lies precisely in their grandness, in their being posited above and outside the struggles and manifold paths of daily life. Doing so, they can be evoked, they can offer guidance, and they can be employed in the use of power. But all of this is only possible through the actual little practices of evoking authority, searching guidance, exercising power – practices that are always also informed by the lifeworld they are embedded in, ‘the knowledge whereby one lives a life’ (Jackson 1996, 2)“ (Schielke/Debevec 2012, 2).

Grand schemes zeichnen sich aus Sicht der Autoren folglich durch ihren normativen Charakter aus und durch ihr Vermögen, überzeugende Lebensmodelle zu entwerfen: „[Grand schemes] have a strongly normative character, offering compelling ways to act, to live, to be and to perceive the world

¹⁷⁵ Die Autoren bekräftigen, dass Religion als anwendbare anthropologische Kategorie höchst umstritten ist (z. B. Asad 1993). Es ist aber weniger ihr Anliegen, sich mit der Frage nach Religion als Kategorie zu befassen, vielmehr interessiert sie die normative Kraft, die unterschiedlichste Traditionen und Praktiken in der Alltagswelt von Menschen zu entfalten vermögen (vgl. Schielke/Debevec 2012, 1).

¹⁷⁶ Die Autoren zeigen auf, wie solche Dualismen mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges aufkamen, als man sich in der ethnologischen Disziplin nicht mehr nur mit *small-scale societies* beschäftigte, sondern sich das Interesse auch auf Industriegesellschaften und weiterreichende Machtsysteme ausweitete (vgl. Schielke/Debevec 2012, 3).

¹⁷⁷ Während Gellner sich mit der ‚großen Tradition‘ im Sinne religiöser Doktrin im Zentrum gegenüber der ‚kleinen Tradition‘ im Sinne von dieser Doktrin abweichender, heterodoxer Praktiken in den ländlichen Peripherien befasste, verband Geertz in seiner Arbeit einwandfreie Praxis nach der Doktrin mit der Königsfigur, im Gegensatz zur heterodoxen Praxis jener, die sich im Glauben an einen Heiligen zeigte.

¹⁷⁸ Asads Begriff von Tradition leitet er von MacIntyre her. Unter Traditionen versteht dieser in erster Linie Praktiken. Der Begriff bezieht aber auch die Arten, sich zu diesen Praktiken reflexiv und diskursiv zu verhalten, ein, und umschreibt ferner die Modi ihrer Weitergabe über Generationen hinweg (siehe Laidlaw 2013).

[...]“ (Schielke/Debevec 2012, 1 f.). Dabei argumentieren sie, dass *grand schemes*, entgegen ihrer scheinbar unantastbaren Perfektion und Faktizität (Schielke/Debevec 2012, 7), keineswegs als etwas vom alltäglichen Leben Separiertes zu verstehen sind; vielmehr sind *grand schemes* ihrer Ansicht nach im Prozess und stets als ausgehandelt zu begreifen:

„[We have to] think about the daily significance of grand schemes not as something ready and separate from daily life, but as something that is **continuously in construction**. Religious beliefs and practices do not simply mix with other traditions, cultural models, and ideologies; more than that, their development and articulation, their growth and decline, **emerge from a lived engagement with a multitude of ideas, expectations, pressures, and possibilities**“ (Schielke/Debevec 2012, 5; Hervorhebung durch die Autorin).

In diesem Sinne können *grand schemes* nur in und durch alltägliche Praktiken bestehen: „[...] common knowledge and everyday practices are not just a way to manipulate grand schemes, but are **constitutive of them** on every step“ (Schielke/Debevec 2012, 9; Hervorhebung durch die Autorin).

Gleichzeitig sehen die Autoren, in Anlehnung an Humphrey und Laidlaw (1994), gerade in dieser scheinbaren Faktizität und Objektivität, die *grand schemes* auszustrahlen vermögen, das Potential, diese mit einer bestimmten Intention und mit einer bestimmten Absicht zielgerecht einzusetzen: „[Thus], the apparent perfection and factuality of grand schemes turns into a pragmatic condition of action. By being granted coherence and objective power, they become things that people approach, use and do“ (Schielke/Debevec 2012, 7).¹⁷⁹

¹⁷⁹ Dies unterstreicht auch die Beobachtung von Horvatic, welche in ihrer Forschung zum religiösen Wissenskonzept *ilmu*‘ (ebenfalls abgeleitet vom arabischen *‘ilm*) auf den Philippinen schreibt: „In the many ways I heard the term *ilmu*‘ used in speech, it seemed to have a limited and concrete quality, almost as if it were an object or a commodity. The Sama speak of *ilmu*‘ as if it were a limited good that has specific properties and uses“ (Horvatic 1994, 815). Einen ähnlichen Eindruck erhält man, wenn man sich vergegenwärtigt, wie die Imame in Kapitel 2.1 über *ilim* sprechen, etwa in der Aussage, dass das Wissen wachse (*ilim üsüp jatat*).

Dies ist jedoch weiterhin nicht als Dichotomie zwischen Doktrin und Praxis, oder Körper und Denken zu verstehen, wie die Ansätze von Mahmood und Hirschkind im Folgenden zeigen.¹⁸⁰

Pious Selves* und *Moral Personhood

Im Zentrum beider Studien stehen körperliche Verhaltensweisen und körperliche Disziplinierung, die, ausgerichtet an den autoritativen Schriften des Islams, zentral sind in den Bestrebungen von Individuen, ihr Leben als ‚gute Muslime‘ oder ‚gute Menschen‘ zu gestalten.

Mahmoods Monografie „Politics of Piety“ (2005) gilt in vielerlei Hinsicht als einflussreiches Werk, sowohl innerhalb der Ethnologie als auch über die fachlichen Grenzen hinaus. Mit ihrer Ethnografie von Frauen der *Islamic Revival* Bewegung (*al-Sahwa al-Islamiyya*)¹⁸¹ in Ägypten zeigt sie Grenzen von säkular-liberal geprägten Konzeptionen von Religion, Feminismus und *Agency* auf, um die Praktiken, Motivationen und Identitäten ihrer Informantinnen angemessen zu verstehen. So eröffnet sie mit ihrer Studie alternative Sichtweisen, um muslimische Praxis, Frömmigkeit und Ethik zu verstehen. Anstatt die Konformität mit den autoritativen Texten im Islam als unmündige Unterwerfung unter patriarchalische Strukturen zu interpretieren, deutet Mahmood die Aktivitäten der weiblichen Mitglieder als aktive, selbstbestimmte

¹⁸⁰ Schielke (2010) kritisiert jedoch an anderer Stelle Mahmood und Hirschkind darin, dass diese Idealtypen frommer Praxis darstellen, die aus seiner Sicht kaum die Regel seien. Vielmehr sei religiöses Alltagsleben größtenteils durch Ambivalenzen und Unsicherheiten geprägt. Dieses Argument fließt auch in die Publikation mit Debevec ein, und zusammen argumentieren sie, dass die Widersprüchlichkeit und Ambivalenz sozialer, alltäglicher Praxis analytisch als Ausgangspunkt genommen werden können, um eine Dichotomie zwischen *grand schemes* und Alltagspraxis zu vermeiden (vgl. Schielke/Debevec 2012, 7).

¹⁸¹ Synonym verwendet sie für diese Bewegung auch die Bezeichnungen *piety-movement*, *mosque-movement* und *da‘wa-movement*. Insbesondere letztere Verwendung deutet zwar einerseits auf die Gemeinsamkeit des Einflusses von missionarisch agierenden Gruppen sowohl in Ägypten als auch in Kirgistan hin, gleichzeitig unterstreicht dies jedoch auch die Notwendigkeit, Bezeichnungen wie *davat*-Bewegung unbedingt in die gegebenen historischen, sozialen und politischen Kontexte einzubetten.

Projekte der ethischen Selbstkultivierung.¹⁸² Dieses Argument verankert sie in einem ersten Schritt in der Kritik an einem verallgemeinernden, westlich-protestantischen Begriff von Religion.¹⁸³ Am Beispiel ihrer Informantinnen zeigt sie, dass die im Protestantismus verankerte Trennung zwischen Glaube und Praxis in der islamischen Tradition nicht tragfähig ist:

„Simply put, the Protestant conception of religiosity presupposes a distinction between a privatized interiority that is the proper locus of belief and a public exteriority that is an expression of this belief. [...] In contrast to such an understanding of religion, the pious subjects [within the Islamic Revival movement] posit a very different relationship between outward bodily acts (including rituals, liturgies, and worship) and inward belief (state of the soul). Not only are the two inseparable in their conception, but, more importantly, **belief is the product of outward practices, rituals, and acts of worship rather than simply an expression of them.** [This] affects the way people live and order their lives; their sense of self and personhood; their understanding of authority and its proper relationship to individual desires and capacities; and distinct conceptions of human flourishing“ (Mahmood 2005, xv; Hervorhebung durch die Autorin).

Die Verschränkung körperlicher Praxis mit dem Glauben hat ferner eine weitreichende ethische Implikation. Am Beispiel des Kopftuches demonstriert Mahmood, dass das Tragen des Kopftuches nicht lediglich Ausdruck islamischer Normen (z. B. Bescheidenheit) ist, sondern dass dieses die Norm zugleich hervorbringt und bestätigt: „[the veiled body becomes the necessary means through

which the virtue of modesty is both created and expressed“ (Mahmood 2005, 23). Weiterhin zeigt Mahmood in ihrer Monografie an zahlreichen ethnografischen Beispielen von Frauen der *Islamic Revival* Bewegung, wie diese auf die autoritativen Schriften des Islams zurückgreifen und letztere als normative Quellen für aktive, reflexive Selbstformung als fromme Musliminnen nutzen.

Die Studien von Hirschkind zu Kassettenpredigten (2001; 2006), ebenfalls bezogen auf die Aktivitäten der *Islamic Revival* Bewegung in Ägypten, greift gleichermaßen die ethischen Implikationen körperlicher Praktiken und körperlicher Disziplinierung auf. Er befasst sich mit Kassettenpredigten als audio-sensorische Medien zur Kultivierung moralisch/körperlicher Dispositionen: Er zeigt, wie über das aktive wie auch passive Zuhören in den Predigten, angesprochene islamische Normen und Werte in Körper eingeschrieben und in diesen kultiviert werden können oder sollen: „[...] the men understood listening to cassette sermon tapes as a means by which a range of Islamic virtues could be sedimented in their characters, enabling them to live more piously and avoid moral transgressions“ (Hirschkind 2001, 627). In diesem Zusammenhang spricht Hirschkind von einer „**moral physiology** [...] grounded in Islamic textual traditions“ (Hirschkind 2001, 628; Hervorhebung durch die Autorin).

Hierbei werden in den Predigttexten islamische Werte wie Demut, Gottesfurcht oder ein ‚offenes Herz‘ (*inshirah*) mit bestimmten körperlichen Reaktionen (z. B. Zittern oder innere Ruhe etc.) assoziiert. Indem der Zuhörer durch das wiederholte Anhören solcher Textpassagen die Inhalte und beschriebenen körperlichen Reaktionen memorisiert, werden umgekehrt eben diese Reaktionen während des Zuhörens ausgelöst. „This particular responsiveness constitutes what might be termed a Quranically tuned body and soul“ (Hirschkind 2001, 628).

The Morality of Experience

Ein weiterer Ansatz, der normativen Text und Körper bzw. körperliche Praxis über einen affektiven Zugang miteinander verbindet, ist der von Rasanayagam: In seinem Buch stellt er weniger

¹⁸² In ihrem Verständnis der ethischen Selbstformung bezieht sich Mahmood auf Foucaults Verständnis von ‚Subjekten‘ und Ethik. Sie verweist auf die gewinnbringende Sichtweise Foucaults auf Ethik als jene Praktiken, Techniken und Diskurse, durch welche sich Menschen, verstanden als durch soziale Beziehungen geformte Subjekte, selbst transformieren können, um einen bestimmten Zustand zu erreichen (vgl. Foucault 1990; 1997 in Mahmood 2005, 28).

¹⁸³ Sie verweist hier maßgeblich auf Asads „Genealogies of Religion“ (1993); ferner wurde ein derart gefasstes Religionsverständnis von Smith 1962 und Masuzawa 2005 kritisch beleuchtet.

körperliche Handlungen oder Disziplinierung an sich in den Vordergrund, vielmehr verortet er das moralische Projekt, wie man sich als Muslim versteht, in gelebter, körperlicher Erfahrung (Rasanayagam 2011, 12, 22; siehe auch Rasanayagam 2012, 102). Für diese beschreibt er drei *moral sources*,¹⁸⁴ welche diese Erfahrung prägen: 1) die göttliche Offenbarung, überliefert in Koran und *sunna*, 2) soziale Kontexte und 3) die Erfahrung des Göttlichen in Träumen und Visionen (Rasanayagam 2011, 15–22). Anders als die Ansätze von Mahmood und Hirschkind, welche körperliche Praxis in direkter Wechselwirkung mit den normativen islamischen Texten betrachten, fokussiert Rasanayagam bewusst individuelle, körperliche Erfahrungen als Quellen der moralischen Selbstformung, auch jenseits dieser Texte, um gezielt die divers beeinflussten Formen muslimischer Selbstverständnisse darzustellen. Diese sind, so Rasanayagam, unbedingt vor dem Hintergrund des repressiven Staatsapparates in Usbekistan zu verstehen, welcher durch eine starke Regulierung religiöser Aktivitäten kaum Freiraum für individuelle religiöse (Identitäts-) Gestaltung jenseits staatlicher Definitionen zulässt (Rasanayagam 2011, 22, Kapitel 3 und 4).

Soziale Relevanz von religiösem Wissen und die Frage nach Autorität

Die drei vorigen Ansätze befassen sich dahingehend mit Moral, als dass sie ihr Augenmerk auf individuelle Unterfangen ihrer InformantInnen

¹⁸⁴ Rasanayagam verortet sein eigenes Verständnis von Moral aufbauend auf anderen ethnologischen Ansätzen, die Moral und körperliche Praktiken zusammenbringen, wie Howell, Lambek, Robbins und Taylor (Rasanayagam 2011, 7–14). Hierauf stellt er seine Auffassung von Moral und *moral reasoning* vor, die er in körperlichen Erfahrungen eingebettet sieht: „The moral reasoning through which an individual develops a Muslim self also occurs within embodied experiences of illness and healing, through successes and failures in the different projects in which a person might engage [...]. Experience is itself moral by being located in what I call moral sources. These are not systems of value, codified in sacred texts, expressed in norms of behavior, or performed in ritual, but are the transcendent locations in relation to which experience is apprehended“ (Rasanayagam 2011, 14).

richten, sich als gute Muslime zu verstehen, zu kultivieren und zu erfahren. Im Gegensatz dazu zeigt Lambek die moralische Qualität von religiösem Wissen explizit in seiner sozialen Relevanz auf: Er beschreibt Wissen als soziales Phänomen, da erstens Wissen kollektiv definiert und konstituiert ist, das heißt es äußert sich in (gemeinschaftlich anerkannten, autoritativen) Texten, Rezitationen, rituellen Handlungen und anderen kulturellen Praktiken; zweitens Wissen auf diese Weise anerkannt, angeeignet, angehäuft und legitimiert werden kann; und drittens Wissen handlungsleitend sein muss – Wissen muss sinnstiftend sein (Lambek 1993, 10). Diese soziale Relevanz von Wissen entfaltet sich nach der Argumentation Lambeks ebenfalls im Spannungsfeld zwischen Wissen in seiner objektivierten und Wissen in seiner alltäglich-sozialen Form: „Knowledge is both sacralized, the grand design of the universe, and the stuff of daily social life“ (Lambek 1993, 10). Die Brücke zwischen beiden Sphären des Wissens stellt für Lambek zentral die Frage nach Autorität über dieses Wissen dar; die gesellschaftliche Relevanz von Wissen zeige sich demnach gerade in den Diskursen um legitime Formen von Wissen (Lambek 1993, 9 f.). Im Fall von Mayotte unterscheidet er drei verschiedene Wissensdisziplinen: 1) sakrales Wissen der autoritativen Texte im Islam (Koran und *sunna*), 2) kosmologisches Wissen, das sich auf andere arabische Texte stützt und 3) Wissen bezogen auf Besessenheit, welches sich sowohl auf orale als auch auf schriftliche Quellen stützt (Lambek 1993, 12).

Während er aufzeigt, wie die jeweiligen Vorgänge der Wissensproduktion, -vermittlung und -aneignung mit körperlicher Praxis verschränkt sind, konzentriert er sich in jedem der Kapitel vor allem auf die Darstellung jener sozialen Vorgänge, in denen diese jeweiligen Wissensformen kontrolliert, legitimiert und angefochten werden, sowie darauf, welche Akteure auf welche Weisen Autorität zu diesen jeweiligen Wissensdisziplinen beanspruchen und umgekehrt diese zugesprochen bekommen. Übertragen auf die inhärente Verschränkung von normativer Doktrin und Praxis fasst Lambek für diese in einem Aufsatz folgendermaßen zusammen:

„Texts by themselves are silent; they become socially relevant through their enunciation, through citation, through acts of reading, reference, and interpretation. Therefore, we need to examine how texts are used and by whom, when recourse is made to textual authority, and what kinds of entailments such actions bring“ (Lambek 1990, 23).

Religiöses Wissen und die Frage nach Autorität

Die Frage nach Autorität im Zusammenhang mit religiösem Wissen wird in vielen Arbeiten zum Islam besprochen und aus unterschiedlichen Blickwinkeln untersucht (z. B. Soares 2005; Jouili/Amir-Moazami 2006; Mandaville 2007; Eickelman 1985; Eickelman/Piscatori 1996). Einen guten Überblick über verschiedene mögliche Zugänge zu Autorität, bezogen auf religiöses Wissen in islamischen Kontexten, liefern die beiden Islamwissenschaftlerinnen Krämer und Schmidtke. Sie zeigen, dass die Frage nach Autorität insbesondere im Islam so eindringlich ist, da es in der Geschichte des Islams keinerlei allgemeine, zentralisierte Autorität gab beziehungsweise gibt (Krämer/Schmidtke 2006, 5). In ihrem Verständnis von Autorität beziehen sie sich grundlegend auf Webers Definition, welcher Fragen nach der Legitimierung von Autorität aufwirft und die Rolle von Vertrauen und Charisma für die Ausübung von Autorität darstellt. Gleichzeitig betonen sie, dass der relationale Aspekt von Autorität stärker berücksichtigt werden muss. Es geht also um die Fragen, wie Autorität erteilt, wahrgenommen, umgesetzt und ausgehandelt wird (Krämer/Schmidtke 2006, 1 f.). Ähnlich wie bei Lambek geht es hier um den Blick auf soziale Prozesse, die in der Herstellung, Aufrechterhaltung und Aushandlung von Autorität involviert sind. Während Lambek jedoch sein Augenmerk vor allem auf personalisierte Formen von Autorität legt, verweisen Krämer und Schmidtke auch auf die notwendige Frage nach Institutionalisierungsprozessen von religiösem Wissen sowie nach der Rolle von religiösen wie auch staatlichen Institutionen im Allgemeinen für die Autorisierung von religiösem Wissen (Krämer/Schmidtke 2006, 8).

Zusammenfassung

Es lässt sich also festhalten, dass die hier vorgestellten Konzeptionen von religiösem Wissen (in islamischen Kontexten) dieses jeweils sowohl in seiner Dimension als normative Ordnung, beruhend auf normativen Texten und theologischem Konsens, als auch in seiner praktischen Umsetzung betrachten. Diese beiden Dimensionen stehen sich nicht als Gegensätze gegenüber, vielmehr sind sie komplementär und zwingend miteinander verschränkt. So sollte die Idee von normativen Ordnungen als *grand schemes* (Schielke/Debevec 2012) unterstreichen, dass diese sich zwingend in und durch Praxis konstituieren. Religiöses Wissen besteht folglich nicht *a priori* oder unabhängig von sozialer Praxis als externes, unabhängiges Ganzes; es muss in (alltäglichen) Praktiken evoziert, aktiviert und realisiert werden. Nichtsdestotrotz sind es eben diese Praktiken, die dem Wissen seine scheinbar objektive, unabhängige Existenz verleihen; diese wiederum kann maßgeblich auf Handlungen einwirken. Dies zeigte sich insbesondere an den vorgestellten Studien von Mahmood und Hirschkind: Die normative Geltung der autoritativen Texte (Koran und *sunna*) überträgt sich auf die Körper der Mitglieder, sie wird in diese eingeschrieben, indem die Menschen sich gemäß den Weisungen in den Schriften verhalten und disziplinieren. Die Wirkung geht so weit, dass auch körperliche Reaktionen entsprechend der Texte kultiviert werden können, was Hirschkind (2001, 628) als *moral physiology* bezeichnet.

Diese Arbeit am eigenen Körper ist als moralisches Projekt zu verstehen: Zugrunde liegt die Frage, wie man sich als guter Muslim und letztlich als guter Mensch versteht und handeln möchte. Hierbei dienen die autoritativen Texte als Handlungsanweisungen und Orientierung, sie weisen die Menschen darin an, was als richtig und was als falsch anzunehmen ist. Die Brücke zwischen normativem Text und körperlicher Praxis dient hier also der Formierung einer bestimmten Persönlichkeit in der Verfolgung bestimmter Werte und Ideale (vgl. Laidlaw 2013, 172).

Mit Verweis auf Lambek sollte jedoch der Eindruck abgewendet werden, religiöses Wissen diene ausschließlich der individuellen Selbstkultivierung. Indem Lambek Wissen in seinen sozialen Dimensionen untersucht, lenkt er die Aufmerksamkeit auf kollektive Prozesse der Wissensproduktion, -vermittlung und -legitimierung, in welchen sich die Frage nach Autorität(en) zwingend aufdrängt. Kresse fasst, auf Lambek Bezug nehmend, treffend zusammen: „Knowledge is involved in granting authority and leadership yet also in challenging or undermining it, by those who know the sources and how to present them“ (Kresse 2009a, 79). Dass hierbei nicht nur einzelne Personen als Autoritäten fungieren, sondern auch Institutionen in derartige Legitimierungs- und Aushandlungsprozesse religiöser Autorität eingreifen, wurde mit Bezug auf Krämer und Schmidtke argumentiert. Dieser Punkt wird in Kapitel 3 vertieft.

2.2.2 *Ilim* als *Everyday Religion*

Die Darstellung der theoretischen Zugänge zu religiösem Wissen soll meiner theoretischen Verortung von *ilim* als religiösem Wissen in Kirgistan dienen: *Ilim* lokalisiere ich im Spannungsverhältnis zwischen theologischer Doktrin und alltäglicher Praxis. Anlehnend an Schielke/Debevec (2012) verstehe ich diese beiden Komponenten als sich gegenseitig konstituierend, *ilim* ist folglich zugleich normative Doktrin und alltägliche Praxis.

In Kapitel 2.3 zeige ich an meinen ethnografischen Daten, wie *ilim* in seinem normativen Gehalt für einen Großteil meiner InformantInnen eine Orientierung im Leben bietet, und wie *ilim* als Ideal dessen konstruiert wird, wie ein gutes Leben als guter Muslim zu führen ist. Die Ethik des theologischen Konzeptes *ilm* wird somit in das Alltagsleben übertragen, indem es über Sprache, Memorisierung und Bewegung evoziert, angeeignet und umgesetzt wird. Mit diesen Prozessen geht auch die körperlich-geistige und emotionale Erfahrung von *ilim* einher (vgl. Rasanayagam 2011), und als solches verstehe ich *ilim* in Anlehnung an Schielke und Debevec als **phänomenologische Einheit**

von Wissen, Praxis und Erfahrung (Schielke/Debevec 2012, 12).

Diese Einheit ist nach Auffassung von Schielke und Debevec, ebenso wie von anderen Autoren (u. a. Kresse/Marchand 2009; Marsden 2005; Montgomery 2016), charakterisierend für das Verständnis von Alltagspraxis und von Alltagsreligion. Die Begriffe der Alltagspraxis beziehungsweise Alltagsreligion zeichnen sich, laut der Vertreter dieser Konzepte, vor allem durch die Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten von Praktiken aus (Schielke/Debevec 2012, 10 f.; Schielke 2009b), ebenso wie durch die Notwendigkeit, zwischen verschiedenen sozialen Ansprüchen, Normen oder ‚moralischen Registern‘ (vgl. Schielke 2009a; 2009b) navigieren zu müssen.¹⁸⁵ Mit diesem Ansatz möchten die Vertreter dieser Konzepte darauf aufmerksam machen, dass religiöse Praxis selten so kohärent und konsistent ist, wie es beispielsweise die Studien von Mahmood oder Hirschkind erscheinen lassen. Diese entwürfen ein unrealistisches Bild konsistenter, perfekter, moralischer Lebensweisen. Solch ein Ideal eines „*homo Islamicus*“ (Schielke 2009a, 161) sei in alltäglichen Erfahrungen und Praktiken jedoch kaum repräsentativ, und Ansätze wie jener von Mahmood vernachlässigten Aushandlungsprozesse und Konflikte, mit denen sich Menschen in der Vereinbarung verschiedenster gesellschaftlicher und individueller Ansprüche konfrontiert sehen (Schielke 2009b, 25 f.). So weitreichend diese Einsicht ist, so möchte ich am Beispiel der jüngsten Publikation von Montgomery zum Islam in Kirgistan darstellen, an welchen Stellen solch ein, als *everyday religion* bezeichneter Ansatz, problematisch sein kann.

In seinem Buch „Practicing Islam: Knowledge, Experience, and Social Navigation in Kyrgyzstan“ (2016) entwirft Montgomery ein Modell von Wissen, das auf der oben erwähnten phänomenologischen Einheit von Wissen, Praxis und Erfahrung aufbaut. Mit diesem beabsichtigt er, die Pluralität muslimischer Praxis und muslimischer

¹⁸⁵ Der Ausdruck des ‚Navigierens‘ ist von David Montgomery entlehnt, der von *social navigation* zwischen verschiedenen sozialen und persönlichen Ansprüchen im Rahmen alltäglicher Lebenspraxis und -erfahrung spricht (Montgomery 2016; 2015).

Selbstverständnisse in Kirgistan, wie auch in Zentralasien im Allgemeinen,¹⁸⁶ zu erklären. Wie kommt es dazu, dass Kirgisen sich auf verschiedenste Weise als Muslime verstehen und ihr Muslim-Sein praktizieren? Wie kann man diese Pluralität erklären und zugleich alle verschiedenen Formen des Muslim-Seins ernst nehmen (Montgomery 2016, 36–38)? Ein Modell von Wissen erscheint ihm hier als sinnvoll, da er Religion als „explanatory way of life“ (Montgomery 2016, xv) versteht. Als solches kann ein Modell von Wissen im Allgemeinen ein Verständnis für jene Prozesse liefern, wie Menschen Sinn in ihrem Leben stiften (Montgomery 2016, 18).

Montgomerys Modell basiert grundlegend auf Barths Theorie zu einer „Anthropology of Knowledge“ (Barth 2002). Barth folgend, unterscheidet Montgomery drei Aspekte im Prozess der Wissensbildung: 1) die soziale Organisation von Wissen, 2) den Korpus von Wissen und 3) das Medium von Wissen:

„Social organization includes state, social, and economic restrictions or potentialities and is the structural component through which knowledge is understood. [T]he corpus of knowledge [...] constitutes the body of what is known and includes the frame of reference one develops in a particular trade or profession as well as an educational frame related to one’s level and type of schooling. The medium of knowledge – the manner by which what is known can be expressed – [...] includes oral and textual transmission as well as experiential transmission – the doing of an act“ (Montgomery 2016, 18 f.).

Während ich Montgomerys phänomenologisch verankertes Modell für das Verständnis der Vielfalt muslimischer Praxis und Selbstverständnisse in Kirgistan und Zentralasien hilfreich finde, störe ich mich an seiner Darlegung dessen, wie er die Sphäre der Alltagsreligion eingrenzt:

„When discussing religion, I spend most of my time within the context of the everyday, the lived experience that is often outside the realm of theological workings. Most people with whom I had contact were armchair theologians at best. Though many were concerned with being good religious followers, being a practitioner does not require a high level of theological understanding. [...] On countless occasions, when interlocutors learned that I was researching religion, they would discount themselves and point to someone else within the community who was deemed the ‘expert’ on religion. [...] Many of these experts were [...] imams and other leading functionaries in the local religious communities. Their job was to present certainty, to be a source of answers to questions of religious belief and behavior. While I do not question the **experts’** motivations [...], **they generally do not represent everyday religion** as it is understood and practiced – in the full color of its interpretations and contradictions – by most people“ (Montgomery 2016, 34 f.; Hervorhebung durch die Autorin).

In diesem Zitat gibt es mehrere kritische Punkte, die ich im Folgenden erörtern möchte: Erstens erachte ich es als problematisch, auf der Grundlage von *everyday religion* die Untersuchung von religiösen Experten oder Autoritäten, wie Imamen, kategorisch aus dem Verständnis alltäglicher religiöser Praxis auszuschließen. Hierbei stellt sich mir zunächst die Frage nach einer Definition von religiöser Expertise oder religiöser Autorität: Montgomery scheint diese mit einer bestimmten institutionellen Ausbildung oder sozial legitimierten Position in Verbindung zu bringen. Zum einen muss allerdings zwischen unterschiedlichen institutionellen Ausbildungswegen unterschieden werden, die wiederum Zuschreibungen oder Grade von Expertise beziehungsweise Autorität beeinflussen (vgl. Kapitel 3.5).¹⁸⁷ Zum anderen gilt eine institutionelle Ausbildung nicht zwingend als alleinige Expertise und Autorität, die Menschen

¹⁸⁶ Allgemein beabsichtigt er, mit diesem Modell eine Grundlage liefern zu können, die für jeglichen Kulturvergleich anwendbar ist (Montgomery 2016, xiv, 28).

¹⁸⁷ In Kapitel 2.1 habe ich bereits angesprochen, dass Al-manbek Aba viel gewandter in den Inhalten und Grundlagen von *ilim* ist als der Imam seines Dorfes, worin sich Spannungen von Expertise und Autorität begründen lassen.

in meiner Forschung zuschreiben, anerkennen oder beanspruchen. Beispielsweise können auch *davatchy*, obschon auch als ‚Laienprediger‘ bezeichnet (vgl. Reetz 2010b), durchaus als religiöse Experten und Autoritäten angesehen werden. Dieses Ansehen gilt etwa für jene *davatchy*, welche lange und weite Reisen vorgenommen haben und sich in diesem Zuge ein gewisses Maß an religiösem Wissen, inhaltlich wie auch praktisch, angeeignet haben (vgl. Kapitel 3.6). So werden auch diese Personen, sofern sie dieses Wissen gewissenhaft in die Praxis umsetzen (regelmäßiges Gebet, Abstinenz von Alkohol etc.), als Experten und Autoritäten anerkannt. Diese Darstellung einer *exemplary piety* (Lowry 2010, 201) und ein in Relation zu anderen profundes Wissen des Korans, der *hadith* und der arabischen Sprache, sind meiner Erfahrung nach wichtige Marker von Autorität und Expertise.¹⁸⁸ Diese sind heutzutage aber auch jenseits von institutionellen Ausbildungswegen für jedermann zugänglich, etwa über das Internet, Printmedien und öffentliche Seminare (vgl. Kapitel 3).

Zweitens zeigen meine Daten, dass auch Imame nicht immer konsistent und kohärent handeln. Einige von ihnen sehen sich in ihren alltäglichen Praktiken ebenso mit Widersprüchen und Konflikten zwischen unterschiedlichen Erwartungen und Ansprüchen konfrontiert. Dies zeigt sich am Beispiel von Almanbek Aba (Kapitel 2.1.2), welcher, gemäß kirgisischer Vorstellungen von Gastfreundlichkeit, Unmengen an Essen serviert, und sich gleichzeitig an die *sunna* erinnert, welche Völlerei und Essensverschwendung abmahnt. Das heißt: Nur weil eine Person als Imam oder anderweitig als religiöse Autorität auftritt, bedeutet dies nicht, dass ihre Motivationen, Bemühungen und ihr Lebensalltag für das Verständnis von muslimischer Praxis in Kirgistan zu vernachlässigen wären. Dies gilt umso mehr, da, wie ich noch an anderer Stelle dieser Arbeit zeigen werde (vgl. Kapitel 3.5), Imame wie auch andere religiöse Autoritäten und Experten, treibende Kräfte in der Veränderung von muslimischen Selbstverständnissen im gegenwärtigen Kirgistan sind.

Schließlich möchte ich meinen dritten, und wichtigsten, Kritikpunkt am Zitat Montgomerys darlegen: Den Ausschluss von theologisch ausgerichteter Praxis als Teil des Alltäglichen beziehungsweise von *everyday religion*. Ich stimme Montgomery zwar zu, dass die Selbstwahrnehmung oder Realisierung als ‚guter Muslim‘ nicht mit theologischer Expertise und strenger Einhaltung theologischer Grundsätze gleichgesetzt werden muss; gleichzeitig beobachtete ich aber während meiner Forschung, wie eben diese theologischen Grundsätze, vermittelt in der Idee von *ilim* als religiösem Wissen, für viele KirgisInnen immer mehr ins Zentrum ihrer alltäglichen Praktiken und ihres Selbstverständnisses als Muslime rückten. Auch Personen, die nicht unter eine mögliche Definition von Experten fallen, richten sich zunehmend nach den Grundsätzen eines normativ theologisch geprägten Verständnisses von religiöser Praxis (*ilim*), wenn sie sich mit der Frage auseinandersetzen, was es für sie bedeutet, ein guter Muslim zu sein.

Ich reihe mich somit in die Kritik von Fadil und Fernando ein, die vor einer Vernachlässigung normativer Handlungsweisen in der Analyse von Alltagspraktiken warnen. An den Ansätzen eines *everyday Islam* kritisieren die Autorinnen, dass diese, mit ihrer Priorisierung von Widersprüchlichkeiten und Inkohärenzen, sowohl die Lebenspraxis von gläubigen Muslimen als auch die Forschungen über diese diskreditieren (Fadil/Fernando 2015, 61). Auf diese Weise produzierten die Vertreter eines *everyday Islam* Dichotomien zwischen abstrakter, auf normativen Texten beruhender Religion und einer unmittelbaren, ‚echten‘, gelebten Religion (Fadil/Fernando 2015, 71).

Ähnliche Kritik äußert der Historiker Ware für Arbeiten in afrikanischen islamisch geprägten Kontexten: Diese liefern zwar wegweisende Einsichten in die Bedeutung des Körpers und verkörperter Praktiken von und für (religiöses) Wissen; gleichzeitig vermögen es diese Beiträge aber nicht, eine Trennung zwischen textbasiertem Islam und körperlicher Spiritualität zu vermeiden:

„Anthropologists and some historians have recently written much about ‘the body’, but little of this literature thinks with – or thinks through – Islamic conceptions of it. [...] *the text* still hangs over

¹⁸⁸ Montgomery selbst verweist auf diese relationalen Aspekte und Aushandlungen von Autorität (vgl. Montgomery 2016, 108–116).

the body like a veil, hiding its role in shaping Islam. [...] What is problematic, [is that they] construct a conceptual divide between textual Islam and corporeal spiritism“ (Ware 2014, 4).

Im letzten Satz bezieht sich Ware vor allem auf Studien zum Sufismus in Afrika und den dort verbreiteten Spiritismus. Er ergänzt an anderer Stelle, dass diese Gegenüberstellung einen normativ ausgerichteten Islam als entkörperlicht darstellt, Sufismus hingegen als Sphäre des Körpers, beziehungsweise des Verkörperlichen, innerhalb einer ansonsten textbasierten Tradition (vgl. Ware 2014, 5 f.). Auf ähnliche Weise assoziieren Ansätze eines *everyday Islam* diesen mit verkörperlichten Praktiken und Erfahrungen im Gegensatz zu einem textbasierten, normativ ausgerichteten Islam, der ambivalentes, widersprüchliches Verhalten ausschließt, und folglich nicht zur Sphäre des Alltäglichen gezählt werden könne. Dabei wird die Anerkennung, dass textbasierter Islam gleichermaßen wie *everyday Islam* auf der phänomenologischen Einheit aus Wissen, Praxis und Erfahrung basiert, vernachlässigt. Ebenso wird die Tatsache missachtet, dass es gerade die alltäglichen Handlungen sind, die die Idee eines textbasierten, normativen Wissens, in dieser Arbeit *ilim*, ins Leben rufen, es erfahrbar machen und ihm Bedeutung beimessen.

2.2.3 *Ilim* als ein *Sense of Doing*

In Anlehnung an die theoretischen Ausführungen zu religiösem Wissen im Allgemeinen wie auch zur Debatte um *everyday religion* plädiere ich auf der Grundlage meiner Beobachtungen dafür, dass ein Verständnis von *ilim*, wie ich es in Nordost-Kirgistan in Interaktion mit meinen InformantInnen begreifen konnte, unbedingt als **phänomenologische Einheit von Wissen, Praxis und Erfahrung** und als in alltägliche Praktiken eingebettet, verstanden werden muss. So wie auch Schielke und Debevec *grand schemes* als durch alltägliche Praktiken konstituiert verstehen, die zugleich handlungsleitend auf alltägliche Praktiken einwirken können (vgl. Kapitel 2.2.1), so möchte ich für ein entsprechendes Verständnis von *ilim* argumentieren: *Ilim* verstehe ich als im Spannungsverhältnis zwischen theologischer Doktrin

und alltäglicher Praxis konstituiert; es basiert einerseits auf einem normativ theologischen Konzept von Wissen im Islam, andererseits wird es als solches durch mannigfaltige alltägliche Praktiken hergestellt und durch diese Praktiken im Leben meiner InformantInnen bedeutsam. Aufgrund der körperlich-emotionalen Erfahrungen, die meine InformantInnen bei der Aneignung und Umsetzung von *ilim* machen, entfaltet *ilim* eine Art Wirkmacht, die sich wiederum auf die alltäglichen Handlungen auswirkt. So bemühen sich meine InformantInnen in ihrem Alltag darum, möglichst jede Handlung an dem, was sie als *ilim* verstehen, auszurichten: auf der rechten Seite zu schlafen, die Toilette erst mit dem linken Fuß zu betreten oder sich in ihrer Nahrungsaufnahme zu mäßigen (vgl. Kapitel 2.1).

Um mit Montgomerys Worten zu sprechen, steckt meinem Verständnis nach hinter dem Konzept von *ilim*, in ähnlicher Weise wie hinter allen anderen Formen religiöser Praxis, ein „*sense of doing*“ (Montgomery 2016, xiii). *Ilim* ist folglich als ein Wissen zu verstehen, das in **körperlicher Form evoziert, umgesetzt, vermittelt und angeeignet wird**. Zusammenfassend versteht sich *ilim* also als ein *knowing enacted* bzw. *knowing in action* (vgl. Montgomery 2016, 155),¹⁸⁹ und nur in dieser körperlichen Anwendung und Erfahrung kann *ilim*, so argumentiere ich im Folgenden, überhaupt an Bedeutung für Menschen gewinnen.

2.3 *Ilim* als *Knowing Enacted*: Religiöses Wissen in seiner Umsetzung

„Human ‘bodies of knowledge’ are made, not born. Islamic learning is brought into the world through concrete practices of corporeal discipline, corporeal knowledge transmission, and the deeds of embodied agents. Knowledge in Islam does not abide in texts; it lives in people [...]“ (Ware 2014, 8).

Auf welche Weise findet dieses *enactment*, diese körperliche Evokation und Umsetzung, von *ilim* in Nordost-Kirgistan statt? Und welche ethischen

¹⁸⁹ Diese Perspektive auf *ilim* als *enacted knowledge* geht unter anderem aus fruchtbaren Gesprächen mit Heribert Beckmann hervor.

Implikationen wohnen diesen körperlichen Umsetzungen von *ilim* inne?

Wie die Gesprächsausschnitte im Kapitel 2.1 bereits einleitend darstellen, geschieht die (Re-)Produktion, Vermittlung, Umsetzung und Aneignung von *ilim* in körperlichen Handlungen. Im Rahmen meiner Forschung konnte ich diese Handlungen bei vergleichsweise wenigen meiner InformantInnen auch direkt beobachten oder gemeinsam mit ihnen daran teilhaben. Ausnahmen sind unter anderem meine Beobachtungen des Treibens auf Moscheegeländen, meine aktive Teilnahme an und Beobachtung bei religiösen Treffen (*taalim*), sowie an Arabisch- und Korankursen und die Zeit meines Aufenthaltes in Dschalalabat in der Familie meiner Freundin und Assistentin Mariam (siehe insbesondere Kap. 2.3.2). Ebenfalls wurde die körperliche Dimension von *ilim* deutlich, wenn Imame unser Gespräch zunächst mit einer Koranzitation eröffneten oder in Situationen, in denen Frauen und Männer dezidiert die Geschlechtertrennung einhielten. Ob sich aber meine einzelnen InformantInnen durchgängig an das hielten, wie sie es mir in unseren Gesprächen vermittelten, konnte ich meist nicht nachverfolgen.

In meiner Forschung manifestiert sich also das *enactment* von *ilim* maßgeblich in der Art und Weise, wie meine InformantInnen mir gegenüber über *ilim* sprechen und es in diesen Gesprächen evozieren (vgl. Kapitel 1.5 und 2.1). Diese Aussagen beziehen sich unter anderem darauf, was sie tun oder lassen sollten. Das, was mir meine GesprächspartnerInnen in unseren Gesprächen als *ilim* vermittelten und erklärten, entspricht folglich einem erstrebenswerten, erwünschten Ideal des In-der-Welt-Seins, einer göttlichen Ordnung sozialkosmischer Beziehungen, wie die Welt auszusehen hat und wie wir Menschen uns innerhalb dieser Welt gemäß diesem Ideal zu verhalten haben.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Hierin bestätigt sich, anlehnend an Kluckhohn, die Eigenschaft von *ilim* als Wert im Sinne eines erwünschten, idealen Zustandes. Graeber hebt hierbei schätzend hervor, dass Kluckhohn mit seiner Wertdefinition „nicht einfach auf das, was die Menschen konkret wollen [verweist]. Vielmehr sind Werte [nach Kluckhohn] Vorstellungen dessen, was sie wollen **sollten**“ (Graeber 2012, 20; Hervorhebung im Original).

Während es in Kapitel 2.1 aufzuzeigen galt, wie sich verschiedene Personengruppen auf *ilim* beziehen, steht im folgenden Kapitel eine Zusammenstellung dessen im Vordergrund, was in der Gesamtheit die normativen Grundlagen sind, auf welchen aus Sicht meiner GesprächspartnerInnen *ilim* als Ideal beruht. Ferner möchte ich herausarbeiten, was die mustergültige Einhaltung von *ilim* für meine GesprächspartnerInnen bewirkt, welchen Gewinn man folglich daraus zieht, aber auch, welche Konsequenzen folgen, wenn *ilim* nicht vorhanden ist beziehungsweise vernachlässigt oder abgelehnt wird. Insgesamt stellen mir also meine InformantInnen *ilim* sowohl als idealen und erstrebenswerten Lebensentwurf als auch als Anleitung für eine ideale Lebensführung vor; *ilim* erweist sich folglich als Mittel und Zweck zugleich.¹⁹¹

In einem weiteren Unterkapitel möchte ich darlegen, wie meine InformantInnen *ilim* erfahren. Auch hier bin ich auf ihre erzählerischen Darstellungen angewiesen, gleichzeitig verbinde ich diese mit meinen eigenen Erfahrungen im Versuch der Umsetzung von *ilim*, um auf Unterschiede in der Bedeutsamkeit von *ilim* hinzuweisen. Diese leiten sich meines Erachtens aus unterschiedlichen Erfahrungen mit *ilim* ab (vgl. auch Kapitel 4.3).

Zusammenfassend schließe ich dieses Kapitel ab, indem ich diese ethnografischen Daten mit den theoretischen Argumenten aus Kapitel 2.2 zusammenführe. Hierbei möchte ich aufzeigen, dass meine InformantInnen in ihrer Aneignung und Umsetzung von *ilim*, das Ziel verfolgen, sich selbst als ideale ethische Personen und Muslime nach dem Verständnis von *ilim* zu formen. Ferner streben sie in der Verbreitung und Umsetzung dieses Wissens eine moralische Gemeinschaft und Gesellschaft an, ebenfalls nach dem in *ilim* skizzierten Vorbild. Auf diese Weise zeigt sich, inwiefern sie sich *ilim* im Sinne einer *moral source* (vgl. Rasanayagam 2011, 14; Kapitel 2.2.1) und als religiöser Ressource bedienen.

¹⁹¹ So Bowen, der das Beispiel einer Reformbewegung in Aceh, Indonesien, anbringt. So zeigt Bowen mit Blick auf die Praxis des rituellen Gebets (*ṣalā*), dass dieses zugleich auf das Modell einer idealen Gesellschaft hinweist und auch als Mittel zur Erreichung dieser idealen Gesellschaft angesehen wird (Bowen 1989, 601 f.).

2.3.1 Ilim als ideale Lebensführung

Im Folgenden möchte ich zusammenfassend darstellen, wie meine InformantInnen selbst in unseren Gesprächen darlegten, was sie unter *ilim* subsummieren oder was aus ihrer Sicht unter *ilim* zu verstehen ist. Welche Inhalte, Grundsätze und moralischen Implikationen verbinden sie mit *ilim*?¹⁹² Ich stelle hier ein zusammenfassendes Gesamtbild von *ilim* als religiösem Wissen dar, wie es sich in seinen Grundsätzen, Praktiken und moralischen Implikationen für mich in der Summe der einzelnen Gespräche und Begegnungen zusammenfügte. Es sind gesammelte Daten zu *ilim*, wie vor allem Imame, *davatchy*, Mitglieder der Moscheegemeinschaften und weitere Personen, die sich positiv mit *ilim* auseinandersetzen, sich über dieses Konzept religiösen Wissens in unseren Gesprächen äußerten.

Wie oben dargestellt, ist *ilim* als ein umfassendes Wissenskonzept zu verstehen: Es beschreibt eine Ethik, und es ist gelebte Ethik. In diesem Sinne ist es schwer, Grundsätze, Praktiken und moralische Implikationen zu trennen, *ilim* ist all dies. Zum Zweck der Beschreibung nehme ich im Folgenden aber jeweils einzelne Aspekte – Grundsätze, Praktiken, Beziehungen – näher in den Blick. Ähnlich wie mit einem Mikroskop vergrößere ich hier jeweils in einzelnen Abschnitten Teile eines Ganzen, ohne dessen Einheit zu negieren.

Autorisierende Grundsätze

In erster Linie sind hier die Verweise auf die autorisierenden Grundlagen von *ilim* zu nennen: der Koran, die *sunna* des Propheten und das Glaubensbekenntnis. Es wurde darauf hingewiesen, dass das Wissen *ilim* im Koran und in den *hadith* den Menschen offenbart wird, dementsprechend gälten der Koran und die *sunna* des Propheten Mohammed als Anweisungen für die Menschen.

¹⁹² Wie in Kapitel 1.5 dargelegt, wurden diese Verweise nicht zwingend mit dem direkten Bezug zu *ilim* benannt, sondern auch unter anderen Bezeichnungen, für welche *ilim* als Sammelbegriff dient.

„*Ilim*, das ist der Koran“, so eine der Erklärungen, welche auf der Internetseite der kirgisischen Stiftung Adep Bashaty zu ‚Wissen‘ genannt wird. In diesem Sinne versteht sich auch die eindruckliche Aussage von Kuban Alym, dem Imam von Chong-Suu: „*ilim*, das ist Gesetz“ (vgl. Kap. 2.1.1). Mit dieser Aussage unterstreicht er die normative Geltung, die der Koran und die *sunna* als autorisierende Grundlagen im Sinne von *ilim* für die Menschen haben. Es gilt also, die Weisungen im Koran, welche letztlich Weisungen Gottes sind, in der alltäglichen Umsetzung als Muslim zu befolgen. Hieraus leitet sich auch die Erklärung Kuban Alyms ab, dass Muslime als Sklaven Gottes gelten: Er stellt damit den Bezug zum Wort *islam* in seiner Übersetzung als ‚Hingabe‘ oder ‚Unterwerfung‘ her. Ein Muslim ist dieser Wortbedeutung zufolge jemand, der sich dem Willen Gottes unterwirft (vgl. Atay 2008, 314 f.). Diese Hingabe werde ferner in der Überzeugung und Aussprache des muslimischen Glaubensbekenntnisses bezeugt. „Du musst nur sagen: ‚*Lā ilaha illa Llāh Muḥammadun rasūlu Llāh*‘. Wenn du diese Worte aussprichst, dann bist du Muslim“, so hatte es mir ein Mitglied der *jamaat* in Chong-Suu gesagt.

Wie in meinen Interviews deutlich wurde, hat dieses Bekenntnis jedoch nur dann Wirkkraft, wenn es mit einer aufrichtigen Überzeugung und einem ‚reinen Herzen‘ (*taza jürök*) ausgesprochen wird. Dies bekräftigten etwa die unter Kapitel 2.1 zitierten Frauen, die darauf verweisen, dass die Sure *fatiha* nur dann heilende Wirkung entfalte, sofern diese mit aufrichtigem Glauben ausgesprochen werde. Ähnlich brachte es auch Nurzat Eje zur Sprache, die ich in Kapitel 2.3.2 näher vorstelle. Sie berichtete von einer Zusammenkunft zum Anlass des sogenannten *kadyr tün* (arab. *laylat al-qadr*), der ‚Nacht der Bestimmung‘ oder auch ‚Nacht der Allmacht‘. In dieser Nacht, die in den Fastenmonat Ramadan fällt, soll dem Propheten Mohammed der Koran erstmals über den Engel Gabriel überliefert worden sein. Nurzat Eje hatte mir erzählt, dass sie zu diesem Anlass mit anderen in ihrem Dorf zusammengekommen war, und dass sie darüber aufgeklärt wurden, dass der aufrichtige Glaube mit dem Herzen unabdingbar für die Effizienz des Gebets sei:

„Uns wurde gesagt, wir sollten nicht einfach nur beten, wir sollten dies aus der Tiefe unseres Herzens tun. Nur wenn Gedanken, ein aufrichtiges Herz und reine Intention zusammenkommen, erreicht man ein wahrhaftiges Gebet. Man soll an nichts Anderes denken, während man betet. Sonst sind die Gebete vergebens“ (Nurzat Eje, Kyzyl-Too, März 2015).

Das reine Herz steht synonym für einen aufrichtigen Glauben (*yiman*) und der Glaube fußt wiederum auf dem monotheistischen Glaubensbekenntnis. Ein reines Herz, der aufrichtige Glaube und die damit einhergehende Überzeugung von Allah als alleinigem Gott sind also nur in ihrer Einheit wahrhaftig und wirksam (vgl. hierzu auch Kapitel 2.2).

Dieser Zusammenhang wurde mir in verschiedenen Interviews vermittelt, etwa als mir ein bedeutender Imam der Region Yssykköl, Kanat Aje (vgl. Kapitel 3.5), im August 2015 erzählte, wie er das erste Mal an einem Freitagsgebet teilgenommen hatte und zum Islam gekommen war. Der damalige Imam hatte in seiner Predigt Kriterien aufgelistet, für welche man am Tag des Jüngsten Gerichts in die Hölle gehen würde. Dies hatte ihn verunsichert, da alle Aspekte auf ihn selbst zuträfen. Er kündigte dem Imam an, dass es für ihn schon zu spät und dass er ohnehin für die Hölle verdammt sei. Er sähe also keinen Grund, weiter in die Moschee zu kommen oder *namaz* zu machen. Daraufhin habe der Imam ihn ganz ruhig gefragt, ob er bisher an Gott geglaubt habe, was Kanat Aje verneint habe, und er erzählte weiter:

„Und dann fragte mich der Imam: ‚Glaubst du denn **nun** an Gott?‘ Ich bejahte diese Frage, indem ich das Glaubensbekenntnis aufsagte, *Lā ilaha illa Llāh Muḥammadun rasūlu Llāh*. Dann sagte der Imam: ‚Das reicht, das ist alles. Alle deine Sünden sind dir vergeben. Du bist nun eine glückliche Person. Heute hast du Gott anerkannt, und du bist traurig darüber?! Er hat dir deine Sünden vergeben und hat deine Verdienste (*soop*) notiert! Von heute an bist du ein Muslim! Du wirst nicht in die Hölle kommen, weil du nichts wusstest. Es ist keine Sünde, nichts zu wissen. Nicht folgsam zu sein, und nicht zu lernen, das ist eine Sünde!‘“

Kanat Aje fügte mir gegenüber hinzu:

„Ich wollte weinen, so gerührt war ich. Ich dachte, ‚Allah ist so gnädig, so erbarmungsvoll‘. Obwohl ich ein Kommunist und Atheist war, hat Gott mir vergeben. Kann jemand anderes so vergebend sein? Nein, niemand, erkannte ich. Allein Allah kann vergeben.“

In dieser Passage wird deutlich, dass das Glaubensbekenntnis nicht nur dem wahrhaftigen Bekenntnis als Muslim entspricht, sondern dass in der aufrichtigen Überzeugung dieses Bekenntnisses alle Sünden reingewaschen werden. In diesem Sinne bestätigt sich die Aussage meines Bekannten Kanybek Agai, Mitglied der Moscheegemeinschaft (*jamaat*) von Chong-Suu und zugleich Hauswart (*sopu*) und Muezzin (*azanchy*) der Hauptmoschee in Chong-Suu:

„Wer die *shahada* sagt, der ist *yiman* [aufrichtig]. Und wer *yiman* ist, der ist ein Muslim. Wir Menschen müssen Allah dienen, wir müssen beten, wir müssen fasten, wir müssen armen Menschen helfen. All dies ist die Bestimmung Gottes. *Lā ilaha illa Llāh Muḥammadun rasūlu Llāh*, das ist das Glaubensbekenntnis (*kelme*). Wenn wir diese Worte aussprechen, sind wir vor allem Bösen bewahrt. Wir müssen an Allah glauben, wir müssen an ihn als alleinigen Gott glauben, wir müssen an den Koran glauben, an die Propheten Gottes, wir müssen an ein Leben nach dem Tod glauben. Wenn wir all dies glauben, dann sind wir *yiman*“ (Kanybek Agai, Chong-Suu, Mai 2015).¹⁹³

Was Kanybek Agai hier aufzählt, gehört zu den sechs Glaubensgrundsätzen, die unter dem Konzept *īmān* (kirg. *yiman*), Glaube, zusammengefasst werden (vgl. Kapitel 2.2.1). Indem man also das Glaubensbekenntnis in aufrichtiger Überzeugung ausspricht, bekennt man sich als Muslim und zu diesen Grundpfeilern. Als solcher bezeugt man auch die Allmacht Allahs, die sich unter anderem darin ausdrückt, dass er der Schöpfer des Universums ist, dass er allwissend ist und dass er die

¹⁹³ Grammatikalisch hätte er in diesem Abschnitt das Adjektiv *yimanduu* (gläubig) verwenden müssen, er benutzte *yiman* (Glaube) jedoch als Nomen.

alleinige Instanz ist, die über die Taten eines Menschen und seines Schicksals am Tag des Jüngsten Gerichts entscheidet. Der Glaube an Allah als einzigen und allmächtigen Gott gehört also zu den fundamentalen Grundinhalten von *ilim*.

Eine weitere Grundlage ist ferner die im Glaubensbekenntnis bezeugte Anerkennung von Mohammed als Gottes Propheten. Zusammen mit dem Koran sind seine Worte und Taten (*sunna*), festgehalten in einzelnen *hadith*, die wichtigsten Quellen, welche Muslime in ihren Pflichten und ihrer Lebensführung dazu anweisen, was Gott von ihnen im Sinne des ‚richtigen Weges‘ abverlangt.

In unseren Gesprächen betonten meine InterviewpartnerInnen stets, dass der Prophet Mohammed als das Beispiel *par excellence* gelte, wie man als Muslim sein Leben zu leben habe. „Islam, das sind die Lebensprinzipien, wie sie uns der Prophet Mohammed gezeigt hat“, so hatte es Kuban Alym an einer Stelle in unserem Gespräch ausgedrückt. Der Prophet Mohammed ist also letztlich als Verkörperung des Islams zu sehen, als Verkörperung des Korans, und folglich als Verkörperung von *ilim*.¹⁹⁴ Auf diese Weise, so wurde mir gesagt, ist es auch für die Menschen empfehlenswert (arab. *sunna*; kirg. *sunna/sünnöt*),¹⁹⁵ ihm in seinen Verhaltensweisen zu folgen. Kanybek Agai sagte es folgendermaßen: „Der Prophet Mohammed, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, zeigte uns, wie man von morgens bis abends seinen Tag verbringen soll. Wir bemühen uns sehr darum, seine Lehren zu verbreiten und umzusetzen“.

Er erzählte mir auch vom Ablauf des sogenannten *mavlid*, ein Fest, welches zum Geburtstag des Propheten in der Hauptmoschee veranstaltet wurde.¹⁹⁶ Es gibt kein genau festgelegtes Datum, zu

dem dieses Fest stattfindet. In Bischkek hatte ich an einer *mavlid*-Veranstaltung der Stiftung Adep Bashaty im April 2014 teilgenommen (vgl. Kapitel 3.4); und während meiner Zeit am Yssykköl erfuhr ich von einigen Moscheen, die diesen Anlass innerhalb der Moscheegemeinschaft zwischen Februar und April feierten. So erzählte mir Kanybek Agai, dass das *mavlid*-Fest in Chong-Suu am 19. April 2015 stattgefunden hatte und etwa dreihundert Menschen gekommen waren. Unter den Gästen seien Dorfälteste, *aje*, Imame aus der Umgebung, Mitglieder der Moscheegemeinschaft und weitere Dorfbewohner gewesen.¹⁹⁷ „Auch Frauen waren dabei, sie saßen getrennt in der zweiten Etage der Moschee“, ergänzte Kanybek Agai. Er erzählte weiter, dass drei Schafe zu diesem Anlass geopfert und für alle als *besh barmak*¹⁹⁸ serviert worden waren. Kuban Alym als der vorstehende Imam (*imam khatib*) habe die Feierlichkeit angeleitet; er habe die für diesen Anlass vorgesehene Predigt gehalten (*kuran sharif*) und Geschichten aus dem Leben und der Biografie des Propheten vorgetragen. Auch ein Wettbewerb habe stattgefunden, zu dem Quizfragen rund um das Leben des Propheten gestellt worden waren. Unter den TeilnehmerInnen waren Preise verteilt worden, gestiftet von den zwanzig anwesenden *aje*.¹⁹⁹ Kanybek Agai fasste die Bedeutung dieses Festes wie folgt zusammen:

„Zu diesem Anlass erzählen Imame alles über das Leben unseres Propheten Mohammed, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, die Umstände, zu denen er geboren wurde, unter denen er aufwuchs, wie er Prophet wurde. [...] Der Prophet zeigte, was in jeder einzelnen Minute zu tun sei. Wie viele Stunden hat ein Tag? Vierundzwanzig, nicht wahr? Also hat unser Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, uns jede einzelne Minute dieser vierundzwanzig Stunden gezeigt, wie wir diese zu leben haben. Er sagte uns, wie wir aufzustehen haben,

¹⁹⁴ Dies stimmt mit der bei Ware zitierten *hadith* überein, in der eine der Ehefrauen des Propheten ihn als „der wandelnde Koran“ bezeichnet (Ware 2014, 9).

¹⁹⁵ Mir wurde erklärt, dass *sünnöt* die kirgisische Übersetzung für das arabische Wort *sunna* ist. Mit *sünnöt* wird im Kirgisischen jedoch von vielen in erster Linie die Beschneidung von Jungen im Alter zwischen drei und fünf Jahren in Verbindung gebracht.

¹⁹⁶ Auf Arabisch wird es als *mawlid* (*an-nabī*) bezeichnet und es wird in verschiedenen muslimisch geprägten Ländern gefeiert, allerdings ist die Durchführung dieses Festes unter Muslimen umstritten. Ethnografische Beschreibungen von *mawlid* Festen finden sich z. B. bei Schielke 2007 und Peterson 2012 zu Ägypten; bei Rasanayagam 2012 zu Usbekistan; und bei Kresse 2006 zu Kenia.

¹⁹⁷ Ob auch Vertreter der Dorf- oder Regionaladministration anwesend oder eingeladen waren, erfuhr ich nicht.

¹⁹⁸ Ein Gericht, das Bestandteil jeglicher ritueller Anlässe in Kirgistan ist (vgl. Kapitel 1.1).

¹⁹⁹ Unser Nachbar Bektur Aba, der mir bei einem unserer Gespräche von seiner erfolgreichen Teilnahme an diesem Wettbewerb erzählte, zeigte mir seinen Preis, ein laminierter Ausdruck, der in Form einer bunt gestalteten Tabelle die Verwandtschaftsbeziehungen des Propheten abbildete.

welches Gebet wir beim Aufstehen in der Früh aussagen müssen, er sagte uns, wie wir unsere rituelle Waschung (*daarat*) vorzunehmen haben ... Wenn wir seinen Worten und Taten folgen, dann werden wir in diesem Leben glücklich sein“ (Kanybek Agai, Chong-Suu, Mai 2015).

Das *mavlid* wurde in Chong-Suu also gezielt genutzt, um die Anwesenden über den Propheten Mohammed und sein Leben zu informieren, und sie dazu aufzurufen, ihm in seinen Handlungen zu folgen. Während meiner Forschung habe ich leider nicht herausfinden können, seit wann diese *mavlid*-Feste in Kirgistan gefeiert werden, es scheint aber, dass diese eine eher rezente Entwicklung haben.

Im Sinne ihres Informationsgehaltes über den Propheten sind die *mavlid*-Veranstaltungen als immanentes Medium der Wissensverbreitung in Kirgistan zu sehen. Dies hängt meiner Ansicht nach umso mehr damit zusammen, dass die Stellung des Propheten im Islam und für muslimische Praxis erst mit der Verbreitung von *ilim* wieder mehr Aufmerksamkeit erfährt. Während der Prophet sowie dessen Worte und Taten für einen Großteil der KirgisInnen in ihrer muslimischen Praxis und ihrem muslimischen Selbstverständnis keine größere Rolle spielt, ist Mohammed für jene, die sich mit *ilim* auseinandersetzen und aneignen wollen, ein zentraler Bezugspunkt. Um diesen stärker ins Bewusstsein aller zu rücken, dienen die besagten *mavlid*-Veranstaltungen. Ferner ist im Zusammenhang mit der zentralen Stellung des Propheten darauf hinzuweisen, dass auch die ständige Ergänzung des Segenswunsches (arab. *tašliya*) ‚Gott segne ihn und schenke ihm Heil‘ (*šallā Llāhu ‘alayhi wa-sallam*) an die Nennung des Propheten auffällig und neuartig für mich war.²⁰⁰ Die Einbindung dieses arabischen Segenswunsches in die Aussagen einer Person ist ebenfalls als Resultat ihrer Auseinandersetzung mit und Aneignung von *ilim* zu werten. Meine Einschätzung über eine vorige Vernachlässigung der Rolle des Propheten bestätigt sich in der Aussage von Almanbek Aba:

„Der Großteil der Leute glaubt zwar an Gott, aber sie leben nicht nach den Anweisungen des Propheten. Die Menschen nehmen die Religion an, sie verweigern sich aber gegenüber unserem Propheten“ (Almanbek Aba, Chong-Suu, Mai 2015).

Dieses Verfehlen drückten auch andere aus, indem sie betonten, dass man mit der Aussprache des Glaubensbekenntnisses nicht nur die Alleinherrschaft Gottes, sondern eben auch Mohammed als seinen Propheten bezeuge.

Schließlich ist im Rahmen der Glaubensgrundsätze, auf welche ich von meinen GesprächspartnerInnen in Bezug auf *ilim* hingewiesen wurde, die inhärente Ausrichtung auf das Jenseits zu nennen. Sie mahnten stets, dass dieses Leben endlich sei, und dass wir Menschen uns bereits in diesem Leben auf das Jenseits vorbereiten sollten. Nur indem man den richtigen Weg gehe – jener Weg, den Gott im Koran weist und den Mohammed den Menschen vorgelebt hat – habe man Aussicht auf das Paradies (kirg. *beiyš, jannat*; arab. *al-ğanna*). In diesem Sinne sei es essentiell, das rituelle Gebet (*namaz*) durchzuführen, sich dem Glaubensbekenntnis zu verschreiben und die Weisungen einzuhalten; anders gesagt: *ilim* weist einem, wie man sich in diesem Leben zu verhalten hat, um die Aussicht auf ein glückliches Leben im Paradies zu haben. Folglich sind die Aneignung, Umsetzung und Verbreitung von *ilim* essentiell.²⁰¹ In der Einhaltung und Umsetzung der Grundsätze von *ilim* könne man im diesseitigen Leben göttliche Verdienste anhäufen, anhand derer ebenfalls am Tag des jüngsten Gerichts entschieden werde, ob einem das Paradies offensteht oder nicht. Mit der Vorstellung des Lebens im Jenseits ist umso mehr die Auffassung des diesseitigen Lebens als Prüfung (*synoo*) Gottes verbunden, auf welche mich zahlreiche meiner GesprächspartnerInnen aufmerksam machten (vgl. Kapitel 2.1). Dieser Test endet erst mit

²⁰⁰ Im Rahmen der Untersuchung von *ilim* als Ressource im Sinne des SFB 1070 erkenne ich diese Aufmerksamkeit, die dem Propheten Mohammed zuteilwird, als Ausdruck der soziokulturellen Veränderungen an, die im Umgang mit *ilim* als Ressource in Kirgistan zu beobachten sind (vgl. Kapitel 4.1).

²⁰¹ Diese Verbindlichkeit ist inhärenter Teil des Islams als Glauben an sich: „[...] the Qur’anic usage of religion [*din*] always refers to Islam, without which no human being can attain **salvation**. [Conversely, t]he majority of Muslims believe that [...] for anyone to attain salvation they must be a Muslim“ (Atay 2008, 315; Hervorhebung durch die Autorin).

dem Tod, der gleichzeitig als erster Schritt zum Eintritt ins Jenseits gelte.²⁰²

Das rituelle Gebet (*namaz*)

Der Glaube an ein Jenseits ist bei den meisten Kirgisen verankert, unabhängig davon wie sie sich als Muslim verstehen und entsprechend praktizieren. Dieses Bewusstsein drückt sich unter anderem darin aus, dass viele im fortgeschrittenen Alter mit dem Gebet (*namaz*) beginnen.²⁰³ Auch die Erzählungen von vielen meiner InformantInnen bestätigen dies, wenn sie in Erinnerung an ihre Kindheit und Jugend zur Sowjetzeit davon berichteten, dass es, wenn überhaupt, die Großeltern waren, die zu Hause beteten und fasteten.

Das Gebet ist im islamischen Glauben die zweite der fünf grundlegenden Pflichten eines Muslims. Die Signifikanz von *namaz* für ein muslimisches Selbstverständnis verankert in *ilim*, bestätigt sich auch in meiner Forschung in der ständigen Konfrontation mit *namaz*, ob als Aufforderung an mich und andere, *namaz* aufzunehmen, oder auch mit Blick auf die Frequenz, mit der in meinen Interviews auf *namaz* angesprochen wird.

Namaz ist meiner Beobachtung zufolge eines der wichtigsten Attribute, anhand dessen sich jemand als ernsthafter Muslim auf der Grundlage von *ilim* versteht oder auf dessen Grundlage jemand von anderen als ‚der Religion nahe‘ (*dinge jakyn*) eingestuft wird.

Namaz gilt für viele als Einstieg in den richtigen Weg (*tuura jol*) oder zum Islam, woraus sich auch die Ausdrucksformen *islamga keldi* („zum Islam gekommen sein“) oder *islamga kirdi* (wörtl. ‚in den Islam eingetreten sein‘) ableiten. Viele meiner InformantInnen berichteten mir gegenüber, dass sie zunächst *namaz* aufnahmen und dass dies sie daraufhin dazu veranlasste, sich weiter mit dem Islam zu beschäftigen und sich mehr Wissen anzueignen (z. B. Suren auswendig zu lernen, sich mit den *hadith* zu befassen etc.). Der Gedanke,

namaz als Einstieg in den Islam zu verstehen, unterstreicht die Anerkennung von *ilim* beziehungsweise der Wissensaneignung als beständigen, un-aufhörlichen Prozess.²⁰⁴

Abgesehen von jenen, die mit *namaz* in der Kindheit sozialisiert wurden, besteht für viele in der Hinwendung zum *namaz* die erste Aufgabe darin, dessen Durchführung zu erlernen. Dies geschieht mitunter in den Moscheen durch den Imam oder die Mitglieder der Moscheegemeinschaft, durch die Teilnahme an *davat*-Reisen (die Einführung in das Gebet ist elementarer Bestandteil dieser Reisen), in der Teilnahme am Unterricht in Medressen sowie an deren Angebot an mehrtägigen Sommerkursen (vgl. Kapitel 3.3), oder indem man es von einem Bekannten erlernt. Ein weiteres, verbreitetes Medium zur Vermittlung von *namaz* sind Printmedien, insbesondere vom Muftiat herausgegebene dünne DIN A6 Heftchen sind beliebt. Diese werden an jeder größeren Moschee, an Bazaren und auch in manchen Kaufhäusern zu günstigen Preisen verkauft und führen Schritt für Schritt in *namaz* ein.²⁰⁵

Neben einer praktischen Einführung in die Bewegungsabläufe (*Abb. 3*) wird einleitend über die Voraussetzungen für *namaz* aufgeklärt: das Wissen um die jeweiligen Gebetszeiten,²⁰⁶ der Gebetsruf (kirg. *azan*), die korrekte rituelle Reinigung, angemessene Bekleidung, ein angemessener Gebetsort und die Gebetsrichtung sowie die Absicht zum Gebet. Ferner lernen LeserInnen, dass jedes

²⁰² Als zweiter Schritt wird das Ende der Welt und der Menschheit angesehen, worauf der Tag des Jüngsten Gerichts folgt, an welchem Gott entscheidet, wer ins Paradies und wer in die Hölle kommt (Saritoprak 2008, 197 f.).

²⁰³ Vgl. auch das Gespräch zwischen Almanbek Aba und meiner Gastmutter aus Kapitel 2.1.2.

²⁰⁴ Krämer beschreibt dies auf eine ähnliche Weise anhand der Biografien von sogenannten *otin*, weiblichen religiösen Spezialistinnen, in Usbekistan (Krämer 2002, insbesondere Kapitel 4).

²⁰⁵ Diese tragen Titel wie „*namzdy eng ongoi üirönüü*“ („Die einfachste Art, *namaz* zu lernen“), „*namazdy üirönüünün jengil jolu*“ („Der leichte Weg, die *namaz* zu lernen“), „*ayaldardyn namaz kitebi*“ („Das *namaz*-Buch für Frauen“) oder „*namaz kitebi – bashtoochular üichün koldonmo*“ („Das Buch der *namaz* – eine Hilfe für Anfänger“). Zum Zeitpunkt meiner Forschung kosteten diese Heftchen etwa 30 Som (50 Eurocent), also etwas mehr als der Preis für ein Stück Fladenbrot, was für nahezu jeden bezahlbar ist.

²⁰⁶ Um täglich über die exakten Gebetszeiten informiert zu sein, gibt es inzwischen verschiedene Dienstleistungen und Angebote in Kirgistan, etwa den SMS-Service „Muslimbiz“ (*Abb. 2*), über welchen man sich täglich die genauen Gebetszeiten per SMS aufs Handy schicken lassen kann. Auch das Internet bietet verschiedenste Möglichkeiten, sich über die Gebetszeiten zu informieren, so sind diese zum Beispiel auf der Internetseite des Muftiat aufgelistet, <<http://muftiyat.kg/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

einzelne der fünf Pflichtgebete eine unterschiedliche Bezeichnung hat. Darüber hinaus wird ihnen erklärt, dass es neben den Pflichtgebeten auch zusätzliche freiwillige Gebete gibt, die zusätzliche Verdienste versprechen.

Auch unser Nachbar, Bektur Aba, führte mich in all diese Grundlagen während eines unserer Gespräche ein. Bektur Aba ist etwa sechzig Jahre alt, und wir freuten uns beide über unsere täglichen Begegnungen auf der Straße. Meist war er mit dem Fahrrad unterwegs, entweder zu oder von seiner Arbeit als Hausmeister in der Dorfadministration, oder zum beziehungsweise vom Gebet in der Moschee. Er erzählte mir, dass er vor etwa drei Jahren mit *namaz* begonnen hatte, und seitdem kein einziges der verpflichtenden *namaz* verfehlt habe.

„Gott selbst entscheidet, wer *namaz* macht. [...] So viele Leute beten nur, wenn sie Schmerzen haben, oder wenn ihnen etwas Schlechtes zustößt. Zum Beispiel meine Kollegen, die sagen mir ständig, dass es ihnen schwerfällt, so früh am Morgen für das erste *namaz* aufzustehen. Oder sie sagen, dass die Arbeit sie davon abhält. Aber so ist das nicht! Die Arbeit ist nicht das Problem, es ist leicht, die Zeiten für das Gebet einzurichten. Das erste Gebet, *bagymdat namazy*, ist gegen fünf Uhr morgens. Zu dieser Zeit kann dich niemand ablenken! Eigentlich sollte jedes *namaz* zwölf bis zwanzig *reket* [arab. *raka'a* ‚Gebetseinheiten‘] haben. Aber unser Prophet Mohammed, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, bat Gott, uns nur vier *reket* vorzuschreiben, weil es für uns Menschen zu beschwerlich sein würde ... Das zweite *namaz*, *beshim namazy*, findet gegen halb zwei nachmittags statt, nachdem die Sonne ihren Höchststand erreicht hat. Das dritte Gebet, *asyr namazy*, ist um kurz nach sechs Uhr abends. Während dem *asyr namazy* verwandeln sich die Engel des Tages in Engel der Nacht. In allen Gebeten, außer während des *sham namazy*, wird den Verstorbenen mit Koranversen gedacht. Das *sham namazy* ist das vierte Gebet und wird gegen kurz nach acht Uhr abends durchgeführt. Das letzte Gebet, *kuptan namazy*, findet etwa eine Stunde später gegen neun Uhr statt. *Bagymdat namazy* hat zwei empfohlene *reket* (*sünnöt*) und zwei obligatorische *reket* (*pars*). *Beshim namazy* hat vier empfohlene *reket*, vier verpflichtende

und anschließend nochmal zwei empfohlene. Insgesamt hat es also zehn *reket* und ist somit das längste unter den Pflichtgebeten. *Asyr namazy* hat ausschließlich obligatorische *reket*, vier davon; und *sham namazy* hat drei obligatorische *reket* und zwei empfohlene. *Kuptan namazy* hat vier obligatorische *reket* und zwei empfohlene, und außerdem gibt es zwei *reket* (*witr wāğib*).²⁰⁷ Zu den fünf verpflichtenden *namaz* gibt es außerdem zusätzliche, freiwillige *namaz*. Beispielsweise *nafl namazy*, [...] *toba namazy* [...] und so weiter. Außerdem gibt es das *tahajud namazy*, dieses ist das segensreichste *namaz*, es wird in der Nacht zwischen drei und vier Uhr durchgeführt, noch vor dem *bagymdat namazy*. Einmal, während ich ein *tahajud namazy* durchführte, konnte ich mich nicht an eine der Suren erinnern. Ich bat Gott, mir zu helfen, und am nächsten Tag, als ich nur den ersten Buchstaben dieser Sure erblickte, konnte ich mich wieder gänzlich an diese erinnern“.

Bektur Aba erklärte mir daraufhin, dass Gott alle Gebete und Bitten erhören würde, sofern man sich an diese Gebete und die jeweiligen Vorschriften für jedes einzelne halte. Er ergänzte:

„*Namaz* ist nützlich, es hat viele Vorteile. Es besänftigt dich, du wirst freundlich ... du hörst auf zu tratschen und Gerüchte zu verbreiten! Es ist nicht gut, schlecht über andere zu reden. [...] Als ich mehr über den Islam lernte, habe ich mich gefragt, weshalb ich nicht schon früher mit *namaz* angefangen habe. Aber es ist nie zu spät, damit anzufangen! Sogar Siebzigjährige fangen mit *namaz* an! Gestern traf ich einen Mann, der ist 83! Und er ist gerade zur *davat* aufgebrochen. Jedes Jahr geht er auf *davat*“ (Bektur Aba, Chong-Suu, Mai 2015). Viele andere meiner InformantInnen erzählten mir ebenfalls von den Vorteilen und positiven Wirkungen von *namaz*, die sich individuell als auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zeigen (s. u.). Auf individueller Ebene wurden

²⁰⁷ Unter den freiwilligen Gebeten oder Praktiken wird in drei Kategorien unterschieden: arab. *wāğib*: in Befolgung der vom Propheten Mohammed regulär durchgeführten Handlungen, *sunna*: in Befolgung der vom Propheten gelegentlich durchgeführten Handlungen, und *nafl*: von den Handlungen des Propheten unabhängige, freiwillig unterschiedene Handlungen (vgl. Toorawa 2010, 271).

sowohl die positiven Effekte für die Psyche als auch die physischen Vorteile betont (siehe Kapitel 2.1). Mit *namaz* könne man beispielsweise körperliche Beschwerden lindern. Eine häufige Aussage hierzu war, dass *namaz* aufgrund der stetigen, ruhigen Bewegungsabläufe zwischen Stand, Knien, Verneigung und Kopfbeuge zum Boden gut für die Durchblutung und den Kreislauf sei, und allgemein für eine gute Gesundheit Sorge. Außerdem diene *namaz* als Schutz gegen jegliche Gefahren, gegen Unglück, oder jede Art von Missständen. „Allah verkündet, dass das Leben all derer, die *namaz* machen, leichter sein wird, weil er sie beschützen und sie in ihren Zielsetzungen unterstützen wird“, so hatte es Almanbek Aba einmal ausgedrückt. In der Tat erzählten mir viele meiner InformantInnen, die Erfahrungen von Unglück (Todesfälle, Krankheiten etc.) oder anderen Missständen (Arbeitslosigkeit, Gewalt in der Familie, usw.) hätten sie erstmals zum *namaz* veranlasst.²⁰⁸ Man habe ihnen gesagt, dass sich ihre Situation verbessern würde, wenn sie mit *namaz* begännen und genauso habe es sich auch für sie ergeben: Sie seien gesünder, sie hätten Arbeit, sie seien zufriedener, Konflikte mit dem Ehepartner oder in der Familie allgemein hätten sich aufgelöst.²⁰⁹

Andere wiederum berichteten, dass sie auf der Suche nach einem Sinn im Leben seien; wieder andere begannen mit *namaz*, sobald sie heirateten. Zwei junge Männer erzählten mir, dass sie bis zur Heirat Alkohol getrunken und allerlei Unfug angestellt hätten. Mit dem Einstieg in den Lebensabschnitt als Ehepartner und potentielle Familienväter sahen sie sich jedoch in einer Position, in der man Verantwortung übernehmen müsse;

²⁰⁸ Hierin zeigt sich auch die existentielle Bedeutung, die normativen Ordnungen oder *grand schemes* (vgl. Kapitel 2.2.) nach Schielke/Debevec 2012 in Krisensituationen beigemessen werde: „People tend to assent to notions of absolute authority and objective knowledge in situations of personal crisis. On occasion, therefore, such beliefs [i.e. grand schemes] are instrumentally necessary and existentially true because they help people regain effective control over their lives“ (Jackson 1996, 13 nach Schielke/Debevec 2012, 10).

²⁰⁹ Krämer verweist darauf, dass mit der Aufnahme des regelmäßigen Gebets nicht zwangsläufig eine „tiefe, emotionale Ergebung in den Glauben“ verbunden sein müsse, vielmehr sei dies auch häufig „einfach ein Versuch, eine fromme Tat zu leisten und darin offen für weitere Erfahrungen zu sein“ (Krämer 2002, 253).

analog dazu sei *namaz* für sie Ausdruck dieser Verantwortung.

Vor allem aber diene *namaz* dazu, eine Verbindung und Nähe zu Gott aufzubauen. Dies hatte die Teilnehmerin an der Zusammenkunft zur Glaubensbegründung (*Yimandashuu Toi*, Kapitel 1.1) konstatiert: „[I]m Gebet ist man nicht mehr hundert Vorhänge von Gott getrennt, sondern nur noch einen.“ Ebenso treffend hatte es Almanbek Aba bei einer unserer Begegnungen ausgedrückt: „*Namaz*, das ist die Verbindung mit Gott (*namaz, kudai menen bailanysh*).“²¹⁰

Fasten

Neben *namaz* wurde auch dem Fasten als grundlegende körperliche Praxis von *ilim* wichtige Bedeutung beigemessen. Das Fasten während des Monats Ramadan gilt ebenfalls als eine der fünf Pflichten für Muslime. Es ist überliefert, dass in diesem Monat dem Propheten Mohammed der Koran als Gottes Wort offenbart wurde. Ebenso wie *namaz* galt für manche meiner GesprächspartnerInnen die Erfahrung des Fastens als Einstieg in den Islam und seine Praxis auf den Grundlagen von *ilim*. Dem Fasten kommt dabei der Charakter einer Initiation oder auch einer liminalen Phase zu:²¹¹ Gerade durch das Fasten, das die Einnahme von Getränken und Speisen in der Zeit zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang untersagt, setzt sich eine Person, vor allem bei der ersten Erfahrung des Fastens, einer extremen Umstellung aus. Während manche erzählten, wie schwer es ihnen anfangs fiel (manche Personen unterbrechen das Fasten mitunter auch), berichteten mir vor allem unter meinen Informantinnen viele davon, wie reinigend sie die Wochen des Fastens empfanden.²¹² Einige teilten mir auch mit, dass sie gerade aus der Erfahrung des Fastens heraus beschlossen, auch mit dem regelmäßigen Gebet *namaz* zu beginnen. Allerdings ist das Fasten nicht zwingend spirituell

²¹⁰ Weitere Ausführungen zur (körperlichen) Erfahrung von Gottes Nähe und Güte erfolgen im Kapitel 2.3.2.

²¹¹ Vgl. die Ritualtheorien von van Gennep (2005 [1909]) und Turner (1969).

²¹² Es ist auffällig, dass mir vorwiegend Frauen davon erzählten, dass sie über das Fasten begannen, sich mit *ilim* auseinanderzusetzen.

motiviert: Unter meinen engsten Bezugspersonen in Kirgistan waren zwei Frauen, welche den Ramadan zum Anlass für eine Diät nahmen.²¹³ Aber auch diese beiden berichteten davon, dass sie sich nicht nur körperlich, sondern auch geistig besser fühlten. Dies lag ihren Aussagen zufolge sowohl in der körperlichen Erfahrung des Abnehmens begründet, aber auch in dem Wissen, eine der muslimischen Pflichten erfüllt zu haben.

Der Fastenmonat ist auch jenseits der jüngeren Verbreitung von *ilim* ein wichtiges Ereignis in Kirgistan, und wurde den Aussagen mancher meiner InformantInnen nach auch während der Sowjetzeit in privaten Haushalten gefeiert. Auch wenn ein Großteil der Bevölkerung sich nicht an das Fasten im Sinne des Verzichts auf Nahrung hält, so kulminiert das Ende des Fastenmonats als großes, nationales Fest, dem sogenannten *orozo ait* (arab. *ʿīd al-ḥiṭr* ‚Fest des Fastenbrechens‘). Dieses Fest ist ein staatlicher Nationalfeiertag in Kirgistan, und auf öffentlichen Plätzen in der gesamten Stadt versammeln sich Männer aller Altersgruppen am frühen Morgen, um das Ende des Ramadans in einem gemeinschaftlichen Gebet zu begehen. Hierzu werden die sonst stark befahrenen Straßen um den zentralen Ala-Too-Platz in Bischkek gesperrt und die Männer sitzen in dichten Reihen auf mitgebrachten Gebetsteppichen und beten gemeinsam. Ebenso verzeichnen die Moscheen im ganzen Land zu diesem Anlass ihre höchsten Besucherzahlen. Die Imame der Region Yssykköl erzählten mir, dass zum Anlass des *orozo ait* ebenso wie zum islamischen Opferfest (kirg. *kurban ait*; arab. *ʿīd al-aḍḥā*) oft mehrere hundert Menschen in die Moscheen kommen. Da zu diesen Anlässen der Raum in den Moscheen oft nicht ausreicht, muss ein beträchtlicher Teil der Besucher häufig auf dem Außengelände der Moscheen zum Gebet ihren Platz einnehmen. Sowohl zum Fest am Ende des Ramadans als auch zum Opferfest werden Schafe oder Pferde geopfert, an den Moscheen als

Festmahl serviert und gemeinsam eingenommen. Auch jene, die nicht gefastet haben, öffnen häufig zum Ende des Ramadans ihre Privathaushalte und servieren großzügig Speisen.²¹⁴

Aber für viele ist der Ramadan nicht nur zum Ende, sondern auch während der gesamten dreißig Tage des Fastens ein besonderer und festlich geprägter Zeitraum. Unser Nachbar Bektur Aba bezeichnete den Ramadan als den ‚friedlichen Monat‘ (*orozo ait – tynch ait*):

„Allah sagt uns, dass wir während des Fastenmonats nicht schlecht über andere reden sollen, dass wir keine negativen Gedanken haben oder verletzende Worte aussprechen sollen. Wir sollen keine Sünden begehen. [...] Es heißt, wenn man eine Sünde während des Fastenmonats begeht, so zählt diese das Siebenfache einer sonstigen Sünde!²¹⁵ Der Fastenmonat ist der friedlichste Monat im Jahr, weil Gott alles Schlechte für diese dreißig Tage von unseren Gebeten fernhält. Wir hingegen sollen noch nicht einmal einer Ameise etwas zuleide tun. Allah möchte, dass wir barmherzig sind“ (Bektur Aba, Chong-Suu, Mai 2015).

Wie ich von anderen erfuhr, die sich in ihrer Praxis nach den Grundlagen von *ilim* richten, ist der Fastenmonat Ramadan sowohl auf individueller als auch auf gemeinschaftlicher Ebene eine intensive Zeit. In dieser Zeit solle man sich zurückziehen und sich auf sich und seine Taten besinnen. Der Verzicht auf Nahrung und auf Geschlechtsverkehr solle einen von allem Weltlichen ablenken, alle Aufmerksamkeit solle auf die Offenbarung Gottes gerichtet werden. Man solle sich darum bemühen, in diesen dreißig Tagen den Koran einmal komplett zu rezitieren. Dies solle nicht nur den eigenen Glauben, sondern auch die individuelle Beziehung zu Gott stärken. Auf diese Weise vollziehe man durch den Verzicht nicht nur eine körperliche, sondern auch eine spirituelle Reinigung.

²¹³ Beide fasteten sowohl zum Ramadan im Jahr 2014 als auch 2015. Während sie 2014 beschlossen, lediglich auf bestimmte Genussmittel wie Alkohol oder Süßigkeiten zu verzichten, aber sonst am Tage regulär zu essen und zu trinken, hielten sie sich 2015 strikt an den Verzicht auf Lebensmittel oder Getränke zwischen Sonnenaufgang und -untergang. Ich erinnere mich gut daran, wie oft sie betonten, wie energiegeladener sie durch dieses Fasten gewesen seien.

²¹⁴ Dies mag damit korrespondieren, dass jene, die nicht aktiv fasten, nach koranischer Weisung dies durch wohlthätige Arbeit, Spenden an Arme oder durch das Bereitstellen von Mahlzeiten kompensieren sollen.

²¹⁵ Ähnlich wie die göttlichen Verdienste (*soop*) positiv aufgerechnet werden können, können schlechte Taten oder Sünden demzufolge auch auf einer Art ‚Negativkonto‘ verbucht werden.

Diese wird zusätzlich dadurch symbolisiert, dass das Fasten während des Ramadans den Menschen von seinen Sünden reinwasche. Ferner gehört das Fasten auch zu jenen Praktiken, die göttliche Verdienste und die Aussicht auf Erlösung am Tag der Auferstehung versprechen.²¹⁶

Zudem wird der Ramadan als eine Zeit wahrgenommen, in welcher der gemeinschaftliche Aspekt eine wichtige Rolle spielt. Dies zeigt sich vor allem am Ende eines Fastentages: In vielen Restaurants und Cafés, in nahezu allen Moscheen und Medressen sowie in Privathaushalten werden abends zum gemeinsamen Fastenbrechen täglich gemeinschaftliche Zusammenkünfte und Speisen angeboten. In Bischkek hatte ich mich mit einem Bekannten in einem Café getroffen, das zwar tagsüber regulär Speisen anbot, aber kurz vor dem Fastenbrechen allen Anwesenden Wasser, Datteln und Obst kostenlos zur Verfügung stellte.²¹⁷

Ferner diene der Ramadan dazu, sich auf alles Positive zu besinnen, mit dem Gott den Menschen segnet, und sich jener zu vergegenwärtigen, die in einer schlechteren Situation seien als man selbst. Einige meiner InformantInnen und Freunde betonten, dass gute Taten während des Ramadans besonders viele Verdienste versprechen. So solle man in dieser Zeit unbedingt Almosen (*sadaka*) an Bedürftige geben. Es verwundert also nicht, dass gerade um die Zeit des Ramadans beispielsweise in den Moscheen auf eine weitere der fünf Pflichten für Muslime hingewiesen wird: das *zakāt*, die verpflichtende Abgabe eigenen Besitzes als Almosen an Bedürftige.²¹⁸ In den Monaten vor, während und im Anschluss an den Ramadan erblickte ich in einigen Moscheen, die ich besichtigte, Aushänge, in denen über das *zakāt* informiert wurde und Beispiele für die jeweils zu entrichtenden Beträge aufgelistet waren (Abb. 6; siehe Kapitel 3.2). Spenden können in Form von Geld, aber auch Naturalien, Kleidung und guten Taten gegeben werden. Im Fall des *zakāt* müssten diese Spenden über die Moscheen entrichtet werden, welche

diese entweder an Bedürftige direkt oder über karitative Einrichtungen spenden.²¹⁹

Ebenso wie die Aushänge in den Moscheen, die Menschen über das *zakāt* als Pflicht für Muslime informieren, wird während des Ramadans auch anderweitig in Mühen und Gelder investiert, um die Menschen über die fundamentale Bedeutung des Fastens und weitere Grundlagen von *ilim* im Allgemeinen aufzuklären: So sah ich an einigen größeren Moscheen Banner hängen, welche beispielsweise die jeweiligen Verdienste auflisteten, welche man für die sogenannten *tarāwīh*-Gebete während des Ramadans erhalte (Abb. 7).²²⁰ Außerdem wurden in Moscheen, Geschäften, an Busstationen und so weiter kostenlose Ramadankalender verteilt. Es waren meist DIN-A5-Ausdrucke, auf welchen die Zeiten für den Beginn und das Brechen des Fastens je nach Ort in einer Tabelle vermerkt waren. Zusätzlich bildeten diese Kalender ein Bild von Mekka ab und zitierten einen Vers aus dem Koran. In einigen Haushalten erblickte ich diese Kalender an den Wänden, auch wenn es sich um Kalender vergangener Jahre handelte.

Gerade zur Zeit des Ramadans zeigen sich jene Unterschiede zwischen Nord- bzw. Nordost- und Südkirgistan, die gerne als Stereotype gezeichnet werden: Unter Kirgisen ist die Annahme verbreitet, dass Menschen in Südkirgistan in ihrer Praxis als Muslime viel seriöser und strikter die normativen Grundlagen befolgen als Kirgisen im Norden. Besonders die Bevölkerung der Region Yssykköl, so die populäre Meinung, sei stark vom Einfluss ‚der Russen‘ und weniger vom Islam geprägt.²²¹ Diese Beobachtung konnte ich, bezogen auf den Ramadan, bestätigen: Den Beginn des Fastenmonats hatte ich 2014 in Dschalalabat mit meiner Freundin Mariam und ihrer Familie verbracht und den verbleibenden Monat in Bischkek;

²¹⁶ Vgl. Leaman 2008b, 529.

²¹⁷ Durch derartige Gesten wird zudem öffentlich für die Praxis des Fastens sensibilisiert.

²¹⁸ Während das *sadaka* ein freiwilliges Almosen darstellt und man den (Geld-)Betrag selbst festlegt, ist das *zakāt* eine verpflichtende Abgabe, die nach einer genauen Berechnung als Anteil des Gesamtvermögens erstellt wird.

²¹⁹ Oftmals sagten mir Imame, dass die *zakāt* ihrer Moschee an ein Waisenhaus gingen.

²²⁰ Arab. *tarāwīh*, es handelt sich hierbei um spezielle Gebete, die an den einzelnen Tagen des Ramadans im Anschluss an das Nachtgebet abgehalten werden.

²²¹ Wenn in den Interviews von ‚den Russen‘ (kirg. *orustar*) die Rede war, verwiesen meine InterviewpartnerInnen damit auf den russischen Einfluss während der Sowjetzeit. Die unterschiedlich ausgeprägte Einhaltung muslimischer Pflichten im Alltagsleben wird auch auf die ethnische Verteilung und die historisch unterschiedlichen Lebensbedingungen zurückgeführt: sesshaftes Leben im Süden, nomadisches Leben im Norden (siehe Montgomery 2016, 25).



Abb. 6. Information zum Pflichtalmozen *zakāt*, Karakol, August 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).



Abb. 7. Übersicht der Gebete im Ramadan, Karakol, Juni 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

2015 erlebte ich diese Zeit in der Region Yssykköl.²²² In Dschalalabat waren mit Beginn des Ramadans nahezu alle Geschäfte, Bazare und Restaurants tagsüber geschlossen. Der Vater meiner Freundin Mariam, der selbst auf dem Bazar ein kleines Restaurant unterhält, entschloss sich darüber hinaus, dieses für den gesamten Zeitraum des Ramadans zu schließen. In Bischkek und in der Region Yssykköl ging jedoch, bis auf wenige Ausnahmen, das Tagesgeschäft weiter.

Hajj

Neben *namaz* und dem Fasten erfuhr ich auch von Fällen, in denen die Pilgerreise nach Mekka (*hajj*) den Einstieg in den Islam und zu *ilim* eröffnete. Bei der Moscheeeröffnung in Yssyk-Suu (vgl. Kapitel 3.2.3) wurde ich einem Mann vorgestellt, der etwa Mitte fünfzig war und mir erzählte, dass es für ihn wichtig gewesen sei, zuallererst auf Pilgerschaft nach Mekka zu gehen, sich dadurch von allen Sünden reinzuwaschen, und erst im Anschluss den Islam im Sinne von *ilim* zu praktizieren. Allerdings verspricht die *hajj* auch jenseits gewissenhafter Umsetzung von *ilim* gesellschaftliche Anerkennung von Status (vgl. Montgomery 2016; Beyer 2016).²²³

Es ist dennoch auffällig, dass die *hajj* nicht weiter prominent in den Vordergrund meiner Interviews rückte, außer ich erkundigte mich selbst danach. Ansonsten verwiesen meine Gesprächspartner auf die *hajj*, indem sie auf die jährlich steigenden Zahlen der Pilgernden aufmerksam machten. Kanat Aje (K), ein bedeutender Imam in der Region Yssykköl (vgl. Kapitel 3.5), erzählte mir, dass er im Jahr 1994 die erste Gruppe kirgisischer *hajj*-Pilger aus der Region angeführt habe:²²⁴

K: „1994 ... es war das erste Mal seit hundert Jahren, dass jemand aus Kirgistan nach Mekka pilgerte. Ich habe die Leute dazu aufgefordert ... und 1994 führte ich die erste Gruppe an, die auf die *hajj* ging. Wir sind mit meinem eigenen Auto gefahren!“

Y: „Wirklich? Mit dem Auto?“

K: „Ja, mit einem Minivan (*marshrutka*) [lacht]. 8000 km! So bin ich *aje* geworden.“

Seitdem hat sich anscheinend viel verändert: Im Jahr 2015 waren die von Saudi-Arabien vergebenen Plätze für kirgisische Staatsbürger zur Pilgerreise nach Mekka auf 4000 festgelegt, im selben Jahr waren hiervon 73 Personen aus der Region Yssykköl registriert. Die *hajj* für Kirgisen wird heutzutage ferner über einen geregelten bürokratischen Ablauf, gesteuert durch das Muftiat, organisiert. Beispielsweise bemerkte ich während meiner Forschung wenige Monate vor der *hajj* im September 2015 Aushänge an den Moscheen, welche die für den Antrag einzureichenden Dokumente auflisteten. Es wurde dazu angehalten, diese Dokumente fristgerecht bei dem jeweils zuständigen Imam der Gemeinde (*imam khatib*) oder der Region (*kazy*) abzugeben.

Mein Bekannter Kanybek Agai, der Hauswart der Moschee von Chong-Suu, erzählte mir ferner, dass Kirgisen nicht verpflichtet seien, die Gebühren für die *hajj* zu zahlen, auch für Unterkünfte werde gesorgt; lediglich die An- und Abreise müsse man bezahlen. Als ich ihn fragte, weshalb das so sei, antwortete er: „Es gibt wohl irgendwelche Abkommen“. Von einem Imam, den ich darauf ebenfalls ansprach, hörte ich, dass dies eine Hilfeleistung Saudi-Arabiens sei: Die Saudis seien darum bemüht, andere muslimische Länder, insbesondere bedürftige, darin zu unterstützen, den Islam zu stärken. So auch in Kirgistan, weshalb sie hier in den Bau von Moscheen investierten und auch die Gebühren für die *hajj* entfallen ließen.

Dennoch ist es für viele Kirgisen bereits schwierig, allein die Kosten für die Reise nach Mekka aufzubringen. Kanybek Agai vertraute mir an, dass er für seine Frau und sich im vergangenen Jahr 2500 US Dollar ausgegeben habe, und dass es ‚sauberes Geld‘ (*taza akcha*) gewesen sei. „Du darfst für die *hajj* keine Kredite aufnehmen, das wäre *haram* (verboten)“. Aber wenn jemand

²²² Leider konnte ich in beiden Jahren zum Ende des Ramadans (*orozo ait*) nicht in Kirgistan sein und muss mich in der Beschreibung des *orozo ait* auf die Berichte meiner Gastfamilien, Freunde und InformantInnen stützen.

²²³ Einen detailreichen ethnografischen Einblick zu den Festen, die für die Rückkehrer von der *hajj* veranstaltet werden, gibt Bechtold (2017).

²²⁴ Es gibt jedoch Belege, dass auch in der zweiten Hälfte des 20. Jh. Zentralasien nach Mekka führen (vgl. Kapitel 1.3.2 und 3.1.3).

einem die Reise spendiere, zum Beispiel die eigenen Kinder, dann sei dies in Ordnung und ver spreche göttliche Verdienste.

Ilim für die Schaffung und Aufrechterhaltung idealer Beziehungen

Die Bezüge, die meine InformantInnen zu *ilim* herstellten, habe ich bisher mit Blick auf die normativen Grundsätze und Praktiken vorgestellt. Im Folgenden möchte ich auf die Beziehungen eingehen, welche diese Grundsätze und Praktiken implizieren, schaffen und aufrechterhalten, für welchen Zweck *ilim* also angewendet werden kann. Diese Beziehungen verstehe ich im Sinne Hardenbergs als sozio-kosmische Beziehungen, da *ilim* in seiner Einheit aus Wissen, Praxis und Glaube sowohl auf die Schaffung und Aufrechterhaltung menschlicher Beziehungen als auch fundamental auf die Beziehung zu kosmischen Kräften (vgl. Hardenberg 2017b), in diesem Fall Allah, gerichtet ist. *Ilim* in seiner Bedeutung als Ethik und idealer Lebensentwurf dient folglich nicht nur als Anleitung, wie man sein Leben zu leben hat; da sich das Leben in Beziehungen abspielt, ist *ilim* ferner als Anleitung und Weisung für die Aufrechterhaltung, Pflege und Bekräftigung dieser **Beziehungen** zu verstehen: zu Gott, zu seinen Mitmenschen und zu sich selbst. Auf diese Weise entwerfen meine InformantInnen ein ideales Gesellschaftsmodell, das nur durch die Einhaltung der autorisierenden Grundlagen, Umsetzung der Praktiken und Aufrechterhaltung der Beziehungen erlangt werden kann.

Die **Beziehung zu Gott** ist die fundamentale Beziehung, die *ilim* beschreibt und die durch *ilim* aufrechterhalten und bekräftigt werden soll. Dies wurde bereits im Abschnitt zum Gebet aufgezeigt und mit der Aussage meines Bekannten Almanbek Aba untermauert: „*Namaz*, das ist die Verbindung mit Gott“. Ferner drückt sich die zentrale Bedeutung der Beziehung zwischen Gott und Mensch darin aus, dass meine InformantInnen mehrfach betonten, dass alles von Gott gegeben und Allah der Schöpfer des Universums ist. Ebenso bezeugt der Glaube daran, dass nur Gott die Menschen dazu bringen könne zu beten, die fundamentale Verbindung zwischen Gott und Mensch. So sei an die Konversation der Frauen erinnert, die ich im

Kapitel 2.1.3 vorgestellt habe: Während eine Frau ihr Leid klagt, dass sie ihren Ehemann nicht dazu bringen könne zu beten, besänftigt eine andere Frau sie in der Runde durch den Hinweis, dass dies nicht in ihrer Macht liege. Sie könne lediglich weiterhin intensiv zu Gott beten und ihn darum bitten, ihren Mann zum Gebet zu bewegen. „Denn was können wir schon tun? Nichts können wir tun. Wir können unsere Ehemänner nicht zum *namaz* zwingen. Es ist allein Allahs Wille und Hilfe“, so ihr Resümee.

Mit dieser Aussage möchte ich zu meinem Gespräch mit Kuban Alym, dem Imam von Chong-Suu, überleiten (vgl. Kapitel 2.1.1). Er hatte erklärt, dass im Islam eine direkte Verbindung zwischen Menschen und Gott bestehe. Anders als im Christentum brauche man beispielsweise keinen Priester als Mittler, um Vergebung von Sünden zu erbitten. Er fragte an dieser Stelle unseres Gesprächs nach Zettel und Stift und zeichnete ein Dreieck, an dessen obere Spitze er das Wort Allah schrieb und an die anderen beiden Ecken die Buchstaben A und B. Letztere standen für zwei Personen. Die Linien des Dreiecks stellten die Beziehungen jeweils von A und B zu Gott dar als auch die Beziehung zwischen A und B. Er fuhr im Gespräch fort, und erklärte, dass Gott zwischen zwei Personen und ihrer Beziehung zueinander stehe. Er malte dann von A ausgehend einen Pfeil in Richtung Spitze und dann wieder in Richtung B und erklärte dabei: „Gott regelt alle Beziehungen, wir erfragen alles von Gott“.

Die Zeichnung von Kuban Alym korrespondiert mit der Aussage von Emil Nasritdinov, Dozent an der American University of Central Asia in Bischkek und bekennender *davatchy*:

„Wenn ich einen Nachbarn oder einen Freund um seine Hilfe bitten möchte, so bete ich zuerst zu Gott und bitte ihn um die Einwilligung meines Nachbarn“ (Emil, Bischkek, September 2015).

Dies stimmt mit der oben zitierten Frau überein, dass wir keinen Einfluss auf die Verhaltensweise anderer haben; nur Gott könne diese bestimmen.

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch versteht sich ferner als eine reziproke Beziehung: Die Art und Weise, wie man sich verhält, beziehungsweise der Grad der Einhaltung von *ilim* können

dabei diese Beziehung positiv wie auch negativ beeinflussen.

So erklärte Almanbek Aba, dass Gott Gutes gebe, wenn man sich an *ilim* halte und gute Taten vollbringe. Die Vernachlässigung von in *ilim* vorgeschriebenen Verhaltensweisen und Grundsätzen oder schlechtes Verhalten hätten umgekehrt negative Konsequenzen (vgl. Kapitel 2.1.2.). Vor diesem Hintergrund versteht sich der ständige Bezug auf die göttlichen Verdienste, die man für gute Taten erhalte, also für Taten, die Gott vorschreibe. So verspricht die Durchführung des Pflichtgebets *soop*. Hält man darüber hinaus jedoch die freiwilligen Gebete ein oder die Vorschrift, zum Freitagsgebet in die Moschee zu gehen, so wird dies mit größeren Verdiensten (*chong soop*) erwidert. In meinen Gesprächen wiesen mich meine InformantInnen ständig darauf hin, welche Taten verdienstreich seien (unter anderem die Einhaltung der fünf Pflichten im Islam, Beteiligung am Bau von Moscheen, Hilfe für Bedürftige etc.).²²⁵

In jedem Fall sind diese Taten nicht nur als Taten für sich persönlich zu sehen; ich wurde unterrichtet, dass ein Verdienst keine Gültigkeit habe, wenn man eine Tat nur um des (individuellen) Verdienstes Willen tue. Die Tat müsse man aufrichtig und für Gott tun. Als Beispiel nannte Almanbek Aba die Arbeit von Imamen: „Unsere Imame arbeiten umsonst, sie arbeiten für Gott (*beker ishteit, kudai üchün ishteit*).“

Mit der Ansammlung von *soop* erhoffe man sich zwar die Aussicht auf Erlösung am Tag des Jüngsten Gerichts und somit den Eintritt ins Paradies. Allerdings habe man keinen Einfluss darauf, ob Gott diese Dienste akzeptiere, auch wenn man sich noch so vorbildhaft verhalte. Mit diesem Argument vermittelten mir meine GesprächspartnerInnen auch, dass man Gott immer fürchten solle, da seine Entscheidungen unberechenbar seien. Nichtsdestotrotz sei die beste Aussicht auf das Wohlwollen Gottes durch die Einhaltung der in *ilim* vorgeschriebenen Prinzipien und Praktiken gewährleistet. Dieses erwidere Gott etwa mit Gesundheit und Zufriedenheit (s. u.), aber die

reziproke Beziehung könne sich auch darin zeigen, dass man Schwierigkeiten durchlebe. Diese seien jedoch ebenfalls von Gott gegeben, als eine Prüfung: Er prüfe eine Person in der Festigkeit ihres Glaubens. Um diese Prüfung zu bestehen, müsse man sich umso mehr um die Einhaltung der in *ilim* vorgeschriebenen Praktiken und Prinzipien bemühen.

Zwischenmenschliche Beziehungen können nach *ilim* nicht unabhängig von Gott bestehen, wie oben bereits aufgezeigt wurde. So ist jedes Verhalten gegenüber einer anderen Person zugleich ein Verhalten gegenüber Gott. Diese Vorstellung manifestiert sich darin, dass positives Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen wiederum als gute Tat angesehen wird und als solche als verdienstreich gilt. Ferner ist es eine Verpflichtung gegenüber Gott, zwischenmenschliche Beziehungen nach den Anweisungen von *ilim*, also nach den Anweisungen Gottes, zu befolgen. So mahnte Kuban Alym in unserem Gespräch, dass ein unverheiratetes, nicht verwandtes Paar sich keinesfalls alleine in einem Raum aufhalten könne. Dies sei im Koran vorgeschrieben ebenso wie die Anweisungen, wie man sich gegenüber seinem Ehepartner, seinen Eltern, seinen Kindern und seinen Mitmenschen im Allgemeinen zu verhalten habe. Den familiären Beziehungen kommt hierbei eine zentrale Bedeutung zu. Kanybek Agai, der Hauswart (*sopu*) der Moschee von Chong-Suu, erklärte mir:

„Der Islam zeigt dir, wie du mit deiner Familie zu leben hast. Seitdem ich bete, habe ich verstanden, dass ich eine Verpflichtung gegenüber meinen Eltern habe, gegenüber meiner Ehefrau, meinen Kindern, meinen Verwandten. Auch meinen Kollegen und Nachbarn gegenüber habe ich eine Verpflichtung. Was heißt das, eine Verpflichtung haben? Es ist die Pflicht, sie gut zu behandeln. Hierfür gibt dir der Islam das ganze Wissen“ (Kanybek Agai, Chong-Suu, April 2015).

Die Signifikanz der Familie als zentrales soziales Beziehungsgeflecht erweist sich ferner darin, dass zum Thema Familie ein großes Angebot an Informationsmaterial besteht. Bücher und Informationsheftchen tragen den Titel „ata-ene“ („Eltern“), öffentliche Informationsveranstaltungen sind

²²⁵ Für einige meiner InformantInnen mag dies auch der Grund gewesen sein, bereitwillig ein Gespräch mit mir zu führen.

unter anderem dem Thema Eltern gewidmet und auf der Website der Stiftung Adep Bashaty (vgl. Kapitel 3.4) gab es auf der Startseite neben den Bereichen Islam, Koran und *hadith* direkt eine Verlinkung zum Bereich Familie (*üi-bülö*).

Generell gilt auf den Grundlagen von *ilim*, dass man seinen Mitmenschen keinen Schaden zufügen solle, ob körperlich oder verbal. Man solle ihnen freundlich und hilfsbereit begegnen, und nicht schlecht über sie reden. Man solle seine Mitmenschen respektieren, ob jung oder alt, ob Gelehrter oder Bettler, dies sei die Pflicht eines jeden Muslims. Ein Imam der Region Yssykköl formuliert dies auf folgende Weise:

„Unser Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: ‚Wenn jemand seinen Mitmenschen keinen Respekt erweist, ob jung oder alt, ob Gelehrter oder Gouverneur, dann ist diese Person keiner meiner Anhänger‘. Wir sind die Geschöpfe Gottes, und wir sind die Anhänger des Propheten Mohammed. Deswegen müssen wir alle Menschen respektieren. *As-salāmu ‘alaykum*, das bedeutet ‚Der Friede Gottes sei mit dir‘, das ist das muslimische Grußwort“ (Imam, Region Yssykköl, August 2015).

Die Aufrechterhaltung der Beziehungen gegenüber Gott und seinen Mitmenschen auf der Grundlage von *ilim* führt ferner zu einer dritten Beziehung, auf die *ilim* gerichtet ist: die **Beziehung zu sich selbst**. In Kapitel 2.2 stellte ich die Ansätze von Mahmood und Hirschkind vor. Diese zeigen deutlich, wie sich deren InformantInnen in der Disziplinierung des Körpers über die Einhaltung der normativen Vorgaben im Islam als moralische Personen beziehungsweise gute Muslime und ethische Subjekte formen.

Dies lässt sich auch auf meine Beobachtungen im Kontakt mit meinen InformantInnen übertragen. Diese stellten stets dar, dass man in der Einhaltung von *ilim* gegen die eigenen inneren Begehren (*nafsi*) angehen und diese in Schach halten könne. Jeder Mensch habe diese inneren Begehren, und wenn jemand nicht dem Alkohol, Zigaretten, Drogen oder Kriminalität entsagen könne, so sei dies die Konsequenz dessen, dass er seine inneren Begehren nicht habe bändigen können.

Indem man sich also *ilim* aneigne und dieses gewissenhaft umsetze – regelmäßig bete, an Gott und den Propheten glaube, faste und so weiter – könne man sich diesen Begehren widersetzen. Diese Auseinandersetzung und Bekämpfung der eigenen Begehren, so ein Imam aus der Region Yssykköl, sei der wahre *jihad*:²²⁶

„Der Islam sorgt dafür, dass die Menschen sich gegenseitig kein Leid zufügen. Ein Mensch sollte keine schlechten Taten tun und sollte keine schlechten Gedanken haben. Der Islam ist eine Religion des Friedens und unterbindet Kriege. *Jihad*, das ist nicht Krieg, es ist nicht Blutvergießen. *Jihad*, das bedeutet die Bekämpfung deiner eigenen Begehren (*nafsi*)“ (Imam, Region Yssykköl, März 2015).

Der Ausbruch der inneren Begehren, das Versäumnis, diese in Schach zu halten, resultiere also in negativen Konsequenzen. Dazu zähle auch der Ausbruch von Gewalt und von Kriegen. Die Tatsache, dass viele Menschen in den Krieg nach Syrien zögen, sei einigen meiner InformantInnen zufolge Ausdruck des Unwissens.

Die Anerkennung von inneren Begehren drückt ein Menschenbild aus, in dem der Mensch als unvollkommenes Wesen Teil der göttlichen Schöpfung ist. Dem gegenüber ist *ilim* als Konzept religiösen Wissens umso mehr als ein Ideal anzusehen, in dem Gott den Menschen die Anweisung gibt, wie sie ihre inneren Begehren nach seinen Regeln überwinden können. Wer sich dieses Wissen aneignet und befolgt, sorgt somit für die harmonische Gestaltung sozio-kosmischer Beziehungen und einer moralischen Gesellschaft.

Die Pflege und Aufrechterhaltung der genannten sozio-kosmischen Beziehungen beschreiben folglich ein ideales Gesellschaftsmodell, das

²²⁶ Wörtlich übersetzt bedeutet *jihad* ‚eine Anstrengung‘ oder ‚ein Bemühen‘, und im Koran ist diese Bemühen daran ausgelegt, den Weg Gottes zu gehen. Dies bezieht sich einerseits darauf, im Sinne der muslimischen Pflichten zu handeln (Almosen geben, Bedürftigen helfen etc.) und somit seine inneren Begehren zu bekämpfen; andererseits versteht sich *jihad* jedoch auch als (bewaffneter) Kampf gegen Ungerechtigkeit und zur Verteidigung muslimischer Territorien. Letztere Bedeutung wird häufig von terroristischen Gruppierungen instrumentalisiert und in Medien populärisiert (Ali/Leaman 2008, 65).

grundlegend auf der Beziehung zwischen Mensch und Gott beruht. Darauf folgt zunächst die Einhaltung der in *ilim* vorgegebenen Verhaltensweisen gegenüber sich selbst, denn dies wiederum gewährleistet den adäquaten Umgang mit seinen Mitmenschen auf der Grundlage von *ilim*. Diese Überzeugung manifestiert sich in folgender Aussage von Nurlan Imam, den ich in Kapitel 3.5 näher vorstelle:

„Islam ist Leben. Was für eine Art von Leben? Im Islam sollte eine Person zuallererst sich selbst disziplinieren, nur dann kann diese Person auch für ihre Familie sorgen. Zum Beispiel sollte ein Ehemann arbeiten und seine Familie gut versorgen. Das ist seine erste Pflicht“ (Nurlan Imam, Chong-Tash, Mai 2015).

Das Zitat eines weiteren Imams verdeutlicht die Kettenreaktion, über welche die eigene Disziplinierung sich auf die weitere Gesellschaft auswirkt:

„Stell dir vor, du hast etwas Falsches getan, und du besserst dich, machst diesen Fehler nicht mehr, das ist *ihad*. Wenn dir dies gelingt, dann musst du deine Pflichten gegenüber deiner Familie [Eltern, Ehepartner, Kinder] einhalten. Danach kommen deine Verpflichtungen gegenüber deinem Dorf, deiner Stadt, deinem Vaterland ... Manche Menschen verstehen *ihad* falsch, sie wissen nicht, was *ihad* [eigentlich] ist. Diese Leute gehen nach Syrien. Aber im Islam gibt es kein Konzept, das Menschen dazu anregen würde, jemanden zu töten“ (Imam, Region Yssykköl, März 2015).

Eine moralische Gesellschaft ist in den Aussagen meiner InformantInnen also auch immer mit einer friedlichen Gesellschaft verbunden. Diese könne nur erlangt werden, wenn jedes einzelne Mitglied einer Gesellschaft sein Leben an *ilim*, den Regeln Gottes, ausrichtet. Umso mehr ist es also die Pflicht jedes Menschen, sich zunächst dieses Wissen anzueignen und es dann auch umzusetzen. Vor diesem Hintergrund lassen sich die ständigen Aufforderungen zum Gebet von Imamen und *davatchy* an mich und andere Nichtbetende verstehen: Die Annahme ist, dass man mit dem Gebet die eigene Disziplinierung und Auseinandersetzung mit *ilim*

beginnt. Mit der Aufnahme des Gebets werde man also nicht nur selbst zu einer moralischen Person, sondern könne dann auch adäquat für andere moralisch gut sorgen und eine moralische Transformation der Gesellschaft bewirken.

Die Darstellung des Islams als eine friedliche Religion (*tyntytyk dini*) oder als eine ‚saubere‘ Religion (*taza din*) erfolgte in meinen Gesprächen häufig. In manchen Interviews war dies die erste Aussage zu Beginn des Gesprächs, nachdem ich mich vorgestellt und mein Interesse am Islam in Kirgistan bekundet hatte. Dies mag verschiedene Gründe haben. Zu diesen gehört sicherlich die Sorge, dass ich als westliche Wissenschaftlerin, oder gar Spionin, wie Wissenschaftler manchmal in Zentralasien wahrgenommen werden, Vorurteile gegenüber dem Islam haben könnte. Ferner hallt hierin die Diskussion um Extremismus wider, die in kirgisischen Medien und der Politik präsent ist. Schließlich reihen sich die Bekräftigungen des Islams als friedliche Religion in damals aktuelle Berichte ein, dass sich Zentralasien zunehmend dem bewaffneten Krieg der terroristischen Gruppierung „Islamischer Staat“ in Syrien anschlossen.²²⁷

In der Analyse meiner Daten fällt auf, dass Imame extremistische und terroristische Strömungen im Islam gehäuft mit Unwissen und der Vernachlässigung von *ilim* verbinden. Viele begründeten diese auch in Zusammenhang mit dem demokratischen System.²²⁸ Es ermögliche zwar Religionsfreiheit, zugleich stifte diese aber auch Verwirrung, da dadurch verschiedenste religiöse

²²⁷ Während der Sicherheitsdiskurs um extremistischen Islam in Politik und Medien bis ins erste Jahrzehnt der 2000er Jahre kaum der Realität entsprach (vgl. hierzu v. a. Heathershaw/Montgomery 2014), werden in den letzten Jahren vermehrt Fälle bekannt, dass sich Zentralasiaten dem IS in Syrien anschließen. Hierbei handelt es sich bei kirgisischen StaatsbürgerInnen vermehrt um Personen aus dem südlichen Ferghana-Tal oder um ArbeitsmigrantInnen, die während ihres Aufenthaltes etwa in Russland rekrutiert werden. Diese Entwicklung wird inzwischen zunehmend auch aus sozialwissenschaftlicher Perspektive untersucht; siehe hierzu die zahlreichen Studien von Tucker (2014; 2016; 2018) oder Nasritdinov et al. (2019).

²²⁸ Insbesondere wegen korrupten Politikern und einer häufig ineffizienten Sozialpolitik, vor allem im Vergleich zum sowjetischen Sozialsystem, sprechen sich viele Kirgisen gegen Demokratie als politisches System aus (vgl. die Kritik von Aziza Eje in Kapitel 2.1).

Gruppierungen in Kirgistan aktiv seien und die Menschen vom richtigen Weg (*tuura jol*) nach *ilim* abbrächten. Hierzu könnte ich eine Reihe an Gesprächsaussagen beispielhaft anbringen, nachstehendes Zitat von Nurlan Imam (vgl. Kapitel 3.5) fasst dies jedoch besonders deutlich zusammen:

„Mit der Unabhängigkeit öffnete unser Land die Türen für verschiedene Religionen, darunter auch Sekten und christliche Gruppen. Auf den Islam bezogen, nahm auch die [radikale] Hizb ut-Tahrir Einfluss. All diese Strömungen mischten sich ins soziale Leben ein. Kirgistan [die Regierung] hat sich [in religiöser Zugehörigkeit] nicht nur auf den Islam und das Christentum beschränkt, und somit Verwirrung unter den Menschen gefördert. Heutzutage sind ungefähr 2400 religiöse Gruppierungen, Institutionen und Organisationen im Land registriert! Darunter sind Moscheen, Kirchen und verschiedene Sekten, wie die Baptisten. Ungefähr 2000 davon sind auf den Islam bezogen, der Rest ist größtenteils dem Christentum zuzuordnen. Für unsere kleine Bevölkerung hat das negative Auswirkungen. Kirgisen fingen an, sich nicht mehr an den Weg [Islam] ihrer Vorfahren zu halten, sondern öffneten sich neuen Religionen und Gruppierungen. Wir hatten dieses Problem, weil es keine angemessene religiöse Bildung in unserem Land gab. Es gab keine Information und kein Wissen über den Islam zu der Zeit. Die *davatchy* hatten einen Einfluss auf den Islam in Kirgistan. Wenn du mich fragst, was der Grund für die gute Entwicklung des Islams seit der Jahrtausendwende ist, dann liegt es daran, dass Menschen aus Bangladesch, Indien und Pakistan begannen, durch die *davat* Wissen zu verbreiten. Das hat den Menschen geholfen, den Islam zu verstehen. Saudi-Arabien und andere arabische Länder bauen Moscheen und Koranschulen, das sind die Gründe für die gute Entwicklung. Laut unserer Verfassung haben wir Religionsfreiheit, diese schreibt fest, dass jeder frei in seinem Glauben ist, aber nicht in Regierungsangelegenheiten eingreifen darf. Es ist ein Problem, weil diese [Glaubens-] Freiheit Verwirrung in unserer Gesellschaft stiftet, die Leute wissen nicht, was richtig und was falsch, was gut und was schlecht ist. Das Ergebnis

ist, dass ein Großteil der Menschen nicht auf dem richtigen Weg [nach *ilim*] ist“ (Nurlan Imam, Chong-Tash, Mai 2015).

Bezüge zwischen *ilim*, Politik und einer moralischen Gesellschaft stellten meine GesprächspartnerInnen auch auf andere Weisen her. Beispielsweise begründete meine Informantin Nurzat Eje (s. u. und Kapitel 1.3.2) die Korruption kirgisischer Regierungsvertreter durch die Abwesenheit von *ilim*:

„Wenn wir bereits unseren Kindern in einem frühen Alter das Wissen des Islams vermitteln würden, dann wären ihnen gute Taten schon von ihrer Kindheit an eingeimpft. Dann wäre ein Kind auf dem richtigen Weg, würde beten, und würde keine schlechten Dinge tun, wenn es erwachsen ist. Unsere Kinder wären dann gut diszipliniert. Diejenigen, die ohne dieses Wissen (*ilim*) aufwachsen, machen zwar einen Universitätsabschluss und erreichen gute Positionen, aber sie begehen Verbrechen, weil sie Gott nicht fürchten. Nimm unsere Regierungsbeamten als Beispiel! Wenn die den Islam verstanden hätten und entsprechend erzogen worden wären, dann wären sie nicht korrupt. So viele von ihnen begehen schlechte Taten! Sie haben keinen Glauben (*yiman*) in ihren Herzen. Sie sollten abtreten, und sollten aufhören, von den Armen zu stehlen und sich dadurch selbst zu bereichern. Sie sollten beten und ihre Seelen bereinigen. Man kann keinem von denen vertrauen“ (Nurzat Eje, Kyzyl-Too, August 2015).

Die vorigen Aussagen stellen die negativen Konsequenzen dar, wenn in der Gesellschaft das Wissen, *ilim*, fehlt. Sie zeichnen eine Gesellschaft, in der Korruption, Gewalt und gesellschaftliche Missstände herrschen. Nurzat Eje erwähnte an einer anderen Stelle in unserem Gespräch, dass das Fehlen von *ilim* auch den Verlust von Identität zur Folge habe.²²⁹ Dies sei während der Sowjetzeit der Fall gewesen:

²²⁹ Auch Kuban Alym, der Imam von Chong-Suu, hatte dies in unserem Gespräch angesprochen (siehe Kapitel 2.1.1).

„In der Sowjetzeit hatten wir keine Religion, keinen Gott. Wir waren alle Atheisten. Wenn jemand einen Segen (*bata*) aussprach, machten sich andere über ihn lustig. Wir waren dabei, unsere Mentalität, unsere Sprache, unsere Religion und unsere Traditionen zu verlieren! Wir hatten in der Sowjetzeit auch aufgehört, das *Nooruz*-Fest²³⁰ zu feiern! Aber jetzt haben wir alles wieder, auch *Nooruz* feiern wir wieder“ (Nurzat-Eje, Kyzyl-Too, August 2015).

Während das Fehlen oder die Nichtbeachtung von *ilim* folglich zu einem gesellschaftlichen Verfall führen könne, bewirke die Verbreitung und Einhaltung von *ilim* eine Verbesserung, so die Überzeugung meiner InformantInnen. Ähnlich wie im obigen Zitat von Nurlan Imam, führten viele meiner GesprächspartnerInnen die Verbreitung von *ilim* mit der Entwicklung zusammen, dass heutzutage in Kirgistan Moscheen und Koranschulen gebaut würden. Viele betonten auch den wichtigen Beitrag, den die *davatchy*-Bewegung zur Verbreitung des Wissens beitrug (vgl. Kapitel 3.5 und 3.6).

Das nachstehende Zitat eines Imams betont ebenfalls die positive Entwicklung durch die Verbreitung des Wissens über den Islam hin zu einer moralischen, dem Ideal von *ilim* entsprechenden Gesellschaft:

„Die Dinge haben sich mit der Zeit verändert und die Situation ist jetzt anders. Der Grund für diese Veränderung ist, dass die Menschen nun beginnen den Islam zu verstehen. Heute ist es beschämend, Alkohol zu Beerdigungen mitzubringen, geschweige denn, diesen auch zu trinken! Es haben sich viele Dinge gebessert mit der Ankunft des Islams. Schauen wir uns diese zwei Perioden an: bevor der Islam Einzug hielt und jetzt, wo sich der Islam entwickelt. Früher hat man auf Beerdigungen mehrere Kisten leerer Wodkaflaschen gesehen, heute siehst du keine einzige Flasche! Nur der Islam

²³⁰ Das *Nooruz*-Fest hat seine Wurzeln in der zoroastri-schen Geschichte des Irans und markiert als Frühjahrs- und Neujahrsfest die Frühlingstagundnachtgleiche. Es wird heutzutage im Iran, der Türkei und in Ländern Zentralasi-ens, des Kaukasus und im Balkan gefeiert. Obwohl es keine muslimischen Wurzeln hat, sind viele KirgisInnen über-zeugt, dass es ein muslimisches Fest ist.

kann Probleme lösen und einen positiven Wandel herbeiführen. Die Menschen haben dies verstan-den. Sobald die Menschen den Islam verstanden, verschwanden alle diese Probleme. Ehemals Ob-dachlose und Alkoholiker haben aufgehört zu trin-ken, man begeht keinen Ehebruch, Gewalt in den Straßen, all das ist verschwunden! Diese Personen haben sich dem Islam zugewandt. Und schau, der Islam hat die Probleme dieser Menschen gelöst“ (Imam, Region Yssykköl, August 2015).

Diese positiven Veränderungen auf gesellschaft-licher und gemeinschaftlicher Ebene durch die Einhaltung von *ilim* drückte sich ferner in Aussa-gen aus, dass ein Leben auf den Grundlagen von *ilim* Frieden (*tynch*), Freude (*bakyt*) und Harmonie (*yntymak*) fördere.²³¹

Aber auch auf individueller Ebene verspricht die Einhaltung von *ilim* diese positiven Zustände. So berichteten mir viele meiner GesprächspartnerInnen davon, dass ihr Leben angenehmer, positi-ver und glücklicher sei, seitdem sie mit dem regel-mäßigen Gebet und der vertiefenden Aneignung von *ilim* angefangen hatten. Viele von ihnen wie-sen mich mehrfach darauf hin, wie viele psychi-sche, gesundheitliche und moralische Vorteile das Gebet habe (siehe Kapitel 2.3.1). „*Namaz* ist nüt-zlich, es hat viele Vorteile. Es besänftigt dich, du wirst freundlich ... Du hörst auf zu tratschen und Gerüchte zu verbreiten!“, so hatte unser Nachbar Bektur Aba mir die Vorteile von *namaz* und der Aneignung von *ilim* erklärt. Dies geht direkt mit dem einher, was Mahmood (2005) und Hirschkind (2001; 2006) unter der ethischen Selbstformung verstehen (vgl. Kapitel 2.2.1).

Doch nicht nur im Diesseits seien die Vorteile direkt zu spüren, viel wichtiger sei die Aneignung und Einhaltung von *ilim* für ein gutes Leben nach dem Tod. Ein Imam betonte im Gespräch, dass die

²³¹ Dies sind Werte, die, jenseits von *ilim*, eine zentrale Be-deutung in der kirgisischen Gesellschaft haben. Nahezu in jedem festlichen Beisammensein sind Frieden, Glück und Harmonie Teil der Segenssprüche, die zu solchen Anlässen ausgesprochen werden. An anderer Stelle argumentiere ich, dass diese kirgisischen Werte nach der Ethik von *ilim* immer über die Beziehung zu Gott erreicht werden. Für einen Großteil der Kirgisen, die sich nicht nach *ilim* richten, wer-den diese Werte in erster Linie in der gemeinschaftlichen Zusammenkunft wirksam (vgl. Hölzchen 2017a).

Aufgabe von Imamen, den Glauben und das Wissen unter die Menschen zu bringen, angesichts der Endlichkeit des Lebens umso wichtiger sei. Er selbst sagte über sich: „Ich möchte in beiden Welten glücklich sein, in dieser und im Jenseits. Das geht nur, wenn man mit dem Islam lebt (*din menen jashagan*). Es gibt keinen anderen Weg.“ Hierin beteuert er, dass der einzige Weg, auch im Jenseits glücklich zu leben, allein auf der Grundlage von *ilim* beruht. Anders drückte es ein Mann der Moscheegemeinschaft in Chong-Suu aus:

„Glück und Zufriedenheit sind in der Religion [Islam] verankert. Im Islam zu sein, bedeutet Glück und Zufriedenheit. Nicht finanzieller Reichtum macht dich glücklich, sondern die Reinheit deines Herzens. Sein Herz zu reinigen, das ist Glück. Und das Herz wird durch den Islam gereinigt.“²³²

Almanbek Aba beteuerte, dass das Wissen des Islams einem das Leben erleichtere:²³³ „Islam, das sind die Regeln des Lebens, sie schreiben dir vor, wie du dein Leben zu leben hast. Mit dem Islam wird dein Leben leichter.“

2.3.2 *Ilim* als Aneignung und Erfahrung

Oben habe ich dargelegt, wie meine InformantInnen mir gegenüber *ilim* als Modell einer moralischen Gesellschaft aufzeigten; gleichzeitig vermittelten sie mir *ilim* als das Wissen, anhand dessen man diese ideale Gesellschaft erreichen kann. Zu diesem Zweck ist es notwendig, dass jeder einzelne Mensch die Weisungen des Korans und das Beispiel des Propheten befolgt. Umso wichtiger ist es also, dieses Wissen unter den Menschen zu verbreiten und sie davon zu überzeugen, sich selbst

daran zu halten. Nur so könne ein moralisches Miteinander und die Verwirklichung der eigenen Person als guter Muslim auf der Grundlage des Gesetzes Gottes bewerkstelligt werden.

Das Evozieren dieses Ideals ist allerdings nur ein Teil dessen, wie *ilim* als *knowing enacted* verstanden werden kann. In dieser Arbeit argumentiere ich, dass *ilim* eine phänomenologische Einheit aus Wissen, Praxis und Erfahrung darstellt. Die ersten beiden Elemente habe ich bereits im Detail vorgestellt. Wie aber erfahren meine InformantInnen *ilim*? Erfahrung ist eine höchst individuelle Sinnesempfindung, und ich erhebe in dieser Arbeit keineswegs den Anspruch, die persönlichen Erfahrungen meiner InformantInnen nachempfinden und adäquat wiedergeben zu können (Vgl. Beatty 2010; Beyer 2016, 135 f.). Allerdings vermitteln mir ihre Aussagen, dass sie *ilim* auf höchst körperliche oder sinnliche Weise erfahren: Sie sprechen von körperlichen Reaktionen und Gefühlen im Zusammenhang mit Praktiken von *ilim*, etwa beim Beten oder Fasten (s. o.); sie erfahren *ilim* in Veränderungen bestimmter Lebensumstände und sie erfahren *ilim* in konflikthaften Situationen, seien dies innere oder sozial ausgerichtete Spannungen.

Der Aspekt der Erfahrung ist aus zwei Gründen in dieser Arbeit zentral: Erstens argumentiere ich, dass *ilim* weder lediglich die Manifestation kulturell symbolischer Verhaltensweisen (vgl. Peshkova 2017, 31) noch ein von Körper und Erfahrung losgelöstes Doktrinwissen ist (*doctrinal knowledge*; vgl. Montgomery 2016, xv). Im Gegenteil, ich erachte *ilim* als eine grundlegende Form des *knowing enacted* und als *knowing in action* (vgl. Montgomery 2016, 155): Im Zusammensein mit meinen InformantInnen wurde mir klar, dass *ilim* mehr ist als ein ideales Modell oder eine normative Ordnung, es ist für sie alltäglich gelebte und vor allem erfahrene Praxis. Dies führt mich zum zweiten Grund, Erfahrung als zentral zu erachten: Die körperlich-geistigen, physischen und zugleich psychischen Erfahrungen, von denen mir meine InformantInnen berichten, erachte ich entscheidend für die Frage, weshalb *ilim* für manche Menschen bedeutsam ist, und für manche nicht. Erfahrung wird somit zu einem zentralen Aspekt, um in Kapitel 4 *ilim* vertiefend als Ressource zu diskutieren.

²³² Vgl. das theologische Verständnis von Glück und Zufriedenheit im Islam: „Happiness refers to both this world and the hereafter. Happiness in the hereafter is the ultimate goal of the believer, motivating him to strive for true happiness in this world“ (Mohamed 2008a, 244).

²³³ Ich gehe davon aus, dass derlei Aussagen insbesondere gegenüber jenen Personen gemacht werden, welche beispielsweise die Einhaltung des regelmäßigen Gebets und die körperliche Disziplinierung durch das Fasten und Ähnliches als anstrengend und schwierig in den Alltag zu integrieren beschreiben.

Persönliche Erfahrungen mit *ilim*

„Morgens um 4:30 Uhr stehen wir auf für das Morgengebet. Ich habe ein sehr schönes, reines Gefühl dabei, den Tag mit einem Gebet, einem reinen Kopf und Herzen zu beginnen, ohne das, was der Kopf sonst den Tag über verteilt aufsaugt.“

Mit dieser Passage beginnt ein Eintrag in meinem Feldtagebuch im Juni 2014. Es ist der Eintrag meines zweiten Tages in Dschalalabat im Süden Kirgistans bei meiner Freundin Mariam und ihrer Familie. Mariam war zur Zeit meiner Forschung Studentin an der American University of Central Asia in Bischkek. Wir hatten uns im ersten Monat meiner Feldforschung kennengelernt, und ich hatte sie als studentische Assistentin für Recherche- und Übersetzungsarbeiten engagiert. Über die vergangenen Monate hatten wir uns näher kennengelernt und angefreundet. Ich war dankbar für Mariams Offenheit, sie hatte mich auch außerhalb ihrer Aufgaben als Assistentin früh in ihre eigenen Aktivitäten eingebunden. Zum Beispiel hatte sie mich eingeladen, gemeinsam mit ihr Koran- und Arabischkurse zu besuchen. Auch zu privaten Treffen mit Freundinnen, die sie regelmäßig für den Austausch über den Islam organisierte, lud sie mich ein. Mariam versteht sich als aufrichtige Muslima, die sich in ihrem Alltag gewissenhaft an die Pflichtgebete und andere Weisungen im Koran hält. Sie trägt stets lange Gewänder mit langen Ärmeln und ein *hijab*. Ihre Familie ist usbekisch, und von klein an hat sie die muslimischen Pflichten gelernt und umgesetzt. In meiner Arbeit und Freundschaft mit ihr lernte ich im Allgemeinen viel über den Islam, was für mein Verständnis von *ilim* als Konzept religiösen Wissens eine große Bereicherung war. Vor allem aber ermöglichte die Zeit mit ihr einen wertvollen und intimen Zugang zu *ilim* in seiner gelebten Form. Dies war besonders der Fall, als ich sie und ihre Familie im Juni 2014 während Mariams Semesterferien in Dschalalabat besuchte. Eine Woche blieb ich bei ihnen und in dieser Woche nahm ich an allen Aktivitäten im Alltag der Familie teil: Ich betete fünfmal täglich mit ihnen, sobald wir das Haus verließen trug auch ich

ein *hijab*,²³⁴ einen langen Rock und ein langärmeliges Oberteil. Mit Beginn des Fastenmonats Ramadan am vierten Tag meines Aufenthaltes hielt ich das Fasten gemeinsam mit Mariam und ihrer Familie ein.

Auch wenn meine Mutter und meine Verwandtschaft mütterlicherseits Muslime sind, so war ich nicht mit der strikten Einhaltung des Gebets oder anderer muslimischer Pflichten aufgewachsen. Und so lernte ich während meiner Tage bei Mariam in der Tat zum ersten Mal, wie auch viele Kirgisen, alle erforderlichen Schritte der rituellen Reinigung (arab. *wuḍūʿ*; kirg. *daarat*) sowie die einzelnen Bewegungsabläufe für das Gebet. Zum Gebet versammelten Mariam, ihre Mutter, ihre beiden Geschwister, ihr Vater und ich uns jeweils im Wohnzimmer, und stets führte ihr Vater uns im Gebet, in Richtung Mekka gerichtet, an. Auf die Schnelle hatte ich nicht alle einzelnen Koranverse zu den jeweiligen Bewegungen im Gebet gelernt. „Das ist nicht so schlimm“, hatte Mariam gesagt, „du kennst doch die *fatiha*, nicht wahr? Sag einfach die immer wieder auf.“ Auch konnte ich mir in diesen wenigen Tagen nicht merken, wie viele Wiederholungen der einzelnen Bewegungsabläufe (*reket*) in jedem Tagesgebet gefordert waren. Da ich beim Gebet aber meist hinter Mariam und ihrer Mutter stand, folgte ich ihnen einfach in den jeweiligen Bewegungen zwischen Stand, Heben der Hände zum Kopf oder zur Brust, Verschränkung der Hände, Verbeugung, Niederbeugung zum Boden und aufrechtem Knien.

Zu Beginn meines Aufenthaltes war ich gespannt, wie ich die Durchführung aller fünf täglichen Gebete empfinden würde. Nicht nur war dies eine vollkommen neue Erfahrung für mich, die vergangenen Monate meiner Forschung hatten mich dazu gebracht, mich selbst zum ersten Mal seit meiner Jugend erneut mit meiner eigenen Einstellung zu Religion und Glaube auseinanderzusetzen. Mein obiger Eintrag gibt wieder,

²³⁴ In Bischkek hielt ich keine bestimmten Kleidungs Vorschriften ein. Während meiner Zeit in der Region Yssykköl passte ich mich dort den dörflichen Gewohnheiten an und trug stets ein Kopftuch als *jooluk* getragen, (welches Hals und Dekolleté unbedeckt lässt) und einen langen Rock.

dass ich gerade die ersten Gebete am Tag sehr genoss und durchaus eine reinigende, angenehme Kraft verspürte. Allerdings stellte ich schnell fest, dass ich während der anderen Gebete keine besonders spirituelle Wirkung erfuhr. Im Gegenteil, so richtig wohl fühlte ich mich in der Durchführung der Gebete nicht, gerade weil ich mir in meiner eigenen Einstellung zum Glauben und zu Gott nicht sicher war und mich fragte, ob meine Teilnahme nicht eher scheinheilig sei. Ähnlich erging es mir mit dem Fasten: Ich war neugierig, das Fasten auszuprobieren, und war erstaunt darüber, wie gut es eigentlich, trotz der Hitze Dschalalabats, zu ertragen war. Allerdings erschien es mir eher als Bewältigung einer Herausforderung, und weniger als eine spirituelle Erfahrung.

Ganz anders die Erfahrungen von Mariam und ihrer Familie. Es war zu spüren, dass sie den täglichen Gebetszeiten, und speziell dem Ramadan, eine tiefe Bedeutung beimaßen. Wie erwähnt, hatte Mariams Vater für den Zeitraum des Ramadans sein Café auf dem Gelände des Bazars von Dschalalabat geschlossen, um sich ganz der Fastenzeit und der Rezitation des Korans zu widmen. Während des Tages ruhten wir uns aus, Mariam und ihre Familie sah ich täglich des Öfteren über einem Koran sitzend. Mariam hatte mir erklärt, dass man in den Wochen des Ramadans versuchen sollte, den Koran einmal komplett zu rezitieren. Sie erzählte mir, dass sie sich jedes Jahr auf die Zeit des Ramadans freue. Es sei eine friedliche Zeit, in den Straßen sei es ruhig, alle Menschen schienen in sich gekehrt. Sie selbst verspüre eine ganz besondere Ruhe und einen inneren Frieden, weil sie sich voll und ganz Allah und seinem Wort widmen könne. Auf diese Weise ermögliche das Fasten ihr, sich innerlich zu reinigen.

Nurzat Eje

Von ähnlichen Erfahrungen berichtete mir etwa ein Jahr später Nurzat Eje, eine Bekannte meiner Gastmutter im Ort Kyzyl-Too, unweit von Chong-Suu. Sie ist Lehrerin der örtlichen Schule, und ich hatte sie im März 2015 kennengelernt, als sie mich

im Auftrag meiner Gastmutter dem Imam von Kyzyl-Too vorstellte. Sie hatte dem Gespräch beigewohnt und sich immer wieder eingebracht. Dadurch hatte ich erfahren, dass sie selbst seit dem Jahr 2000 regelmäßig betet, und dass ihr Interesse am Islam über die Bücher, die ihre Tochter mit nach Hause brachte, geweckt wurde. Sie ist Mutter von drei Töchtern, damals im Alter zwischen vierzehn und fünfundzwanzig, und einem Sohn von siebenundzwanzig. Er sei der letzte ihrer Kinder, der sich nun auch dem Islam zugewandt habe. Kurz vor unserem ersten Treffen hatte er anscheinend an einer *davat*-Reise teilgenommen und ging ihr zufolge seitdem ebenfalls regelmäßig in die Moschee.

Die Art, wie Nurzat Eje über ihre Erfahrungen mit dem Gebet und vor allem mit dem Fasten sprach, hinterließ einen bleibenden Eindruck bei mir. Sie gehört zu jenen Kirgisen, die sich bis zu ihrem ‚Eintritt in den Islam‘ als Atheisten und als unwissend beschreiben. Ihre erste Erfahrung mit dem Fasten und die anschließende Aufnahme des regelmäßigen Gebets haben in ihrem Leben eine grundlegende Veränderung mit sich gebracht: Sie verzichtet komplett auf Alkohol, betet täglich, sie lernt kontinuierlich *hadith* und Koranverse auswendig und vertieft ihr Wissen über den Islam durch das regelmäßige Lesen islamrelevanter Literatur. Unsere zweite Begegnung im August 2015 vermittelt eindrücklich am Beispiel von Nurzat Eje (N), wie Menschen mir gegenüber von ihren Erfahrungen mit *ilim* sprechen.

Y: „Wie sind Sie zum Islam gekommen? War es durch *davat*?“

N: „Nein, nicht über *davat*. Meine älteste Tochter ging zu der Zeit [um die Jahrtausendwende] in die sechste Klasse. Sie besuchte eine Sommerschule, die Studierende der Islamischen Universität in Bischkek hier in unserer Gemeinde organisierten. Sie unterrichteten unsere Jungen und Mädchen im Islam. Zu der Zeit hatten wir noch keine Moschee und sie gaben die Kurse in unserem Dorfclub. Meine Tochter fragte mich, ob sie diese Sommerschule besuchen dürfe, und auch meine anderen beiden Töchter nahmen daran teil. Ich hatte

null Wissen vom Islam, ich hatte bis dahin ein atheistisches Leben gelebt.

Meine Töchter lernten in diesen Kursen das arabische Alphabet und Koranverse. Sie lernten das alles in einem Monat. Meine Tochter gewann auch den ersten Platz eines Koranwettbewerbs, der im Anschluss in einem Nachbarort veranstaltet wurde. Ein *aje* von dort gab ihr als Preis hundert Som.²³⁵ Als sie mir davon erzählte, dachte ich mir, dass dies ein Zeichen für etwas Gutes sein müsse. Dass sie Geld von einem *aje* erhielt, war eine gute Sache. Meine Tochter fing an, mir das beizubringen, was auch sie gelernt hatte. Sie gab mir ihre Bücher, und ich schaute in einige davon rein, weil es mich interessierte.

Ich habe in meinem Leben so viel gefeiert, unsere Feiern waren wie bei den Russen, überall auf den Tischen stand Alkohol. Das war im ganzen Dorf so. Ich bin Lehrerin und wurde deshalb zu vielen solcher Feiern eingeladen. Und dann las ich in einem dieser Bücher, was der Islam über Alkohol sagt. Ich erinnere mich gut an die Zeilen: ‚Du denkst, du trinkst nur einen Schluck, und dass dieser keine Wirkung auf dich haben wird. Aber dieser eine Schluck verwandelt sich in tausend Schlucke.‘ Da fiel mir auf, wie wahr dieser Satz ist. Immer, wenn man bei diesen Feiern etwas trank, wurde immer mehr und mehr nachgegossen, und am nächsten Tag bereust du es ... Ich las diese Bücher und begann, mich für das Fasten zu interessieren. Und so fastete ich das erste Mal, zunächst für einen Tag.

An diesem Tag, als ich das erste Mal fastete, sah ich, wie es bereits hell am Horizont wurde, und ich aß in der Früh kaum etwas, weil ich unsicher war, ob ich den richtigen Zeitpunkt erwischt hatte. Ich fuhr in die Stadt [Karakol] und aß und trank den ganzen Tag nichts. Ich aß erst wieder, als ich abends heimkam. Ich erinnere mich gut an dieses erste Mal. Es hatte mir sehr gut gefallen.“

Y: „Warum hat es Ihnen so gut gefallen?“

N: „Man fühlt sich so anders.“

Y: „... zum Beispiel?“

N: „Zum Beispiel [überlegt] ... wenn du fastest, dann reinigst du dein Inneres, du spürst es ... Du entsagst dich von allem, du verschließt deine Augen und du hältst deine Zunge davon ab, schlecht über andere zu sprechen. Und du verringerst die Zeit, die du normalerweise schläfst. Du stehst mitten in der Nacht auf, um zu essen und deine Gebete zu verrichten. Du verzichtest auf Essen und Getränke. Damit setzt du dir Grenzen und bringst Ordnung und Disziplin in dein Leben.

Du redest nicht ohne Grund, du trinkst nicht ohne Grund, du schläfst nicht ohne einen Grund. Damit bringst du Ordnung in jeden einzelnen Aspekt deines Lebens. Und wenn dann der Ramadan zu Ende ist und du dich im Spiegel anschaust, dann ist dein Gesicht verjüngt. Es ist weiß und jung. Dein Körper ist von allen Chemikalien gereinigt, dein Magen hat geruht. All das gefällt mir am Fasten. Und so habe ich die folgenden Jahre auch gefastet. Dieses Jahr habe ich das vierzehnte Mal gefastet, und ich habe die zusätzlichen, freiwilligen sechs Fastentage im Anschluss an den Ramadan auch eingehalten. Dafür gibt es viel *soop*. Und wenn du ein paar Jahre gefastet hast, dann willst du auch mit dem regelmäßigen Gebet (*namaz*) beginnen.

So war es bei mir. Nach meinem zweiten Fastenjahr wollte ich regelmäßig beten. Ich lernte es aus Büchern. Ich nahm mir vor, an einem Samstag mit dem Gebet zu beginnen, weil wir Kirgisen sagen, dass samstags ein guter Tag ist, um mit einer Arbeit zu beginnen. Ich nahm ein spezielles Bad und backte mit einer guten Intention (*niet*) Brot. Zu der Zeit konnte ich die Verse nicht auswendig, ich hatte sie mir überall auf Zetteln aufgeschrieben. In fünfzehn Tagen hatte ich alles gelernt. Ich fing zuerst nur mit dem Morgengebet an. Zwei Jahre lang betete ich nur das Morgengebet. Ich wusste, dass man eigentlich fünfmal täglich beten muss, aber ich konnte es nicht. Meine Kinder waren klein, ich hatte nur ein kleines Gehalt, es war eine schwere Zeit in meinem Leben. Aber es heißt, dass es besser ist, nur einmal zu beten als gar nicht zu beten. Und nachdem ich mit

235 Ca. 1 Euro und 50 Cent.

dem Gebet angefangen hatte, verbesserte sich unsere Situation. Die Arbeit, unser Leben, ... es wurde alles besser. Das ist eine gute Sache des Gebets, du bist Allah näher und Allah gewährt dir alles, um was du aufrichtig bittest.“

Die eindringliche Erfahrung des Fastens galt für Nurzat Eje als Anstoß, weiter zu fasten und sich weiter mit *ilim* auseinanderzusetzen. So beschloss sie, auch das regelmäßige Gebet aufzunehmen. Ihre Erzählung zeigt, dass sich ihr erstes Fastenerlebnis aufgrund der intensiven Erfahrung tief in ihre Erinnerung und in ihren Körper eingeschrieben hat. Eine weitere nachhaltige Erfahrung brachte das Gebet mit sich, mit dem sie die Nähe zu Gott und die positive Veränderung ihrer Lebensumstände assoziiert. Zurückblickend erzählte sie weiter im Gespräch, dass sie gelernt habe, alle vorigen Herausforderungen – ein geringes Gehalt und die Verantwortung, dennoch vier Kinder zu erziehen – als Test Gottes anzuerkennen. Früher sei sie Atheistin gewesen, aber heute wisse sie, dass sie sich nur an Gott wenden brauche, wenn sie mit einer Herausforderung konfrontiert sei.

2.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend habe ich in diesem Kapitel aufgezeigt, dass ich das Konzept von *ilim*, in seiner Bedeutung als religiöses Wissen im Islam und wie es meine InformantInnen mir beschreiben und vermitteln, im Spannungsfeld zwischen normativer Ordnung und alltäglichen Praktiken verortete. *Ilim* ist als gelebte Ethik zu verstehen: Es sind alltägliche Handlungen, in denen Menschen *ilim* kontinuierlich (re-)produzieren, es sich aneignen und vermitteln. Gleichzeitig beschreiben, schaffen und erhalten diese Handlungen die in *ilim* enthaltenen sozio-kosmischen Beziehungen zwischen Menschen und Gott, unter Menschen untereinander und von Menschen zu sich selbst. So vermitteln und produzieren meine InformantInnen, mit dem Bezug auf ein normativ in der islamischen Theologie verankertes Konzept von Wissen beziehungsweise vom Islam, *ilim* als göttliche Ethik. Diese verstehen sie einerseits als ein ideales Gesellschaftmodell, das ihnen vorschreibt,

wie sie nach den Regeln Gottes ihr Leben und ihre Beziehungen zu gestalten haben. Andererseits ist *ilim* in der Anwendung zugleich das Mittel, über welches dieses ideale Modell einer moralischen Gesellschaft erreicht werden kann. Als solches gibt *ilim* einem das Wissen jener Praktiken und Glaubensüberzeugungen an die Hand, über deren Einhaltung man sich zu einem guten Muslim, das heißt zu einem guten Menschen im Allgemeinen, formen kann (vgl. Mahmood 2005; Hirschkind 2006). Diese Formung geht mit einer Reihe disziplinierender Handlungen einher, die besonders am Beispiel des Fastens und der Strukturierung des Alltags durch das Gebet deutlich werden und die darauf abzielen, den Menschen im Alltag Orientierung zu verschaffen.

Ilim ist ferner als Prozess zu verstehen, den man in einzelnen Schritten geht.²³⁶ Ich habe gezeigt, dass für viele das Gebet, das Fasten oder auch die *hajj* als Einstieg in den Islam gelten. Im Anschluss an diese Erfahrungen gehen sie meist weitere Schritte, beginnen beispielsweise, sich mit Koranversen auseinanderzusetzen, *hadith* auswendig zu lernen und so weiter. Auch die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen oder sich einen Bart wachsen zu lassen, ist eine von oftmals mehreren Etappen auf diesem ‚richtigen Weg‘ (*tuura yol*). Allein die Beschreibung des Islams oder von *ilim* als Weg deutet auf diesen schrittweisen Lernprozess hin, mit dem Ziel, am Tag der Auferstehung von Gott erlöst zu werden. Diese Vorstellung lässt sich mit der wörtlichen Bedeutung von *šārīʿa* als ‚Weg‘ verbinden: „Shariat means ‘the path,’ the way of proper demeanor in this world, dictated by God, that paves the way for salvation on the day of judgment. As such, it encompasses only the broadest ethical norms of the Islamic tradition“ (Khalid 2007, 9).

Daher ist die Aneignung und kontinuierliche Vertiefung von religiösem Wissen eine Pflicht, die mit beständiger Arbeit und Mühe verbunden ist und auch Herausforderungen bereithält. So berichten meine InformantInnen von den Prüfungen Gottes, die er ihnen auferlegt, um sie in

²³⁶ Vgl. hierzu auch die Beschreibung bei Krämer 2002, 248–256.

der Aufrichtigkeit ihres Glaubens zu prüfen. Auch das Bild des Menschen, der stets innere Begehren (kirg. *nafsi*; arab. *nafs*) hat und diese mit Hilfe von *ilim* bändigen muss, deutet auf diesen Weg in Richtung Erlösung am Tag der Auferstehung hin.

Insgesamt habe ich aufgezeigt, dass ich *ilim*, als Konzept religiösen Wissens in Nordost-Kirgistan, als ein *knowing enacted* oder *ilim enacted* verstehe, also als die körperliche Produktion, Aneignung und Vermittlung von religiösem Wissen im Sinne multisensorischer, menschlicher Praxis und Erfahrung (vgl. Jouili/Moors 2014, 981). Ähnlich wie Rasanayagam erachte ich die Art und Weise, wie meine InformantInnen ihre Praktiken körperlich-psychisch erfahren als inhärenten Teil ihrer moralischen Urteilskraft (*moral reasoning*), worunter Rasanayagam die Frage fasst, wie man sich als guter Muslim und guter Mensch versteht (Rasanayagam 2011, 4 f., 15). Ich habe gezeigt, dass *ilim* für meine GesprächspartnerInnen nicht allein aus Glaubensüberzeugungen und Praktiken besteht, sondern dass sie ihre Beziehung zu Gott in direkten körperlichen und psychischen Reaktionen erfahren. Es ist diese tief körperlich-psychische Komponente, die ich persönlich in

meiner Erlernung und Anwendung von *ilim* nicht erlebte. Die Tragweite dieser Feststellung wird in Kapitel 4.3 im Speziellen aufgegriffen.

Ilim als eine phänomenologische Einheit aus Wissen, Praxis und Erfahrung hat zugleich eine moralische Qualität (vgl. Rasanayagam 2011). Im Sinne der Definition des SFB 1070, lässt sich *ilim* auf diese Weise als eine religiöse oder moralische Ressource verstehen, die Menschen für ihre individuelle oder soziale Selbstgestaltung nutzen: Im Umgang mit *ilim* wird folglich die Transformation individueller wie auch gesellschaftlicher Identität, ausgerichtet an einem göttlichen Ideal, angestrebt. Welche weiteren Veränderungen auf soziokultureller und gemeinschaftlicher Ebene im Umgang mit *ilim* als religiöse Ressource zu beobachten sind, wird in Kapitel 4.1 diskutiert. An dieser Stelle sollte, eingebettet in theoretische Perspektiven auf religiöses Wissen im Islam, das hier vorgestellte Wissenskonzept *ilim* vor allem in seinem Gehalt, in seiner praktischen Anwendung und in seiner moralischen Qualität vorgestellt werden: *Ilim* als Ressource zur Formierung individueller, moralischer Selbstverständnisse sowie zur Gestaltung einer moralischen Gesellschaft.

3 Soziale und materielle Kontexte von *ilim*: Eine Ethnografie der Institutionen und Akteure

„Gott sei Dank, heutzutage wächst das Wissen. Inzwischen haben wir verstanden, was Islam ist (*din tūshünüp keldik*)“ (Imam, Region Yssykköl, August 2015).

Was unter dem Wissen *ilim* verstanden wird, habe ich in den vorhergehenden Kapiteln vorgestellt und diskutiert. Im Folgenden gilt es aufzuzeigen, wie dieses Wissen entsteht und, mit den Worten des Imams, wächst: Welche Prozesse, Institutionen und Akteure sind an der Produktion und Verbreitung dieses Wissens in Nordost-Kirgistan beteiligt? Wie wird dieses Wissen an andere vermittelt? In welchen Kontexten hat man Zugang zu diesem Wissen, kann man sich mit diesem auseinandersetzen und sich dieses Wissen aneignen? Welche Ressourcen werden zur Neu-Entstehung, zum Erhalt und zur Expansion von religiösen Institutionen und Gemeinschaften in Kirgistan benötigt?

Im Folgenden werde ich in Kapitel 3.1 zunächst darlegen, wie ich, im Sinne des SFB 1070, den Ressourcenkomplex als religiöse Infrastruktur verstehe und elabriere (Kapitel 3.1.1). Hierbei bediene ich mich 1) der theoretischen Überlegungen zu Kontexten der Wissensproduktion und -vermittlung von Kresse und Marchand (2009) sowie 2) der Konzeptionen von Infrastruktur im Sinne Larkins (2013) wie auch Jensens und Morittas (2017), um sozio-materielle Zusammenhänge zu beschreiben, die *ilim* als religiöses Wissen in Kirgistan konstituieren. Ich entwickle in diesem Kapitel das Konzept der religiösen Infrastruktur, um den verschränkten und dynamischen Charakter aufzuzeigen, der sich in meiner Untersuchung zur Entstehung, Aufrechterhaltung und Expansion von religiösem Wissen herausstellt. Diese ist zwingend mit der Untersuchung zur Entstehung, Aufrechterhaltung und Expansion von religiösen Institutionen und Netzwerken verbunden: Es zeigt sich, dass die Absicht, *ilim* zu produzieren und zu verbreiten, religiöse Institutionen, Akteure und Netzwerke hervorbringt, aktiviert und deren

Expansion vorantreibt. In diesem Zusammenhang sind stets die Fragen nach der Inanspruchnahme, Zuschreibung und Aushandlung religiöser Autorität präsent: Welche Institutionen und Akteure beanspruchen die Autorität, *ilim* als wahres Wissen des Islams festzulegen und *ilim* als solches zu verbreiten? Welchen Institutionen und Akteuren wird diese Autorität zuerkannt und auf welcher Grundlage? Antworten auf diese Fragen ziehen sich durch die anschließende Darstellung der einzelnen Institutionen und Akteure und werden insbesondere in Kapitel 3.5 zu den Imamen gesondert aufgegriffen.

Zuvor bietet Kapitel 3.1.2 eine knappe Übersicht über die religiöse Infrastruktur von *ilim* im gegenwärtigen Kirgistan und darüber, welche Institutionen gewissermaßen rahmengebend sind. Kapitel 3.1.3 schließt mit einem geschichtlichen Abriss religiöser Institutionen in Zentralasien an, um dann in die detaillierte Ethnografie jener Institutionen und Akteure der religiösen Infrastruktur überzuleiten, die ich vordergründig in meiner Forschung untersucht habe: Moscheen (Kapitel 3.2), Medressen (Kapitel 3.3), Stiftungen (Kapitel 3.4), Imame (Kapitel 3.5) und *davatchy* (Kapitel 3.6). Abschließend bringe ich die jeweiligen Beschreibungen der einzelnen Institutionen und Gruppierungen in einer zusammenfassenden Darstellung zusammen, indem ich sie in ihren jeweiligen Relationen zueinander aufzeige (Kapitel 3.7 und 3.8).

So läuft meine Forschung nicht nur darauf hinaus, eine aktuelle Momentaufnahme der institutionell geprägten religiösen Infrastruktur zum Zeitpunkt meiner Forschung in den Jahren 2014 und 2015 liefern zu können; vielmehr zeige ich, welche Prozesse, Akteure und Austauschbeziehungen daran beteiligt sind, diese ins Leben zu rufen, sie aufrechtzuerhalten und zu transformieren, und inwiefern diese Prozesse zusammengenommen zur Bildung und Bereitstellung jenes Konzeptes von religiösem Wissen beitragen, das im Zentrum dieser Arbeit steht.

3.1 Die religiöse Infrastruktur Kirgistans

3.1.1 Von der Ressource zur religiösen Infrastruktur

Wie ich im weiteren Verlauf des Kapitels zeigen werde, ist für die Entstehung, Aufrechterhaltung und Expansion von religiösen Institutionen und Gemeinschaften in Kirgistan das Zusammenwirken von Personen, staatlichen wie nichtstaatlichen Institutionen, persönlichen Netzwerken sowie die Aktivierung von Geldern, (Bau-) Materialien, persönlichen Beziehungen, Dingen und so weiter notwendig. Diese sind in ihrer Gesamtheit an der Produktion, Distribution und Institutionalisierung von *ilim* als religiösem Wissen beteiligt. Im Rahmen der theoretischen Konzepte des SFB 1070 lässt sich dieses Zusammenwirken als Ressourcen-Komplex verstehen, der um die Ressource *ilim* zu identifizieren ist (vgl. Hardenberg et al. 2017, 15): Diesem Konzept liegt die Idee zugrunde, dass Ressourcen nie vereinzelt oder isoliert bestehen können. Ressourcen, so die Annahme, sind folglich stets in weitere Netzwerke von Dingen, Menschen, Technologien und so weiter eingebettet, um als Ressource nutzbar gemacht zu werden. Mit diesem Verständnis baut der Begriff von Ressourcen-Komplexen auf Gudemans Konzept der *base* auf:

„Consisting of entities that people appropriate, make, allocate and use in relation to one another, the base is locally and historically formed. In the Latin American countryside, a farmer considers as base his house, land and crops; a university's base includes its library, laboratories, offices, communication systems and concepts linking researchers [...]“ (Gudeman 2005, 97).

Allerdings vermag es diese Konzeption eines Ressourcen-Komplexes meines Erachtens nicht völlig, die dynamischen Beziehungen und Interaktionen der jeweils beteiligten Komponenten (Menschen, Dinge, Materialien etc.) sowie das Zusammenwirken all dieser Komponenten hinreichend in ihrer Prozesshaftigkeit wiederzugeben. Vielmehr beschreiben die Ideen eines Ressourcen-Komplexes oder einer *base* die Beschaffenheit von Ressourcen: Sie zeigen auf, welche Elemente in welcher Zusammensetzung ein Gebilde als Ressource

ausmachen. Ressourcen-Komplexe erscheinen auf diese Weise als definierbare Entitäten, die von Menschen genutzt, gemacht und angeeignet werden (s. o., Gudeman 2005, 97). Zwar werden in Anlehnung an Gudemans *base*-Konzept die Relationen zwischen den konstituierenden Elementen anerkannt, jedoch kommen weitere Zusammenhänge hinzu, wenn der Umgang mit und die Aneignung von Ressourcen durch Menschen konzeptualisiert werden sollen. Hier entstehen gewissermaßen unbegrenzte Bewegungen (*trajectories*), die sich durch Interaktionen mit offenem Ausgang auszeichnen. Weder in das *base*-Konzept noch in die Idee eines Ressourcen-Komplexes lässt sich dies einpassen.

So erscheint es mir angesichts meiner Daten sinnvoller, den Horizont zu erweitern und Ressourcen-Komplexe in Anlehnung an Kresse und Marchand (2009) im Folgenden in Kontexten von *ilim* zu verorten und diese in einem weiteren Schritt als Infrastruktur (Larkin 2013; Jensen/Morita 2017) zu fassen.

Kontexte der Wissensproduktion, -aneignung und -aushandlung

Kresse und Marchand thematisieren die praktischen und körperlichen Dimensionen der Produktion, Aneignung und Aushandlung von Wissen. Diese geschehen ihnen zufolge in unterschiedlichen sozialen, kulturellen und historischen Kontexten. Kontexte verstehen die Autoren hierbei als dynamische Beziehungsgeflechte:

„[Our contributions] investigate the social, cultural and historical contexts in which knowledge is created, enacted and evaluated. Context [...] is not merely location: rather it comprises material and technological artefacts; geography and architectural environment; and the myriad of social relations and activities that animate 'place'. The studies show how context is shaped and shared by local communities of social actors that include so-called 'experts' and 'ordinary' people, but also how the ongoing construction of context is inextricably linked to extra-regional and global networks of politics, trade and religion [...]“ (Kresse/Marchand 2009, 3).

Unter Kontexten fassen die Autoren also soziale Beziehungen und Aktivitäten, ebenso wie das Zusammenspiel von Dingen, Architektur, Geographie und so weiter. Ferner erkennen sie an, dass in der Schaffung, Vermittlung und Umsetzung von Wissen ganze Netzwerke aktiviert werden, die über lokale und regionale Ebenen hinausreichen. Auf diese Weise verstehen sie Kontext(e) nicht als Lokalität, sondern als ein offenes, nicht zwingend zielgerichtetes dynamisches Zusammenwirken von Interaktionen und Beziehungen verschiedenster Elemente, aus dem Wissen hervorgeht, vermittelt und auch als solches bewertet wird (vgl. Kresse/Marchand 2009, 9). In derartigen Kontexten lassen sich Ressourcenkomplexe integriert vorstellen, wobei die Menschen in ihrer Interaktion mit den Ressourcen(Komplexen) hinzutreten.

Ein ähnliches Zusammenwirken verschiedener Komponenten und Prozesse habe ich im Rahmen meiner Untersuchung religiöser Institutionen und Akteure in Kirgistan beobachtet, über welche *ilim* als religiöses Wissen generiert, vermittelt und angeeignet wird. Auch hier ist das Zusammenwirken sozialer Beziehungen, Aktivitäten, Dinge, Architektur und weiterer (globaler) Netzwerke notwendig. So möchte ich auf der Grundlage von Kontexten den verschränkten und dynamischen Charakter aufzeigen, der sich in meiner Untersuchung zur Entstehung, Aufrechterhaltung und Expansion religiösen Wissens herausstellt. Ich spreche in diesem Zusammenhang speziell von sozialen und materiellen Kontexten beziehungsweise sozio-materiellen Kontexten, um zu unterstreichen, dass *ilim* nicht nur in menschlich-sozialen Interaktionen produziert, vermittelt, angeeignet und umgesetzt wird, sondern dass hierzu auch die Bewegung und Auseinandersetzung von Menschen in und mit materiell geprägten Kontexten wesentlich ist (vgl. besonders Kapitel 4): Menschen gehen in Moscheen und in Medressen. In der Benutzung des Korans oder von *hadith*-Sammlungen in Form von Büchern erfahren sie das Wort Gottes und die Taten des Propheten auf haptische Weise, sie nutzen Gebetsteppiche und Gebetsketten für das Gebet, sie manifestieren ihre Überzeugungen materiell durch das *hijab* oder Bärte und Ähnliches. Meines Erachtens tragen der Besuch dieser Gebäude oder die Benutzung solcher Gegenstände wesentlich zur Formierung und Gestaltung

muslimischer Selbstverständnisse bei: So weisen Schilder in kirgisischen Moscheen darauf hin, dass man diese erst im Anschluss an die rituelle Wäsche und begleitet vom Sprechen bestimmter Koranverse betreten soll; Schüler in Koranschulen werden darauf hingewiesen, Gegenstände wie den Koran oder Anhänger, die den Namen Gottes auf sich tragen, nicht auf dem Boden liegen zu lassen und so weiter.

Während der Großteil der Forschungen zur Formierung muslimischer Identitäten in Zentralasien diese Kontexte vordergründig in soziale Interaktionen einbettet (vgl. Montgomery 2016; Rasanayagam 2011; Louw 2007), möchte ich mit meiner Arbeit ergänzend den Blick für die manchmal mehr, manchmal weniger offensichtlichen materiell geprägten Kontexte öffnen, die aus meiner Sicht ebenso maßgeblich für die Formung muslimischer Selbstverständnisse sind wie soziale Interaktionen mit HeilerInnen, Imamen und anderen. So untersuche ich im Weiteren dieser Arbeit soziale und materielle sowie sozio-materielle Kontexte,²³⁷ im Rahmen derer KirgisInnen ihre muslimische Identität anhand *ilim* erkunden, formen und aushandeln.

Die Idee von Kontexten erlaubt im Vergleich zum Konzept eines Ressourcenkomplexes das Verständnis von räumlich und zeitlich unbegrenzten Prozessen, Bewegungen und Beziehungen. So ist es für das Verständnis der Entstehungs- und Expansionsprozesse von religiösem Wissen und religiösen Institutionen notwendig, diese zum einen jeweils auch in ihrer historischen Tiefe zu untersuchen; zum anderen muss bedacht werden, dass derartige Prozesse auch Kontexte mit einschließen, welche dem Anschein nach nicht als ‚strikt religiös‘ klassifiziert werden können (z. B. ist die Bildung von *ilim* wesentlich von staatlichen Regulierungen abhängig, s. u.).²³⁸

Mit der Idee von Kontexten reihen sich Kresse und Marchand nicht nur in praxis- und phä-

²³⁷ Auch wenn ich im Weiteren von sozialen und materiellen Kontexten spreche, verstehe ich diese als zwingend verschränkt, als sozio-materielle Kontexte.

²³⁸ Hier knüpft das Konzept der ‚religiösen Infrastruktur‘ an Ansätze zu ‚material religion‘ an, welche die Annahme von Religion als internalisiertes, körperloses Phänomen, und somit eine strikte Trennung zwischen ‚Religiösem‘ und ‚Profanem‘, in Frage stellen (Houtman/Meyer 2012).

nomenologisch orientierte Wissenstheorien ein, sie beschreiben ferner Interaktionen und Beziehungen zwischen Menschen und Dingen (und wie in diesen Interaktionen Wissen geschaffen und umgesetzt wird). Derlei relationale Ansätze erfahren in sozialwissenschaftlichen Arbeiten seit den 1980er Jahren, und intensiv seit den 2000er Jahren, immer mehr an Aufmerksamkeit. Das relationale Miteinander von Menschen und Dingen ist im Zuge dessen anhand verschiedener Konzeptionen untersucht und beschrieben worden, unter anderem als *Actor-Network-Theory* (z. B. Latour 2005; Law/Hassard 1999), *assemblage* (DeLanda 2006), *stuff* (Miller 2010), *meshwork* (Ingold 2011; 2013) und *entanglement* (z. B. Hodder 2012).

Die Kontexte von *ilim* als religiöse Infrastruktur

Das dynamische Zusammenwirken verschiedener Komponenten (Akteure, Dinge etc.) zur Erzeugung und Verbreitung von Wissen im Rahmen von Kontexten lässt sich auch im Sinne einer Infrastruktur konzipieren:

„Infrastructures are built networks that facilitate the flow of goods, people, or ideas and allow for their exchange over space. As physical forms they shape the nature of a network, the speed and direction of its movement, its temporalities, and its vulnerability to breakdown. They comprise the architecture for circulation, literally providing the undergirding of modern societies, and they generate the **ambient environment of everyday life**“ (Larkin 2013, 328; Hervorhebung durch die Autorin).

Das sozialwissenschaftliche Interesse an Infrastrukturen entspringt teils ebenfalls dem oben genannten Forschungsinteresse an relationalen Mensch-Ding-Beziehungen und knüpft insbesondere an die *Science and Technology Studies* (STS) an (vgl. Larkin 2013, 328).²³⁹ Diese befassen sich grundlegend mit der sozialen Einbettung von

Wissenschaft und Technologie und untersuchen diese in ihren Wechselwirkungen mit Gesellschaft, Politik und soziokulturellen Prozessen. Der Ethnologe Larkin stellt jedoch heraus, dass rezente sozialwissenschaftliche Forschungen zu Infrastrukturen sich nicht mehr allein oder vorrangig mit den Interaktionen zwischen technologisch geprägten Systemen und Menschen befassen, sondern Infrastrukturen auch in ihrem semiotischen und ästhetischen Gehalt erwägen:

„But infrastructures also exist as forms separate from their purely technical functioning, and they need to be analyzed as **concrete semiotic and aesthetic** vehicles oriented to addressees. [...] Infrastructures are matter that enable the movement of other matter. Their peculiar ontology lies in the facts that they are **things and also the relation between things**. As things they are present to the senses, yet they are also displaced in the focus on the matter they move around. We often see computers not cables, light not electricity, taps and water but not pipes and sewers“ (Larkin 2013, 329; Hervorhebung durch die Autorin).

In dieser Weise geht Larkins Definition von Infrastruktur gut mit der Idee von Kontexten (Kresse/Marchand 2009) einher: Ebenso wie die oben vorgestellte Definition von Kontexten kann die im Zitat dargelegte Idee von Infrastrukturen einerseits das Zusammenspiel und Zusammenwirken verschiedener Komponenten beschreiben, und diese andererseits zugleich in ihren Beziehungen und Verflechtungen zu- oder miteinander darstellen. Ergänzend zu Larkin ziehe ich den Ansatz von Jensen und Morita heran,²⁴⁰ die im Wesentlichen auf die Definition von Larkin aufbauen. Larkins Idee, dass Infrastrukturen zugleich Dinge wie auch die Beziehungen zwischen Dingen darstellen, führen sie allerdings weiter aus. So argumentieren sie, dass Infrastrukturen Beziehungen nicht nur abbilden und aufzeigen, sondern diese darüber hinaus

²³⁹ Dieses interdisziplinäre Forschungsfeld entwickelte sich in den 1960er bis 1980er Jahren. Aus dieser Richtung ging auch die *Actor-Network-Theory* hervor, an deren Formulierung Latour, Callon und Law maßgeblich beteiligt waren (s. o.).

²⁴⁰ Hier stellen die Autoren dar, dass die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Infrastruktur(en) sich nicht allein aus den *Science and Technology Studies* heraus entwickelte, sondern darüber hinaus mit dem parallelen Aufkommen von Forschungsarbeiten zu Globalisierung und Modernität verbunden ist (vgl. Jensen/Morita 2017, 615 f.; Mostowlansky 2017, 24–33).

aktiv konstituieren, verändern und neu konfigurieren (Jensen/Morita 2017, 618).

„[Larkin’s] insistence on relational specification entails that infrastructures do not mirror social relations, but rather **reconfigure** them, in the same process as they reconfigure ‘natural environments’. [...] Thus, for example, infrastructures **create** different kinds of relations between people and states (Harvey 2010; Pedersen & Bunkenborg 2012; Reeves 2016), spirits (Ronell 1989; Ishii 2016), forms of knowledge (Jensen & Wintheik 2013; Morita 2013; Walford 2013), and nature (Carse 2012; Morita 2016). While Larkin emphasizes the particular ontology of infrastructure, we therefore see infrastructures as emergent systems that produce **novel configurations** of the world – *new practical ontologies*. Central to the potential of infrastructures for bringing about such new configurations is its role in mediating between, and thereby **transforming**, spatially, and temporally distributed practices“ (Jensen/Morita 2017, 618; Hervorhebung durch die Autorin, kursiv im Original).

Alle im Vorigen angesprochenen Prozesse, die zusammengenommen in die Produktion und Verbreitung von *ilim* als religiösem Wissen involviert sind, lassen sich unter diese Definitionen von Infrastruktur fassen. Ich erachte den Begriff der religiösen Infrastruktur für so einprägsam, weil es signifikante Parallelen zu Infrastrukturen gibt, die für die Verteilung von ebenfalls wichtigen Ressourcen, wie Wasser oder Strom, sorgen oder den Zugang zu diesen Ressourcen für eine breite Öffentlichkeit ermöglichen sollen. So wird, wie Larkin im obigen Zitat feststellt, im alltäglichen Umgang mit Licht kaum an die dahinterliegende Infrastruktur gedacht, die permanent Strom und Licht in unseren Haushalten ermöglicht.

Auf ähnliche Weise machen sich die wenigsten Personen im Umgang mit dem Konzept von *ilim* die gesamten Strukturen, Dinge, Personen und Prozesse bewusst, welche dieses Wissen erst hervorbringen und zugänglich machen. Ähnlich wie die Infrastruktur von Strom und Licht dafür sorgt, dass diese für eine breite Öffentlichkeit zur Verfügung stehen, gibt es auch eine Infrastruktur,

über welche *ilim* einer Vielzahl von Menschen zugänglich wird, die also dafür sorgt, dass *ilim* einen Endkonsumenten erreicht. So lässt sich die Idee einer religiösen Infrastruktur gut anwenden, um aufzuzeigen, dass für die Produktion und großflächige Verbreitung von *ilim* ein verwobenes Netzwerk erforderlich ist: das staatliche wie auch nicht-staatliche Institutionen, Akteure und Entscheidungen involviert; dem gesetzliche Beschlüsse und Abkommen vorausgehen; das politische Entscheidungen und Diskussionen anregt; das auf die Verfügbarkeit von Geldern, Personal und Baumaterialien angewiesen ist und das Mittel und Personal zur Instandhaltung benötigt. In dieser religiösen Infrastruktur sind folglich, wie auch bei der Schaffung und Instandhaltung einer Strom- oder Wasserinfrastruktur, Materialien, Dinge und Personen ebenso wie sichtbare und unsichtbare Prozesse involviert, die sich schließlich auch in räumlichen und sozialen Transformationen manifestieren und diese vorantreiben.

Die Idee einer religiösen Infrastruktur erachte ich folglich als einen erwägenswerten Ansatz, um im Horizont ressourcentheoretischer **und** wissenstheoretischer Ansätze die verschiedenen Zusammenhänge, Beziehungen und Prozesse zu beschreiben, über welche Institutionen, Dinge, Materialien, persönliche Netzwerke und so weiter zur Produktion und Vermittlung von *ilim* miteinander verbunden sind und zueinander in Beziehung stehen. In Verbindung mit der transformierenden Wirkung, die Jensen und Morita Infrastrukturen zuschreiben, lässt sich das Konzept der religiösen Infrastruktur ferner gut anwenden, um jene Prozesse der soziokulturellen Veränderungen zu untersuchen und darzustellen, wie es im Rahmen des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN angestrebt wird. So betrachte ich im Folgenden die Herausbildung der religiösen Infrastruktur von *ilim* einerseits als Prozess zur Bildung neuer sozio-materieller Beziehungen sowie andererseits als die (Re-) Konfiguration bestehender Beziehungen.²⁴¹

²⁴¹ Das Konzept der ‚religiösen Infrastruktur‘ weite ich theoretisch an anderer Stelle, gemeinsam mit Benjamin Kirby, aus (vgl. Hölzchen/Kirby 2020; Kirby et al. in Vorb.).

(Religiöse) Institutionen

In meiner Darstellung der religiösen Infrastruktur von *ilim* widme ich mich vor allem der Untersuchung von Institutionen und möchte an dieser Stelle das Verständnis von Institutionen innerhalb dieser Arbeit näher erläutern. Im Rahmen des SFB Teilprojektes „Religiöse Ressourcen“ diene der Blick auf Institutionen (schiitischer Schrein, hinduistischer Tempel, sunnitische Moscheen) als gemeinsamer Ausgangspunkt, um die Bildung, den Erhalt und die Veränderung von Gemeinschaften zu untersuchen (vgl. Kapitel 1.5). Somit ist die Idee von religiösen Institutionen stark verbunden mit religiösen Gemeinschaften: Religiöse Institutionen werden zunächst als zentrale Orte religiöser Praxis, gemeinschaftlicher Versammlung und kollektiver kosmologischer Vorstellungen, Ordnungen und Beziehungen verstanden. Gleichzeitig erweisen sie sich als in staatliche wie auch nichtstaatliche Ordnungen eingebunden ebenso wie in diverse sozioökonomische Verhältnisse und Prozesse. Nach diesem Verständnis zeigt sich, dass Institutionen keinesfalls als in sich geschlossene Gebilde zu verstehen sind, vielmehr konstituieren sie sich in unterschiedlichsten Praktiken, Beziehungen und Prozessen. Die Anwendung der oben vorgestellten Konzepte von Kontexten und Infrastruktur bietet sich folglich auch im Zusammenhang mit diesem Institutionenverständnis an.

Institutionen selbst als Prozesse, und durch Prozesse konstituiert, zu verstehen, ist eine Sichtweise, die innerhalb rezenter Forschungsansätze vorherrscht. Sie hebt sich von dem üblichen Verständnis von Institutionen als räumlich organisierte und eingrenzbar Einrichtungen oder Organisationen ab (Steinforth 2011, 194).²⁴² Ergänzend möchte ich eine weitere Perspektive auf Institutionen einbringen, die Autorität als Ausgangspunkt der Untersuchung wählt. Aus islamwissenschaftlicher Sicht verweist Lowry zunächst auf die

Frage nach der Definierbarkeit von Institutionen im Islam. Diese ist mit der Tatsache verbunden, dass es im Islam, anders etwa als bei der Katholischen Kirche, keine universal anerkannte, zentrale Institution und Autorität gibt. Es bestehe unter Islamwissenschaftlern sogar ein Widerwille, überhaupt Definitionen von islamischen Institutionen festzulegen. Anlehnend an sozialwissenschaftliche Definitionen, die im Allgemeinen Institutionen in Strukturen und Prozessen konstituiert verstehen (s. o.), macht Lowry den Vorschlag, unter islamischen Institutionen jene Strukturen und Prozesse zu fassen, die explizit mit der Durchsetzung und Aufrechterhaltung von religiöser Autorität verbunden sind (Lowry 2010, 200 f.). Er benennt dabei drei verschiedene Kriterien, nach denen sich religiöse Autorität ausbildet: 1) Führung der Gemeinschaft, also Ämter und Funktionen als Ausdruck religiöser Autorität (z. B. Propheten und Imame);²⁴³ 2) vorbildhafte Frömmigkeit, also individuelle Verhaltensweisen als Grundlage religiöser Autorität (z. B. das vorbildhafte Verhalten von Gelehrten oder Sufi-Meistern); und 3) bestimmte Zugehörigkeit oder Strategien der Selbstdarstellung, z. B. Autorität über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule (*madhab*) oder Sufi-Bruderschaft (*ṭarīqa*) (vgl. Lowry 2010, 201).

Lowry vernachlässigt in dieser Darlegung von Autorität jedoch den relationalen Charakter von Autorität, den schon Weber nachhaltig eingebracht hatte (vgl. Weber 2002): Unter dem Begriff der Herrschaft betont Weber, dass diese (im Gegensatz zu Macht) maßgeblich auf der freiwilligen Anerkennung und Akzeptanz dieser Herrschaft durch die Beherrschten beruht.

Dieses Argument ist auch auf das Verständnis von Autorität übertragbar, wie es die Islamwissenschaftlerinnen Krämer und Schmidtke vertreten. Sie liefern einen Überblick darüber, wie historische und gegenwärtige Arbeiten religiöse Autorität fassen und untersuchen. Ergänzend zu Lowrys Kriterien (s. o.) ist für sie auf die ultimative Autorität zu verweisen, die dem Koran und der *sunna* des Propheten beigemessen wird (vgl. Kapitel 2.2.1). Sie bekräftigen den relationalen und kontingenten

²⁴² Steinforth (2011) liefert einen guten, knappen Überblick über die Genese des Institutionenbegriffs innerhalb der Ethnologie und zeigt am Beispiel von Heilpraktiken auf, inwiefern Institutionen vielmehr als relational und prozesshaft verstanden werden müssen, als „institutions in the making“ (Steinforth 2011, 198). Zur Theoriebildung des Begriffs Institutionen in den Sozialwissenschaften siehe auch Wallis 1996.

²⁴³ Hierbei bezieht sich Lowry jedoch auf die schiitischen Imame, die eine den Propheten vergleichbare Stellung haben (Lowry 2010, 205 f.).

Charakter religiöser Autorität und plädieren vielmehr für die Anerkennung religiöser Autoritäten im Plural (Krämer/Schmidtke 2006, 3). Diese sei insbesondere angesichts moderner Medien, Mobilität und moderner Technologien notwendig, die einen Zuwachs an religiösem Wissen, Akteuren und normativen Inanspruchnahmen befördern (Krämer/Schmidtke 2006, 12).²⁴⁴ Zusammenfassend halten sie fest, dass in der Untersuchung religiöser Autoritäten die Fragen im Mittelpunkt stehen müssen, wie unterschiedliche Akteure und Institutionen Autorität beanspruchen, zuschreiben und ausführen und wie dies in jeweils unterschiedlichen historischen, geografischen und soziokulturellen Kontexten geschieht (Krämer/Schmidtke 2006, 3).

3.1.2 Die religiöse Infrastruktur von *ilim*: Ein Überblick

Wie sehen die sozialen und materiellen Kontexte aus, in denen Menschen sich mit *ilim* im gegenwärtigen Kirgistan auseinandersetzen und sich dieses aneignen können? Welche Institutionen, Akteure und Prozesse sind daran beteiligt, *ilim* zu produzieren, zu vermitteln und – im Sinne einer Infrastruktur – zu den Menschen zu bringen? Wie sieht diese religiöse Infrastruktur folglich in ihrer Gesamtheit – in ihren jeweiligen Elementen, Beziehungen und Konfigurationen – aus?²⁴⁵

²⁴⁴ Vgl. Mandaville, der hierfür den Begriff der Pluralisierung von Autorität verwendet. Ähnlich wie Krämer und Schmidtke versteht er darunter eine weitere Intensivierung ohnehin dezentralisierter religiöser Autorität. Auf diese Weise bringe Globalisierung nicht eine Demokratisierung von religiösem Wissen hervor, sondern bedeute vielmehr eine weitere Verlagerung im Ausmaß und in der Intensität der Debatte zur Bedeutung und Beschaffenheit von religiöser Autorität im Islam (Mandaville 2007, 102).

²⁴⁵ Der Tatsache geschuldet, dass Infrastrukturen potenziell offen sind und immer weitere Netzwerke miteinander verbinden, betont Larkin, dass die Festlegung einer bestimmten Infrastruktur zum Zwecke der wissenschaftlichen Analyse ein kategorischer Akt ist (Larkin 2013, 330). So ist auch die Beschreibung der religiösen Infrastruktur Kirgistans auf meine Beobachtungen begrenzt, und widmet sich vor allem der Beschreibung jener Infrastruktur, welche religiöses Wissen *ilim*, wie es im Rahmen dieser Arbeit behandelt wird, hervorbringt und zugänglich macht. Es ist mir bewusst, dass zu der religiösen Infrastruktur Kirgistans unter anderem auch die mannigfachen Prozesse, Institutionen und Akteure gehören, die etwa Wissen im Christentum vermitteln. Eine Diskussion solch einer umfassenden (religiösen) Infrastruktur verdient

Hierzu möchte ich im Folgenden einen kurzen Überblick geben. Dieser dient in erster Linie dazu, das mannigfaltige Angebot darzustellen, über welches Menschen in der Hauptstadt Kirgistans wie auch in der Region Yssykköl Zugang zu religiösem Wissen *ilim* erhalten. Hierin zeigt sich, dass multiple staatliche wie auch nichtstaatliche Institutionen, Akteure, Faktoren und unterschiedlichste Prozesse und Bewegungen zusammenwirken, um das spezifische Verständnis von religiösem Wissen *ilim*, wie ich es in Kapitel 2.3 im Detail vorgestellt habe, verfügbar zu machen.

Um die gegenwärtige Ausformung heute relevanter Institutionen einerseits sowie deren Verankerung in vorsowjetische und sowjetische Strukturen andererseits umfassend zu verstehen, folgt ein geschichtlicher Überblick religiöser Institutionen in Zentralasien ab dem 18. und 19. Jh. n. Chr. (Kapitel 3.1.3). Dieser illustriert zugleich historische Aspekte der religiösen Wissensproduktion und Wissensvermittlung bis ins 21. Jh. n. Chr. hinein, was die heutigen Fortschreibungen und Transformationen dieser Prozesse verständlich macht.

Dies eröffnet die weiteren Kapitel (3.2 bis 3.6), in denen ich jeweils einzelne Institutionen und Akteure detailliert vorstelle, die sich im Rahmen meiner Forschung als wesentliche und treibende Institutionen oder Akteure für die Produktion und Vermittlung von *ilim* erweisen: Moscheen, Medressen, religiöse Stiftungen, Imame und *davatchy* (vgl. Kapitel 1.3.2 und 3.6).

Zusammenfassend wird sich zeigen, dass sich zwar eine Vielzahl verschiedenster Institutionen und Akteure, mit teils unterschiedlichen Interessen und Zielen, an der Produktion und Verbreitung von *ilim* beteiligt, und auch der Gehalt von *ilim* entsprechend vielfältig ausfällt. Trotz dieser Varianz sind die jeweiligen Unterfangen jedoch darin vereint, explizit ein Verständnis von religiösem Wissen zu verbreiten, das sich auf die autoritativen Grundlagen des Korans, der *hadith* und des Propheten Mohammed bezieht. In ihrem Vorgehen verfolgen sie demnach zusammengekommen ein Verständnis von religiösem Wissen

jedoch eine ganz eigene Abhandlung, die nicht Teil der Fragestellung und Argumentation dieser Arbeit ist, und daher ausgeklammert wird.

beziehungsweise dem Islam, auf dessen Grundlage jenes moralische Ideal gesellschaftlichen und sozio-kosmischen Zusammenlebens angestrebt wird, wie ich es in Kapitel 2.3.1 dargestellt habe.

Muftiat

Die religiöse Infrastruktur Kirgistans um *ilim* muss in erster Linie mit Blick auf die wesentlichen, staatlich legitimierten Institutionen entfaltet werden. Unter diesen verstehe ich das Muftiat, also die zentrale Verwaltungsinstant muslimischer Angelegenheiten, sowie verschiedene staatliche Ämter und Kommissionen (s. u.).

Das Muftiat (kirg. *Kyrgyzstan musulmandarynyn din bashkarmalygy*) ist die staatlich anerkannte zentrale Instanz zur Verwaltung aller Angelegenheiten, die den Islam in Kirgistan betreffen. Es gilt als eine semistaatliche Institution, da das Muftiat nicht Teil des kirgisischen Regierungsapparates ist, aber eng mit staatlichen Ministerien und Behörden kooperiert (vgl. Artman 2016, 5; Wolters 2014, 12). An der Spitze des Muftiats steht der Mufti Kirgistans; gemeinsam mit dem Gelehrtenrat (kirg. *alym kengeshi*; arab. *ulama*) legt dieser in der Verabschiedung islamischer Rechtsauskünfte (*fatwa*) eine normative Auslegung des Islams in Kirgistan fest, basierend auf der Hanafi Rechtsschule (vgl. Kapitel 2.3).

Zu den Aufgaben des Muftiats gehören primär die Aufsicht und die Verwaltung aller muslimisch orientierter Aktivitäten, darunter der Bau von Moscheen und die Registrierung religiöser Institutionen (Moscheen, Medressen). Ferner wird die jährliche Pilgerreise *hajj* nach Mekka zentral über das Muftiat abgewickelt²⁴⁶ und auch die Aktivitäten der sogenannten *davat* werden über die Institutionen des Muftiats beaufsichtigt. Zu diesem Zweck hat das Muftiat verschiedene Abteilungen eingerichtet, jeweils für Finanzen, Moscheebau, *hajj*, *davat*, Bildung und so weiter. Während die Administration dieser Aufgaben zentral im

Muftiat mit Sitz in Bischkek bewerkstelligt wird, erfolgt die praktische Implementierung über die jeweils regionalen Verwaltungsebenen des Muftiats: So wird das Muftiat auf regionaler Ebene (*oblast*) administrativ durch das sogenannte *kazyjat* repräsentiert, an dessen Spitze ein vom Muftiat ernannter *kazy* steht. Auf Gemeindeebene (*rajon*) übernimmt dies der sogenannte *imam khatib* und auf Dorf- bzw. Stadtteilebene (*aiyl/mikrorajon*) die vom Muftiat offiziell ernannten Imame (*imam*). Diese administrativen untergeordneten Ämter sind stets an die jeweils zentralen Moscheen gebunden: der Mufti an die Zentralmoschee in Bischkek, der *kazy* an die zentrale Moschee in einem regionalen Zentrum, der *imam khatib* an die zentrale Moschee einer Gemeinde und ein Imam an die Moschee in einem Dorf oder Stadtteil.²⁴⁷ In dieser Verwaltungsstruktur spiegelt sich die geschichtliche Verwurzelung des Muftiats in der sowjetisch eingeführten Institution der Spirituellen Directorate wider (vgl. Kapitel 1.3.2): Das heutige Muftiat ging als Nachfolgeinstitution aus dem ehemaligen kirgisischen *kazyjat* hervor, das unter der Jurisdiktion des zentralen Spirituellen Direktorats in Taschkent stand. So ist das heutige Muftiat als Fortsetzung sowjetischer Bemühungen, religiöse Angelegenheiten zentral zu kontrollieren und zu verwalten, anzusehen. Tatsächlich erweist sich auch heute das Muftiat als die Instanz, die teils in staatlicher Kooperation die Implementierung und Institutionalisierung eines einheitlichen, normativ an den Heiligen Schriften ausgelegten Islams vorantreibt.

Dies wird auch über die zuvor genannte administrative Struktur bewerkstelligt, ebenso wie über diverse administrative Vorschriften und Festlegungen. Neben der Registrierung von Moscheen und Medressen gehört zu diesen Maßnahmen auch die zentrale Kontrolle religiöser Publikationen in Kirgistan. Diese müssen jeweils vom Muftiat genehmigt werden, was entweder in den Publikationen deklariert oder durch den offiziellen

²⁴⁶ So müssen InteressentInnen für die *hajj* ihre Unterlagen (Passkopien, Antragsformulare etc.) beim Muftiat oder dessen repräsentativen Instanzen einreichen. Die weitere Abwicklung und Koordination, unter anderem mit Saudi-Arabien, übernimmt das Personal der *hajj*-Abteilung im Muftiat.

²⁴⁷ Mit ‚zentraler Moschee‘ ist in der Regel die jeweilige Freitagsmoschee (kirg. *juma mechit*; arab. *masġid ġāmi‘*) gemeint, vgl. Kapitel 3.2.

№	Айлар	Хижрий	Темалар
1	20 – март	29 – ж.аввал	Тазалык
2	27 – март	7 – ж.сани	Жамаат менен намаз окуу
3	3 – апрель	14 – ж.сани	Жуманын пазилеттери
4	10 – апрель	21 – ж.сани	Чоң күнөөлөр
5	17 – апрель	27 – ж.сани	Ата-эмени сыйлоо
6	24 – апрель	6 – ражаб	Ыйман жана ыклас
7	1 – май	13 – ражаб	Эмгектенүү эмгекчилдик
8	8 – май	20 – ражаб	Бейиш
9	15 – май	26 – ражаб	Рагаиб, Мираж кечелери жөнүндө
10	22 – май	5 – шаабан	Ажылыкка даярдык (кагталу эрежелери, ж.б)
11	29 – май	12 – шаабан	Жаш балдарды тарбиялоо аларга мээримдүү болуу

Abb. 8. Vom Muftiat standardisiertes Monatsprogramm des Jahres 2015 für landesweite Predigten (Foto: Yanti Hölzchen).

Stempel in den Büchern autorisiert sein muss.²⁴⁸ Ferner werden die Aktivitäten von Imamen und Moscheegemeinschaften zunehmend reguliert und bürokratisiert, wie ich es im Gespräch mit einem Imam erfuhr: So gibt das Muftiat seit wenigen Jahren ein eigenes Programm vor, in welchem den Imamen die Themen für die Predigten vorgegeben werden (Abb. 8). Zudem müssen Imame neuerdings regelmäßige Berichte über ihre Finanzen einreichen.²⁴⁹ Um die Einnahme von Spenden transparent zu gestalten, müssen Quittungen für

²⁴⁸ So tragen Bücher, die in Moscheen ausliegen, stets den Stempel des Muftiats. Ferner erklärten mir Imame und Direktoren von Medressen, dass eine regelmäßige Prüfung der Bücher auf die Autorisierung durch Beamte des Justizministeriums stattfände.

²⁴⁹ Der Imam nannte mir nicht das genaue Jahr, in dem diese Maßnahmen implementiert wurden, aber es wurde deutlich, dass dies bei unserem Gespräch im Mai 2015 neue Entwicklungen waren. Es ist wahrscheinlich, dass diese Maßnahmen auf einen präsidialen Erlass (*ukaz*) zur (Um-)Strukturierung religiöser Institutionen sowie deren Aufgabenbereiche im Februar 2014 zurückgehen (vgl. Beyer 2016, 14 f. Anm. 13).

Spenden ausgestellt und die Ausgaben der Moscheegemeinschaften genau dokumentiert werden. Weitere Maßnahmen, welche etwa die religiöse Ausbildung in Medressen und insbesondere die Ausbildung von Imamen betreffen, werden in den nachstehenden Kapiteln zu den jeweiligen Institutionen und Akteuren näher vorgestellt. Allerdings möchte ich als bemerkenswert herausstellen, dass zum Stand meiner Forschung kein einheitliches Curriculum für Koranschulen und Universitäten vorlag. Dies soll als Beispiel dafür gelten, dass die Maßnahmen zur Bürokratisierung, Normierung und Institutionalisierung religiöser Ämter durch das Muftiat eine höchst aktuelle und noch keineswegs abgeschlossene Entwicklung darstellt (siehe hierzu auch Kurbanova 2009).

Derlei administrative Maßnahmen richten sich auf unterschiedliche Ziele: 1) Sie dienen der Aufrechterhaltung der autoritativen Stellung des Muftiats im Rahmen der religiösen Administration; 2) Es soll über diese Maßnahmen Kontrolle über religiöse Angelegenheiten ausgeübt werden;

und 3) hierdurch wird versucht, eine verbesserte Qualität religiöser Ausbildung und Expertise zu gewährleisten, die im Vergleich zu ausländischen (Bildungs-) Institutionen, etwa in der Türkei, Ägypten oder Russland, schlechter ist (vgl. Abramson 2010; siehe auch Kurbanova 2009).

In der Realisierung dieser Ziele sowie der Aktivitäten des Muftiats im Allgemeinen, insbesondere der Finanzierung und Organisation von Studienaufenthalten und der *haji*, dem Bau von Moscheen und diversen Veranstaltungen (zu Wissensvermittlung, Diskussionsrunden, Konferenzen etc.), kooperiert das Muftiat mit einer Vielzahl von Partnern: mit der kirgisischen Regierung und deren Ministerien und Gremien, mit religiösen Stiftungen im Inland wie auch im Ausland (insbesondere mit Staaten der arabischen Halbinsel), mit dem Türkischen Amt für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet) sowie mit weiteren Netzwerken und Partnern in anderen muslimischen Ländern wie Malaysia oder Pakistan. Es zeigt sich, dass das Muftiat sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene sehr gut vernetzt ist, und sich diese Beziehungen, wie der weitere Verlauf der Arbeit verdeutlichen wird, auf unterschiedlichste Weise auf die religiöse Infrastruktur Kirgistans auswirken.

Die kirgisische Regierung als Teil der religiösen Infrastruktur

Die Kooperation zwischen Muftiat und Regierung ist ein wesentliches und prägendes Merkmal der Infrastruktur um *ilim*. Während das Muftiat eigentlich als von der Regierung unabhängige Instanz gilt, vermag die staatliche Führung es dennoch, die Aktivitäten des Muftiats zu regulieren. Zwar darf die Regierung sich nicht direkt in die Angelegenheiten des Muftiats einmischen, aber durch ihre gesetzliche Vormachtstellung ist sie befugt, regulierende Gesetze zu verabschieden. So müssen sich beispielsweise Moscheen, Medressen und religiöse Organisationen zusätzlich bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten wie auch dem Justizministerium registrieren. Ein weiteres Beispiel staatlicher Hegemonie

lässt sich für den Bildungsbereich anführen: Hier akzeptiert der Staat lediglich Diplome theologischer Studiengänge, in denen vierzig Prozent des Curriculums säkularen Fächern (Mathematik, Naturwissenschaften etc.) eingeräumt werden (vgl. Kapitel 3.3). Auch die oben erwähnten Maßnahmen des Muftiats zur Regulierung administrativer Aufgaben von Moscheen und Imamen (wie etwa die Befolgung vorgegebener Predigtthemen oder die strikte Protokollierung finanzieller Ausgaben) kann unter Umständen auf staatliche Verordnungen zurückgehen.

Die Staatliche Kommission für Religiöse Angelegenheiten und das Justizministerium kontrollieren regelmäßig religiöse Angelegenheiten im Land. Während meines Forschungsaufenthaltes informierten mich sowohl Imame und andere religiöse Repräsentanten als auch staatliche Vertreter über derlei Kontrollmaßnahmen: Beispielsweise überprüft Personal der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten und des Justizministeriums regelmäßig die in Moscheen und Medressen verfügbare Literatur; sie erkundigen sich bei den Imamen nach der Zusammensetzung ihrer Moscheegemeinschaften, um extremistisch orientierte Mitglieder aufzuspüren und sie führen Buch über die Zahl von Frauen, die Kopftuch tragen. Dabei arbeitet das Justizministerium wiederum mit den lokalen Dorfadministrationen (*aiyl ökmöttü*) zusammen, indem diese zum Beispiel über Schülerinnen und Eltern berichten, die auf das Tragen von *hijab* im Schulunterricht bestehen.²⁵⁰

Es wird deutlich, dass sowohl für das Muftiat als auch für die staatlichen Stellen Kontrolle ein wichtiges Kriterium ihrer Arbeit ist. Dies mag als Relikt der sowjetischen Geschichte angesehen werden: Der säkulare Staat steht über religiösen Angelegenheiten und um diese in Schach zu halten (und somit die Hegemonie des staatlichen Regierungsapparates zu gewährleisten), sind zentralisierte

²⁵⁰ Ich habe jedoch meine Zweifel, dass diese Maßnahmen wirklich effektiv sind. Den Schilderungen der Imame zufolge entstand bei mir das Bild, dass die Vertreter der staatlichen Institutionen lediglich ein- oder zweimal im Jahr vorbeikommen und sich schnell mit ungenauen Angaben zufriedengeben. Allerdings ist dies nur mein persönlicher Eindruck.

Instanzen und Regulationen notwendig. Ferner berichteten mir sowohl staatliche Vertreter als auch Imame vermehrt davon, dass die Religionsfreiheit das Aufkommen vieler verschiedener religiöser Gruppierungen gefördert habe. Darunter seien auch etliche extremistische Gruppierungen vertreten, von denen in der Vergangenheit einige verboten wurden (z. B. Hizb ut-Tahrir, aber auch die Zeugen Jehovas und weitere).

Die Extremismusprävention, die insbesondere Politiker und Medien stets stark in den Fokus rücken, steht inhaltlich im Vordergrund der Kooperation zwischen staatlichen Gremien und dem Muftiat. So halten sie etwa gemeinsam Informationsveranstaltungen und Diskussionsrunden ab, zu welchen religiöse und staatliche Vertreter sowie andere geladen werden. Während meiner Forschungszeit wurde diese Zusammenarbeit auch auf kommunaler Ebene zum Zweck der Extremismusprävention intensiviert: Während 2014 keinerlei gemeinsame Aktivitäten von Imamen und lokalen Vertretungen zugelassen waren, berichteten mir Imame 2015, dass sie gemeinsam mit Mitarbeitenden der lokalen Verwaltungen an die Schulen gingen und hier über Extremismus aufklärten. Gleichzeitig betonten insbesondere Imame mir gegenüber im Gespräch, dass der Islam eine friedliche Religion (*tynchtyk dini*) sei oder an sich Frieden (*tynch*) bedeute. Dies mag sicherlich zum einen damit zusammenhängen, dass sie gegebenenfalls vermuteten, dass ich als Deutsche dem Islam gegenüber Vorurteile haben könnte; andererseits mag die Erklärung auch darin liegen, dass sie häufig gegen (Vor-)Urteile ihrer kirgisischen Mitmenschen angehen müssen.

Aus der Kooperation zwischen Regierung und Muftiat entstehen jedoch Kontroversen um die Frage, wie weit der Staat sich in religiöse Angelegenheiten einmischen darf und kann; umgekehrt besteht die Frage, wie flexibel die Regierung sich in ihrer säkularen Verfassung versteht. So entbrannte während meiner Forschung in Bischkek eine hitzige Debatte über die Einführung von Gebetsräumen im Parlamentsgebäude. Ein Jahr später (2015) sorgte die Tatsache, dass der damalige kirgisische Präsident Almazbek Atambaev den Bau einer Moschee in Bischkek finanzierte, für viel Aufregung.

Institutionen unter Aufsicht des Muftiats und der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten

Das Muftiat und die Regierung rahmen folglich viele Aktivitäten innerhalb der religiösen Infrastruktur und sind hier als maßgeblich regulierende Instanzen anzuerkennen. Abgesehen von den administrativen Aktivitäten, bemüht sich das Muftiat um die Bereitstellung verschiedener Angebote für die Wissensvermittlung. Hierzu wurden bereits Informationsveranstaltungen genannt. Diese finden häufig zu bedeutenden religiösen Festen (Ramadanfest, islamisches Opferfest etc.) und teilweise auch in Kooperation mit inländischen Partnern, etwa religiösen Stiftungen (vgl. Kapitel 3.4), statt. Ein weiteres signifikantes Lehrangebot, das unmittelbar dem Muftiat angegliedert ist, ist die Islamische Universität in Bischkek. Diese bietet einen theologischen Studiengang für Personen an, die mindestens ihre Schulpflicht absolviert haben. Außerdem finden hier regelmäßig kostenfreie Arabisch- und Korankurse statt, die allen InteressentInnen offenstehen. Neben dieser Universität gibt es ferner an den staatlichen wie auch an privaten Universitäten eigene Theologiefakultäten, die ebenfalls ein theologisches Studium anbieten.²⁵¹

Darüber hinaus sind Moscheen (vgl. Kapitel 3.2) und Medressen (vgl. Kapitel 3.3) als zentrale Orte anzusehen, in denen religiöses Wissen vermittelt wird. Während Moscheen in der Regel direkt in die administrative Struktur des Muftiats eingebunden sind, ist dies für Medressen nicht der Fall. Diese müssen zwar beim Muftiat und der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten registriert werden, die Mehrheit der Medressen, die ich untersuchte, ist jedoch von Privatpersonen oder Stiftungen initiiert und finanziert.

²⁵¹ Die Theologischen Fakultäten der Staatlichen Universität Osch und der privaten Manas Universität haben, auch im Vergleich zur Islamischen Universität, den besten Ruf, was die Qualität der Ausbildung, Ausstattung und das Studienprogramm angeht. Beide Universitäten werden durch türkische Gelder unterhalten.



Abb. 9. Ehemalige Zentralmoschee in Bischkek mit Verkaufsständen, Frühjahr 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

Religiöse Infrastruktur jenseits von Muftiat und staatlichen Kommissionen

Jenseits der formellen Institution des Muftiats gibt es jedoch eine Vielzahl an Angeboten, sich mit religiösem Wissen auseinanderzusetzen und sich dieses anzueignen. Diese erachte ich als genauso konstituierend und charakteristisch für die religiöse Infrastruktur, wie die bereits vorgestellten Institutionen und Akteure.

Beim Gang zu jeder etwas größeren Moschee kommt man an mindestens ein, zwei kleineren Buden oder Ständen entlang, die von wenigen Büchern oder Gegenständen bis hin zu einer großen Auswahl an verschiedensten Paraphernalien auch Alltagsgegenstände anbieten: in erster Linie Koranausgaben sowie Heftchen und Bücher zu inhaltlichen Fragen zum Islam, mit praktischen Anweisungen, beispielsweise für das tägliche

Gebet (*namaz*) oder für die Aussprache wichtiger Koranverse (vgl. Abb. 9, 10 und 17).²⁵² Neben Büchern werden Gebetsketten, Anhänger mit Suren oder dem Namen Allahs für das Auto oder Innenräume angeboten, auch Gebetsteppiche, islamische Kopfbedeckungen und Zeittafeln mit den Gebetszeiten gehören häufig zum Standardrepertoire. Manche Stände spezialisieren sich auch auf den Verkauf von Kosmetika, welche explizit *halal* sind (z. B. Zahnpasta, Shampoo, Seife und Öl) und in der Regel arabische Aufschriften tragen.

²⁵² Es gibt einige Publikationshäuser, die sich auf die Produktion und Publikation von Büchern sowie zur Übersetzung von Büchern aus dem Türkischen, Russischen oder Arabischen spezialisiert haben. Mit dem Direktor des Publikationshauses Dil Azyk konnte ich im September 2015 ein Gespräch führen. Auch Schwab schreibt über das auf religiöse Themen ausgerichtete Publikationswesen in Kasachstan (vgl. Schwab 2014).



Abb. 10. Verkauf von religiöser Literatur an der Straße zur ehemaligen Zentralmoschee in Bischkek, Frühjahr 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

Die Beliebtheit von *halal*-Produkten ist den Aussagen einer Reihe meiner GesprächspartnerInnen zufolge in den vergangenen Jahren extrem gestiegen und äußert sich in der wachsenden *halal*-Industrie zur Zertifizierung von *halal*-Produkten, die ähnlichen Zertifizierungsstellen wie in Malaysia als Beispiel folgen.²⁵³

Solche Buden oder im Freien aufgebaute Stände befinden sich meist in direkter Nähe zu oder auf den Vorplätzen von Moscheen, welche sich im

Fall der ehemaligen Zentralmoschee im Zentrum der Hauptstadt Bischkek auch auf die Nebenstraßen der Moschee erstrecken.²⁵⁴ Dies ist insofern nicht verwunderlich, da die Gebäude der Islamischen Universität und das Hauptgebäude des Mufitiats zum Zeitpunkt meiner Forschung direkt an diese Moschee angrenzten.²⁵⁵ In diesem Viertel, in dem ich selbst für einige Monate während meiner ersten Forschungsphase im Sommer 2014 lebte, ist es auch außerhalb der Gebetszeiten üblich, Frauen und Männer, Jugendliche und Kinder zu sehen,

²⁵³ Die *halal*-Industrie in Kirgistan ist allerdings bereits in mehreren Fällen von verschiedenen Seiten kritisiert worden. So zirkulieren Gerüchte, dass Zertifikate verteilt werden, ohne nachdrücklich die Produktion gemäß der *halal*-Richtlinien zu prüfen. Das sozialwissenschaftliche Interesse an der *halal*-Industrie ist im Allgemeinen in den vergangenen Jahren stark gestiegen. Siehe die Sonderausgabe „Halal Markets in Non-Muslim Secular Societies. Halal as Brand, Halal as Practice“ (Turaeva/Brose 2020).

²⁵⁴ Im Frühjahr 2017 wurde die neue Zentralmoschee in 2 km Entfernung eröffnet. Auch hier gibt es in unmittelbarer Nähe kleine Geschäfte, die ähnliche Produkte anbieten, sowie Lokale, welche als *halal* bezeichnete Speisen anbieten.
²⁵⁵ Diese Gebäude verbleiben weiterhin an dieser Stelle und sind nicht mit der Eröffnung der neuen Zentralmoschee 2017 verlegt worden.



Abb. 11. DVDs mit Predigten und anderen religiösen Reden (Foto: Yanti Hölzchen).

welche in ihrem Alltag diese Institutionen mehr oder weniger häufig frequentieren: ob beim Gang zur Moschee, zum Unterricht in die Universität, zu Anfragen ins Muftiat und so weiter, oder auch einfach als jemand, der sich für den Islam interessiert und an einem der Stände einen Blick in die Bücher und Heftchen werfen möchte (Abb. 10). Insbesondere freitags zum Mittagsgebet ist das Treiben in den Straßen um die Zentralmoschee groß. Oft sind die Straßen aufgrund der parkenden Autos für den normalen Verkehr blockiert, vor dem Gebet sieht man Männer jeglichen Alters und jeglicher äußeren Erscheinung zur Moschee strömen, manche tragen dabei ihren persönlichen Gebetsteppich unter dem Arm. Es war dieser Trubel, der mir gegenüber als einer der Gründe für den Bau der neuen Zentralmoschee, einschließlich zugehöriger Parkplätze, genannt wurde: Für Moscheebesucher sollte das Freitagsgebet weniger zeitaufwendig und bequemer zugänglich

werden, ferner sollte mit der Verlagerung der Zentralmoschee Beschwerden von kritischen Anwohnern entgegnet werden.

Auch weiter von den Moscheen entfernt treten religiöse Angebote immer mehr in den Vordergrund. So kann man oben genannte Bücher oder Hefte über den Islam inzwischen auch in manchen Kaufhäusern finden, etwa in der türkischen Kaufhauskette Beta Stores. Auf vielen Bazaren gibt es neben den Bereichen für Bekleidung, Schuhe und Haushaltswaren auch eigene Bereiche für den Verkauf von Paraphernalien, religiöser Kleidung, religiösen Lehrmaterialien sowie *halal*-Kosmetika. Auf dem Dordoi Bazar, dem größten Umschlagsort in Zentralasien, grenzt dieser Bereich direkt an die Moschee des Bazars an.

Auch Radio sowie staatliche und private Fernsehsender integrieren seit einigen Jahren immer mehr religiös orientierte Programme. So werden etwa die Freitagspredigten (*juma khutba*)

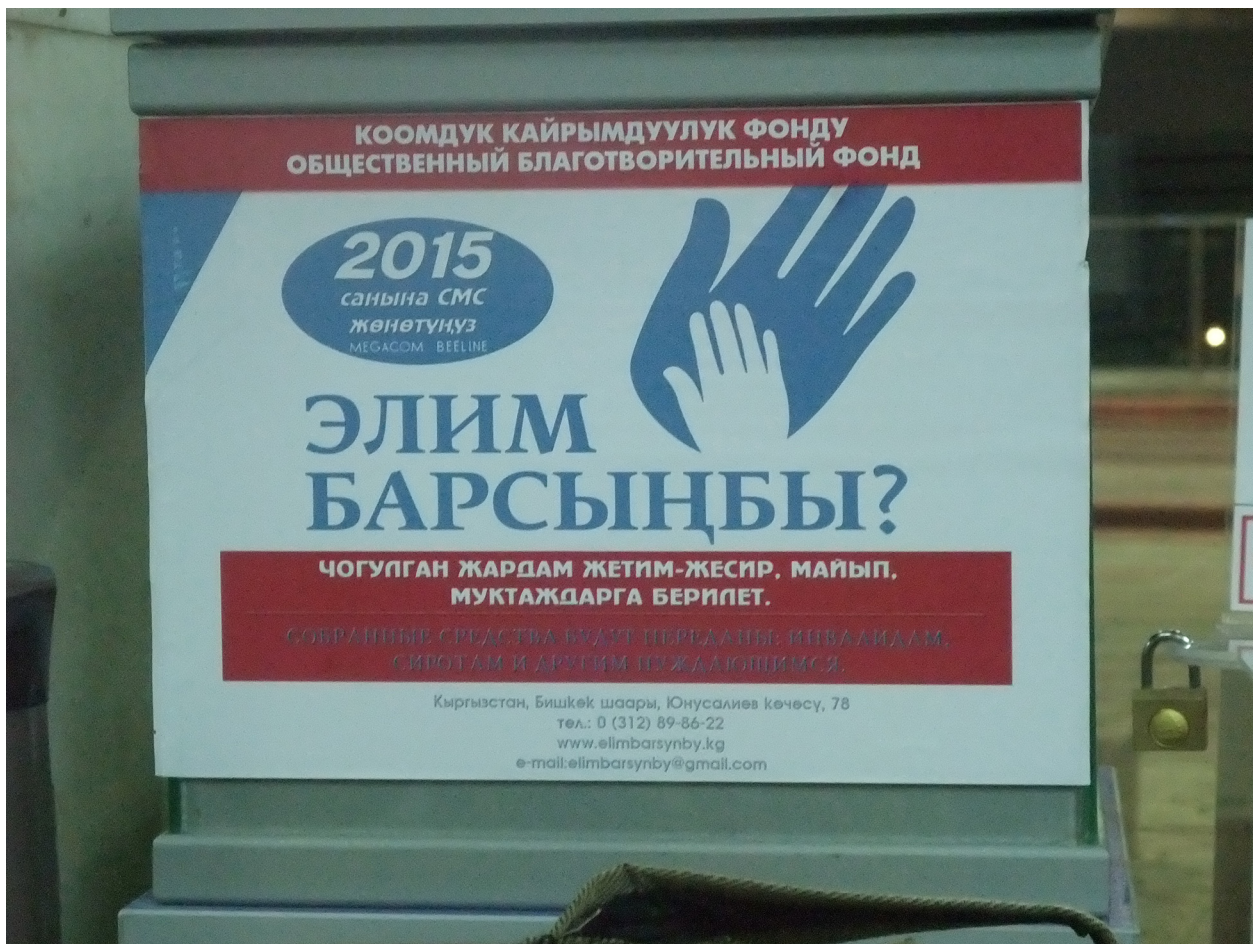


Abb. 12. Spendenbox einer karitativen Hilfsorganisation, die einer islamischen Stiftung nahe steht, Flughafen in Bischkek, Sommer 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

aus den größeren Moscheen in Bischkek übertragen, die teilweise von im ganzen Land bekannten Imamen gehalten werden. Einige dieser Imame sind so beliebt, dass manche Personen durchaus viele Kilometer von der Arbeits- oder Wohnstelle zurücklegen, nur um persönlich deren Predigten in der Moschee beiwohnen zu können. Es sind solche Predigten und andere Reden dieser Imame oder anderer religiöser Persönlichkeiten (z. B. des Muftis), welche auf Bazaren oder in Kaufhäusern auf DVDs und CDs günstig verkauft werden (Abb. 11). Zusätzlich erlangen religiös geprägte Programme im Fernsehen immer mehr an Beliebtheit. In Talkshows etwa diskutieren Vertreter religiöser Einrichtungen mit Personen, die keinen solchen religiösen Bezug haben, umstrittene Themenkomplexe: beispielsweise das Tragen von Kopftüchern in öffentlichen Institutionen, die Einrichtung von Gebetsräumen im Parlament und Ähnliches.

Die Beispiele zeigen, dass die Kommunikation von religiösem Wissen keineswegs ausschließlich hinter den abgegrenzten Räumen von Moscheen stattfindet, sondern in verschiedensten Formen immer mehr Teil des öffentlichen Raumes wird. Hierzu gehören maßgeblich auch die Aktivitäten von vornehmlich inländischen (vereinzelt auch von ausländisch finanzierten) Stiftungen, die sich, etwa mit Wohltätigkeitsaktionen, Spendenaufrufen (Abb. 12) und oft kostenlosen Kursen zur breiten Vermittlung der inhaltlichen und moralischen Botschaften im Koran, der religiös-moralischen Erziehung der Gesellschaft verschreiben (vgl. Kapitel 3.4).

Eine Initiative oder Bewegung ganz anderer Art, die eine tragende Kraft in der Verbreitung des Islams und religiösen Wissens in Kirgistan spielt, ist die der *davatchy*, deren Aktivitäten als Teil der globalen Tablighi Jamaat im Kapitel 3.6 im Detail vorgestellt werden.

Neben religiösen Stiftungen und Organisationen sowie der *davatchy*-Bewegung, die auf verschiedene Weise in die Öffentlichkeit treten, gibt es weitere, nicht minder wesentliche Initiativen zur Wissensverbreitung, die auf dem privaten Engagement von Einzelpersonen oder kleinen Gruppen bis zu fünfzehn Personen beruhen.²⁵⁶ Im Rahmen meiner Forschung zeigte sich dies bei privaten religiösen Treffen in Cafés, Unterweisungen in Nachbarschaftskreisen oder anhand von religiösen Treffen an der Universität, die den Arbeitsgruppen (AGs) an deutschen Schulen ähneln. Beispielsweise initiierte meine Assistentin und Freundin Mariam jeden Freitag um 12 Uhr, jeweils für eine halbe Stunde, im Gebetsraum der American University of Central Asia (AUCA) solch ein Treffen zum Austausch über religiöse Themen und Fragen. Auch die Initiativen von Nachbarschaftstreffen konnte ich im Zusammensein mit Mariam erstmals beobachten und nachverfolgen. Während meines einwöchigen Besuchs bei ihrer Familie in Dschalalabat kamen einmal pro Woche drei junge Mädchen im Grundschulalter aus der Nachbarschaft zu Mariam nach Hause und sie übte mit ihnen das Lesen und Schreiben des arabischen Alphabets sowie das Aufsagen von Suren aus dem Koran. Auch Mariam freute sich darüber, in den Ferien wieder mehr Zeit ihrer eigenen religiösen Bildung widmen zu können. So besuchten wir gemeinsam eine Tante, die ebenfalls Frauen aus der Nachbarschaft in Arabisch und Koranrezitation unterrichtet und deren Unterricht sich Mariam bei ihren Heimatbesuchen regelmäßig anschließt.

All diese Initiativen versuchen, religiöses Wissen anderen zugänglich zu machen und ein großes Angebot an verschiedensten Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen, wie man sich im Allgemeinen über den Islam informieren und (weiter-) bilden kann.

Hierzu ist zu sagen, dass aufgrund meiner vergleichenden Forschung sowohl in der Hauptstadt als auch in der ländlichen Region um den Yssykköl sehr schnell deutlich wurde, dass das Angebot in Bischkek eine viel größere Fülle und Variation

erlaubt und zur Verfügung stellt. Während man sich in Bischkek zwischen Angeboten verschiedener Stiftungen unterschiedlichster Ausrichtung entscheiden kann und Paraphernalien und Lehrmaterialien nicht nur auf Moscheegeländen, sondern auch in Kaufhäusern, Bazaren und an regulären Kiosken erwerben kann, ist das Angebot gerade in den Dörfern unweit von den größeren Gemeindezentren im Nordosten Kirgistans sehr limitiert. Während meiner Forschung in der Region Yssykköl wurde deutlich, dass hier die Aktivitäten der *davatchy* eine tragende Rolle für die Verbreitung von Wissen über den Islam und dem Interesse daran spielen. Gemeinsam mit Moscheen und örtlichen Imamen stellen sie die wichtigsten Instanzen und Institutionen zur Wissensproduktion und Wissensverbreitung im ländlichen Raum dar.

Während dieses Unterkapitel einem allgemeinen Überblick der gegenwärtigen religiösen Infrastruktur von *ilim* dient, bedarf es im Folgenden einer weiteren Kontextualisierung, vor deren Hintergrund die darauffolgenden ethnografischen Kapitel der einzelnen Institutionen und Akteure erst aufbauen können: die Geschichte religiöser Institutionen in Zentralasien und Kirgistan.

3.1.3 Religiöse Infrastruktur im historischen Kontext: Geschichte religiöser Institutionen in Zentralasien und Kirgistan

Während in Kapitel 1.3.2 ein Überblick zur Geschichte des Islams in Zentralasien im Allgemeinen gegeben wurde, gehe ich im Nachfolgenden spezifischer auf die historische Entwicklung von religiösen Institutionen in Zentralasien ein. Diese sind selbstverständlich an die verschiedenen politischen Umstände während des 19. und 20. Jh. n. Chr. gebunden; gleichzeitig gilt es in diesem Kapitel, den Fokus auf die Prozesse der Institutionenbildung und -entwicklung zu legen. Somit soll in diesem Teil einerseits deutlich werden, wie Institutionen des muslimischen Lebens und islamischer Bildung – insbesondere Moscheen – im Zentrum des gemeinschaftlichen Lebens standen (Poliakov 1992, 12, 95–104; Saroyan/Walker 1997, 45). Andererseits soll daran anlehnend aufgezeigt werden, wie sich mit der politisch bedingten Veränderung gewohnter religiös-gesellschaftlicher Strukturen

²⁵⁶ Solche Initiativen haben in bisherigen Beschreibungen und Diskussionen über den Islam in Zentralasien noch relativ wenig Erwähnung erfahren. Ausnahmen sind Borbieva 2012b und Schwab 2012.

auch das Gemeinschaftsleben und damit die Möglichkeiten der religiösen Wissensvermittlung fundamental veränderten.

Wissensvermittlung und islamische Institutionen in Zentralasien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert

Die Aufarbeitung schriftlicher historischer Quellen zu islamischen Institutionen in der vorsowjetischen Zeit ist in den vergangenen Jahren weit vorangeschritten, was auch die Veröffentlichung substantieller Publikationen in europäischen Sprachen ermöglicht hat.²⁵⁷ Nichtsdestotrotz räumen viele WissenschaftlerInnen ein, dass schriftliche Zeugnisse über den Islam im 19. und 20. Jh. n. Chr. weitgehend durch nationalistische Propaganda beeinflusst sind und daher mit Vorsicht behandelt und wiedergegeben werden müssen (DeWeese 2002; Kemper et al. 1998; 2010; Kamp 2010; Motika et al. 2013). In meinem Unterfangen, die Geschichte islamischer Institutionen speziell für Kirgistan nachzuzeichnen, kommt erschwerend hinzu, dass es hierzu keine vergleichbar detaillierte historische Analyse in englischer oder deutscher Sprache gibt, wie sie etwa für Tatarstan, die Ukraine, Dagestan, Aserbaidschan, Usbekistan, Kasachstan und Tadschikistan vorliegt (siehe Kemper et al. 2010; Motika et al. 2013).²⁵⁸

Diesen Schwierigkeiten zum Trotz bieten unter anderem die oben genannten Publikationen gute und teils höchst detaillierte Einsichten in die generelle Entwicklung islamischer Institutionen in der Region seit dem Ende des 19. Jh. n. Chr. Obschon es regionale Unterschiede vom Kaukasus

bis nach Zentralasien gibt – nicht nur in den jeweiligen Ausrichtungen nach schiitischem oder sunnitischem Islam, nach unterschiedlichen Rechtsschulen (arab. *madhhab*) oder lokalen Ausprägungen islamischer Praxis, sondern später auch in den Umsetzungen politischer Richtlinien – durchziehen die zitierten Fallstudien gemeinsame Merkmale. Diese beruhen größtenteils auf der zentralistischen Regierungsführung und den jeweils verschiedenen Maßnahmen in der Religionspolitik. So stütze ich mich im Folgenden im Wesentlichen auf die Informationen aus diesen Fallstudien, ergänzt durch andere historische Abhandlungen zu Kirgistan und Zentralasien (insbesondere Khalid 1998; 2007; Krämer 2002; 2007; Saroyan/Walker 1997). Weiter beziehe ich mich auf meine Gespräche mit älteren Imamen in Südkirgistan, die selbst an den sowjetischen Medressen in Taschkent und Bucharra ausgebildet wurden.

Trotz der regionalen Unterschiede scheint es in Zentralasien durchweg der Fall gewesen zu sein, dass islamische Erziehung und Bildung in erster Linie in sogenannten *maktab*, einer Form von elementarer (religiöser) Unterrichtung in hierarchischen Lehrer-Schüler Beziehungen organisiert waren.²⁵⁹ Diese Grundausbildung konnte in weiterführenden Medressen vertieft werden.²⁶⁰

Maktab und Medresse

Die *maktab* entspricht weniger einer systematisierten Lehreinrichtung als vielmehr einer Form von Unterrichtseinheiten, welche an Moscheen oder in den Privathäusern von Imamen stattfanden. Hierbei wurde einerseits in die Grundlagen der arabischen Schrift, der religiösen Praxis und des Korans eingeführt, andererseits wurden allgemeine Umgangsformen (*adab*) vermittelt

²⁵⁷ Zu den wesentlichen englisch- und deutschsprachigen Arbeiten zählen u. a. folgende Publikationen: Dudoignon/Komatsu 2001; Kemper 1998; Kemper et al. 1998; 2010; Khalid 1998; 2007; Motika et al. 2013; Ro'i 2000; Saroyan/Walker 1997; Sartori 2010; Tasar 2017.

²⁵⁸ Englisch- oder deutschsprachige Forschungspublikationen mit gesammelten und detaillierten Analysen russisch- und kirgisischsprachiger Archive wären daher eine wertvolle Ergänzung. Kurbanova 2009 gibt einen umfangreichen Überblick zu russisch- und kirgisischsprachiger Literatur, die sich mit Islam in Russland, Zentralasien und Kirgistan in Gegenwart und Geschichte befasst. Sie stellt heraus, dass der Großteil der Literatur zu Islam im gegenwärtigen Kirgistan politischen Islam und Terrorismus(-prävention) thematisiert.

²⁵⁹ Sicherlich leitet sich das kirgisische Wort für Schule *mektep* von diesem arabischen Wort ab.

²⁶⁰ Lowry weist darauf hin, dass im Laufe des 11. Jh. n. Chr. – im Zuge der Herausbildung erster religiöser Curricula – erstmals Medressen als neue Institutionen zur religiösen Wissensvermittlung und als Möglichkeiten der Professionalisierung entstanden. Unter welchen Umständen diese neuen Institutionalisierungsprozesse begünstigt wurden, sei jedoch unter Historikern umstritten (Lowry 2010, 216 f.).

(Khalid 1998, 20; Bobrovnikov et al. 2010, 115 f.; Muminov et al. 2010, 226).²⁶¹

„[...] students sat on the floor or on low benches in a half-circle with the instructor in the center, close enough so his *ta'yak* or stick could reach each student, disciplining or encouraging them as they repeated his recitations. Students learned the letters of the Arabic script and to recognize and pronounce words. However, they did not study reading and writing for functional use. Most of the time was spent reciting and memorizing texts, including the Quran and other religious books that introduced the basics of education and Islamic *terbiye* (upbringing)“ (Clement 2007, 269).²⁶²

Khalid betont, dass Wissen vor allem oral tradiert wurde, Schüler wurden dazu aufgefordert, Suren, Texte und Passagen aus dem Koran auswendig zu lernen.²⁶³ Mit diesem Schwerpunkt waren die wenigsten dazu befähigt, unbekannte Texte zu lesen, und *de facto* konnte aufgrund dieser Form der Unterrichtung ein Großteil der Bevölkerung nicht direkt lesen oder schreiben (Khalid 1998, 24 f.). Dies ist, so Khalid, nicht gleichzusetzen mit einem Analphabetismus oder Unwissen; vielmehr beleuchte dies die Wichtigkeit oraler Kommunikation und oraler Traditionen (z. B. das Rezitieren von Gedichten, Liedern, Epen etc.) zu dieser Zeit (Khalid 1998, 25).

Den Sekundärquellen zufolge dauerte die Ausbildung in diesen *maktab* zwischen drei und mehr als sieben Jahren (Krämer 2002, 49; Bobrovnikov et al. 2010, 116). Inwiefern islamische Bildung auch für Mädchen und junge Frauen stattfand,

²⁶¹ Kemper et al. schreiben selbst von *maktab* als *mosque schools* (Kemper et al. 2010, 2), Clement unterscheidet zwischen „*maktabs* (elementary schools) and *madrasas* (secondary schools)“ (Clement 2007, 268). Allerdings muss für letzteres hinzugefügt werden: „[...] charakteristisch für das traditionelle Bildungssystem Mittelasiens war das Fehlen eines Gemeinschaftsunterrichtes in ‚Klassen‘“ (Krämer 2002, 49). Auch Khalid betont, dass das Lehrsystem der *maktab* auf einer starken Lehrer-Schüler Beziehung beruhte, obwohl die Kinder stets beisammensaßen (Khalid 1998, 22 f.).

²⁶² Ähnliche Darstellungen sind auch bei Bobrovnikov 2010 (Dagestan), Muminov et al. 2010 (Usbekistan) sowie bei Khalid 1998 zu finden.

²⁶³ Khalid verweist ferner darauf, dass diese Art der Wissensweitergabe und des Unterrichtens in vielen vormoderne muslimischen Gesellschaften üblich gewesen sei (Khalid 1998, 20).

scheint von Region zu Region zu variieren. Für den Fall von Dagestan scheint es vorgesehen gewesen zu sein, dass sowohl Jungen als auch Mädchen in das Rezitieren des Korans eingeführt wurden,²⁶⁴ und dass es einige wenige weibliche Lehrerinnen gab, meist Töchter oder Ehefrauen von Imamen, die ihre Ausbildung zu Hause erhalten hatten (Bobrovnikov et al. 2010, 115). Von ähnlichen Strukturen für Mädchen und Frauen im 19. und 20. Jh. in der Region des heutigen Usbekistans berichten Krämer (2002) und Kamp (2006) zu weiblichen Geistlichen (*otin*). Auch Clement deutet für Turkmenistan darauf hin, dass Mädchen stets von Frauen, vor allem aber in von Jungen getrennten Räumen oder Orten unterrichtet wurden (Clement 2007, 279 Anm. 5).

Sollte die grundlegende Ausbildung der *maktab* vertieft werden, wurde dies in einer Medresse getan.²⁶⁵ Die Weiterbildung dort, unter anderem mit der Einführung in das islamische Recht, in islamische Doktrin und in die *hadith* (Muminov et al. 2010, 226), ermöglichte es den Schülern, sich selbst zum Lehrer²⁶⁶ weiterzubilden und als Imame zu fungieren. Generell galten Absolventen von Medressen als religiöse Gelehrte (arab. '*alim* [Sg.]/*ulama* [Pl.]')²⁶⁷ (Bobrovnikov et al. 2010,

²⁶⁴ Mädchen scheinen überdies auch in häuslichen Tätigkeiten unterrichtet worden zu sein, um „eine umfassende Vorbereitung auf das folgende Dasein als gebildete und religiöse Ehefrau und Mutter“ (Krämer 2002, 49) zu erhalten.

²⁶⁵ Kemper et al. übersetzen Medresse als „Islamic seminaries“ (Kemper et al. 2010, 2). Inwiefern für diese gesonderte Gebäude zur Verfügung standen, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Auch verweisen Bobrovnikov et al. darauf, dass eine klare Trennung zwischen *maktab* und Medresse nicht immer gemacht werden konnte, und dass es ferner eine Art vorbereitende Kurse gab, welche nicht in offiziellen Schriften auftauchen (Bobrovnikov et al. 2010, 115).

²⁶⁶ In Usbekistan wurden diese als *maktab-dar*, *mullah*, *qari*, *mudarris*, *akhund* oder *ustadh* bezeichnet (Muminov et al. 2010, 225); in Turkmenistan wurde zwischen *mulla* (jemand mit grundlegender religiöser Bildung) und *ishan* bzw. *ashun* (jemand mit vertiefter religiöser Bildung, meist ein Absolvent einer Medresse) unterschieden (vgl. Clement 2007, 279 Anm. 6). Zu den Begrifflichkeiten siehe auch Kapitel 3.5.

²⁶⁷ *Ulama* genossen aufgrund ihrer weiterführenden Ausbildung einen respektablen Status, insbesondere wenn sie ihre Ausbildung in einer Medresse in einem wichtigen religiösen Zentrum fortführten. Hierzu gehörten in Zentralasien insbesondere die Medressen von Buchara und Taschkent (im heutigen Usbekistan) (siehe Khalid 2007, 39 f.). Andere Autoren heben hervor, dass Absolventen von Medressen in der zweiten Hälfte des 20. Jh. oftmals höhere islamische Ämter, etwa in den Spirituellen Direktoraten, innehatten (Muminov et al. 2010, 229).

117 f.). Abgesehen von der religiösen Unterweisung in *maktab* und Medressen gab es auch private Lehrzirkel sowie sufistische Formen der Wissensvermittlung. Diese fanden in sufistischen Orden (*ṭarīqa*) (siehe Muminov et al. 2010; Nurmanova/Izbaïrov 2010) und im Rahmen von engen Lehrer-Schüler Beziehungen statt.²⁶⁸ Ferner bestand bereits zum Ende des 19. Jh. ein ausgearbeitetes Publikationswesen, über welches islamische Literatur und Zeitungen zirkuliert wurden (Kemper et al. 2010, 4).²⁶⁹

Jadid-Bewegung

Diese in der Sekundärliteratur in der Regel als traditionell bezeichneten Formen der religiösen Unterweisung²⁷⁰ in *maktab* und Medressen erhielten kurz nach Ende des 19. Jh. und insbesondere zu Beginn des 20. Jh. durch die reformorientierte Jadid-Bewegung Konkurrenz.²⁷¹ Vertreter dieser Bewegung waren stark von den Modernisierungsprozessen in Russland, im Osmanischen Reich und in Ägypten beeinflusst (vgl. Kemper et al. 2010, 7; Motika et al. 2013, 5) und forderten etwa eine Reform der bisherigen traditionellen Bildungsformen in den *maktab* und Medressen, welche aus Sicht der Jadidisten als veraltet und konservativ

galten (Khalid 2007, 42 f.).²⁷² Im Sinne der Jadid-Bewegung sollten neue Methoden und Prinzipien (*usul-i jadid*) des Unterrichts eingeführt werden: Diese befürworteten einerseits das selbstständige Lesen und die eigene Interpretation der originalen Texte im Koran und in den *hadith* (also nicht das Auswendiglernen der lehreigenen Interpretation wie in den *maktab*),²⁷³ die Inhalte dieser Texte wurden in den Landessprachen unterrichtet, so dass jeder gebildete Muslim Zugang zu diesen haben konnte (Bobrovnikov et al. 2010, 116; Khalid 2007, 42 f.). Andererseits forderten die Jadidisten auch die Einführung von Fächern wie Mathematik, Geografie, Astronomie und Medizin in das Curriculum (Bobrovnikov et al. 2010, 117; Kemper et al. 2010, 7; Muminov et al. 2010, 233), um ähnlich wie in den *maktab* und Medressen des Mittelalters bedeutsame Gelehrte hervorzubringen (vgl. Muminov et al. 2010, 233).

Die Jadid-Bewegung war jedoch Kritik ausgesetzt, insbesondere von Seiten der etablierten Gelehrten (*ulama*) und Eliten, welche die Forderungen der Jadidisten als unzulässige Neuerungen (arab. *bid'a*) erachteten und die konservativen Lehrmethoden als Garantie für die Vermittlung moralischer Prinzipien ansahen (Khalid 2007, 47; Kemper et al. 2010, 7). Quellen belegen, dass weniger die Schulen der ‚neuen Methode‘, sondern vielmehr die traditionellen *maktab* und Medressen sich weiterhin großer Beliebtheit erfreuten (Muminov et al. 2010, 229), und dass sich auch die ersten russisch-zaristischen Schulen nicht gegenüber diesen durchsetzen konnten (Kemper et al. 2010, 6 f.).²⁷⁴ Nichtsdestotrotz ist dokumentiert, dass zu Beginn des Jahres 1917 im ganzen Gebiet des heutigen Zentralasiens (damals Turkestan) rund hundert Schulen dieser ‚neuen Methode‘ mit insgesamt etwa viertausend Schülern etabliert

²⁶⁸ Für detaillierte Ausführungen siehe Kemper 1998; Sixaliev 2013.

²⁶⁹ Die Verbreitung islamischer Literatur wurde Anfang des 19. Jh. maßgeblich von Tataren und ihren Verlagshäusern in Kazan, Ufa und Orenburg vorangetrieben (Kemper et al. 2010, 4). Um die Jahrhundertwende leisteten ebenfalls die Jadidisten einen wesentlichen Beitrag zum Druck und zur Verbreitung islamischer Literatur (Khalid 1998, 9). Als weiterführende Literatur zur Bedeutung des Buch- und Printwesens im 19. und 20. Jh. sind ferner die Beiträge von Minullin, Usmanova und Isaev in Kemper et al. 1996 zu empfehlen.

²⁷⁰ Vergleiche etwa die Aufsätze der Sammlung von Kemper et al. 2010. Mit Formen und Institutionen traditioneller islamischer Bildung verweisen die Autoren dabei auf jene Institutionen, welche bereits seit vorsowjetischer Zeit bestanden (also *maktab* und Medressen), und unterscheiden diese von Initiativen der reformorientierten Jadid-Bewegung.

²⁷¹ Siehe Kemper/Shikhaliev 2015; DeWeese 2016 und insbesondere Khalid 1998 mit vertiefenden Ausführungen zu dieser Bewegung in Zentralasien. Auch die kirgisische Historikerin Kubatova hat ihre Forschung speziell dieser Bewegung in Kirgistan im Zeitraum zwischen 1900 bis 1916 gewidmet und auf Kirgisisch publiziert (siehe Kubatova 2013). Informationen aus dieser Publikation erhielt ich in einem persönlichen Gespräch in Bischkek im Frühjahr 2014; ferner unterstützte mich Gulniza Taalibekova mit der Übersetzung einiger Passagen aus Kubatovas Publikation.

²⁷² Diese Reformbestrebungen waren, so die Sicht Khalids, Teil einer Vision gesellschaftlicher Neuerung und Modernisierung, welche er auch als ein Ringen um kulturelle Autorität interpretiert (Khalid 1998, 4 f.).

²⁷³ Hierzu wurde eine neue phonetische Lesemethode eingeführt: „[...] the most important characteristic of this new method was teaching the beginners to read whole syllables of the words instead of spelling individual letters only“ (Bobrovnikov et al. 2010, 116).

²⁷⁴ Ein erstes System systematischer Schulbildung wurde bereits im Zarenreich angestoßen. Viele dieser Schulen wurden von orthodoxen Missionaren geführt und auch von Muslimen besucht (Kemper et al. 2010, 5, 7).

waren. In ihrer Forschung zu den Jadid-Schulen in Kirgistan hebt die kirgisische Historikerin Kubatova hervor, dass aus diesen zahlreiche Gelehrte Kirgistans hervorgingen (Kubatova 2013, 148 f.).²⁷⁵ Auch das transregionale Netzwerk der Jadid-Anhänger und -Gelehrten sowie deren Publikationen in den verschiedenen Landessprachen zeugen von dem Einfluss, welchen diese Bewegung entgegen ihren Kritikern ausübte. Am nachhaltigsten wird jedoch die Auseinandersetzung mit der eigenen muslimischen Identität und die Frage nach kulturell-religiöser Autorität bewertet, welche der Konflikt zwischen traditionellen und reformorientierten Gelehrten beförderte (Kemper et al. 2010, 7; Khalid 2007, 47 f.).

Zusammengenommen ist für das 19. und 20. Jh. ein Netzwerk von Institutionen islamischer Bildung zu erkennen, welches sich in den zentralasiatischen Regionen und über diese hinaus erstreckte. So wurden Beziehungen und der Austausch in andere muslimische Länder unter anderem über die Pilgerreise *hajj* sowie über Handelsrouten gepflegt (Motika et al. 2013, 4 f.). Darüber hinaus stellte dieses Netzwerk – noch vor der Implementierung einer allgemeinen Schul- und Bildungsinfrastruktur im Zuge sowjetischer Reformen ab den 1920er Jahren – ein ausgearbeitetes Bildungsnetzwerk dar (vgl. Muminov et al. 2010, 229).

Dieses wurde finanziell und strukturell stark von damaligen Eliten (Gelehrten, Händlern, Großgrundbesitzern etc.) und gemeinschaftlichen Zuwendungen getragen; es ist davon auszugehen, dass insbesondere Eliten von dieser Art Bildungsinstitution profitierten, welche für die Ausbildung in der arabischen Schrift sowie in religiösen und literarischen Texten sorgten (Kemper et al. 2010, 10; Khalid 2007, 47). Die Haltung dieser Institutionen fungierte in erster Linie über religiöse Stiftungen (*waqf*)²⁷⁶ sowie über islamisch verankerte Spendenabgaben (*zakāt*), gemeinschaftliche Spenden und auch private Bezahlungen (Muminov et al. 2010, 225). So berichten Bobrovnikov et al., dass in Dagestan Lehrer und lehrende Imame

oftmals in Naturalien bezahlt wurden, sobald die Kinder ein bestimmtes Niveau an zu erlernenden Inhalten abgeschlossen hatten (Bobrovnikov et al. 2010, 115 f.); ähnliches konstatiert Krämer für Usbekistan (2002, 48 f.). Ferner schienen hier Gaben in Form von Kleidung, Stoffen oder Vieh üblich gewesen zu sein (Krämer 2002, 49).

Diese ökonomische Grundlage über religiös-gemeinschaftliche Spenden und ohne eine formale oder hierarchisch gegliederte Struktur (wie etwa im orthodoxen Christentum und in den an die Kirchen angegliederten Schulen) war ein wesentlicher Grund dafür, dass muslimische Bildungsinstitutionen in den frühen Jahrzehnten des 20. Jh., anders als christlich-orthodoxe Institutionen, kaum von den ersten sowjetischen Repressionen betroffen waren:

„Islamic education [...] benefited above all from its decentralized structure and from its communal foundation. [...] The Soviets lacked funding and local personnel for their schools and, more importantly, had no elaborate concept for a new educational system that would at the same time be attractive for Muslims and in line with the Bolsheviks' ideology. [...] In general, the relative economic relaxation and intellectual pluralism of the New Economic Policy (NEP, 1923-1928) left Muslim communal life largely intact, and provided communities with the means to support their educational institutions“ (Kemper et al. 2010, 5 f.).

Veränderungen ab den 1920er Jahren

Dieser Umstand änderte sich jedoch mit der sowjetischen Kollektivierung von Land Ende der 1920er Jahre: Indem gemeinschaftliches *waqf* (Land, Moscheen und gemeinschaftlich erwirtschaftete Naturalien auf diesen Grundstücken) den zentralen Behörden zufiel, wurde die ökonomische Grundlage muslimischen Gemeinschaftslebens zerstört (Kemper et al. 2010, 10; Muminov et al. 2010, 224, 233; Bobrovnikov et al. 2010; 2006; Kamp 2010, 517–519). Somit sind die sowjetischen Landreformen wesentlicher Teil der anti-religiösen Politik.

Weitere einschneidende Maßnahmen stellten die erschwerten Bedingungen für die (Wieder-)Registrierung religiöser Institutionen sowie die

²⁷⁵ Sie beruft sich hier auf staatliche Archive der Republik Usbekistan; ob an diesen Schulen nur Jungen oder auch Mädchen lernten, wird in der Sekundärquelle bei Kubatova nicht deutlich.

²⁷⁶ Bobrovnikov spricht von *waqf* als „charitable property“ (Bobrovnikov 2006, 291).

Einführung von speziellen Steuern dar. Die von Kemper et al. zusammengetragenen Studien belegen, dass insbesondere ab den Jahren 1925 und 1926 administrative Restriktionen und Auflagen zur Eindämmung von Institutionen islamischer Bildung und muslimischen Gemeinschaftslebens eingesetzt wurden. So wurden Moscheen geschlossen oder in Institutionen wie Kindergärten, Kulturhäuser, Schulen oder Lagerräume umfunktioniert. Weitere gravierende Einschnitte in die religiöse Praxis und Identität muslimischer Gemeinschaften in ganz Zentralasien und im Kaukasus stellten die Schriftreformen dar, zunächst mit der Einführung der lateinischen Schrift in den Jahren 1927 und 1928, und erneut zwischen 1937 und 1940 mit der flächendeckenden Umstellung auf die kyrillische Schrift (Bobrovnikov et al. 2010, 122; Kemper et al. 2010, 9; Motika et al. 2013, 6). Diese Schriftreformen bedeuteten nicht nur einen Bruch mit arabischsprachigen religiösen Texten, vielmehr ging mit diesen eine Isolation von der restlichen muslimischen Welt einher (Motika et al. 2013, 6).

„The impact of this double break on the transmission of Islamic knowledge was tremendous. The younger generations were no longer able to read religious books, for religious literature was rarely transliterated into the new alphabets, and the production of new religious works almost came to a standstill“ (Kemper et al. 2010, 9).

Ferner wurden ab Ende der 1920er Jahre jegliche Formen von öffentlichen religiösen Zusammenkünften und Praktiken, so etwa das Beten in den Moscheen, das Feiern der religiösen Feste wie Ramadan und Opferfest, zunehmend verboten (Khalid 2007, 73; Kemper et al. 2010, 10). Mit der Verfolgung, Internierung und Tötung von religiösen Gelehrten und Intellektuellen erreichte Stalins Säuberungspolitik Ende der 1930er Jahre während des ‚Großen Terrors‘ ihren Höhepunkt (Khalid 2007, 72 f., 77; Kemper et al. 2010, 10).

Obschon die Repressionen, insbesondere in den 1930er und 1940er Jahren, verheerende Einschnitte ins öffentliche religiöse Leben brachten, gibt es Belege, dass religiöse Bildung weiterhin im Privaten vorangetrieben wurde (Motika et al. 2010, 7; Kemper et al. 2010, 10; Kamp 2010). Nicht nur, dass bis zum ‚Großen Terror‘ religiöse

Zusammenkünfte weiterhin abgehalten wurden und Moscheen, teilweise in privaten Unterkünften, weiterbestanden; es etablierte sich darüber hinaus ein ganzes Netzwerk von sogenannten *hujra* („Zelle“), privaten Treffen von religiösen Gelehrten (*ulama*) und ihren Schülern.²⁷⁷ Es ist zudem bekannt, dass auch sowjetische Funktionäre sich an nicht öffentlich stattfindenden muslimischen Praktiken wie beispielsweise an Beschneidungen, am Fasten, an privaten Lehrzirkeln entweder aktiv beteiligten oder diese zumindest ohne Meldung an die Regierung duldeten. Bobrovnikov (2006, 289 f.) begründet dies damit, dass diese Praktiken in den (Dorf- oder Nachbar-) Gemeinschaften eine zentrale Bedeutung in der allgemeinen Sozialisierung einnahmen.²⁷⁸ Ferner waren auch die sufistischen Bruderschaften weiterhin im Untergrund aktiv (vgl. Sixaliev 2013; Kemper et al. 2010, 12–14).

Mit dem Beginn des Zweiten Weltkriegs wurden die Repressionen gelockert, in der Absicht, die Zustimmung und Unterstützung der Bevölkerung für den Kampf zu gewinnen: „Both the Orthodox Church and Islam became useful instruments for soliciting popular support for the war effort“ (Kemper et al. 2010, 11). Diese Bemühungen führten zu der (Wieder-) Eröffnung von Kirchen und Moscheen und der Einrichtung offizieller religiöser Institutionen, welche in erster Linie religiöse Aktivitäten in den Sowjetrepubliken beaufsichtigen sollten. Für den Islam waren dies vor allem die vier Spirituellen Direktorate (oder auch Mufiate), eines davon in Taschkent (zuständig für die zentralasiatischen Sowjetrepubliken und Kasachstan, bekannt als SADUM),²⁷⁹ eines in Buinaksk

²⁷⁷ Ich selbst konnte während meiner zehntägigen Forschungsreise nach Dschalalabat und Osch im Juni 2014 Interviews mit Imamen führen, welche in Form von *hujra* Schüler unterrichtet hatten und in den Interviews hiervon berichteten. Unter diesen waren auch welche, die später im Rahmen eines Studiums an einer der sowjetischen Medresen ein offizielles Diplom erhielten. Nähere Ausführungen zu diesen Imamen in Kapitel 3.5.

²⁷⁸ Vgl. die Dissertation von Stephan (2009), welche islamische Moralerziehung als fundamentalen Teil der Sozialisierung tadschikischer Kinder und Jugendlicher untersucht.

²⁷⁹ Dieses Akronym ergibt sich aus der russischen Bezeichnung *Dukhovnoe upravlenie musul'man Srednei Azii i Kazakhstana*. Khalid berichtet, dass dieses für Zentralasien zugeordnete Direktorat womöglich auf Initiative überlebender *ulama* in Usbekistan gegründet wurde. Diese hatten die zentrale Führung um eine Zusammenkunft der gesamten *ulama* Zentralasiens gebeten (Khalid 2007, 78).

(später versetzt nach Makhachkala, zuständig für den Nordkaukasus), eines in Ufa (zuständig für Russland und Sibirien) sowie eines in Baku (zuständig für den Südkaukasus).²⁸⁰

Weitere von der sowjetischen Führung installierte, offizielle muslimische Einrichtungen waren zwei zentrale Medressen, die Mir-i ‘Arab Medresse in Buchara (eröffnet im Jahr 1943) sowie eine in Taschkent (eröffnet im Jahr 1956).²⁸¹ Hier wurden offizielle muslimische Kleriker und Imame ausgebildet, welche später hohe Positionen als Imame oder innerhalb der Muftiate einnahmen.

Die Einführung dieser Institutionen ist eigentlich als Rückgriff auf politische Maßnahmen im Russischen Reich zu verstehen (Kemper et al. 2010, 11): Im Zuge der liberaleren Haltung gegenüber der muslimischen Bevölkerung des Russischen Reiches unter Katharina der Großen (1762–1796)²⁸² wurde im Jahr 1788 das erste Spirituelle Direktorat mit Sitz in Ufa (Orenburg) eingerichtet, ebenfalls mit einem Mufti an der Spitze und unter Einbindung islamischer Gelehrter (*ulama*),²⁸³ die sich hauptsächlich um die offizielle Ernennung und Bewilligung von Imamen sowie die Registrierung und Aufsicht von Moscheen im ganzen Hoheitsgebiet kümmerten (Khalid 2007, 36 f.; Kemper et al. 2010, 4).²⁸⁴ Der Geltungsbereich dieses

Direktorats erstreckte sich jedoch ausschließlich auf die Gebiete Russlands sowie des Kaukasus, da Zentralasien erst in den folgenden Jahrzehnten unter russische Herrschaft fiel (Ro’i 2000, 100 f.; Khalid 2007, 36; Kemper et al. 2010, 4).²⁸⁵

Nichtsdestotrotz war die Etablierung des ersten Spirituellen Direktorats von besonderer Bedeutung, nicht nur, weil daraus später die vier Spirituellen Direktorate der UdSSR hervorgingen, sondern vielmehr da hiermit eine staatlich-administrative Struktur geschaffen wurde wie sie eigentlich, im Gegensatz zur Orthodoxen oder Katholischen Kirche, im Islam nicht existiert (Khalid 2007, 36 f.; Kemper et al. 2010, 4). Die Einrichtung dieser administrativen Institutionen markierte folglich den Beginn für die erstmalige Ausbildung eines institutionalisierten Islam, welcher mit der Einführung der staatlichen religiösen Institutionen nach dem Zweiten Weltkrieg zur Unterscheidung zwischen einem vielfach als offiziell bezeichneten Islam und dem bereits im Vorfeld erwähnten inoffiziellen, parallelen oder Untergrundislam führte (siehe Kapitel 1.3.2).

Diese Kontrastierung zwischen offiziellem und inoffiziell Islam wurde Mitte des 20. Jh. zusätzlich dadurch verschärft, dass innerhalb der Muftiate und der sowjetischen Medressen eine salafistisch ausgerichtete Interpretation des Islams vertreten wurde, welche ausschließlich den Koran und die *hadith* als legitime Quellen im Islam ansehen und die Einbindung lokaler Traditionen und sufistischer Praktiken in die muslimische Praxis ablehnen (Kemper et al. 2010, 11; Motika et al. 2013, 8 f.; Saroyan/Walker 1997, 44). Diese Position passte zur Haltung der sowjetischen Regierung, welche lokale Traditionen als islamischen Aberglauben darstellte und versuchte, diese mit rationalen Argumenten zu kontern. Auf diese

²⁸⁰ Letzteres hatte sowohl einen sunnitischen Vertreter als auch einen schiitischen Shaykh ul-Islam, welcher der schiitischen Bevölkerung in der Region vorstand (Kemper et al. 2010, 11; Khalid 2007, 78).

²⁸¹ Tasar 2016 nennt das Jahr 1945 für die Eröffnung der Medresse in Buchara; ferner spricht er von drei Medressen (eine zusätzliche in Taschkent, welche auf Grundschulniveau arbeitete). Während Kemper et al. 2010 von der Baraq-Khan Medresse in Taschkent sprechen, verweist Tasar 2016 auf die Gründung des Imam al-Bukhari Instituts in Taschkent im Jahr 1971.

²⁸² Dieser liberaleren Politik gingen Jahrzehnte von Repressionen und erzwungener Christianisierung voraus, welche jedoch keine Erfolge erzielten. Unter der Regierung von Katharina der Großen wurde hingegen die Autonomie muslimischer Gemeinschaften und die Bedeutung muslimischer Institutionen, etwa von Moscheen, anerkannt (Khalid 2007, 36; Kemper et al. 2010, 4).

²⁸³ Teilweise gehörten zu diesen Gelehrte, welche unter dem traditionellen Bildungssystem von *maktab* und Medressen ausgebildet worden waren.

²⁸⁴ Für muslimische Angelegenheiten auf dem Gebiet der Krim wurde 1794 ein separates Direktorat eingerichtet, und in den folgenden Dekaden wurden aufgrund der Eroberung neuer Gebiete zusätzlich in Tblisi Institutionen für die schiitischen und sunnitischen Gemeinschaften etabliert (Ro’i 2000, 101).

²⁸⁵ Allerdings reichte der Einfluss dieser Institution und ihres Personals wohl kaum über die Grenzen der Zentren hinaus; in den ländlichen Regionen wurde die Position des Muftis entweder von den lokalen Geistlichen nicht anerkannt oder sie widersetzten sich den vom Muftiat ausgehenden Anordnungen (Khalid 2007, 36 f.). Nachdem insbesondere unter den Repressionen der 1930er und 1940er Jahre die Einflussnahme des Muftiats weiter limitiert wurde, wurde seine Funktion schließlich mit dem Tod des letzten amtierenden Muftis, Rizaetdin Fakhretdinov, im Jahr 1936 eingestellt (Kemper et al. 2010, 11).

Weise wurden der Eindruck und die Wahrnehmung durch die Vorgabe bestimmter muslimischer Praktiken und Glaubensinhalte als offizieller Islam zementiert (Motika et al. 2013, 7). Kemper et al. verweisen in diesem Zusammenhang darauf, dass dadurch automatisch alle religiösen Gelehrten und Spezialisten, welche weder Positionen in den Muftiaten oder Medressen hatten, noch auf irgendeine Weise mit der sowjetischen Führung assoziiert waren, als Vertreter eines solchen parallelen oder Untergrundislams verstanden wurden (Kemper et al. 2010, 12). Ferner ist nicht zu verkennen, dass viele der im Untergrund ausgebildeten Gelehrten, etwa im Rahmen der oben genannten privaten Lernzirkel (*hujra*), nunmehr ein Studium an diesen Medressen anstrebten, um hier ein Diplom zu erlangen und somit als offizielle Imame arbeiten zu können (Motika et al. 2013, 7). Es zeigt sich, dass sich erst mit der Ausbildung einer staatlichen religiösen Administrationsstruktur, welche der Kontrolle und Überwachung religiöser Aktivitäten galt, eine Unterscheidung zwischen offiziellem und inoffiziell Islam herausbilden konnte. Weiter wird deutlich, dass diese doch verbunden waren, wie das Beispiel derer zeigt, die sich an den Medressen weniger (neue) religiöse Wissensinhalte aneignen wollten als lediglich offiziell anerkannte Diplome.

Nach einer Periode der erneuten Eindämmung religiöser Institutionen und Aktivitäten unter der Führung von Chruschtschow und Brezhnev, die allerdings keineswegs mit der Härte der Repressionen in den 1930/1940er Jahren zu vergleichen war (Kemper et al. 2010, 12 f.; siehe auch Khalid 2007),²⁸⁶ wurde schließlich mit

der Perestroika ab dem Jahr 1986 eine Liberalisierung der staatlichen Religionspolitik eingeleitet. Insbesondere zum Ende der 1980er Jahre wurden Moscheen wiedereröffnet oder von Dorf- und Nachbarschaftsgemeinschaften neu gebaut (vgl. Kapitel 3.2.6), religiöser Unterricht wurde wieder ohne jegliche Restriktionen durchgeführt, die Öffnung der Grenzen ermöglichte es Muslimen aus Zentralasien und dem Kaukasus die Pilgerreise nach Mekka anzutreten und generell wurde der religiöse Austausch mit dem Ausland wieder angeregt. Somit legte die Zeit der Perestroika kurz vor dem Zusammenbruch der UdSSR den Grundstein für das, was im Bereich religiöser Aktivitäten und Institutionen in den darauffolgenden Jahren in den ehemaligen Sowjetrepubliken des Kaukasus und Zentralasiens zu beobachten war.

Mit der Unabhängigkeit verfolgten die einzelnen Regierungen der neu gegründeten Staaten teils unterschiedliche politische Richtlinien gegenüber der Religion. Während etwa in Usbekistan im Laufe der 1990er Jahre die staatliche Kontrolle des Islams unter der Regierung von Präsident Islam Karimov immer stärker und autoritärer wurde, versuchte die Regierung Kirgistans, dem Ideal eines säkularen Staates entsprechend, die staatlich-politische von der religiösen Sphäre zu trennen. Sie führte das Gesetz für Religionsfreiheit ein, welches mit den offenen Grenzen und einer liberalen Politik vor allem auch ausländische Akteure im Land aktiv werden ließ und den Austausch mit anderen muslimischen Ländern in verschiedenen Formen beförderte. Die Unabhängigkeit der Staaten bedeutete aber auch, dass die bisher zentralisierten Institutionen – die Spirituellen Directorate und die sowjetischen Medressen – zerfielen. Viele der neuen Staaten gründeten ihre eigenen Spirituellen Directorate, so auch das Muftiat in Kirgistan, oder etablierten ihre eigenen administrativen Strukturen, wie beispielsweise Tadschikistan, das einen eigenen Religiösen Rat einrichtete (Kemper et al. 2010, 15). Ferner folgten manche Muftiate dem sowjetischen Modell und eröffneten zentrale Medressen; in Kirgistan beispielsweise ging hieraus die heutige Islamische Universität hervor.

²⁸⁶ Kemper et al. verweisen darauf, dass die Regierungszeit von Brezhnev die bisher am wenigsten untersuchte Periode in der Geschichte des Islams darstellt (Kemper et al. 2010, 12). Die Studie von Bobrovnikov et al. (2010) liefert Aussagen dafür, dass zentrale Kontrollen von und administrative Vorgaben für religiöse Institutionen strenger wurden und dass muslimische Vertreter als Hindernis im sowjetischen Projekt angesehen wurden: „While political mass repression was avoided, individuals performing the functions of imam were persecuted, not as ideological enemies but as ‚parasites‘ who refused to perform productive Socialist labour; yet, in this category they found themselves lumped together with political dissidents in the Soviet Union, which demonstrates that manifestations of Islam were still a political issue for the authorities“ (Kemper et al. 2010, 13).

3.1.4 Zusammenfassung

Dieser Blick auf die Geschichte macht eines deutlich: Was wir heutzutage im Islam sehen, ist eine neue oder erneute Institutionalisierung auf nationaler Ebene, in deren Zentrum das Muftiat steht. Blicken wir auf die Geschichte religiöser Institutionen, zeigt sich, dass teilweise Strukturen des religiösen (Zusammen-)Lebens aus der vorsowjetischen Zeit wieder Fuß fassen, gleichzeitig aber auch die Religionsfreiheit und die offenen Grenzen im Land ganz neue Strukturen befördern.

Aus vorsowjetischer Zeit scheint vor allem der Bau von Moscheen durch gemeinschaftliche Spenden oder mit Hilfe von lokalen Sponsoren aus der Reihe der eigenen Dorfgemeinschaft zu stammen. Andererseits bauen die heute in Kirgistan und in anderen Ländern Zentralasiens fungierenden religiösen Institutionen stark auf der administrativen Struktur auf, wie sie Mitte des 20. Jh. von der sowjetischen Spitze, mit dem Ziel, religiöse Aktivitäten zu kontrollieren, eingeführt wurde. Dieses Kontrollbedürfnis ist nach wie vor vorhanden, wenn auch aus anderen Gründen (Prävention von Extremismus; Aushandlung von Hegemonie und so weiter). Hinzu kommen neue Einflüsse, die das derzeitige Gefüge an religiösen Institutionen mitprägen und begünstigen, etwa ausländische Sponsoren aus Saudi-Arabien und der Türkei. Wie dies im Einzelnen stattfindet, stelle ich im Folgenden an den Beispielen zu Moscheen, Medressen, Stiftungen, Imamen und *davatchy* vor.

Der folgende ethnografische Überblick mag übermäßig detailliert erscheinen, aus zwei Gründen sind diese Details jedoch unverzichtbar: Zum einen liegen zu den hier vorgestellten Institutionen und Akteuren jeweils keine substantiellen Ethnografien vor.²⁸⁷ Zum anderen, und dies ist

im Rahmen dieser Arbeit von Bedeutung, zeigen sich gerade in den Details erst die vielfältigen Bewegungen, die in den jeweiligen Institutionen stattfinden. Bei Medressen und Moscheen macht die Ausstattung, von ärmlicher Grundausrüstung bis Goldverzierung und Fußbodenheizung, bereits die Vernetztheit ablesbar. Aber auch in den Bewegungen der *davatchy* und Imame zeigen sich die Verschränkungen der lokalen, nationalen und globalen Ebenen, die die jeweiligen *trajectories* zum *meshwork* zusammenschließen (vgl. Kapitel 4.3).

3.2 Moscheen

„Gott sei Dank (*kudaiga shükür*), heutzutage haben wir in fast jedem Dorf am [Yssykköl] See eine Moschee“ (Imam Kanat Aje, Region Yssykköl, August 2015).

Die vorangestellte Aussage von Kanat Aje wiederholte sich auch in Gesprächen mit anderen Imamen. Und in der Tat: Auf meinen zahlreichen Fahrten entlang der Hauptstraße, die um den Yssykköl See führt und weiterhin die Region Yssykköl mit der Hauptstadt Bischkek verbindet, gab es nahezu kein Dorf, in dem ich nicht an einer Moschee vorbeifuhr. Und auch jene Dörfer oder Orte, in denen die Moschee nicht direkt von der Hauptstraße aus zu erblicken war, hatten ohne Zweifel eine Moschee, die teilweise durch Schilder ausgewiesen war. Erst wenn ich von der Hauptstraße abog und Straßen und Wege nahm, die in entlegene Orte in Richtung kasachischer Grenze führten, stieß ich auf einige wenige Dörfer, die zwar keine Moschee hatten, aber mindestens ein sogenanntes *namazkana* (wörtl. ‚Gebetsraum‘), oft ehemals leerstehende Häuser, die in eine Art inoffizielle Moschee umgewandelt und für das gemeinsame Gebet, für Versammlungen der *Dorf-jamaat* und als Unterkunft für reisende *davatchy* genutzt werden. Einwohner dieser Dörfer erzählten mir, dass sie gerade nach Sponsoren für eine richtige Moschee suchten. Im Dorf von Almanbek Aba war beispielsweise bereits Land zugewiesen und ein Fundament gelegt worden, es mussten jedoch noch Gelder für die Fertigstellung des Baus aufgetrieben werden.

²⁸⁷ In der Zeit zwischen dem Einreichen der Dissertation (2017/2018) und deren Drucklegung (2023) hat sich die empirische Lage verändert und bestimmte islamische Institutionen und Akteure erfahren zunehmend Aufmerksamkeit in Studien zum Islam in Zentralasien. So schreibt vor allem Nasritdinov umfangreich zu *davatchy* (siehe einige nicht publizierte Entwürfe auf <<https://auca.academia.edu/EmilNasritdinov>>, letzter Zugriff: 07.05.2022). Gulniza Taalaibekova verfasst eine Dissertation zu populären Imamen und deren Reden. Diese Entwicklung steht sinnbildlich für die Dynamiken der religiösen Infrastruktur Zentralasiens, die auch Thema der vorliegenden Arbeit sind.

Moscheen sind inzwischen, drei Dekaden seit der Unabhängigkeit, ein fester Bestandteil der städtischen und ländlichen Landschaft Kirgistans. Ihre Präsenz sollte aber nicht davon ablenken, dass ein Großteil der Moscheen – vor allem in der Region Yssykköl – erst seit der Jahrtausendwende errichtet worden ist, und dass in gut zwanzig Jahren der Bau von insgesamt über zweitausend Moscheen umgesetzt wurde.

Wie wurde dies ermöglicht? Welche Mittel, Akteure und Netzwerke sind hierzu notwendig? Welche Prozesse greifen auf staatlicher, bürokratischer, lokaler, regionaler und überregionaler Ebene ineinander? Dies sind Fragen, die mich im Rahmen meiner Untersuchung zur Neuentstehung von religiösen Institutionen, respektive Moscheen, beschäftigten. Neben diesen Fragen zur Entstehung von Moscheen sind aber auch die soziokulturellen Dynamiken von Interesse, die mit der Präsenz von Moscheen einhergehen: Wer nutzt die Moscheen auf welche Weise? Welche Bedeutung wird Moscheen beigemessen? Wie sind Moscheen in den sozialen Alltag von Dorfgemeinschaften eingebunden? Welchen Beitrag leisten sie zum alltäglichen wie auch zum religiösen Gemeinschaftsleben? Gibt es Kontroversen um Moscheen, und wenn ja, welche?

Aufgrund dieses Interesses an Moscheen, an deren Entstehung und deren Einbettung in weitere Kontexte, habe ich sowohl beispielhaft einzelne Moscheen im Detail erfasst als auch in einer quantitativen, vergleichenden Aufnahme Daten zu Moscheen in Bischkek und der gesamten Region Yssykköl erhoben. Mit letzterer verfolgte ich die Absicht, gemeinsame Merkmale von Moscheen sowie Daten zu Moscheebau und -nutzung im Allgemeinen zu erfassen, und von diesen gegebenenfalls grundsätzliche Aussagen über soziokulturelle Prozesse um Moscheen als solche ableiten zu können. Insgesamt war es das Ziel, Moscheen, ihren Bau und ihre soziokulturelle Rolle im gegenwärtigen Kirgistan zu verstehen und zwar sowohl auf der lokalen Dorfebene wie auch als soziokulturelles Phänomen.

Zum Einstieg möchte ich, im Anschluss an einige allgemeine Informationen zu Moscheen als religiöse Institutionen im Islam, einzelne Beispiele von Moscheen vorstellen. Hierauf aufbauend werde ich auf allgemeine Merkmale von Moscheen in

meiner Forschungsregion hinweisen und schließlich wesentliche Aspekte der soziokulturellen Bedeutung von Moscheen zusammenfassen.

3.2.1 Allgemeines

Moscheen (arab. *masğid*; kirg. *mechit*) gelten in der muslimischen Welt als Ort für das gemeinsame Gebet. So verweist der arabische Terminus *masğid* auf einen Ort der Niederwerfung, was auf die knieende und verbeugende Bewegung (arab. *sağada*) als essentiellen Teil des rituellen Gebets hindeutet (Ali/Leaman 2008, 84; Toorawa 2010, 275). So ist die Moschee vor allem für das gemeinschaftliche Gebet gedacht und die bindende Vorschrift (arab. *farğ kifāya*) für Männer, freitags das Mittagsgebet in der Moschee abzuhalten, hat weltweit den Bau speziell von Freitagsmoscheen (arab. *ğami'a*; kirg. *juma mechit*) gefördert (Toorawa 2010, 275). Die Moschee ist folglich ein Ort der Gemeinschaft, zur religiösen Unterweisung, zur Durchführung von bestimmten Ritualen und von Festen, ein Ort des Austausches.

Gemeinschaftliche Aspekte von Moscheen sind in ethnologischen und historischen Untersuchungen zu Zentralasien gut erfasst (z. B. Hann 2012; McBrien 2017; Bissenova 2016; Bobrovnikov 2006; Saroyan/Walker 1997; Khalid 2007; Ro'i 2000).²⁸⁸ In ihrer Dissertation untersucht McBrien (2008; ebenso 2017) im Ort Bazaar-Korgon in Südkirgistan den Bau einer neuen Freitagsmoschee und benennt hierbei einige wichtige Aspekte, die mit meinen eigenen Beobachtungen und Analysen zum Moscheebau in der Region Yssykköl und in Bischkek übereinstimmen.²⁸⁹

²⁸⁸ Darüber hinaus wurde zu Moscheen im Kaukasus (Darieva 2016), und zur Nutzung von Moscheen in Moskau durch zentralasiatische Migrantinnen (Turaeva 2019) publiziert.

²⁸⁹ Unsere Forschungen unterschieden sich darin, dass McBrien in ihrer Arbeit die Dynamiken innerhalb eines einzelnen Ortes untersuchte, während es mein Ziel ist, einzelne Beispiele von Moscheen mit Rückschlüssen auf die gesamte religiöse Infrastruktur Kirgistans darzustellen. Ferner ist ein wesentlicher Unterschied, dass McBrien ihre Forschung in Südkirgistan und etwa zehn Jahre früher durchführte. Hierbei verweist McBrien selbst auf Unterschiede zu Nordkirgistan, etwa dass in Südkirgistan Moscheen bereits früher und in höheren Zahlen gebaut und intensiver zur Nutzung in Anspruch genommen wurden (vgl. McBrien 2017, 139, Anm. 7).

So spricht auch sie von zwei Wellen des Moscheebaus (Anfang bis Mitte der 1990er Jahre und nach der Jahrtausendwende), verfolgt den Einfluss von sowohl ausländischen als auch lokalen Initiativen und betont Moscheen als überwiegend lokal angelegte Projekte (McBrien 2017, 138). Aufschlussreich erachte ich in diesem Zusammenhang ihre Analyse von Moscheen als öffentliche Räume jenseits der religiösen Nutzung: So beobachtet sie, dass der Moscheebau in Bazaar-Korgon auch unabhängig von ihrer religiösen Rolle Beziehungen von Solidarität und Gemeinschaftssinn fördert. So stellt der Moscheebau aus ihrer Sicht einen öffentlichen Akt dar (McBrien 2017, 143), der sich ferner in der Tatsache manifestiert, dass der Moscheebau auch als politisches Unterfangen einer infrastrukturellen Modernisierung unternommen wurde (McBrien 2017, 140–145). In diesem Sinne wurde der Bau der neuen Freitagsmoschee in Bazaar-Korgon auch zum Ausdruck einer modernen, post-sowjetischen Realität in Kirgistan – eine Deutung, die sich ebenfalls auf meine Forschung anwenden lässt, und die ich anhand von Beispielen im weiteren Verlauf dieses Kapitels näher ausführen werde.

An diese Darstellung von Moscheen als *public act* möchte ich im Folgenden anhand meiner Daten zur Nutzung, Wahrnehmung, Entstehung und Verbreitung von Moscheen anknüpfen. So verstehe ich sie in mehrerer Hinsicht als öffentliche Orte: Sie prägen und verändern als Bauten den öffentlich genutzten Raum Kirgistans sowohl in Städten als auch auf dem Land, sie werden hier mehr oder weniger in das Alltagsgeschehen der Menschen integriert, sie erfüllen Funktionen der öffentlichen, gemeinschaftlichen Zusammenkunft wie auch der lokalen Verwaltung und vereinen als (Bau-) Projekte politische und soziale Initiativen auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene. Moscheen in Kirgistan sind, wie anderswo auch, durch und durch soziale Orte: Hier wird gemeinsam das Gebet abgehalten, religiöse Unterweisung angeboten, sie werden zum Veranstaltungsort von religiösen Ritualen und Feiern, sie dienen reisenden *davatchy* als Unterkunft. Sie sind aber auch, wie McBrien einschlägig argumentiert, jenseits ihrer religiösen Nutzung Orte gemeinschaftlicher Solidarität. Ferner lässt die Nutzung von Moscheen Schlüsse auf diese als Orte mit einer gewissen Symbolkraft ziehen: Sie sind Ausdruck

religiöser Identität, aber auch gemeinschaftlichen Zusammenhalts (vgl. McBrien 2017, 146–149); für manche symbolisieren sie die Wandlung hin zu einer moralischen Gesellschaft, für andere wiederum mögen sie Ausdruck des gesellschaftlichen Rückschritts sein (vgl. hierzu Kapitel 2.1). Ferner erscheinen Moscheen in meiner Analyse als Ausdruck einer Art religiösen Imperialismus, der sich vor allem durch ihren Aspekt als internationale Bauprojekte zeigt (vgl. Kapitel 3.2.5).²⁹⁰ So zeigt sich, dass Moscheen in ihren materiellen Manifestationen, wie Architektur, Lage und Größe, wichtige Rückschlüsse auf soziokulturelle und politische Prozesse ermöglichen. Für deren Verständnis ist die Einbettung von Moscheen in ihren historischen Kontext besonders wichtig; und Beobachtungen heutiger Moschee-Finanzierung weisen interessante Parallelen wie auch Neuerungen zu Moscheen als gemeinschaftliche und politische Projekte in der Vorsowjetzeit auf (vgl. Kapitel 3.1.3).

Schließlich möchte ich darlegen, dass Moscheen im Rahmen meiner Forschung zentrale Orte für die Produktion, Vermittlung und Aneignung von *ilim* darstellen. Als solche sind sie Teil einer weiteren religiösen Infrastruktur und können innerhalb dieser als wichtige Knotenpunkte angesehen werden, in denen sich lokale Initiativen zusammen mit regionalen, überregionalen und internationalen verdichten.

3.2.2 Ethnografische und statistische Erfassung

Daten zu Moscheen sammelte ich sowohl in Bischkek als auch flächendeckend in der Region Yssykköl. Sie wurden meist im Rahmen meiner Interviews mit Imamen oder anderen Vertretern der Moschee erhoben, ebenso wie in Gesprächen mit Mitgliedern der Moscheegemeinschaft oder anderen (Dorf-) BewohnerInnen. So habe ich vergleichende Daten zu insgesamt etwa 65 Moscheen in Bischkek, der Region Yssykköl und Osch

²⁹⁰ Es wurde darauf hingewiesen, dass Moscheen historisch gesehen häufig als Ausdruck von Macht, Patronage und Einfluss von Individuen errichtet wurden (Ali/Leaman 2008, 85).

erfasst, von denen mehr als zwei Drittel aus Interviews hervorgingen. In der Regel erfasste ich Daten zu Baujahr, Sponsoren, Lage und Architektur, fragte nach der Moscheegemeinschaft oder der Anzahl der regelmäßig an der Moschee aktiven Personen²⁹¹ sowie der Anzahl der am Freitagsgebet teilnehmenden Personen. Nahezu ausnahmslos führte ich ein Gespräch mit dem zuständigen Imam der jeweiligen Moschee sowie, wenn möglich, mit Mitgliedern der *jamaat* und auch DorfbewohnerInnen, die kaum oder keinerlei aktiven Bezug zur Moschee hatten. Zusätzlich versuchte ich meine Daten zu Standort, Baujahr und Sponsoren möglichst durch offizielle Zahlen jener Stellen zu ergänzen, bei denen Moscheen wie auch alle anderen religiösen Institutionen und Organisationen registriert werden müssen: die Staatliche Kommission für Religiöse Angelegenheiten, das Justizministerium und das Muftiat. Im Rahmen meiner Forschung besuchte ich daher die regionalen Administrationen der einzelnen Bezirke (*rajon*) der Region Yssykköl und konnte Daten von Seiten der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten in Bischkek im Interview mit einem ihrer Mitarbeiter erhalten. Zusätzlich hatte ich Zugang zu verschiedenen öffentlichen Dokumenten, die von staatlichen Stellen/Institutionen zusammengestellt werden und statistische Daten zu Moscheen und anderen religiösen Institutionen auflisten. Darunter sind zum einen ein Handbuch der Kommission für Religiöse Angelegenheiten von 2015,²⁹² zum anderen eine Zusammenstellung verschiedener öffentlicher Dokumente der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten, des Muftiats, des Bildungsministeriums und des

Justizministeriums zu nennen.²⁹³ Zahlen des Muftiats wurden mir mit Hilfe von Emil Nasritdinov direkt von der zuständigen Abteilung im Muftiat zur Verfügung gestellt. Wegen des vertraulichen Charakters der Daten werden diese hier nicht veröffentlicht. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die den verschiedenen Institutionen vorliegenden Zahlen teils stark voneinander abweichen. So liegen die Zahlen des Muftiats im Vergleich zu den Zahlen der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten und anderen staatlichen Dokumentationen in der Regel höher. Dies mag damit zusammenhängen, dass beim Muftiat auch Moscheen in die Statistik aufgenommen werden, welche (noch) nicht offiziell bei der Kommission für Religiöse Angelegenheiten registriert wurden. Solch fehlende Registrierung hänge, so erklärte mir ein Imam, teilweise auch damit zusammen, dass sich manche Moscheegemeinschaften zum Beispiel offizielle Dokumente zur Prüfung der Gebäudestatik nicht leisten können²⁹⁴ und somit die Moscheen nicht registrieren lassen. *De facto* gelten alle Moscheen und religiösen Institutionen, welche nicht bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten schriftlich dokumentiert sind, als nicht legal anerkannt und operieren daher illegal.

Laut eines öffentlich im Muftiat aushängenden Posters zu Moscheen in Kirgistan gibt es 2482 Moscheen im ganzen Land,²⁹⁵ davon stehen die meisten im Süden des Landes: 764 im Oblast Osch, 631 im Oblast Dschalalabat und 317 im Oblast Batken. Hierauf folgen der Oblast Chui mit 284 Moscheen, der Oblast Yssykköl mit 152 Moscheen, der Oblast

²⁹¹ Allgemein bezogen sich die Aktivitäten auf den regelmäßigen Besuch der Moschee für das Gebet. Mitglieder der *jamaat* übernehmen aber meist noch andere Aufgaben wie etwa die Instandhaltung der Moschee, *davat* innerhalb der Dorfgemeinschaft, das Akquirieren von finanziellen Mitteln und Ähnliches. So setzen sie sich insgesamt bei verschiedenartigen Aufgaben ein, welche die Moschee und die Verbreitung des Islams in ihrer Dorfgemeinschaft einschließen. Soweit ich weiß, werden der *jamaat* nur männliche Mitglieder zugerechnet.

²⁹² Übersetzung des Originaltitels: „Richtlinien zu Religion und Religiösen Bewegungen in Kirgistan – Ein Handbuch der Kommission für Religiöse Angelegenheiten“. Im Folgenden verweise ich auf dieses mit „Handbuch der KRA 2015“.

²⁹³ Diese Kompilation wurde für eine parlamentarische Sitzung im März 2013 zum Thema „Zur religiösen Entwicklung und religiösen Wissensvermittlung in der Kirgisischen Republik“ zusammengestellt, mit finanzieller und administrativer Unterstützung von USAID und dem britischen Department for International Development.

²⁹⁴ Nach Aussage meines Informanten müssen für diese Genehmigungen zwischen 30.000 und 50.000 Som (ca. 350 bis 600 Euro) gezahlt werden. Der Vertreter einer Stiftung erklärte, dass aus diesem Grund versucht wird, eine Moschee möglichst über die finanzielle Unterstützung einer Stiftung zu bauen, da diese die Mittel für die notwendigen baulichen Sicherheitsvorkehrungen wie auch die Genehmigungen aufbringen können.

²⁹⁵ Für welches Jahr diese Angaben gelten, war auf dem Poster nicht angegeben; es ist jedoch davon auszugehen, dass der Stand dem Jahr 2014 oder früher entspricht, da ich dieses Poster bei einem Besuch im Muftiat im September 2014 abfotografierte.



Abb. 13. Neue Zentralmoschee in Bischkek im August 2014, offiziell eröffnet im Frühjahr 2017 (Foto: Yanti Hölzchen).

Naryn mit 118 Moscheen und schließlich der Oblast Talas mit 103 Moscheen. Die Städte Bischkek und Osch werden jeweils einzeln aufgeführt, mit 54 Moscheen in Bischkek (ca. 1 Mio. Einwohner) und 59 Moscheen in Osch (knapp 300.000 Einwohner); auch zwischen den Städten zeigt sich also die höhere Moscheen-Dichte im Süden (Osch).

Zu den Moscheen, die ich in Bischkek in meine Datenerfassung aufgenommen habe, gehören vornehmlich die jetzt ehemalige (zum Zeitpunkt meiner Feldforschung aktuelle) Zentralmoschee (Abb. 9) sowie die neue Zentralmoschee (2014/2015 im Bau; eröffnet im Frühjahr 2017; vgl. Abb. 13), ferner vereinzelte weitere Moscheen in Bischkek, wie etwa die Moschee des 12. *mikrorajon*²⁹⁶ und die Moschee der Theologischen Fakultät der Manas

Universität (2014/2015 im Bau). In Osch nahm ich Daten zur Moschee am Fuße des heiligen Berges Sulaiman Too auf,²⁹⁷ zur Zentralmoschee sowie zu einer Moschee in einem usbekischen Stadtviertel. Die ergiebigsten Daten konnte ich zu Moscheen in der Region Yssykköl aufnehmen. Dazu gehören die verschiedensten Dorfmoscheen (mehrheitlich im nordöstlichen Teil der Region), welche alleamt seit der Unabhängigkeit durch verschiedene Sponsoren entstanden sind, Moscheen in den regionalen Zentren (*rajon-zentr*) Karakol, Balykchy, Cholpon-Ata, Ak-suu, Pakrovka und Tüp und historische Moscheen wie etwa die Dunganische und Tatarische Moschee in Karakol sowie eine

²⁹⁶ Russische Bezeichnung für einzelne Stadtviertel oder -bezirke in Bischkek.

²⁹⁷ Dieser Berg ist einer der wichtigsten Pilgerorte Zentralasiens und gilt auch als eine Art ‚Zweites Mekka‘ der Region (Zarcone 2012, 253–258). Siehe auch die Dissertation von Webster (2015).

Dorfmoschee in Kök-Bulak (*rajon* Ak-suu),²⁹⁸ deren Bau gegen Ende des 19. Jh. datiert. Sowohl meine persönlich gesammelten Daten als auch die Zahlen des Muftiats für die Region Yssykköl belegen, dass es mehrere größere Wellen des Moscheebaus in dieser Region gab: Eine Reihe von Moscheen wurde Anfang oder Mitte der 1990er Jahre gebaut, eine zweite Welle gab es zwischen 2003 und 2009, ebenso folgte ab dem Jahr 2013 der Bau einiger neuer Moscheen in der ganzen Region. Zusätzlich gibt es neben den genannten historischen Moscheen vom Ende des 19. Jh. vereinzelt Moscheen, welche von Sowchosen noch während Kirgistans Zeit als Sowjetrepublik erbaut wurden.

Ergänzend zu Moscheen besichtigte ich im Rahmen meiner Forschung auch *namazkana* (Gebetsräume, Gebetshäuser und Gebetsecken), welche insbesondere in Bischkek in verschiedensten öffentlichen Räumen eingerichtet wurden. So war beispielsweise in einem Fitnessclub in der Innenstadt von Bischkek eine kleine, nicht weiter räumlich abgetrennte Ecke als Gebetsecke vorbehalten, die durch ausgebreitete Gebetsteppiche und -ketten ersichtlich war. In der Regel jedoch nehmen *namazkana* entweder die Form von abgetrennten Räumen (in Bischkek z. B. im Kaufhaus Beta Stores) an, oder sie bestehen als eigens dafür vorgesehene Gebäude (in dörflichen Gegenden oft verlassene Wohnhäuser).²⁹⁹

²⁹⁸ Moscheen aus dem Bezirk Yssykköl sowie Moscheen, welche von Sowchosen – landwirtschaftlichen Großbetrieben in der Sowjetunion – noch vor der Unabhängigkeit Kirgistans gebaut wurden, konnte ich nicht in die Forschung aufnehmen. Ebenso musste ich aus zeitlichen Gründen und aufgrund fehlender Kontakte die Untersuchung von Moscheen, die an heiligen Orten in der Region Yssykköl stehen, aus der Forschung ausschließen. Von diesen Orten gibt es zahlreiche in der ganzen Region, der prominenteste darunter ist Manjly Ata im Bezirk Jeti Ögüz. Auch heutzutage werden Moscheen unter Umständen in der Nähe von solch heiligen Orten gebaut. Dies weckte mein Interesse, da viele meiner GesprächspartnerInnen (insbesondere Imame), welche den Islam gemäß *ilim* praktizieren, den Besuch von natürlichen heiligen Orten als nicht-islamische Praxis ablehnten; der Bau von Moscheen an diesen heiligen Orten wirft folglich Fragen auf, welche im Rahmen einer weiteren Untersuchung verfolgt werden könnten.

²⁹⁹ Während meiner Forschung im Sommer 2014 wurde ich darüber unterrichtet, dass zu diesem Zeitpunkt unter Mitgliedern und Mitarbeitern des Kirgisischen Parlaments die Einrichtung eines *namazkana* in den Regierungsgebäuden heftig debattiert wurde.

3.2.3 Moscheen in Nordost-Kirgistan: Ethnografische Beispiele

„Each mosque tells a story [...]“ (Cantone 2012, 5).

Im Folgenden möchte ich den LeserInnen mit einzelnen ethnografischen Beispielen aus meiner Forschung einen Zugang zu Moscheen eröffnen. Die Auswahl auf wenige Beispiele zu reduzieren, fiel mir angesichts der aufschlussreichen und doch jeweils individuell verschiedenen Daten zu den einzelnen Moscheen schwer. Letztlich beschränke ich mich im Folgenden auf eine Auswahl an Dorfmoscheen, anhand derer die drei unterschiedlichen Modi der Moscheefinanzierung vorgestellt werden können, die ich im Zuge meiner Forschung identifizieren konnte. Ferner sind es Moscheen, zu denen ich dichtes Datenmaterial aus der Perspektive verschiedenster Personen sowie von meinen eigenen Besuchen und Beobachtungen habe.

Moscheen in Chong-Suu

Die Zentralmoschee von Chong-Suu weckte bei meiner ersten Fahrt durch den Ort im Sommer 2014 direkt mein Interesse: Die blauen Kuppeln der offensichtlich neu errichteten Moschee am Rand der Hauptstraße glänzten in der Mittagssonne; noch stand ein Bagger auf dem Gelände (*Abb. 4*). Ich stoppte das Auto und ging auf die Arbeiter zu, welche auf dem Gelände ihre Arbeit verrichteten. Auf mein Nachfragen hin antworteten sie, dass die Moschee gerade erst vor wenigen Tagen fertiggestellt worden sei und in Kürze eröffnet werden solle. Der Baugrund, der nebenan ausgehoben wurde, sollte die Fläche für eine im Folgejahr entstehende Medresse sein. Ich fand heraus, dass sowohl die Moschee als auch die Medresse durch die prominente Stiftung World Assembly of Muslim Youth (WAMY; kirg. *Bütkül düinölük jashtary assambleyasy*) finanziert wurden. Diese Stiftung mit Hauptsitz in Saudi-Arabien ist eine der aktivsten Stiftungen in Kirgistan, akquiriert Gelder vornehmlich aus Saudi-Arabien und finanziert mit diesen hauptsächlich den Bau von Moscheen, aber auch von Krankenhäusern, Kindergärten

und Wasserleitungen.³⁰⁰ Obwohl die Stiftung international als Nichtregierungsorganisation (NGO) agiert und weltweit Vertretungsstellen zu haben scheint,³⁰¹ war diese in Kirgistan zum Zeitpunkt meiner Forschung vor allem unter dem Namen des dort beauftragten Direktors bekannt: Said Bayumi. War WAMY am Moscheebau beteiligt, sprachen die meisten meiner GesprächspartnerInnen nur von Bayumi: „Die Gelder kamen von Bayumi“ oder „Bayumi hat uns geholfen“, so häufig die Aussage.³⁰²

Als ich im Frühjahr 2015 für meinen sechsmo- natigen Aufenthalt nach Chong-Suu zurückkehrte, brannte ich bereits darauf, mehr über diese Moschee und diesen Ort zu erfahren. So möchte ich die Leser zunächst auf einen kleinen, imaginären Rundgang durch Chong-Suu mitnehmen, um die örtliche, soziale Einbettung der Moscheen von Chong-Suu darzulegen.

Chong-Suu ist das Zentrum des gleichnamigen Landkreises und zählt insgesamt knapp 12.200 Einwohner. Hier befindet sich die regionale Administration (*akimiyat*), welche die insgesamt 49 Orte des Landkreises verwaltet und das Bürgermeisteramt (*aiyl ökmöttü*) von Chong-Suu, unter dessen Schirmherrschaft zwei weitere angrenzende Dörfer stehen. Die Gebäude der regionalen Administration sowie des Bürgermeisteramts stehen jeweils an einem Ende einer längeren, parallel zur Hauptstraße verlaufenden, geteerten Straße.³⁰³ Entlang dieser stehen alle weiteren zentralen Einrichtungen des Ortes: Die Gebäude des Bezirkskrankenhauses, die beiden Schulen und auch einer der staatlichen Kindergärten ist nur einen Steinwurf von der regionalen Administration entfernt. Am nördlichen Ende dieser Straße, auf dem Gelände der regionalen Administration, befinden sich

außerdem das Kulturhaus (kirg. *madaniyat üüü*), die örtliche Bibliothek und das lokale Archiv. Geht man von hier aus die Straße gen Süden, passiert man einige Läden, eine Apotheke, das Forstamt und die frühere Zentralmoschee des Ortes. An diesem Ende der Straße, gegenüber dem Bürgermei- steramt, befindet sich ein kleiner Park, in welchem das Denkmal für die im Zweiten Weltkrieg gefal- lenen Bewohner steht. Unweit vom Parkeingang befindet sich die örtliche Musikschule;³⁰⁴ geht man durch den Park hindurch, gelangt man zu einer von West nach Ost verlaufenden Querstraße, an welcher das örtliche Gericht, eine Vertretung der staatlichen Steuerbehörde und die Post stehen. In Richtung Westen gehend, stößt man auf die Haupt- straße, direkt an der Stelle, an welcher die 2014 neu gebaute Moschee steht. Direkt an sie angren- zend steht ein alter sowjetischer Panzer als Denk- mal für die im Afghanischen Krieg (1979–1989)³⁰⁵ gefallenen Dorfbewohner (*Abb. 14*), gegenüber blickt eine Statue des einstigen lokalen Herrschers (*khan*) Boronbai Menmurat uulu (1779–1858) über die Felder bis hin zu den Ausläufern des Tien Shan Gebirges.

Folgt man der Hauptstraße von hier aus in Richtung Süden, gelangt man vorbei an ein paar kleinen Läden, kleinen Speiselokalen (*ashkana*) und der örtlichen Haltestelle für Busse, Taxis und Minivans (*marshrutkas*) zum Bazar von Chong-Suu, der mehrere Obst- und Gemüse- stände umfasst sowie einige wenige Stände, wel- che Haushaltsutensilien und Kleidung verkaufen. Unweit von hier gibt es eine Tankstelle, mehre- re Autowerkstätten sowie die Polizeistation des Landkreises.

Im Vergleich zu anderen Bezirken der Region Yssykköl ist der Tourismus hier weniger entwi- ckelt; eine der wichtigsten Haupteinnahmequel- len ist die Landwirtschaft: Viele verkaufen Kartoffeln, Heu und Milchprodukte auf Märkten und an

³⁰⁰ Wie ich im Folgejahr erfuhr, war kurz vor meiner An- kunft im Frühjahr 2015 ein neues Gebäude des örtlichen Krankenhauses, finanziert durch WAMY, eröffnet worden.

³⁰¹ Siehe <<https://wamy.org/%d8%b9%d9%86%d8%a7%d9%88%d9%8a%d9%86-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%83%d8%a7%d8%aa%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%ae%d8%a7%d8%b1%d8%ac%d9%8a%d8%a9/>> (letzter Zugriff: 10.02.2021).

³⁰² Näheres zu dieser Organisation und ihren Aktivitäten in Kirgistan in Kapitel 3.2.5. Zum Zeitpunkt der Drucklegung wird Mohamed Abdel-Latif Madi als Direktor der kirgisi- schen Zweigstelle auf der Homepage geführt.

³⁰³ Neben der Hauptstraße die einzige geteerte Straße im Ort.

³⁰⁴ Dies ist eine Schule der Sekundarstufe. Während der Schwerpunkt auf der musischen Ausbildung liegt, werden hier aber auch säkulare Fächer unterrichtet, die Absolven- tInnen erhalten staatliche Zeugnisse (*attestat*).

³⁰⁵ Übersetzung der russischen Bezeichnung *Afganskaja wojna* (Афганская война); es handelt sich hierbei um die sowjetische Intervention in Afghanistan, bei welcher die Armee der Sowjetunion den damaligen Regierungschef Ha- fizullah Amindie ermordete und das Land besetzte (weiter- führende Literatur in Greiner et al. 2006).



Abb. 14. Neu gebaute Moschee und sowjetischer Panzer als Denkmal für die im Afghanischen Krieg (1979–1989) Gefallenen in Chong-Suu, Region Yssykköl, Juni 2015 (Foto: Wolf-Joachim Hölzchen).

Vertriebshändler. Jene, welche genügend Land für die Viehhaltung haben, fahren sonntags auf den Tierbazar nach Karakol,³⁰⁶ um hier ihre Pferde, Kühe oder Schafe zu verkaufen. Arbeitsstellen mit einem Gehalt sind selten und konzentrieren sich auf Chong-Suu als administratives Zentrum: Hier können wenige eine Anstellung in der Regionaladministration, im Bürgermeisteramt, im Krankenhaus oder an den Schulen und Kindergärten finden. Daher ist es nicht verwunderlich, dass nahezu aus jedem Dorf des *rajon* (wie auch im ganzen Oblast Yssykköl) eine Reihe von Personen zum Arbeiten nach Bischkek, Kasachstan, Russland oder auch in die Türkei und nach China abwandern.³⁰⁷

³⁰⁶ Der größte in der Region, und dadurch eine wichtige Einkommensquelle für viele Menschen der Region Yssykköl.

³⁰⁷ Der Gemeinderat (*akim*) von Chong-Suu sagte mir im Interview, dass zwanzig Prozent der EinwohnerInnen des Bezirks als ArbeitsmigrantInnen, hauptsächlich in Russland und Kasachstan, arbeiten.

Die Bevölkerung von Chong-Suu setzt sich größtenteils aus ethnischen Kirgisen zusammen, des Weiteren leben hier einige Russen und Kasachen sowie wenige Menschen ukrainischer und bulgarischer Herkunft.³⁰⁸ Der russische Einfluss macht sich dadurch bemerkbar, dass es nach wie vor eine russisch-orthodoxe Kirche gibt, welche regelmäßig frequentiert wird. Neben dieser gibt es die beiden bereits erwähnten Moscheen (die ‚alte‘ und die ‚neue‘ Moschee), acht oder neun *namazkana* sowie die zweistöckige Medresse im Bau. Es gab Gerüchte, dass neben dieser auch eine Medresse für Mädchen in einem leerstehenden Gebäude am Dorfrand eröffnet werden sollte. Besagtes Gebäude besuchte ich mehrere Male, traf aber nie jemanden an und erhielt keine klaren Aussagen über diese geplante Mädchenmedresse.

³⁰⁸ Gespräch mit dem Bürgermeister von Chong-Suu.



Abb. 15. ‚Alte‘ Moschee von Chong-Suu, Sommer 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

Kuban Alym, der Imam von Chong-Suu, selbst gab an, nichts von solch einer Medresse zu wissen.³⁰⁹ Manche wiederum erzählten mir, dass diese Medresse ebenso wie die Moschee durch Said Bayumi finanziert werden sollte, andere hingegen waren der Meinung, dass ein Kirgise aus der Region die Initiative für die Medresse gegeben hatte.

Die beiden Moscheen von Chong-Suu unterscheiden sich in ihrer äußeren Erscheinung in einigen Aspekten: Die neu in Betrieb genommene Moschee (Abb. 19) hat stabil gebaute Außenwände aus hellem Marmor und ihre vier blau glänzenden Kuppeln aus Zinkblech mit weißen Verzierungen (Streifen und Sterne) verleihen ihr ein edles Aussehen. Die frühere Zentralmoschee von Chong-Suu erscheint mit ihrer stählernen, schlicht silberfarbigen Kuppel und den unverputzten Mauern eher eintönig und wirkt nahezu trist (Abb. 15).

³⁰⁹ Inwiefern dies eine Tatsache oder nur ein Vorwand war, kann ich nicht einschätzen.

Selbstverständlich spielt hierbei der Eindruck, dass diese Moschee bereits gut zehn Jahre älter und der Witterung ausgesetzt war, eine Rolle. Die beiden Beispiele von Chong-Suu können für die zeitlich unterschiedliche Architektur der Moscheeneubauten herangezogen werden: Moscheen mit unverputzten Wänden und schlichten Kuppeln aus ungefärbtem Zinkblech datieren meist aus dem Zeitraum der 1990er Jahre oder vom Anfang der Jahrtausendwende. Ist solch eine schlichte Moschee später als 2005 gebaut, deutet ihr Erscheinungsbild darauf hin, dass vergleichsweise weniger Gelder für ihren Bau zur Verfügung standen. Dies trifft größtenteils auf Moscheen zu, die durch *ashar*, also durch gemeinschaftlichen Aufwand, gefördert wurden, oder durch einen hauptsächlichlichen Sponsor, welcher zwar genug Geld für den Bau, aber nicht für weiteren Dekor (Gebäudematerial und -farbe; farbige Kuppeln etc.) aufbringen konnte. Moscheen, welche der hellen, neuen und offensichtlich aufwendigen Erscheinung der

neuen Moschee von Chong-Suu ähneln, sind mehrheitlich durch ausländische Sponsoren und vorwiegend nach 2005 errichtet worden. In seltenen Fällen können durch die Hilfe außerordentlich gutverdienender Einzelsponsoren ebenso gut gefertigte und gut ausgestattete Moscheen finanziert werden.

Im spezifischen Fall von Chong-Suu machte ich persönlich die Unterscheidung zwischen der ‚alten‘ (bzw. früher gebauten) und der ‚neuen‘ (erst kürzlich eröffneten) Moschee. Hierzu gefiel mir ein Kommentar meiner Gastmutter als ich in einem unserer Gespräche beiläufig von der „alten Moschee“ (*eski mehit*) sprach. Verwirrt fragte sie: „Welche alte Moschee? Bei uns gibt es keine alten Moscheen! Alle Moscheen hier [in Kirgistan] sind neu [seit der Unabhängigkeit gebaut]!“ Von den wenigen Ausnahmen der in Vor- oder zur Sowjetzeit gebauten Moscheen abgesehen, hat sie mit diesem Kommentar recht. Dennoch werde ich zur Unterscheidung weiterhin von der ‚alten/älteren‘ und ‚neuen‘ Moschee von Chong-Suu sprechen und möchte diese exemplarisch für Moscheen, die im Zeitraum zwischen 1991 bis ca. 2005 gebaut wurden, und für zwischen 2005 und 2015 errichtete Moscheen vorstellen.

Die ‚alte‘ Moschee in Chong-Suu

Wie viele andere steht die früher gebaute Moschee von Chong-Suu (*Abb. 15*) unweit der zentralen Gebäude des Ortes, also der Schulen, Administrationen und Krankenhäuser. Das Grundstück der Moschee ist klar abgesteckt und wird durch eine steinerne Mauer vor dem Eindringen von Pferden oder Kühen geschützt. Durch ein blaues, hölzernes Tor gelangt man auf das Grundstück der Moschee. Im Hintergrund sieht man die je nach Jahreszeit mehr oder weniger mit Schnee bedeckten Berge des Tien Shan Gebirges. Hier erblickt man das zuvor beschriebene Gebäude mit seiner großen Kuppel, welches auf einem soliden, steinernen Fundament steht. Lediglich die blau gestrichenen hölzernen Fensterrahmen und Türen geben den lehmfarbigen Außenwänden etwas Farbe; hier sind auch Lautsprecher angebracht, über die zu den Gebetszeiten der *azan* (Ruf zum Gebet) ertönt. Die Moschee besteht aus zwei direkt

miteinander verbauten Teilen, die aber separate Eingänge haben: Nach Norden ausgerichtet befindet sich ein größerer Raum, welcher vom jeweiligen Imam und seinen Helfern für verschiedene (ehemals u. a. administrative) Tätigkeiten genutzt wird; die andere Eingangstür führt direkt in den großen Hauptversammlungsraum der Moschee, wo sich auch die Gebetsnische (arab. *mihrab*) und die *qibla*-Wand,³¹⁰ in Ausrichtung nach Mekka, befinden. Diesen Raum konnte ich während meines Besuchs nicht betreten, da zu diesem Zeitpunkt elf junge *davatchy* aus Bischkek diesen als Aufenthaltsraum während ihrer dreitägigen *davat*-Reise nutzten.

Im August 2015 war ich gemeinsam mit unserem Nachbarn, Bektur Aba, für ein Gespräch mit dem Imam der Moschee, Taalai Agai, zusammengekommen. Bektur Aba fuhr seit 2012, seitdem er mit *namaz* begonnen hatte, täglich mit seinem Fahrrad zum Gebet in diese Moschee, und war aktives Mitglied der Moscheegemeinschaft (*jamaat*). Nach den Angaben des Imams Taalai Agai, einem Mann von etwa sechzig Jahren, wurde die Moschee im Jahr 2003 fertiggestellt und ihr Bau durch *ashar*, also gemeinschaftlich (siehe auch Kapitel 3.2.6), in Zusammenarbeit der Dorfgemeinschaft und einer der Kolchosen von Chong-Suu³¹¹ ermöglicht. Wie beim Bau durch *ashar* üblich, leistete jedes Dorfmitglied einen Beitrag, unabhängig davon, ob er oder sie zu der Zeit regelmäßig

³¹⁰ Der arabische Begriff *qibla* benennt die Ausrichtung nach Mekka, folglich wird die Wand, an welcher sich die Gebetsnische *mihrab* befindet, als *qibla*-Wand bezeichnet. Sie gilt als der heiligste Teil einer Moschee. Siehe Kapitel 3.2.4.

³¹¹ Es muss sich hierbei um eine ehemalige Kolchose handeln, da diese nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion formal abgeschafft wurden. Kolchosen waren genossenschaftlich organisierte Landwirtschaftsbetriebe in der Sowjetunion. Der bestellte Grund war Staatseigentum, die Produktionsmittel gehörten formal den Kolchosenmitgliedern, was aber nicht zwingend der Realität entsprach. Nach der Unabhängigkeit der ehemals sowjetischen Republiken sollten diese Großbetriebe in neue Formen der Körperschaft umorganisiert werden; anscheinend wurden hierbei aber oft lediglich die Bezeichnungen geändert, Mitglieder, Aufteilung und Organisation blieben häufig in der früheren Kolchosenform bestehen (siehe auch Humphrey 1983; Lerman et al. 2004). Dies erklärt, weshalb der Aussage von Taalai Agai nach der Bau der alten Moschee in Chong-Suu trotz ihres Entstehens nach der Unabhängigkeit durch die Kolchose mit durchgeführt wurde.

betete, zur Moschee ging oder nicht.³¹² Zu dieser Zeit betete nur ein Bruchteil der DorfbewohnerInnen regelmäßig (s. u.), doch es habe dennoch keinen (offiziellen) Widerstand gegen die geplante Moschee gegeben. Manche hätten sich zwar gefragt, warum man Geld für solch eine (damals) prächtige und große Moschee aufwandte,³¹³ aber gegen den Bau einer Moschee hatte (und habe nach wie vor) prinzipiell keiner etwas auszusetzen. Im Gegenteil: Nach Aussage des Imams lieferte der Bau der Moschee einen Anstoß dafür, dass viele Menschen mit *namaz* begannen und sich, vor allem durch den Einfluss von *davatchy*, intensiver mit dem Islam auseinanderzusetzen begannen.³¹⁴ Er selbst, so berichtete Taalai Agai, war über *davat* zum Islam gekommen (*islamga keldim*) und hatte 2003 begonnen, regelmäßig zu beten.

„Wenn *davatchy* kommen, dann tragen sie religiöse Reden (*bayan*) vor. Wenn du diese *bayan* hörst, dann realisierst du, dass Allah existiert, du begreifst, dass er der Eine ist und dass du Muslim bist. Du verstehst, weshalb Allah uns diese Welt geschaffen hat“ (Taalai Agai, Chong-Suu, August 2015).

So berichtete er davon, wie er über die Einladungen und Reden von *davatchy* in Chong-Suu zum Islam gekommen war. Verschiedene GesprächspartnerInnen erinnerten sich daran, dass die ersten *davatchy* Ende der 1990er Jahre nach Chong-Suu gekommen waren, eine Aussage, die ich auch in vielen anderen Dörfern in der Region immer wieder hörte. Taalai Agai berichtete von einer prominenten kirgisischen Person aus Balykchy,³¹⁵

welche man auch *sheikh*³¹⁶ nannte. Dieser sei unter anderem, zunächst alleine, nach Chong-Suu gekommen, habe hier *davat* gemacht und nach und nach mehr Personen vom ‚korrekten Weg‘ (*tuura yol*) überzeugen können. Da es zu dieser Zeit weder eine Moschee noch *namazkana* in Chong-Suu gab, nächtigten die ersten *davatchy* auf ihren Reisen, so berichtete Taalai Agai, in Schafställen und verlassenen Häusern außerhalb des Ortes am Fuße der Berge. Hatten um die Jahrtausendwende lediglich fünfzehn Personen in Chong-Suu regelmäßig gebetet,³¹⁷ so seien es heute nach Taalai Agai insgesamt um die tausend.³¹⁸ Diese verteilen sich für die regelmäßigen Gebete auf die beiden Moscheen von Chong-Suu sowie auf die verschiedenen *namazkana* in den einzelnen Vierteln. Lediglich das Freitagsgebet zur Mittagszeit (*juma namaz*) werde von allen in der neuen Moschee abgehalten;³¹⁹ zu diesem Gebet kämen an die 1500 Personen, auch aus den umliegenden Dörfern.³²⁰ Dieser signifikante Anstieg sei, so die Aussage von Taalai Agai, dem Einfluss der *davatchy* zu verdanken:

„Ich habe schon immer an Allah geglaubt, aber ich wusste [damals] nicht, dass es eine Pflicht (*pars*) ist, Allah zu ehren (*ibadat*). In der Sowjetzeit wurde uns Atheismus gelehrt. Dank der *davat* – möge Allah zufrieden mit den *davatchy* sein – sind viele Menschen zum Islam gekommen“ (Taalai Agai, Chong-Suu, August 2015).

So muss der Bau dieser Moschee im Jahr 2003 der Verbreitung von *ilim* in Chong-Suu, den vermehrten Aktivitäten von hiesigen wie auch von außen

³¹² Taalai Agai konnte mir keine Zahlen nennen, wie viel der Bau dieser Moschee gekostet hatte. „Zu der Zeit wusste ich nicht mal, was eine Moschee ist!“, so seine Antwort auf meine Frage nach den Baukosten.

³¹³ Er sprach hier von *tüshünböğön kishiler* („unwissenden Personen“) womit er vermutlich auf jene verwies, die religiös unwissend waren, also kein *ilim* hatten.

³¹⁴ „Menschen, die vorher keine *namaz* lasen, halfen auch beim Bau der Moschee, aber sie fingen [dann] mit *namaz* an. All jene, die viel zum Bau der Moschee beigetragen haben, beten inzwischen regelmäßig und ehren Allah (*ibadat kylyp kalyshty*)“ (Taalai Agai, Chong-Suu, August 2015).

³¹⁵ Eine Stadt am westlichen Zipfel des Yssykköl. Balykchy gilt verbreitet als Ausgangspunkt, von wo aus *davatchy* ihren Einfluss in (Nord-) Kirgistan verbreiteten (siehe Kapitel 3.6.2).

³¹⁶ Titel einer Person, die den Koran erklären kann, eine Art Gelehrter.

³¹⁷ Auch andere, etwa der *imam khatib* von Chong-Suu, schätzten die Zahl der anfänglich Praktizierenden auf zehn bis fünfzehn Personen.

³¹⁸ Dies entspräche weniger als einem Zehntel der Gesamtbevölkerung von Chong-Suu. Andere schätzten diese Zahl auf zwischen 800 und 1000, offizielle Zahlen gibt es hierzu nicht. Von den 1000 seien, so Taalai Agai, 800 männlich.

³¹⁹ Für das Freitagsgebet werden stets die größeren Moscheen aufgesucht; siehe Toorawa 2010, 275.

³²⁰ An jenen *juma namaz*, zu denen ich die Zentralmoschee von Chong-Suu passierte, hatte ich nicht den Eindruck, dass die Zahl der Besucher auf 1500 hinausläuft, allerdings ist dies schwer zu schätzen. Definitiv muss der Großteil des Innenraums gefüllt gewesen sein.

kommenden *davatchy* sowie den steigenden Zahlen an regelmäßig betenden Personen im Ort zuträglich gewesen sein.

Die Moschee fungierte vom Zeitpunkt ihrer Eröffnung an bis zur Inbetriebnahme der neuen Moschee als Institution des *imam khatib*, das heißt als Vertretung des Muftiats auf Gemeindeebene, der jeweils zuständige Imam bekleidete somit automatisch das Amt des *imam khatib* und repräsentierte als solches das Muftiat auf *rajon*-Ebene.

An dieser ersten Moschee von Chong-Suu hätten seit ihrer Eröffnung, so Taalai Agai, sechs Imame das Amt des *imam khatib* übernommen. Er zählte sich selbst nicht dazu, denn wie er angab, sei er nur der *sopu* („Helfer/Verwalter“) der Moschee, und nur vorübergehend als Imam der Moschee eingesetzt.³²¹ Auch der Ruf zum Gebet, also die Aufgabe des *azan*, käme derzeit ihm zu.

„So ist es derzeit, so lange bis die [anderen Männer (*baldar*)³²²] ihre [religiöse] Ausbildung abgeschlossen haben.“

Seine Aufgabe als *sopu* habe er 2005 aufgenommen und tue dies für Allah (*Allah yraazychylygy üchün*), denn ein Gehalt bekomme er nicht ausgezahlt. Seinen täglichen Lebensunterhalt bestreite er daher durch landwirtschaftliche Aktivitäten, doch eigentlich sei er Imker.³²³

Seitdem das *imam khatib* an die neue Moschee von Chong-Suu verlagert wurde, diene die ältere Moschee hauptsächlich als Versammlungsort zum gemeinsamen Gebet (außer freitags zur *juma namaz*). Auch wenn die Moschee Raum für etwa vierhundert Personen biete, kämen weitaus weniger, wobei Taalai Agai keine spezifischeren

Angaben machte.³²⁴ Doch, Gott sei Dank (*Allahga shügür*), es kämen regelmäßig Menschen zum *namaz*, achtzig Prozent von ihnen seien junge Männer (*jash baldar*), die er auf mein Nachfragen hin auf zwischen fünfundzwanzig und vierzig Jahre alt einstufte. Zusätzlich werde die Moschee häufig von *davatchy* frequentiert und auf deren *davat*-Reisen als Unterkunft genutzt. Ich fragte Taalai Agai, ob ich mit den anwesenden *davatchy* aus Bischkek sprechen dürfe, woraufhin er antwortete: „Ich glaube nicht, dass sie mit dir sprechen werden. Wenn sie auf *davat* sind, pflegen sie unter sich zu bleiben. Sie widmen sich [in dieser Zeit] nur Allah.“

Wie es generell für Moscheen üblich ist, werde der Erhalt über freiwillige Spenden (*sadaka*) finanziert, die jedoch gerade dazu ausreichen, die Kosten für Elektrizität und Wasser zu decken.³²⁵ Allerdings seien Reparaturen am Gebäude notwendig; hierfür waren Taalai Agai und die *jamaat* mit der Unterstützung des *imam khatib*, Kuban Alym, zum Zeitpunkt unseres Gesprächs auf der Suche nach Sponsoren. Dazu waren Skizzen für die geplanten Renovierungsarbeiten erstellt und ein Budget kalkuliert worden, welche jeweils über die Website des Muftiats einsehbar waren (Abb. 16). Einige potenzielle Sponsoren aus der Region hätten sich gemeldet,³²⁶ aber bisher habe es noch keine definitiven Zusagen gegeben.

Schließlich kamen wir in unserem Gespräch noch auf die *namazkana* von Chong-Suu zu sprechen, die ich mir teilweise im Laufe meiner Forschung von außen angesehen hatte. Insgesamt gebe es acht oder neun *namazkana* in Chong-Suu, so rechneten es Bektur Aba und Taalai Agai gemeinsam hoch, indem sie die Namen der einzelnen *namazkana* aufzählten. Die *namazkana*,

³²¹ Vermutlich in Ermangelung eines offiziell durch das Muftiat eingesetzten Imams, oder auch aus anderen, nicht genannten Gründen.

³²² Wörtlich übersetzt ist *baldar* die Pluralform von ‚Junge/Kind‘. Allerdings werden auch aus der Sicht von älteren Personen (ab fünfzig oder sechzig Jahren) generell jüngere Männer gemeint und *baldar* schließt meist die Altersgruppe zwischen zwanzig und vierzig ein.

³²³ Er gab an, die Sekundarstufe abgeschlossen zu haben. Über eine formelle religiöse Ausbildung machte er keine Angaben. Da er nicht offiziell das Amt des Imams ausübt, ist anzunehmen, dass er sein religiöses Wissen über *davat* sowie über sein Engagement an der Moschee erworben hat.

³²⁴ Meiner Erfahrung mit derartigen Aussagen nach ist jedoch davon auszugehen, dass maximal dreißig bis vierzig Personen täglich zum Gebet kommen.

³²⁵ Für Dagestan wird berichtet, dass für die Bereitstellung von Elektrizität die Erträge von Grundstücken, die als religiöse Stiftungen (*waqf*) gelten, eingesetzt werden (Bobrovnikov 2006, 291). Von solchen Finanzierungen wurde mir im Rahmen meiner Forschungen in Kirgistan nichts geschildert.

³²⁶ Unter anderem habe jemand vorgeschlagen, dass das Abreißen des alten Gebäudes günstiger sein könnte als die Restauration. Der Interessent habe es sich noch einmal überlegen wollen, so Taalai Agai.

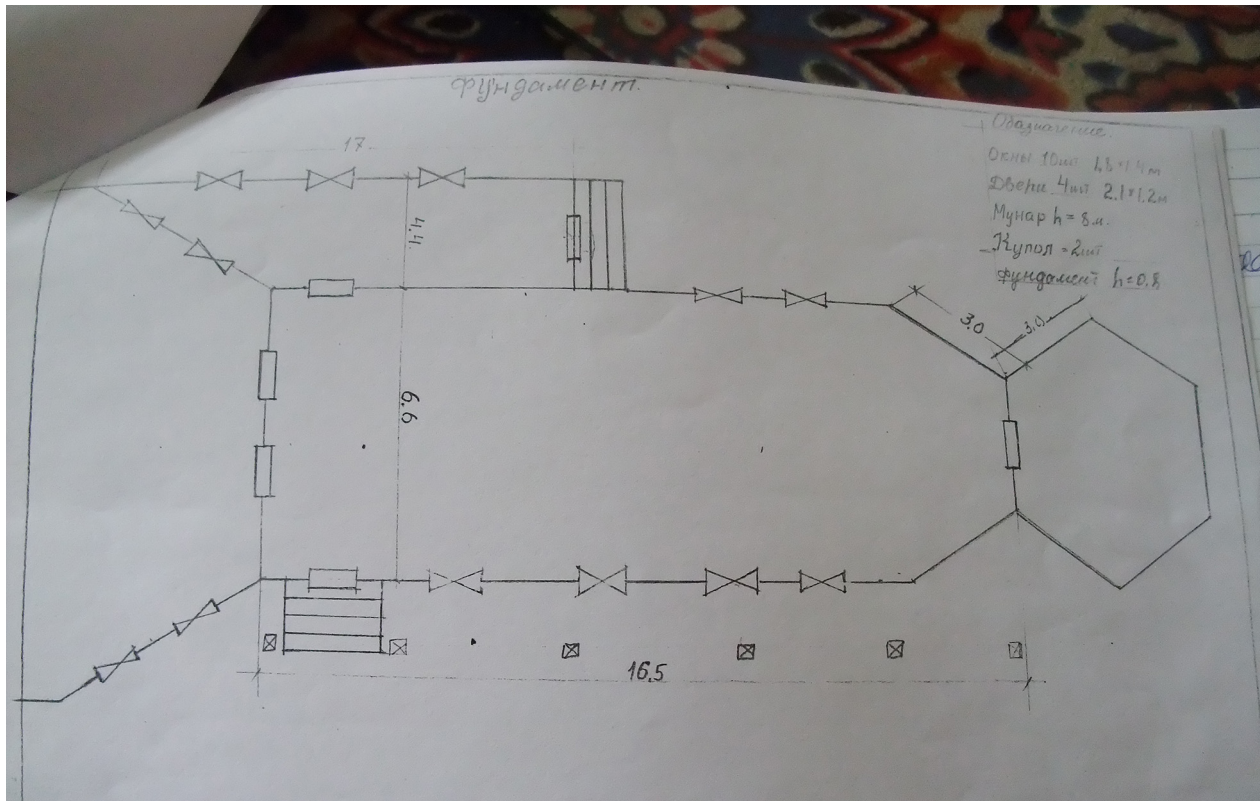


Abb. 16. Baupläne für die Renovierung der ‚alten‘ Moschee von Chong-Suu (Foto: Yanti Hölzchen).

welche ich mir gemeinsam mit Bektur Aba angesehen hatte, variierten in ihren Zuständen: Teils waren es lediglich verlassene Schuppen, teils waren ehemalige Wohnhäuser (u. a. mit kleinem Garten) in *namazkana* umfunktioniert worden, es gab auch *namazkana*, welche komplett neu gebaut wurden. Hierzu hatten sich, so wurde ich informiert, vereinzelt auch örtliche Sponsoren zur Finanzierung bereit erklärt; bei manchen sei auch die Moscheegemeinschaft (*jamaat*) sehr engagiert. Eines der neu gebauten *namazkana* war fast fertig, als ich es im Sommer 2014 das erste Mal besichtigen konnte. Es glich fast einer kleinen Moschee: Zwar hatte es keine Kuppel, aber im Innenraum war deutlich eine *mihrab* zu erkennen. Gerüchten zufolge wurde der Bau dieses *namazkana* sogar durch einen arabischen Sponsor finanziert, doch ließ sich dies während meiner Forschung nicht bestätigen. Die *namazkana* dienen vor allem in den entfernter vom Zentrum gelegenen Vierteln von Chong-Suu jenen, die regelmäßig beten möchten, als Ort des gemeinsamen Gebets. Je nach Größe des jeweiligen *namazkana* und der angrenzenden

Nachbarschaft gehen zwischen zwanzig bis dreißig, in manchen Fällen auch fünfzig bis hundert Leute zu einem bestimmten *namazkana*,³²⁷ so die Schätzung von Taalai Agai. Von ihrer Funktion als Gebetsraum abgesehen, können *namazkana*, wie die Moscheen auch, für *davatchy* auf der Durchreise als Unterkunft dienen.

Alle *namazkana* in Chong-Suu haben einen eigenen Namen; meines Erachtens ist bezeichnend, dass diese alle auf Arabisch sind.³²⁸ Soweit ich informiert bin, müssen *namazkana* weder beim Muftiat noch bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten gemeldet oder registriert werden, jedoch waren in den Listen zu Moscheen im Oblast Yssykköl, welche mir durch das Muftiat

³²⁷ Hundert Personen scheint mir eine recht hohe Zahl zu sein; leider konnte ich mir selbst zu den Gebetszeiten kein Bild dieser verschiedenen *namazkana* machen, aber meiner Einschätzung nach sind zwischen zehn und maximal vierzig oder fünfzig Personen, je *namazkana*, realistisch.

³²⁸ Auch für kleinere Läden oder Lokale werden zunehmend gerne arabische Namen gewählt; ebenso erfreuen sich arabische Namen für neugeborene Kinder wachsender Beliebtheit.



Abb. 17. Verkaufsstand für Paraphernalien auf dem Gelände der ‚neuen‘ Moschee von Chong-Suu, Mai 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

zugänglich gemacht wurden, für manche größeren Orte zwei oder drei *namazkana* angegeben, wobei es meiner Erfahrung nach mit Sicherheit weitere *namazkana* in diesen Ortschaften geben muss.

Die ‚neue‘ Moschee in Chong-Suu

Da in den vergangenen Jahren der Raum der 2003 gebauten Moschee von Chong-Suu nicht mehr für den Andrang der Menschen zum *juma namaz* gereicht hatte, wurde der Bau einer neuen Moschee notwendig. Diese steht am nördlichen Ortsausgang von Chong-Suu, direkt an der Hauptstraße, in unmittelbarer Nähe des Denkmals für die im Afghanischen Krieg gefallenen Dorfbewohner sowie des Monuments eines lokalen Adligen (Abb. 4, 14). Seit der Eröffnung im Juni 2014 übernahm die Moschee die Funktion als *imam khatib* Moschee

des Bezirks von Chong-Suu. Das Grundstück der Moschee ist mit einem kleinen Eisenzaun abgegrenzt und verfügt über einige Grasflächen, auf welchen ab und zu Kühe grasen. Im Sommer bemüht sich die Moscheegemeinschaft darum, das Areal mit Blumen zu bepflanzen. Außer der Moschee befinden sich auf diesem Grundstück ein kleiner Verkaufsstand, in dem man eine kleine Auswahl an Büchern zum Islam findet (Abb. 17), sowie die im Bau befindliche Medresse (s. o.).

Der Grundriss der Moschee ist rechteckig, das Gebäude steht auf einem soliden Fundament aus ockerfarbenen Steinen. Eine kleine Steintreppe mit Geländer führt zum Haupteingang der Moschee, rechts von diesem steht eine mit schwerem Schloss versehene Kiste für Spenden (*sadaka*), welche mit einem *hadith* beschriftet ist (Abb. 18). Die Gebäudematerialien sind hochwertig, die vordere Grundmauer ist aus hellem Stein, die restlichen



Abb. 18. Spendenbox am Eingang der ‚neuen‘ Moschee von Chong-Suu, Mai 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

Außenwände sind gut verputzt und in cremefarbenen Tönen gehalten. Das Dach der Moschee besteht aus blau gefärbtem Zinkblech und ist mit weißen Streifen und Sternen verziert. Über dem Mittelpunkt des Moscheegebäudes ist eine etwas größere, runde Kuppel angebracht, an den jeweiligen Ecken des Gebäudes ragen kleine, etwas breitere Türmchen in die Höhe. Auf deren Spitze, ebenso wie auf der Kuppel, sind silberne Halbmonde angebracht. Die Moschee verfügt über eine gute Außenbeleuchtung, mehrere Lautsprecher sowie über eine elektrische, längliche Anzeigetafel, auf welcher Botschaften dynamisch angezeigt werden (Abb. 19). Obwohl sich diese Anzeigetafel bereits im Frühjahr 2015 bei meiner Ankunft in Chong-Suu an ihrer Stelle befand, fiel sie mir erst auf, als sie in den Sommermonaten erstmals einen neongrünen Schriftzug in Endlosschleife anzeigte: „Oh, Gläubige! Fürchtet Euch vor Gott, lasst uns [nur] wahre Worte sprechen!“ (*O, momundar! Allahtan*

korkup, tyra sözdü süilögölö!). Die Moschee hat große, abgerundete Fenster mit gut isolierenden Plastikrahmen, auch die Türen sind aus festem Kunststoff. Der Eingang der Moschee ist mit einem überdachten und isolierten Vorraum geschützt, hier werden die Besucher auf Schildern darum gebeten, ihre Schuhe in den dafür vorgesehenen Regalen abzulegen (Abb. 20).³²⁹ Von hier aus betritt man einen kleinen Vorraum, bevor man in die große Gebetshalle gelangt. Im Vorraum befindet sich beim Eintreten auf der rechten Seite das Arbeitszimmer des Imams, gut ausgestattet mit Teppich,

³²⁹ Das Ablegen von Schuhen ist in allen Moscheen Kirgistans, wie auch weltweit, verpflichtend; dass explizit darauf hingewiesen werden muss, deutet m. E. darauf hin, dass die korrekten Verhaltensweisen in einer Moschee noch an viele Besucher vermittelt werden müssen. Personen, die dem wachsenden Einfluss des Islams gegenüber skeptisch eingestellt sind, verweisen gerne darauf, dass hier gelegentlich Schuhe gestohlen werden. „Was sind das denn für Muslime?“, lauten unter anderem ihre Kommentare.



Abb. 19. ‚Neue‘ Moschee von Chong-Suu mit elektronischer Anzeige, August 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

Schreibtisch, Schreibstuhl, PC, Drucker, Heizung und mit büchergefüllten Regalen.³³⁰ Auf der gegenüberliegenden Seite des Vorraums gibt es ein zusätzliches, freies Zimmer, welches vorrangig von den Helfern des Imams (*sopu, azanchy* etc.) genutzt werden kann und in welchem Bücher, zusammenfaltbare Schlafmatten, Mäntel und Anderes abgelegt sind. Tritt man in den großen Hauptraum der Moschee (Abb. 21), blickt man direkt auf die *mihrab*, rechts davon sind die *minbar* und ein Stehmikrofon zu sehen. Die Gebetsnische wird links und rechts von jeweils zwei kalligraphischen Bildern auf Arabisch gerahmt, in beiden vorderen Ecken steht jeweils eine kleine Klimaanlage. Der Boden ist mit hochwertigem Teppich ausgelegt,

³³⁰ In kleinen Dorfmoscheen gibt es selten einen separaten Raum für den Imam, geschweige denn eine derlei technische und räumliche Ausstattung, die für eine administrativ für das Muftiat auf Bezirksebene tätige Moschee notwendig ist.



Abb. 20. Hinweise für das Verhalten in Moscheen (Foto: Yanti Hölzchen).



Abb. 21. Innenraum einer arabisch finanzierten Moschee in der Region Yssykköl, Mai 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

welcher mit aufgedruckten Reihen aus goldenen Torbögen verziert ist. Vor den Fenstern hängen Gardinen und samtene Faltenwurfvorhänge, an der Decke des Raumes ein größerer und zwei kleinere Kunstleuchter, mehrere eingesetzte Lampen sorgen für zusätzliches Licht. Die Decke ist mit einer hellblauen Plastikfläche überzogen, auf welcher weiße Wolkenformationen abgedruckt sind. Diese Art von Deckengestaltung mit Plastikflächen und Beleuchtung erfreut sich derzeit in Kirgistan in Privatwohnungen und -häusern, aber auch in Moscheen, großer Beliebtheit.³³¹

Über dem Eingang zum Hauptgebetsraum gibt es eine kleine Empore, welche – so die Aussage des Hauswarts Kanybek Agai – manchmal, jedoch selten, von Frauen genutzt werde. Insgesamt habe

die Moschee, so Kanybek Agai, Kapazität für fünfhundert Personen.³³²

Der Bau der Moschee war durch Said Bayumi und die World Assembly of Muslim Youth (WAMY) finanziert worden, was die hochwertigen Baumaterialien, die qualitative Innenausstattung und das zusätzliche Inventar (Klimaanlage, Mikrofone, PC des Imams etc.) erklärt. Die Beteiligung der WAMY ist am Haupteingang zur Moschee durch eine Marmorplakette bekundet, welche mit schwarzer, arabischer Schrift und dem Emblem der Organisation graviert ist. Auf der anderen Seite der Eingangstür befindet sich eine ähnliche Marmorplakette, hierauf steht – allerdings in kirgisischer Sprache – der Name der Moschee geschrieben, welche spezifisch als Freitagsmoschee (*juma mechiti*) benannt ist:

³³¹ Da diese kostenaufwendig sind, sind solche Deckengestaltungen auch eine Möglichkeit, einen gewissen Reichtum auszudrücken. Ferner wird hiermit dem türkischen Stil von Innenarchitektur nachgeeifert.

³³² Diese Zahl ist sehr hoch gegriffen. Meiner Schätzung zufolge wurde der Innenraum für maximal dreihundert Personen ausgelegt. Es kann jedoch sein, dass Kanybek Agai bei seiner Zählung den Raum vor der Moschee mit einberechnet hat.

„*Said bin mukhamad juma mechiti*“; darunter folgt der Beisatz: „Möge Allah ihm gnädig sein“ (*Allayn aga yraiyma bolsun*).³³³

Neben dem Freitagsgebet und den regulären Tagesgebeten finden hier auch zunehmend weitere wichtige Abläufe statt, welche ebenso zu den hauptsächlichen Aufgaben von Imamen zählen. Dazu gehören unter anderem Trauungen (*nike*),³³⁴ Beschneidungen (*sünnöt*), Namensgebungen (*at koiuu*) und Gebete zum Anlass einer Beerdigung (*janaza namaz*). Während Beschneidungen im Oblast Yssykköl inzwischen durch ausgebildete Ärzte durchgeführt werden,³³⁵ werden die anderen Aufgaben ausschließlich von Imamen, oder deren Vertretern, durchgeführt. Ferner werden die wichtigsten muslimischen Feiertage, das Ende des Ramadans (*orozo ait*) sowie das muslimische Opferfest (*kurban ait*) gemeinsam an der Moschee abgehalten. Diese sind in ihrer Bedeutung so wesentlich, dass sie auch von der Mehrheit der nicht streng praktizierenden Kirgisen gefeiert werden.³³⁶ In der Zeit des Ramadans wird an der Moschee mehrfach gemeinsam und für die Öffentlichkeit zugänglich das Fastenbrechen abgehalten, bei dem gemeinschaftlich gekochte oder gestiftete Speisen eingenommen werden. Ein weiteres Fest, das an dieser Moschee gefeiert wird, ist das

mavlid, das Fest zum Geburtstag des Propheten Mohammed (vgl. Kapitel 2.3.1).

Zu den Aktivitäten, welche abgesehen von den Gebeten alltäglich oder regelmäßig in der Moschee stattfinden, gehört die Unterweisung im Islam (*taalim*). Diese erfolgt in Form von regelmäßig stattfindenden Treffen, die etwa eine Stunde dauern und an denen Interessierte täglich zwischen dem Abend- und Nachtgebet in Gruppen teilnehmen können. Insgesamt, so die Schätzung des *sopu* Kanybek Agai, nähmen in Chong-Suu etwa hundert Personen regelmäßig (aber über die Wochentage verteilt) an diesen Unterweisungen in dieser Moschee teil. Ferner dient die dreißigminütige *bayan* (Rede, Predigt) des Imams im Anschluss an das in der Regel gut besuchte Freitagsgebet dazu, Wissen über den Islam (*ilim*) zu verbreiten. Davon abgesehen werden auch Einzelpersonen hier unterrichtet, entweder vom Imam selbst oder von erfahrenen Mitgliedern der *jamaat*, welche in der Regel auch aktiv an *davat*-Aktivitäten teilhaben.³³⁷ Bei meinem ersten Besuch dieser Moschee, bei dem mich Kanybek Agai durch die Moschee führte, saß beispielsweise der Imam Kuban Alim gerade mit einem etwa achtzehnjährigen Jungen in seinem Zimmer über einem Buch in arabischer Schrift, vermutlich dem Koran oder einer *hadith*-Sammlung. Während der schulischen Sommerferien, so erzählte mir Kuban Alim, böten sie in dieser Moschee auch vierzigtägige Kurse über den Islam an, welche sich an Kinder der zweiten bis siebten Klasse aus Chong-Suu und den umliegenden Dörfern richten. In dieser Zeit übernachteten die Kinder in der Moschee und nähmen hier ihre Mahlzeiten ein.³³⁸

Die Form des Unterrichts, der in der Moschee stattfindet, reicht von der Einführung in die grundlegendsten Prinzipien des Islams (u. a. die Durchführung von *namaz* und der rituellen Waschung, das monotheistische Glaubensbekenntnis, das Geben von Almosen etc.), in die Verhaltensweisen den Mitmenschen gegenüber, wie sie im Koran und in den *hadith* festgelegt und vom Propheten Mohammed beispielhaft vorgelebt wurden, bis

³³³ Mir sind keine weiteren Angaben zur Person, nach der die Moschee benannt ist, bekannt.

³³⁴ *Nike* entsprechen nicht einer staatlich registrierten Ehe. Eine Registrierung bei den staatlichen Behörden ist gesetzlich vorgeschrieben, wird aber nach wie vor häufig nicht durchgeführt, sodass viele Ehen in Kirgistan ausschließlich durch einen Imam bekundet werden und somit rechtlich nicht gültig sind. Dies birgt insbesondere im Fall von Scheidungen viele Probleme. Auch kommt es vor, dass polygame Ehen durch *nike* geschlossen werden. Die Leiterin einer Organisation, die sich für die Rechte von Frauen einsetzt, erklärte mir, dass dies vor allem für die Frauen von Nachteil wäre: Auch hier hätten sie im Fall von Scheidungen keinerlei juristische Ansprüche auf Unterhaltszahlungen.

³³⁵ Dies trifft vermutlich auch auf ganz Kirgistan zu, allerdings habe ich hierzu keine persönlichen Daten. In der Region Yssykköl ist es, soweit ich informiert bin, heutzutage üblich, dass die Familien zur Beschneidung entweder in die nächstgelegenen Krankenhäuser fahren oder das Angebot von Ärzten wahrnehmen, welche insbesondere in den Sommermonaten durch die Dörfer der Region reisen und in den Moscheen ihre Dienste anbieten. Der Arzt, mit dem ich ein Interview führen konnte, war selbst praktizierender Muslim, was allerdings keine zwingende Voraussetzung sein muss.

³³⁶ Es ist anzunehmen, dass diese auch in der Sowjetzeit trotz Repressionen von vielen auf irgendeine Weise im Privaten gefeiert wurden.

³³⁷ Solche religiösen Unterweisungen in der Moschee sind Teil von *davat*, siehe Kapitel 3.6.

³³⁸ Ähnliche Sommerkurse gibt es in ganz Kirgistan auch an Medressen, siehe Kapitel 3.3.2.

hin zur vertiefenden Unterweisung in arabischer Schrift und Sprache. Insbesondere bei jungen Männern können diese Formen des Unterrichts und der religiösen Unterweisung das Interesse an einer weiterführenden religiösen Ausbildung in einer Medresse oder an einer theologischen Fakultät wecken.

Schließlich finden sich an dieser Moschee regelmäßig am ersten Tag eines neuen Monats alle Imame des *rajon* Chong-Suu für eine Versammlung zusammen. Diese Versammlungen dienen, so wurde mir gesagt, dem gegenseitigen Austausch: Die Dorfimame berichten über die Aktivitäten an ihren Moscheen sowie ihrer *jamaat*, können bestimmte Anliegen vortragen und reichen einen monatlichen Bericht ein, in welchem die Aktivitäten, Anliegen und Probleme schriftlich zusammengefasst sind.³³⁹

3.2.4 Spezifische Charakteristika

Anhand der beiden Beispiele aus Chong-Suu können bereits einige allgemeine Merkmale zu Moscheen in der Region Yssykköl wie auch in Bischkek zusammengefasst werden: So lassen sich verschiedene Baustile identifizieren, die Aufschlüsse über Baujahr, Sponsoren und zur Verfügung stehende Gelder geben. Ferner habe ich dargelegt, wer diese Moscheen zu welchem Zweck nutzt, zu welchen Anlässen sie zum allgemeinen Versammlungsort werden und dass die Besucherzahlen stark variieren können: zwischen mehreren hundert an islamischen Feiertagen und lediglich einem Zehntel davon zu den regulären Gebetszeiten. Am Beispiel der neuen Moschee von Chong-Suu zeigt sich, dass diese auch ein Ort der Verwaltung ist: Als *imam khatib* Moschee des Bezirks von Chong-Suu kommen hier monatlich die Imame zusammen, tauschen sich zu ihren jeweiligen Anliegen aus und verwalten die Organisation von *davat*-Reisen, der jährlichen *hajj* und anderer Angelegenheiten wie etwa die Verteilung von Pflichtalmsen (*zakāt*).

³³⁹ Es ist zu vermuten, dass solche Treffen auch an den *imam khatib* Moscheen anderer *rajon* als Teil der Muftiat-Struktur stattfinden. Im Gespräch mit dem Imam der älteren Moschee von Chong-Suu (s. o.) stellte er diese Treffen aber als Initiative von Kuban Alim dar und erwähnte, dass er Kuban Alim für seinen Einsatz sehr respektiere.

Die beiden Moscheen stehen stellvertretend auch für zwei von drei unterschiedlichen Formen der Finanzierung, die ich im Rahmen meiner Forschung identifiziert habe: Der Bau der alten Moschee wurde durch gemeinschaftliche Beiträge (*ashar*) ermöglicht, während die neue Moschee durch Gelder aus dem arabischen Ausland ins Leben gerufen wurde. Eine dritte Finanzierungsart stellt die Stiftung durch lokale Einzelsponsoren dar, meist (ehemalige) Mitglieder einer Dorfgemeinschaft, welche die finanziellen Mittel für solch einen Moscheebau haben. Auf diese verschiedenen Finanzierungsarten und Abläufe beim Bau von Moscheen werde ich an einer gesonderten Stelle eingehen. Zunächst möchte ich im Folgenden auf einige allgemeine Merkmale von Moscheen aufmerksam machen, die mir in der Auswertung meiner gesamten Daten zu Moscheen auffallen. Diese beziehen sich unter anderem auf Aussagen zur Zahl der Besucher, zur Lage, Außen- und Innenarchitektur und zur Namensgebung.

Administration von Moscheen

Im Alltag gibt es je nach Größe und administrativer Bedeutung einer Moschee unterschiedlich viel Personal mit unterschiedlichen Qualifikationen sowie verschiedene finanzielle Möglichkeiten, um den täglichen Ablauf in, von und um Moscheen aufrechtzuerhalten. So muss administrativ zwischen folgenden strukturellen Einteilungen unterschieden werden: Das Muftiat stellt die oberste administrative Instanz in allen Angelegenheiten dar, welche die Verwaltung islamischer Institutionen und Aktivitäten (u. a. *hajj* und *davat*) durchführt und auf nationaler Ebene fungiert. Die repräsentativen Organe des Muftiats in den einzelnen Regionen Kirgistans stellen die sogenannten *kazyjat*. Diese sind in der Regel den Zentralmoscheen in den Regionszentren angegliedert. Geführt werden die einzelnen *kazyjat* durch das Amt des *kazy*,³⁴⁰ welcher zugleich der Hauptimam in der

³⁴⁰ Arab. ‚Richter‘, ‚Entscheider‘. Inwiefern die *kazy* in Kirgistan richterliche Funktionen mit Bezug auf das islamische Recht übernehmen, weiß ich nicht.

jeweiligen Moschee ist.³⁴¹ In den einzelnen *kazyjat* arbeiten ferner mehrere Imame als Vertreter des *kazy* und, wenn vorhanden, als Leiter bestimmter Abteilungen wie etwa der Rechnungsabteilung. Auf Gemeindeebene gelten die Zentralmoscheen als *imam khatib*. Dies ist gleichzeitig die Bezeichnung für den Imam, der das Muftiat auf dieser Ebene repräsentiert. Auf dieser Stufe gibt es ebenfalls mehrere Vertreter des Imams sowie Angestellte für bestimmte administrative Aufgaben. Die unterste Instanz bilden die einzelnen städtischen Moscheen sowie Dorfmoscheen, denen jeweils vom Muftiat gewählte oder bestätigte Imame³⁴² vorstehen. Auf dieser Ebene sind die Imame für alle administrativen Aufgaben verantwortlich, wobei sie oft von Mitgliedern der Moscheegemeinschaft (*jamaat*) unterstützt werden.

Die Imame dieser letztgenannten Moscheen haben von Seiten des Muftiats die geringste Unterstützung. Sie erhalten beispielsweise, anders als Imame in der Position des *imam khatib* oder des *kazy*, kein vom Muftiat zugeteiltes Einkommen (vgl. Kapitel 3.5). Daher sind diese Imame auf andere Einkommensquellen angewiesen; in städtischen Bereichen üben sie oftmals andere Berufe aus, auf den Dörfern halten sich die Imame und ihre Familien mit Subsistenz und, in manchen Fällen, mit dem Verkauf ihrer agrarischen Produkte oder ihres Viehs über Wasser. Das Geld, das über die *sadaka*-Truhen an den Moscheen gesammelt wird, kommt, so die Aussage meiner Gesprächspartner, nur dem Erhalt der Moschee zugute.³⁴³ Daher ist es nicht verwunderlich, dass mich einer der Imame, den ich mehrere Male besuchte und interviewte, fragte, ob ich nicht eine Organisation kenne, welche Imamen wie ihm (auf Dorfebene) finanzielle oder materielle Unterstützung leisten könne. Unabhängig von der Position eines Imams ist es allgemein üblich, dass diesen für ihre

Dienste (z. B. die muslimische Eheschließung, die Beschneidungszeremonie o. Ä.) von den anfragenden Personen kleine Spenden ausgehändigt werden, welche abhängig vom Gehalt und dem Beruf der gebenden Person zwischen zweihundert und mehreren tausend Som betragen.³⁴⁴

Während die Imame auf Dorfebene größtenteils für alle (muslimisch-) religiösen Belange im Dorf zuständig sind,³⁴⁵ verfügen größere Moscheen (zum Teil viele städtische Moscheen und mindestens die Moscheen des *imam khatib* auf *rajon* Ebene) über verschiedene Helfer und Assistenten. Die hauptsächliche Ansprech- und Führungsperson der Moschee ist der jeweilige Imam. Neben dem Imam gibt es in der Regel auch einen sogenannten *azanchy*,³⁴⁶ die Person, welche zu den Gebetszeiten zum Gebet ruft, sowie jemanden, der das Amt des Hauswarts ausübt und einen Kassenwart (*kaznachy*). Der Hauswart gilt als Helfer und kümmert sich um alle Belange rund um das Moscheengebäude. In Chong-Suu übernahm Kanybek Agai beide Ämter, für die kein bestimmter Bildungsgrad notwendig ist. Kanybek Agai selbst hatte erst vor wenigen Jahren begonnen, zu beten und sich intensiv mit dem Islam auseinanderzusetzen.³⁴⁷ Dass er diese Posten einnahm, schien mit seinem Engagement und Eifer für die Moschee und die Moscheegemeinschaft zusammenzuhängen. Für diese Ämter wird ein geringfügiges Gehalt vom Muftiat ausgezahlt.³⁴⁸

Davon abgesehen gibt es kaum oder keinerlei regelmäßige finanzielle Unterstützung, weder von Seiten des Muftiats noch von Seiten des Staates. Das heißt, sobald eine Moschee fertig erbaut und eröffnet worden ist, ist deren Betrieb und Aufrechterhaltung stark auf Spenden angewiesen: In

³⁴¹ Die Zentralmoschee des Oblast Yssykköl ist die Dunganische Moschee, auf ihrem Gelände finden sich auch die Gebäude des für den Oblast Yssykköl zuständigen *kazyjat*.

³⁴² Bestätigte Imame sind jene, die von der Dorfgemeinschaft als Hauptimame gewählt wurden oder als solche anerkannt werden und deren Wahl vom Muftiat bestätigt wurde. Siehe hierzu Kapitel 3.4.2.

³⁴³ Hierzu gab es widersprüchliche Aussagen, da manche Imame angaben, dass ein Anteil der *sadaka* an die Imame gehe. Solch widersprüchliche Aussagen decken sich mit Gerüchten, die mitunter über die falsche oder undurchsichtige Verwendung von Spenden kursierten.

³⁴⁴ Im Sommer 2015 waren 200 Som weniger als 3 Euro wert.

³⁴⁵ Jedoch vielfach mit der Unterstützung durch Mitglieder der örtlichen *jamaat*.

³⁴⁶ Dt. Muezzin; arab. *mu'addin*; die kirgisische Bezeichnung leitet sich vom arabischen Wort *ādān* (Gebetsruf) ab.

³⁴⁷ Wie so viele erzählte auch er mir, dass er zuvor getrunken und geraucht und viele Probleme gehabt habe. Nachdem seine Frau zuerst angefangen habe zu beten, habe auch er sich den Treffen der dörflichen *jamaat* in der Moschee angeschlossen.

³⁴⁸ Ich erfuhr, dass ein *imam khatib* in der Regel monatlich ca. 6000 Som erhielt (etwa 80 Euro; das Äquivalent von einem durchschnittlichen Lehrergehalt), ein Hauswart 3000 Som und ein Kassenwart 2000 Som. Ein *azanchy* wird anscheinend nicht bezahlt.

erster Linie sind dies jene Spenden, welche über die *sadaka*-Truhen der Moscheen eingehen, ferner werden in den meisten Fällen von einzelnen Mitgliedern der Moscheegemeinschaft, anderen DorfbewohnerInnen oder anderweitig spendierfreudigen Personen vereinzelt oder regelmäßige Spenden gewährleistet. Dies kann von der Übernahme der Strom- oder Wasserkosten über materielle Spenden (Bücher, Ausstattung etc.) oder Dienstleistungen (Bau- oder Instandhaltungsarbeiten) bis zu Geldspenden reichen. Die Beteiligung von Privatpersonen, ob finanzieller oder materieller Art oder auch in Form von persönlichem Engagement, ist folglich für den dauerhaften Erhalt von Moscheen unabdingbar.

Besucher von Moscheen

Freitags zur Mittagszeit ist in allen Moscheen, die ich in meine Forschung einbezogen habe, generell die Stoßzeit für Besucher. So waren die geschätzten Angaben der Zahl der Moscheebesucher für das Freitagsgebet immer höher als an regulären Tagen. Meine Daten ergeben, dass viele nur das Freitagsgebet verrichten, also viele bis auf freitags die täglichen Pflichtgebete nicht einhalten. Hierzu werden verschiedene Gründe angegeben: vom Zeitmangel, über Unvereinbarkeit mit der Arbeit oder fehlenden räumlichen Möglichkeiten am Arbeitsplatz, bis zur Begründung, einfach mitmachen zu wollen. Ein *imam khatib* im Oblast Yssykköl, mit dem ich enger zusammenarbeitete, begründete die gut besuchten Freitagsgebete weniger pragmatisch, sondern theologisch: Der Besuch des Freitagsgebets, so erklärte er mir, sei eine besondere Pflicht: *farḍ kifāya*. Im Gegensatz zu den anderen Pflichtgebeten könne man das Freitagsgebet bei Versäumnis nicht zu einem anderen Tageszeitpunkt nachholen:

„Die Freitagsgebete sind *farḍ kifāya*. Wenn du es verpasst, kannst du es nicht zu einem späteren Zeitpunkt nachholen. Das ist der Unterschied. Ein Freitagsgebet entspricht vierhundert Jahren verrichteter Gebete! Das ist der Unterschied. Es entspricht viele Verdienste. Für jeden Schritt, den du für das Freitagsgebet in Richtung Moschee gehst,

erhältst du 27 *soop*. Das heißt, wenn du einen Kilometer gehst, erhältst du bereits 27.000 *soop*“ (Imam, Region Yssykköl, August 2015).

Weitere Beobachtungen, die ich bezogen auf Besucherzahlen machte, zeigten, dass die Zahlen der regelmäßigen Moscheebesucher je nach Größe eines Ortes stark variierten, oder auch nach Tageszeit und der Anzahl der praktizierenden (Dorf-)Bewohner. Für die Moscheen, welche ich im Oblast Yssykköl erfasst habe, lässt sich sagen, dass in Dörfern mit etwa dreihundert bis fünfhundert Einwohnern durchschnittlich zwischen drei bis maximal zehn Personen zur festen Moscheegemeinschaft gehören, in Dörfern mit etwa zwei- bis dreitausend Einwohnern zwischen zehn und dreißig, und in größeren Dörfern oder kleinen Städten (z. B. *rajon*-Zentren mit rund zehntausend Einwohnern) machen etwa dreißig bis fünfzig (teilweise auch mehr) Personen die *jamaat* aus. In Bischkek mögen die Zahlen teilweise höher sein, sie hängen mit großer Wahrscheinlichkeit von der jeweiligen Moschee, dem jeweiligen (Wohn-) Viertel und der Anzahl der dort ansässigen Einwohnern ab.³⁴⁹ Das Alter der Moscheebesucher variiert, wobei die Gruppe der Männer zwischen zwanzig und vierzig allgemein am stärksten vertreten ist. Imame sprachen häufig davon, dass heutzutage – „Gott sei Dank“ – vor allem die Jüngeren (*jash baldar*) in die Moscheen kämen. Nur vereinzelt kämen Männer älter als fünfzig oder sechzig, da diese Altersgruppe noch stark vom Atheismus geprägt sei. Einige betonten, dass dank der guten Verbreitung von *ilim* heutzutage viele Jungen bereits im Kindesalter, ab ca. fünf bis sechs Jahren, in die Moscheen kämen, was meine Beobachtungen bestätigten.

Für die Zentralmoschee in Bischkek ist jedoch zu sagen, dass sich nach Angaben eines zuständigen Imams die Zahl derer, die regelmäßig täglich zum Gebet kommen, auf etwa dreihundert Personen beläuft. Zum Freitagsgebet kommen oft so viele Menschen, dass diese sich außerhalb der Moschee auf den umliegenden Plätzen des Moscheegeländes zum Gebet versammeln müssen.

³⁴⁹ Hierzu habe ich jedoch aus zeitlichen Gründen keine (repräsentativen) Daten erfassen können, eine erweiterte Forschung wäre hier also vonnöten.

Dieser Imam sowie andere mit der Zentralmoschee in Verbindung stehende Personen berichteten davon, dass zu den großen muslimischen Festen, dem Ramadan-Fest (*orozo ait*) und dem Opferfest (*kurban ait*), die Zahlen noch höher seien.³⁵⁰ Anders als bei Moscheen in einem bestimmten Wohnviertel oder Dorf kommen die Besucher der Zentralmoschee aus allen Stadtteilen Bischkeks zusammen, viele der Besucher arbeiten in der Nähe. Auch Moscheen, die auf dem Gelände oder in der Nähe von Bazaren (etwa die Moschee auf dem Dordoi Bazar in Bischkek, dem größten Bazar ganz Zentralasiens) stehen, werden in der Regel von dort arbeitenden Händlern und Kunden aufgesucht. Sind bestimmte Moscheen aber beispielsweise für ihren Imam, ihre günstige Lage oder ihre Architektur und guten baulichen Zustand³⁵¹ beliebt, so nimmt man für deren regelmäßigen Besuch oftmals weite Wege auf sich. Eine dieser beliebten Moscheen ist die Moschee im zwölften *mikrorajon*, welche von der Innenstadt mit öffentlichen Verkehrsmitteln (Bus oder *marshrutka*) je nach Verkehr in zwanzig bis fünfundvierzig Minuten erreichbar ist. In dieser Moschee hielt zum Zeitpunkt meiner Forschung ein sehr beliebter Imam,³⁵² der zu diesem Zeitpunkt zugleich Leiter der Bildungsabteilung im Muftiat war, regelmäßig die Freitagspredigt,³⁵³ und Aufnahmen seiner Predigten auf DVD waren auf den Bazaren Bischkeks käuflich zu erwerben. Beispielsweise fuhr ein guter Freund von mir gerne zu seinen Predigten, sofern ihm dies zeitlich möglich war. Ein anderer guter Freund, der in Bischkek wohnt und ar-

beitet, bemühte sich ebenfalls stets darum, so oft wie möglich für das Gebet in die Moschee seines Wohnviertels zu fahren, auch wenn diese mit dem Auto etwa zwanzig bis dreißig Minuten von seinem Arbeitsplatz entfernt war.

Die großen Besucherzahlen, die insbesondere freitags und an den Feiertagen die räumliche Kapazität der Zentralmoschee überstiegen, waren nach Aussage verschiedener Vertreter des Muftiats Anlass zum bereits in Auftrag gegebenen Bau einer neuen Zentralmoschee. Auch in den *rajon*-Zentren, in denen in der Regel eine größere Moschee steht, wurde mir von den jeweiligen Imamen berichtet, dass freitags und vor allem an den muslimischen Feiertagen die Moscheen nahezu aus allen Nähten platzen. Mit solchen Aussagen beabsichtigten meine Gesprächspartner häufig, das wachsende Interesse an der korrekten Ausübung des Islams, das steigende Bewusstsein für den Islam und generell die Zunahme an praktizierenden Kirgisen aufzuzeigen und zu unterstreichen.

Der Andrang zu den Moscheen zum Freitagsgebet führt freitagmorgens regelmäßig zu Stau in der Innenstadt Bischkeks um das Gebiet der Zentralmoschee.³⁵⁴ Dies trifft gleichermaßen auf größere Moscheen in der Region Yssykköl zu. So habe ich beispielsweise vor der Zentralmoschee in Balykchy ebenso mit parkenden Fahrzeugen überfüllte Straßen und auf dem Vorplatz der Moschee betende Menschen beobachten können. Zu den Gebetszeiten kann man hier wie auch in Bischkek verfolgen, wie Männer, teils in langen Gewändern, teils in Jeans und T-Shirt, teils in Anzügen, teils mit dem traditionellen kirgisischen Hut *kalpak* oder einer muslimischen Kappe und manche mit einem Gebetsteppich unter den Arm geklemmt, zur Moschee hin- oder (nach dem Gebet) aus ihr herausströmen.

350 Zusätzlich zu den Versammlungen an Moscheen zu diesen festlichen Anlässen versammeln sich am Tag des *kurban ait* mehrere tausend Menschen an öffentlichen Plätzen, wie etwa dem zentralen Ala Too Platz. Im Gespräch mit einem Dorfbewohner in der Region Yssykköl im Sommer 2015, welcher zum *kurban ait* in Bischkek war, schätzte dieser die Zahl auf 50.000 Menschen.

351 Beispielsweise verfügen nicht alle Moscheen über Bodenheizung, welche im Winter bei vielen Moscheebesuchern verständlicherweise beliebt ist.

352 Auch Kirmse stellt für seine Forschung in Osch 2005 heraus, dass Moscheen oft nach der Beliebtheit ihrer Imame ausgesucht werden. Die Beliebtheit gründet, so die Aussagen seiner Informanten, vor allem auf der Fähigkeit der Imame, Islam ansprechend (rhetorisch gut, anwendbar auf den Alltag etc.) zu vermitteln (Kirmse 2013, 97 f.).

353 Arab./kirg. *khutba*. Weitere Informationen: Ali/Leaman 2008, 69 f.

354 Dies löst Auseinandersetzungen um die Raumnutzung aus. In Bischkek beschwerten sich beispielsweise viele Anwohner. Kritiker äußern in diesem Zusammenhang noch einmal mehr ihre Einwände gegen ‚zu viel‘ Religion in der kirgisischen Gesellschaft. Religiöse Vertreter, Praktizierende und Befürworter von Religion als Teil der kirgisischen Gesellschaft deuten umso mehr auf die Notwendigkeit von baulichen Maßnahmen hin. Dabei wird nicht selten die Regierung kritisiert, dass diese zu wenig Initiative für religiöse Gemeinschaften ergreife.

Moscheen: Ein Ort für Frauen?

Sofern ich Besucherströme von und zu Moscheen beobachten konnte, waren darunter nie Frauen zu sehen. Generell sind die Aussagen, ob Frauen Moscheen betreten dürfen oder nicht, sehr unterschiedlich. Während meiner Forschung wurde ich vorwiegend, und teils sehr herzlich, dazu eingeladen, Moscheen zu besichtigen; bei manchen Gesprächspartnern hörte man förmlich den Stolz auf die eigene Moschee heraus. In anderen (wenigen) Fällen wiederum wurde ich ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ich als Frau eine Moschee nicht betreten dürfe.³⁵⁵ Es kam auch vor, wie bei meinem ersten Besuch in der Zentralmoschee in Bischkek, dass ich darum gebeten wurde, vorher eine rituelle Reinigung (arab. *wudu*; kirg. *daarat*) zu vollziehen.³⁵⁶ Allgemein scheint es jedoch verbreitet zu sein, dass Frauen Moscheen betreten können. In einigen kleineren Moscheen gibt es zum Beispiel durch Tücher abgetrennte Bereiche für Frauen, in der Moschee in Balykchy ist die gesamte obere Empore den Frauen vorbehalten. In der ehemaligen Zentralmoschee in Bischkek ist ein Bereich in einem Nebengebäude durch Tücher ausschließlich für Frauen reserviert und kann durch einen separaten Zugang erreicht werden. Viele größere Moscheen (z. B. die Moschee im zwölften *mikrorajon* und die Moschee am Fuße des Sulaiman Too in Osch) haben auf dem Gelände ein eigens für Frauen vorgesehenes *namazkana*. Dennoch habe ich nur selten Frauen im Inneren von Moscheen gesehen und wenn, dann nicht zum Zweck des Gebets. So war ich in einem Dorf im Oblast Yssykköl einer Frau begegnet, welche mit ihren Söhnen (und ohne Begleitung ihres Ehemannes) zur Beschneidung in die Moschee gekommen war. Während meines ersten Besuchs und Gangs durch die Zentralmoschee in Bischkek war im für Frauen abgetrennten Bereich reges Treiben zu beobachten: Frauen verschiedensten Alters, teils mit

Kopftuch bedeckt, teils ohne, liefen durch die Räume, anscheinend auf der Suche nach bestimmten Personen (viele Frauen kommen in die Moschee zum Imam oder zu anderen muslimischen Gelehrten, um Angelegenheiten für Eheschließungen, Beschneidungen oder Beerdigungen zu regeln) oder auch um sich über den Islam zu informieren. Manche Frauen unterhielten sich in Zimmerlautstärke, andere saßen mit einem muslimischen Gelehrten entlang der Wand oder in Ecken und ließen sich von diesem Verse aus dem Koran vortragen.³⁵⁷ Dieses Treiben stand im Gegensatz zur Stille und Ruhe, welche der große Gebetsaal ausstrahlte, in dem vereinzelt Männer entweder im Gebet vertieft knieten,³⁵⁸ im Koran lasen oder sich ausruhten, ein Anblick, dem ich auch in anderen großen Moscheen oft begegnet bin.

Bis auf die oben geschilderten Begebenheiten traf ich im Innenraum von Moscheen nie Frauen an und fühlte mich dadurch gerade zu Beginn meiner Forschung oft etwas fehl am Platz. Meine Freundin Mariam erklärte mir, dass Frauen selten Moscheen betreten, obwohl sie es prinzipiell dürften. Aber für Frauen sei es empfehlenswert, daheim ihr Gebet zu verrichten. Für Männer hingegen sei es *sunna*, ihr Gebet in der Moschee abzuhalten, und möglichst auf die Minute genau, da dies besonders verdienstreich sei. Ihr Vater misachte auch gerne einmal Geschwindigkeitsbegrenzungen auf der Straße, um pünktlich zur Gebetszeit in einer Moschee zu sein.

Lage von Moscheen

Wie bereits erwähnt, gibt es in Bischkek zahlreiche Moscheen, meist mindestens eine für ein bestimmtes Wohnviertel, sowie Moscheen, welche auf den Geländen von Bazaren stehen. Größere Moscheen in Städten oder im Oblast Yssykköl in den Zentren der *rajon* gelten oft als Haupt- oder

³⁵⁵ Dies kann mehrere Gründe haben, über die ich nur spekulieren kann. Es kann mit Misstrauen zu tun haben, mit der Sorge um den eigenen Ruf oder damit, dass die Imame sich sorgten, ob ich gegebenenfalls meine Periode hatte, dies aber nicht direkt ansprechen wollten.

³⁵⁶ Dies war allerdings eine Ausnahme. Kein anderes Mal wurde dies von mir verlangt oder danach gefragt, ob ich die Waschung vor dem Betreten einer Moschee vollzogen hatte.

³⁵⁷ Es ist zu vermuten, dass die Frauen entweder bei diesem Geistlichen einen Rat gesucht hatten oder kamen, um die Verse als Heilung von z. B. Krankheit oder anderen unglücklichen Umständen rezitiert zu bekommen.

³⁵⁸ Mein Besuch fand außerhalb der regulären Gebetszeiten statt, daher waren nur vereinzelt Männer zu sehen, welche ihr Gebet außerhalb der vorgegebenen Zeiten verrichteten.

Freitagsmoschee. Die Bezeichnung von Hauptmoscheen als Freitagsmoscheen gibt bereits Hinweis darauf, dass das wichtige Freitagsgebet möglichst in einer dieser Moscheen verrichtet werden soll. Kleinere Moscheen werden für die täglichen Pflichtgebete unter der Woche genutzt.

Manche Moscheen können einer bestimmten Institution angegliedert sein; so befand sich zur Zeit meiner Feldforschungen eine neue Moschee für die Islamisch-Theologische Fakultät der Manas Universität im Bau, ebenso hatte die Theologische Fakultät der Staatlichen Universität in Osch eine eigens für ihre Studierenden angegliederte Moschee.³⁵⁹ Die zum Zeitpunkt meiner Forschung genutzte Zentralmoschee steht ebenfalls im Zentrum Bischkeks, die neue Zentralmoschee wurde unweit davon errichtet.

Eine zentrale Platzierung von Moscheen ist insbesondere in den Dörfern des Oblast Yssykköl auffällig. Bis auf wenige Ausnahmen stehen Moscheen meist direkt an der Hauptstraße und in unmittelbarer Nähe zu anderen zentralen Dorfgebäuden und Einrichtungen, wie etwa dem Bürgermeisteramt (*aiyl ökmöttü*), der (Dorf-) Schule, dem *medpunkt*³⁶⁰ sowie dem Denkmal für die Kriegsgefallenen eines Dorfes (vgl. *Abb. 14*) und in manchen Fällen in der Nähe von Statuen lokaler Helden (*batyr*). In den Zentren der *rajon* stehen all diese Gebäude, inklusive der Moschee, oft etwas entfernter voneinander, nichtsdestotrotz sind alle jeweils im Zentrum dieser kleinen Städte aufzufinden. Im Nebeneinander von Moscheen, Kriegsdenkmalen und Statuen lokaler Persönlichkeiten

manifestieren sich die unterschiedlichen historischen und ideellen Einflüsse, welche kirgisische Identitäten, Alltagspraktiken und Wertevorstellungen prägen.

Das Land für Moscheen wird allgemein von den lokalen Behörden vergeben. Die Errichtung der Moscheen an zentralen Orten zeigt, dass diesen eine ähnlich zentrale Funktion für (Dorf-) Gemeinschaften beigemessen zu werden scheint wie staatlichen administrativen und Bildungseinrichtungen. Die Platzierung von Moscheen in unmittelbarer Nähe von Denkmälern für Kriegesgefallene sowie für lokale Helden könnte auch als Reintegration und Darstellung von Moscheen als Teil des kirgisischen kulturellen Erbes der Vorsowjetzeit gedeutet werden. Diese Interpretationen müssen als Vermutungen meinerseits hervorgehoben werden; fragte ich nach der Lage von Moscheen, hieß es von religiösen Vertretern, dass die örtliche Verwaltung deren Lage festgelegt habe. *Aiyl ökmöttü*, mit denen ich Gespräche führen konnte, verwiesen hingegen darauf, dass an diesen Orten einfach Platz war. Nichtsdestotrotz erachte ich diese Platzierung von Moscheen als einen erwähnenswerten und für Theorien von kulturellem Raum gegebenenfalls fruchtbaren Aspekt. Die Lage von Moscheen direkt an der Hauptstraße, welche um den gesamten Yssykköl herum und durch eine Mehrzahl der Dörfer führt, ist aus meiner Sicht zusätzlich bezeichnend, da die Moscheen auf diese Weise für jeden Passierenden direkt sichtbar werden.

Weitere Orte für die Errichtung von Moscheen sind, wie bereits oben erwähnt, heilige Orte und Pilgerorte. So stand im Jahr 2014 die zu dem Zeitpunkt angeblich größte Moschee Zentralasiens,³⁶¹ die Sulaiman Too Moschee, am Fuße des gleichnamigen heiligen Berges in Osch, welcher als einer der wichtigsten Pilgerorte Zentralasiens gilt (siehe Zarccone 2012, 254). Auch am prominenten heiligen Ort Manjlyl Ata (Oblast Yssykköl) steht eine schon etwas ältere Moschee. Weitere als heilig anerkannte Orte sind in Kirgistan die

³⁵⁹ Die Manas Universität ist eine durch die türkische Regierung getragene Universität; Verträge zu ihrer Eröffnung wurden im Jahr 1995 von jeweils der türkischen und kirgisischen Regierung unterzeichnet, der Lehrbetrieb begann im akademischen Jahr 1997/1998, <https://manas.edu.kg/en/about_manas/history> (letzter Zugriff: 02.04.2023). Die Theologische Fakultät der Staatlichen Universität in Osch verbindet eine starke Kooperation mit der Türkei und wird größtenteils von dort finanziert.

³⁶⁰ Abkürzung für russ. *meditsinskii punkt* (medizinisches Zentrum). Diese *medpunkt* wurden flächendeckend zur Sowjetzeit in jedem Dorf Kirgistans eingerichtet und dienten der direkten medizinischen Versorgung vor Ort. In vielen Dörfern oder *aiyl aimak* (Dorfgemeinden) gibt es nach wie vor solche *medpunkt*, die in der Regel von ein bis zwei ausgebildeten Krankenschwestern, in den seltensten Fällen von Ärzten, geführt werden. Meist kann die dortige Ausstattung nur die wichtigste medizinische Versorgung leisten; die Untersuchung von Schwangeren oder Geburten gehören in vielen *medpunkt* zum Arbeitsalltag.

³⁶¹ Aussage eines Imams der Sulaiman Too Moschee, Osch, Sommer 2014. Ob dies der Tatsache entspricht, ist unklar, da sowohl Usbekistan als auch Tadschikistan beanspruchen, die größte Moschee Zentralasiens auf ihrem Territorium zu beherbergen.



Abb. 22. Mausoleum, Region Yssykköl, Juni 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

Gräber von lokalen Helden, Adligen oder Heiligen. Während viele dieser Gräber durch größere Erdhügel markiert sind, sind manchen Verstorbenen auch Mausoleen (*kümbüz*) gewidmet. Diese können architektonische Merkmale einer Moschee aufweisen (etwa eine Kuppel mit aufgesetztem Halbmond) oder eine angegliederte Moschee haben (wie etwa ein Mausoleum am Nordufer des Yssykköl; vgl. *Abb. 22*). Es ist zu vermuten, dass diese Merkmale den außerordentlichen oder heiligen Charakter einer solchen Stätte zusätzlich hervorheben. Den Status als heilige Orte erfahren diese Orte meist aufgrund einer geografischen Besonderheit (einer Quelle, einer bestimmten Felsformation etc.) oder als Grabstelle, was die starken sufistischen Einflüsse in der Region unterstreicht. Obschon keine einheitlichen Meinungen bestehen, gelten diese Orte für viele Zentralasiaten als ‚zweite Mekkas‘, und eine Pilgerreise etwa zum Sulaiman Too kann der Meinung mancher Gelehrter zufolge die Pilgerreise nach Mekka

ersetzen.³⁶² Das zahlreiche Vorkommen solcher heiliger Orte ist mitunter als Kompensation für die Entfernung zu den heiligen Stätten in Saudi-Arabien zu verstehen (Zarcone 2012, 251, 254–256). Wie bereits begründet, konnte ich leider zu diesen Moscheen keine näheren Informationen sammeln, vertiefende Forschungen wären also zu empfehlen. Als Ausgangspunkt sind hier die wegweisenden Forschungsprojekte von AIGINE zu nennen, siehe Aitpaeva/Egemberdieva 2009; Aitpaeva 2013.

Architektur

Im Allgemeinen schlagen sich in der Architektur oder äußeren Gestaltung von Moscheen histo-

³⁶² Für Dagestan wird festgestellt, dass die Pilgerschaft zu heiligen Orten in der Sowjetzeit als Ersatz für die Reisen nach Mekka und Medina gedient zu haben scheint (Bobrovnikov 2006, 292 f.).

rische und regionale Einflüsse nieder, weshalb Moscheen in der ganzen Welt unterschiedliche Bauweisen und Baumaterialien aufweisen. So kann der Stil einer Moschee Aufschlüsse über den Zeitpunkt ihrer Entstehung und die jeweiligen kulturellen Einflüsse geben, in vielen Fällen werden für den Bau von Moscheen Materialien aus der Umgebung verwendet. Aber es gibt bauliche Elemente, die in Moscheen weltweit einheitlich und auch in Kirgistan aufzufinden sind: Da die Moschee als Versammlungsort zum Gebet dient, gibt es immer einen großzügig angelegten, offenen Raum für die Betenden. In kleinen Moscheen oder *namazkana* mag dies ein einzelnes Zimmer sein, in großen Moscheen sind sie als regelrechte Gebetshallen gestaltet, oft mit hohen Decken und kunstvoll gestaltetem Dekor (Abb. 23). Ferner hatte jede Moschee, die ich besichtigte, folgende notwendigen Elemente: die Gebetsnische *mihrab*, die an der sogenannten *qibla*-Wand eingerichtet ist. *Qibla* bezeichnet die Ausrichtung nach Mekka, und die Gebetsnische zusammen mit der *qibla* gelten als die heiligsten Teile einer Moschee. An der *qibla* ist in der Regel auch die *minbar* angebracht, eine Anreihung von zwei bis drei Stufen, von welchen auf der obersten ein Imam oder anderer muslimischer Gelehrter Reden oder Predigten (*khutba*) halten kann. Weitere charakteristische, aber nicht verpflichtende, Elemente von Moscheen sind Minarette und Kuppeln (arab. *qubba*).³⁶³ Das Innere von Moscheen kann sehr unterschiedlich gestaltet sein, das reicht von einfachen Wänden bis hin zu aufwendigen Ausgestaltungen. Oft hängen an der *qibla* in der Nähe der Gebetsnische für alle sichtbar arabische Kalligraphien, welche einen der neunundneunzig Namen Allahs oder Stellen aus dem Koran wiedergeben. Auffällige Merkmale der Dekoration sind auch Leuchter, Fenster, Teppiche und Türen. Deren Finanzierung oder Bereitstellung kann von unterschiedlichen Sponsoren übernommen werden, welche sich so am Bau einer Moschee beteiligen. Leuchter und Fenster sind wichtige Elemente, da sie insbesondere für das Morgen- und Nachtgebet Licht bieten; ebenso wird



Abb. 23. Innenraum der Zentralmoschee von Balykchy, Region Yssykköl, August 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

Wert auf qualitativ hochwertige Teppiche gelegt, da das rituelle Gebet viele Sequenzen umfasst, bei welchen man auf dem Boden kniet und die Stirn zum Boden senkt.

In manchen Fällen lassen sich die an einer Moschee beteiligten Sponsoren in Form von Kalligraphien oder Namenstafeln erkennen, manche möchten hingegen lieber keinen Hinweis auf ihre Finanzierung geben, um das im Islam gepriesene und verdienstreiche Prinzip der Bescheidenheit zu achten. Die Art und Qualität der materiellen Ausstattung einer Moschee verweisen häufig darauf, wieviel Geld für eine Moschee investiert wurde, und teilweise auch von wem.

Moscheen in Kirgistan können unterschiedliche Architekturstile aufweisen. Der Großteil der Moscheen, welche ich in meine Forschung einbezogen habe, folgt jedoch einem recht einheitlichen Modell. So lässt sich bei den meisten seit der Unabhängigkeit gebauten Moscheen das Baujahr nach ihrem Aussehen bestimmen: die Moscheen, die in den 1990er Jahren und Anfang der 2000er Jahre gebaut wurden, und jene, die innerhalb der letzten (maximal zehn) Jahre entstanden. Wie am

³⁶³ Auch wenn diese nicht wie die *mihrab* einen verpflichtenden Teil der Moschee-Architektur darstellen, so haben diese dennoch eine besondere, symbolische Bedeutung, da sie repräsentativ für das Himmelreich bzw. Paradies stehen.



Abb. 24. Zentralmoschee von Balykchy, Region Yssykköl, Juni 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

Beispiel der Moscheen in Chong-Suu weisen die früher gebauten Moscheen oftmals einfache Kuppeln aus ungefärbtem, silberfarbenem Zinkblech auf und sind einfach verputzt, die Außenwände sind daher meist erdfarben (*Abb. 15*). Neuere Moscheen hingegen haben grüne oder blaue Kuppeln, die unter anderem mit weißen Sternen oder Streifen verziert sein können (*Abb. 19, 24*). Sofern Gelder zur Verfügung stehen, sind die Außenwände nicht wie bei den Moscheen der 1990er Jahre mit Zement verputzt, sondern in imitierter Marmoroptik verkleidet. Dies trifft insbesondere auf die großen Moscheen in den Bezirkszentren zu (*Abb. 24*). Die silbernen, grünen oder blauen Kuppeln³⁶⁴ sind für die meisten Moscheen das kennzeichnendste äußere Merkmal. Zusätzlich haben manche Moscheen kleine Minarette.

³⁶⁴ Manche Moscheen haben nur einzelne Kuppeln, andere können eine große und mehrere kleinere haben.

Moscheen, welche diesem Modell folgen, sind in der Regel durch kirgisische oder arabische Gelder finanziert.³⁶⁵ Fragte ich in meinen Gesprächen nach der Herkunft dieser verbreiteten Bauweise, erhielt ich unterschiedliche Aussagen. Ein Gesprächspartner erzählte mir, dass Moscheen in Kirgistan nach arabischem³⁶⁶ Modell gebaut werden, mehrere andere jedoch erwiderten, dass dieses Modell dem für kirgisische Moscheen spezifischen Typ entspreche. Dies deckt sich mit Aussagen, dass der Bau von Moscheen erst umgesetzt werden kann, wenn die baulichen Voraussetzungen hinsichtlich Statik, zulässigem Stil und

³⁶⁵ Vereinzelt mögen die Spenden auch aus anderen Ländern kommen, aber im Rahmen meiner Forschung habe ich keine Moschee gesehen, welche auch mit türkischen Geldern diesem einheitlichen Modell folgten.

³⁶⁶ Eine direkte Zuordnung zu einem bestimmten arabischen Staat war oft schwierig, da von meinen GesprächspartnerInnen üblicherweise nur die Bezeichnung ‚arabisch‘ gebraucht wurde. Dies wird hier also beibehalten.



Abb. 25. Moschee von Ak Sai, Region Yssykköl, August 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

so weiter durch ein staatliches Bauamt (*architektura*) geprüft und bestätigt wurden. Im Gespräch mit dem Direktor einer arabisch finanzierten Stiftung erfuhr ich, dass arabische Geldgeber anscheinend keinerlei Ansprüche an den Baustil der finanzierten Moscheen stellten. Dadurch würden diese Moscheen in der Regel nach dem oben beschriebenen, relativ einheitlichen Modell gebaut, das durch kirgisische Architekten entworfen werde, aber durchaus Elemente arabischer Moscheen enthalte.³⁶⁷

Moscheen, die mit finanzieller Unterstützung aus der Türkei errichtet werden, folgen hingegen klar der Architektur von türkischen Moscheen. Repräsentativ hierfür ist der Bau der neuen Zentralmoschee in Bischkek, welche neben den flach angelegten Kuppeln vier 70 m hohe und dünne Minarette aufweist (Abb. 13). Im Gespräch mit einem

Vertreter des Muftiats wurde mir gesagt, dass die neue Zentralmoschee nach dem Modell der Kocatepe Moschee in Ankara gebaut wurde.³⁶⁸

Abgesehen von diesen Versionen gibt es auch Moscheen, die weder dem einheitlichen noch dem türkischen Vorbild folgen. Ein solches Beispiel ist im Dorf Ak Sai im Oblast Yssykköl anzutreffen (Abb. 25): Diese Moschee wurde durch eine kasachischstämmige Sponsorin gebaut, und der Stil der Moschee (insbesondere der Kuppeln) spiegelt – so der Imam dieser Moschee – die Architektur von kasachischen Moscheen wider, was ich nicht verifizieren konnte.

³⁶⁷ Gespräch mit dem Direktor der Stiftung Ikhsan Khairiya, September 2015, Bischkek.

³⁶⁸ Obschon die türkisch finanzierten Moscheen offensichtlich einem türkischen Modell folgen, unterliegen diese mit Sicherheit ebenso der staatlichen baulichen Prüfung durch die *architektura*.



Abb. 26. Innenraum einer Dorfmoschee, Region Yssykköl, August 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

Außen- und Inneneinrichtung der Moscheen

Unabhängig von ihrer äußeren Gestaltung weisen alle Moscheen, auch die kleinsten Dorfmoscheen, die signifikanten baulichen Elemente einer Moschee auf: einen großen Gebetsraum, eine Gebetsnische (*mihrab*), eine *qibla* und in den meisten Fällen auch die Stufen für die Reden des Imams (*minbar*) (Abb. 26, 27). Ebenso sind an den Eingängen von Moscheen immer Sammelboxen für die freiwilligen Spenden angebracht (Abb. 18, 28). In der Regel sollte eine örtliche Moschee so groß sein, dass sie alle männlichen Mitglieder eines Dorfes, eines Ortes oder im Falle von städtischen Moscheen eines bestimmten Viertels für das Freitagsgebet fassen kann. So reichen die Moscheen in Kirgistan von kleinen (Dorf-) Moscheen, welche in der Regel etwa fünfzig bis hundert Leute fassen können, bis hin zu großen Moscheen, welche im Inneren mehrere tausend Männer zum Gebet

aufnehmen können (in der neuen Zentralmoschee in Bischkek sollen über 10.000 Menschen Platz finden).

Die meisten Moscheen haben außen ein dazugehöriges, oftmals abgezauntes Grundstück. An den Zäunen oder Toren hängen gelegentlich Poster mit verschiedenen Informationen oder Angeboten. So hing beispielsweise im Sommer 2014 am Gatter einer Moschee in Karakol während des Ramadans ein größeres Banner, welches die täglichen Gebete im Ramadan erklärte (Abb. 7).

Große Moscheen, wie etwa in Balykchy, können einen gepflasterten Vorhof haben (Abb. 24), der freitags zusätzlich für das Gebet genutzt werden kann. Ferner können sich auf dem Grundstück von größeren Moscheen zusätzliche Gebäude befinden, wie etwa Administrationsgebäude (z. B. an der Zentralmoschee Bischkek oder der Zentralmoschee Balykchy) und Waschräume für die



Abb. 27. Innenraum einer Moschee, Chui, Mai 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

rituelle Waschung vor dem Gebet.³⁶⁹ Bei kleineren Moscheen wird der Hauptgebetsraum einer Moschee für alle Angelegenheiten genutzt, zum Waschen stehen Eimer und Waschkannen draußen auf dem Gelände vor dem Eingang bereit.

Darüber hinaus stehen bei den meisten Moscheen in unmittelbarer Nähe oder auch direkt auf dem Moscheegelände kleine Stände oder Läden (Abb. 9, 10, 17), welche die verschiedensten islamischen Paraphernalia, Alltagsgegenstände und (für Muslime angemessene) Kleidung (z. B. Kopftücher, lange Gewänder etc.) verkaufen und die

³⁶⁹ Interessanterweise wurden in der Zeit meiner Feldforschung 2014/2015 bei vielen kleineren Moscheen im ganzen Oblast Yssykköl nachträglich Waschräume und manchmal auch Administrationsräume hinzugebaut. Mir wurde erklärt, dass in diesen Fällen beim Neubau der Moschee die Gelder nicht für weitere Anlagen ausreichten, und dass diese nun nachträglich mit neu erworbenen Spendengeldern gebaut würden.



Abb. 28. Box für *sadaka* (Foto: Yanti Hölzchen).



Abb. 29. Plakette der Moschee in Ming Bulak, Region Yssykköl, finanziert durch Assanabil und Qatar Charity (Foto: Yanti Hölzchen).



Abb. 30. Plakette der Moschee in Tüp, Region Yssykköl, finanziert durch die World Assembly of Muslim Youth (Foto: Yanti Hölzchen).



Abb. 31. Plakette der Sulaiman Too Moschee in Osch, Südkirgistan, realisiert durch Assanabil und „Auf Kosten von: Herrschaften al-Karäm bin Ḥamūda vom Staat der Vereinigten Arabischen Emirate“ (Foto: Yanti Hölzchen).

von Privatpersonen betrieben werden.³⁷⁰ Zu den verkauften Produkten gehören vor allem Informationsmaterialien (z. B. Ausgaben des Korans, kleine Gebetsbüchlein sowie sonstige Bücher, Heftchen und Poster zu spezifischen Themen des Islams), Gebetsketten, Gebetsteppiche, DVDs sowie

³⁷⁰ Die Betreiber dieser Stände und Läden sind meist selbst praktizierende Muslime, Verkäuferinnen tragen oft ein *hijab*, Männer haben häufig einen Bart.

allerlei Kosmetika, Parfums, Öle und so weiter, die *halal*-zertifiziert sind. Je größer eine Moschee, desto größer sind meistens Angebot und Auswahl der Produkte. Daher befinden sich solch kleine Läden oder Stände allgemein angrenzend an städtische Moscheen und Moscheen in den Zentren der *rajon*. Im Falle von Dorfmoscheen ist vermutlich die Nachfrage (noch) zu klein.³⁷¹ An Moscheen, die direkt auf einem Markt stehen (z. B. die Moschee des Dordoi Bazars in Bischkek), schließt oftmals ein kleiner Bereich solcher Stände und kleiner Läden an. Am Eingang solcher Bazar-Moscheen oder auch vor den Pforten der Zentralmoschee in Bischkek sitzen häufig BettlerInnen und im Sommer stehen hier oft VerkäuferInnen von kühlen Getränken. Somit erweisen sich die Vorplätze von Moscheen als gut geeignete Erwerbsplätze: Der Andrang, insbesondere zum Freitagsgebet, ist hier groß und die Menschen geben allgemein Spenden, da dies gegenüber Hilfsbedürftigen zu den Pflichten von Muslimen gehört und göttliche Verdienste verspricht.

Am Eingang von Moscheen, zu welchem häufig zwei, drei Stufen hochführen, sind in der Regel Schilder oder Plaketten (meist aus Stein) angebracht, welche das Baujahr, den Namen der Moschee und die Sponsoren der Moschee nennen

³⁷¹ Für BewohnerInnen kleiner Dörfer besteht in manchen Moscheen die Möglichkeit, Informationsmaterialien in der Moschee selbst einzusehen oder Interessierte kaufen sich diese und andere Produkte bei ihrem nächsten Besuch in einer der nächstgrößeren Moscheen oder lassen sie sich von anderen mitbringen.



Abb. 32. Schild mit Telefonnummern der Imame und des Hauswarts (*sopu*) (Foto: Yanti Hölzchen).



Abb. 33. Terminankündigung zur Beschneidung (*sünnöt*) (Foto: Yanti Hölzchen; Erstpublikation: Hölzchen 2023, Abb. 49.1).

(Abb. 29, 30, 31). Diese sind, sofern durch arabische Sponsoren finanziert, auf Arabisch geschrieben. Wurden diese Gelder mit Unterstützung durch Stiftungen akquiriert, ist auch das Emblem der Stiftungen auf den Plaketten angebracht. Erfolgte der Bau einer Moschee durch kirgisische Sponsoren (ob gemeinschaftlich [*ashar*] oder durch einzelne Stifter), so geben die Inschriften der Plaketten auf Kirgisisch Auskunft.

An den Eingangstüren oder Fenstern, unmittelbar am Eingang, hängen oftmals diverse Auskünfte und Ankündigungen, entweder handschriftlich auf Papier vermerkt oder per Computer ausgedruckt: Meistens sind hier die Telefonnummern des zuständigen Imams sowie seiner Vertreter angebracht (Abb. 32); ferner gibt es den jeweiligen Anlässen entsprechende Auskünfte, etwa über die Preise und Antragsmodalitäten für die *hajj*, Informationen über die Berechnung der *zakāt*-Spenden während des Ramadans oder eine Ankündigung der Termine für eine professionelle Beschneidung (Abb. 33). Am Eingang einiger Moscheen im Oblast Yssykköl sah ich auch Poster, welche die Medressen der Stiftung Adep Bashaty bewarben (siehe Kapitel 3.3 und 3.4).

Da Moscheen ausschließlich ohne Schuhwerk betreten werden dürfen, gibt es am Eingang in der Regel einen kleinen separaten Raum, in dem die Schuhe (teils auch in dafür vorgesehenen Regalen) abgestellt werden. In vielen Moscheen sah ich direkt am Eingang Hinweisschilder mit den Koranversen, welche man beim Betreten einer Moschee sprechen sollte (Abb. 34) sowie die Anweisung, die



Abb. 34. Hinweis mit Koranvers, der beim Betreten der Moschee gesprochen wird (Foto: Yanti Hölzchen).

Moschee stets mit dem rechten Fuß zuerst zu betreten und diese mit dem linken Fuß zuerst zu verlassen,³⁷² auch hingen hier öfters Schilder mit der Bitte, die Mobiltelefone auszuschalten.

Aus diesen Vorräumen tritt man meist direkt in den Hauptversammlungsraum einer Moschee. Dieser ist in allen Moscheen, welche ich betreten konnte, mit Teppichen ausgelegt. In einfacheren

³⁷² Auf diese Regel wurde ich auch von einigen der Imame beim Besuch von Moscheen oder auch im Gespräch hingewiesen. So erklärte mir einer der Imame, dass die gleiche Regel auch für das Betreten von Wohnhäusern zutrefte, für das Betreten von Toiletten würde die Regel jedoch umgekehrt: Diese betrete man zuerst mit dem linken Fuß und verlasse sie mit dem rechten. Die Umkehrung im Zusammenhang mit dem Abort mag auf die Vorstellung der linken Körperseite als die untergeordnete (vgl. Dumont 1980), unreine Seite zurückzuführen sein.



Abb. 35. Von einem lokalen Künstler gestiftete Tür, Sulaiman Too Moschee in Osch, Juni 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

(meist kleinen Dorf-) Moscheen ist die Innengestaltung mit weiß gestrichenen Wänden generell sehr einfach gehalten. Große Moscheen beeindruckend hingegen bereits durch die Größe und Höhe ihres Gebetsraums, die qualitativen Teppiche, die teuren und großen Leuchter sowie durch kunstvolle kalligraphische Bilder, die über dem *mihrab*, aber auch an den anderen Wänden hängen können. Solche Gegenstände der Innenausstattung sind oft Gaben von Sponsoren, die sich davon göttliche Verdienste und Ansehen erhoffen. Bei der Auswahl solcher Dekorelemente spielen auch die Herkunft der Materialien oder Künstler oftmals eine Rolle.³⁷³ Die kunstvoll geschnitzten Holzeingangstüren der Sulaiman Too Moschee in Osch beispielsweise stammen von einem örtlichen

³⁷³ Dabei sind lokale Materialien oder Künstler sehr angesehen, ebenso wie Materialien oder Künstler, die beispielsweise aus Saudi-Arabien (dem Land des Propheten und der heiligen Stätten) kommen. Auch diejenigen aus Buchara oder aus in ähnlicher Weise für ihr Handwerk und ihre (religiös-) geschichtliche Bedeutung geschätzten Regionen sind beliebt.

Künstler und sind mit Holz aus der Umgebung gefertigt (Abb. 35).

Wie bereits weiter oben erwähnt, gibt es vereinzelt Moscheen, welche in ihrem Innenraum speziell für Frauen abgetrennte Räume zur Verfügung stellen. Das kann etwa durch Emporen in großen Moscheen gewährleistet sein, in einstöckigen Moscheen sind diese Frauenbereiche durch Tücher abgetrennt und beim Betreten der Moscheen direkt ersichtlich. In einer Moschee, in der ich zum Anlass der Beschneidung anwesend sein konnte, wurde dieser abgetrennte Raum von den Ärzten für die Aufstellung ihrer Gerätschaften und für die Operation genutzt.³⁷⁴

Blickt man außerhalb der Gebetszeiten durch die Innenräume, so liegen oft im vorderen Teil der Moschee einige Gebetsketten, in manchen Ecken stehen hölzerne Buchhalter mit Koranausgaben. Am Eingang oder in der Nähe der *minbar* hängt oftmals ein Mantel mit kirgisischen Stickereien (*chapan*), welcher vom Imam oder einem anderen Vorbeter während des Gebets genutzt werden kann. In den meisten Moscheen befinden sich in einer Ecke Tische oder Regale mit Büchern und anderen Informationsmaterialien, darunter Ausgaben des Korans (meist auf Kirgisisch) und Heftchen, die beispielsweise Anweisungen für das Gebet geben. Diese Printmedien tragen in der Regel einen Stempel des Muftiats, welcher deren geprüften und zugelassenen Inhalt bekundet.³⁷⁵ Diese Bücher können jederzeit von Interessierten eingesehen werden; ansonsten werden sie auch für die religiöse Unterrichtung, etwa durch den Imam,

³⁷⁴ Die Beschneidung fand außerhalb der regulären Gebetszeiten statt, sodass zu diesem Zeitpunkt nur der Arzt mit seinem Assistenten, eine Mutter, ein Vater, fünf Jungen und ich anwesend waren. Die Jungen wurden einzeln in den abgetrennten Bereich gerufen, wo die Beschneidung durch den Arzt mit Hilfe von Lasertechnologie durchgeführt wurde. Diese Technologie wurde auf den Informations- und Ankündigungsplakaten stets als modern, hygienisch und nicht schmerzhaft für die Jungen angepriesen. Diese Form der Beschneidung wird zunehmend populär. Es gibt offenbar einige Ärzte, welche durch verschiedene ländliche Regionen Kirgistans reisen und die Beschneidung auf diese Weise durchführen. Die Termine werden per Aushang an den Moscheen bereits Wochen vor Anreise der Ärzte bekanntgegeben.

³⁷⁵ Vertreter der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten führen gelegentlich unangekündigte Inspektionen durch. Diese Stempel auf Büchern und weiterem ausliegenden Material dienen den Gutachtern als Hilfestellung, um zu prüfen, ob in einer Moschee Lehrmaterialien mit radikalem Inhalt genutzt werden oder nicht.



Abb. 36. Poster in einer Moschee mit Anweisungen zum Gebet und zu wichtigen Koranversen (Foto: Yanti Hölzchen).

genutzt. In vielen Moscheen werden auch Notizhefte oder -bücher der örtlichen *davatchy*-Gruppen aufbewahrt. In diesen wird auch regelmäßig notiert, in welchen Wohnvierteln örtliche *davatchy* bereits *davat* durchgeführt haben, welche Personen auf mehrtägige *davat* gehen und wohin, und in manchen werden auch Beschlüsse der wöchentlichen Treffen (*mashwara*) festgehalten.

In einigen Moscheen sind darüber hinaus auch die Wände mit Postern und Plakaten behangen, welche entweder das Glaubensbekenntnis oder andere wichtige Suren und deren Bedeutung – teils sowohl auf Arabisch als auch auf Kirgisisch – zeigen, bebilderte Gebetsanleitungen geben oder auf bestimmte Pflichten von Muslimen hinweisen (Abb. 36, 37). In geschichtsträchtigen Moscheen, wie etwa der Dunganischen und der Tatarischen Moschee in Karakol, weisen Poster oder Schilder auf die Geschichte dieser Moscheen hin. Ferner sind in vielen (vor allem größeren) Moscheen Uhren angebracht, welche die täglichen

Gebetszeiten, die sich nach dem Stand der Sonne richten, anzeigen. Die Uhren funktionieren entweder digital oder mit manuell verstellbaren Zeigern. Ebenso sind häufig (teils veraltete) Kalender an den Wänden angebracht, welche die genauen, örtlichen Uhrzeiten zum Fastenbeginn und Fastenbrechen während des Ramadans angeben.

Zur nicht sichtbaren Innenausstattung von Moscheen gehören außerdem in manchen Fällen eine gute Bodenheizung (auf welche gerne mit Stolz hingewiesen wurde) sowie eine gute Lautsprecheranlage für den Ruf zum Gebet und, in großen Moscheen, für die Übertragung der Rede des Imams, insbesondere für jene Moscheebesucher, welche sich auf dem Vorhof versammeln.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Größe von Moscheen, die für den Bau genutzten Materialien sowie die Außen- und Innengestaltung sehr unterschiedlich sein können. Das Gesamtbild reicht von sehr einfachen Moscheen bis hin zu sehr aufwendig (und sichtlich teuer) gestalteten



Abb. 37. Poster in einer Moschee mit Anweisungen zum Gebet und zu wichtigen Koranversen (Foto: Yanti Hölzchen).

Moscheen. Die Erscheinungsformen von Moscheen geben Hinweise darauf, ob mehr oder weniger Geld für ihren Bau aufgewendet wurde und in vielen Fällen lassen sich bereits über die Architektur, Materialien oder die Gestaltung von Moscheen Aussagen über deren Sponsoren machen.

Namen von Moscheen

Sponsoren lassen sich teils namentlich am Eingang erwähnen, teils ziehen sie es vor, anonym zu bleiben. Manche Moscheen werden nach bedeutenden religiösen Personen benannt, welche auch lokale oder allgemein bekannte Gelehrte gewesen sein können. Manche Moscheen wiederum sind nach bestimmten islamischen Prinzipien benannt, so etwa die Moschee in Sary Döbö (Oblast Yssykköl), deren Name Tauchid Mechiti an das monotheistische Prinzip im Islam *tawhīd*, also

den Glauben an Allah als alleinigen Gott, erinnert. Ferner werden Moscheen nach verstorbenen Verwandten benannt, um langfristig an diese zu erinnern und diese zu ehren.³⁷⁶ Bleiben die Namen von Stiftern ungenannt, so können auch Plaketten mit der Aufschrift „*kairymduu adam sponsor*“ (von einer großzügigen Person gestiftet) am Eingang der Moscheen angebracht sein. Allgemein ist es jedoch so, dass im alltäglichen Sprachgebrauch die Namen der Moscheen kaum genannt werden, sondern nur von *mechit* (‘Moschee’) die Rede ist. Zur genaueren Spezifizierung können im Fall der Zentralmoschee in Bischkek oder den Moscheen in den Zentren der *rajon* diese als *zentralnui mechit* bezeichnet werden, in Bischkek erfolgt die Benennung auch nach dem jeweils zugehörigen *mikro-*

³⁷⁶ Eine ähnliche Namensgebung habe ich auch bei einer Medresse in Karakol feststellen können; diese ist nach dem Bruder des Hauptstifters benannt.

rajon. Ferner gibt es Moscheen, welche nach den Ethnien ihrer Urheber oder ihrer größten Besuchergruppe benannt werden. So gibt es in Karakol jeweils eine Dunganische wie auch eine Tatarische Moschee,³⁷⁷ in Bischkek habe ich kurz auch eine ‚Usbekische‘ Moschee besichtigen können.

3.2.5 Finanzierung durch ausländische Sponsoren

Die neue Moschee von Chong-Suu wurde im Vorhergehenden als ein Beispiel für jene Moscheen dargestellt, welche durch arabische Sponsoren insbesondere im Laufe der letzten zehn Jahre entstanden sind. Während der Aufnahme meiner Daten zu Moscheen im ganzen Oblast Yssykköl waren neben der World Assembly of Muslim Youth (WAMY) auch folgende arabisch finanzierte Stiftungen oder Organisationen prominent: die Stiftung Al-waqf al-Islami, die Stiftung Ikhsan Khairiya, die Stiftung Assanabil, Sponsoren aus Kuwait (ohne weitere Angaben über Stiftung o. Ä.) sowie aus Katar (ebenfalls ohne weitere Angaben). Den mir durch das Muftiat zur Verfügung gestellten Dokumenten (Stand 2009) zufolge, wurde ein Großteil der Moscheen im Oblast Yssykköl durch die Stiftung Al-Waqf al-Islami finanziert, von insgesamt etwa 130 Moscheen mehr als ein Drittel. Alle Moscheen dieser Stiftung wurden, bis auf eine Ausnahme im Jahr 1997, zwischen 2000 und 2009 gebaut. Auffällig viele hiervon befinden sich im *rajon* Yssykköl, welcher den Listen zufolge die meisten Moscheen im gleichnamigen Oblast Yssykköl aufweist.³⁷⁸ Die Moscheen, welche mit Hilfe von Said Bayumi beziehungsweise der WAMY gebaut werden, stehen mit zwanzig

Moscheen an zweiter Stelle (Stand 2009). Durch Kuwait und die Stiftung Ikhsan Khairiya sind in den Listen nur einzelne Moscheen vermerkt. Dem Stand der Dokumente von 2009 zufolge, sind mehr als die Hälfte aller Moscheen durch Spenden aus arabischen Ländern gebaut worden, die restlichen Moscheen wurden größtenteils durch *ashar*, durch Sowchosen oder Kolchosen, durch lokale Einzelsponsoren gebaut oder auch in ehemalige Gebäude eingesetzt. Die Gesamtzahl der Moscheen ist in den Jahren zwischen 2009 und 2015 mit Sicherheit gestiegen.

Charakteristisch für die durch saudi-arabische Gelder finanzierten Moscheen ist, dass die meisten von ihnen in der Zeit nach der Jahrtausendwende gebaut wurden, dass für diese meist hochwertige Materialien genutzt werden und dass sie größtenteils sehr gut ausgestattet sind. Dies trifft insbesondere auf jene arabisch finanzierten Moscheen zu, die in den Zentren der *rajon* oder in größeren Städten wie Balykchy, Cholpon-Ata, Bosteri oder Karakol stehen (siehe *Abb. 24* und *38*). Wie auch im Fall der Moschee von Chong-Suu (*Abb. 19*) weisen sie meist, zusätzlich zu qualitativen Teppichen und Gardinen, teure Beleuchtung, gute Lautsprecheranlagen, PCs und Drucker für das Personal, Klimaanlage, Heizungen sowie Fußbodenheizung auf, welche insbesondere im Winter angenehm sind. Dies deutet alles auf die großen Summen hin, welche arabische Sponsoren zur Verfügung stellen können. Es ist nachvollziehbar, dass arabische und andere ausländische Sponsoren viele Moscheen in den Zentren der *rajon* oder in größeren Städten finanzieren, da qualitativ hochwertig gebaute und gut ausgestattete Moscheen die repräsentative Funktion etwa von *imam khatib* Moscheen unterstreichen.

Arabisch finanzierte Moscheen können aufgrund der guten Finanzierung oft rasch fertig gestellt werden: Der Bau einer kleineren Moschee im Ort Balykchy wurde meinen Gesprächspartnern zufolge innerhalb von vier Monaten abgeschlossen, für größere Moscheen kann der Bau einen Zeitraum von wenigen Jahren in Anspruch nehmen. Im Gegensatz hierzu müssen für den Bau von Moscheen durch *ashar* oder lokale Sponsoren, je nach verfügbaren Geldern, zwischen drei bis etwa zehn Jahre gerechnet werden.

³⁷⁷ Diese beiden Moscheen wurden jeweils auf die Initiative einer Gruppe der jeweiligen ethnischen Zugehörigkeit erbaut. Sie zeugen von der historisch vielfältigen ethnischen Zusammensetzung Kirgistans. Gerade in der Region in und um Karakol siedelten bereits im 19. Jh. Dunganen und Tataren.

³⁷⁸ Der *rajon* Yssykköl grenzt direkt an die Stadt Balykchy an, von wo aus sich die in Kirgistan als *davatchy* bezeichneten Akteure der Tablighi Jamaat im Oblast Yssykköl verbreitet haben sollen. Näheres in Kapitel 3.6. Vermutlich ist die Nähe von Balykchy, als Zentrum der *davatchy*, zum angrenzenden *rajon* Yssykköl eine Erklärung für die zahlreichen Moscheen in diesem Distrikt.



Abb. 38. Arabisch finanzierte Sulaiman Too Moschee in Osch, Südkirgistan, Juni 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

Moscheebau in Kirgistan

Vor Beginn meiner Feldforschung hegte ich die Vermutung, dass arabische Sponsoren nach Kirgistan reisen und ‚einfach‘ beschließen, an einem bestimmten Ort ‚ihre‘ Moschee zu bauen. Im Zuge meiner Forschung erkannte ich jedoch, dass sich dieser Prozess viel komplexer gestaltet und außerdem die Handlungsinitiativen verschiedenster Seiten einschließt. Eine der für mich überraschenden Erkenntnisse war vor allem die Tatsache, dass das Bedürfnis, eine Moschee zu bauen, stark von kirgisischen Dorfgemeinschaften ausgeht und diese in der Regel, so belegen es meine Daten, bei den Initiativen und der Ausführung sehr involviert sind.³⁷⁹

Als bezeichnendes Ergebnis meiner Interviews stellte sich heraus, dass im Fall von ausländisch

finanzierten Moscheen mehrheitlich Stiftungen oder auch das Muftiat als Mittler zwischen tatsächlichem Sponsor oder Sponsoren im Ausland und einer Dorfgemeinschaft in Kirgistan fungieren. So erfuhr ich von vielen meiner Gesprächspartner, dass die Notwendigkeit oder die Nachfrage nach einer Moschee oftmals von den Dorfgemeinschaften selbst ausgeht. Dies trifft im Rahmen meiner Forschungsergebnisse insbesondere auf kleinere Dörfer (ca. zweihundert bis fünfhundert Haushalte) zu. In diesen Fällen, so erfuhr ich, wird in Sitzungen der Dorfgemeinde der Bau einer Moschee diskutiert. Wer an diesen Treffen teilnimmt, wurde auch auf mein Nachfragen hin nicht weiter spezifiziert, es war stets die Rede von *el* (wörtl. ‚Leute‘; in diesem Fall die Dorfgemeinschaft). Ich gehe jedoch davon aus, dass es sich bei diesen Treffen um sogenannte *kurultai* handelt, bei denen Vertreter der Dorfadministration, der Dorfältesten und weitere Dorfmitglieder zusammenkommen (vgl. Beyer 2016, 11). Wird der Bau

³⁷⁹ Zu einem ähnlichen Schluss, am Beispiel der Freitagsmoschee im Ort Bazaar-Korgon in Südkirgistan, gelangt auch McBrien (2008; 2017).

beschlossen,³⁸⁰ so setzen sich im Anschluss entweder der Imam mit der *jamaat* und anderen Freiwilligen, oder auch ein von der Gemeinde gewählter Bauleiter dafür ein, Sponsoren für den Bau der Moschee zu finden. Dies wird insbesondere dann notwendig, wenn weder eine dorfgemeinschaftliche Stiftung (*ashar*) beschlossen wird, noch ein ortsansässiger Sponsor sich für die Stiftung der Moschee bereiterklärt oder den Bau ankündigt. Der zuständige Repräsentant richtet sich dann meist an das Muftiat in Bischkek oder auch direkt an Stiftungen, die ihren Sitz in Bischkek haben. Diesen müssen Kostenvoranschläge vorgelegt werden. Sofern das vorgesehene Grundstück bereits vom örtlichen Bürgermeisteramt zugeteilt worden ist, werden auch diese offiziellen Dokumente eingereicht. Sagt eine der angefragten Stiftungen ihre Unterstützung zu, so aktiviert diese (im Fall von arabisch finanzierten Stiftungen) ihre Kontakte in die arabischen Länder. Hier sind diese Stiftungen meiner Vermutung nach entweder mit weiteren Organisationen oder Stiftungen vor Ort verbunden, oder sie können Kontakte zu individuellen Geldgebern haben. Die Gelder können aber auch von mehreren Spendern stammen. Das Geld wird an die in Kirgistan sitzende Stiftung überwiesen,³⁸¹ diese wiederum leitet das Geld entweder an die zuständigen Vertreter der Dorfgemeinschaften weiter, oder setzt – wie im Fall einiger durch Said Bayumi gebauten Moscheen – ihre eigenen Bauarbeiter ein. Ich habe auch von Moscheen erfahren, deren Bau durch die Bauabteilung des Muftiats durchgeführt wurde. Am häufigsten scheinen jedoch, den Aussagen meiner Gesprächspartner zufolge, die Dorfgemeinschaften entweder externe (kirgisische) Bauarbeiter für den Bau zu beauftragen, sich selbst zusätzlich am Bau zu beteiligen, oder diesen häufig auch komplett in Eigenregie durchzuführen (s. u.).

Sofern nicht eine bestimmte Stiftung direkt ihre Hilfe zusagt, kann auch das Muftiat aufgesucht werden, welches ebenso eigene Kontakte zu Geldgebern im Ausland hat. In sehr seltenen

Fällen stellt das Muftiat selbst Gelder für den Bau von Moscheen zur Verfügung.³⁸²

Meinen Daten ist zu entnehmen, dass die Suche nach Sponsoren meist von den jeweiligen Dorfmimen unternommen wird. Im Fall des kleinen Dorfes Sary-Oi im Nordosten des Oblast Yssykköl mit etwa zweihundert Haushalten (ca. 800 EinwohnerInnen) wurde hierzu jedoch ein Dorfbewohner, Bakyt Aba, zum Hauptverantwortlichen ernannt. Er wurde 1962 in Sary-Oi geboren, lebte zwischenzeitlich siebzehn Jahre in Bischkek und kehrte im Jahr 2002 endgültig nach Sary-Oi zurück. Hier lebt er mit seiner Frau, arbeitet für eine staatliche Stelle, übernimmt auch im Dorf mehrere Aufgaben und gilt als respektierte Person. Er selbst beschreibt sich als einen an Gott glaubenden Atheisten, geht aber nicht regelmäßig in die Moschee, nur zum Freitagsgebet.³⁸³ Unser Gespräch im August 2015 zum Ablauf des Moscheebaus verlief auszugsweise folgendermaßen:

Y: „Sie sagten, die Moschee von Sary-Oi sei durch Said Bayumi und einen anderen Sponsor finanziert und vor Kurzem fertiggestellt worden, nicht wahr?“

B: „Nein.“

Y: „War es nur Said Bayumi?“

B: „Finanziert wurde die Moschee durch Said Bayumi und die Leute beteiligten sich zu dreißig Prozent, in Form von handwerklichen Tätigkeiten.“

Y: „Meinen Sie das *aiyl ökmöttü* von Sary-Oi?“

B: „Nein, nicht das *aiyl ökmöttü*, die Dorfbewohner von Sary-Oi halfen mit dem Großteil der Bauarbeiten.³⁸⁴ Wir kauften den Sand, die Steine und schütteten den Innenboden auf, wir legten das Fundament – die gesamte handwerkliche Arbeit.“

³⁸² Laut der Dokumente vom Muftiat zum Oblast Yssykköl waren dies zum Stand 2009 drei von insgesamt ca. 130 Moscheen.

³⁸³ Mich interessierte in diesem Zusammenhang seine Motivation, sich dennoch für den Bau einer Moschee einzusetzen, obwohl er selbst nicht regelmäßig *namaz* verrichtet. Siehe Kapitel 3.2.7.

³⁸⁴ Mein Informant benutzte hier das Wort *el*, was allgemein als ‚Einwohner‘, ‚Menschen‘, ‚Volk‘ oder ‚Staat‘ übersetzt werden kann. In meinen Interviews verwiesen meine GesprächspartnerInnen mit *el* in der Regel verallgemeinernd auf die (Dorf-)Gemeinschaft, ohne diese genauer zu differenzieren.

³⁸⁰ Ich erfuhr von keinem Fall, in dem der Bau einer Moschee offiziell abgelehnt wurde und dadurch nicht stattfand.

³⁸¹ Nicht zwingend auf der Grundlage des Islamischen Finanzwesens (*Islamic finance*), wie ich überrascht in einem Interview feststellte.

- Y: „Und Bayumi steuerte die restlichen siebenzig Prozent bei?“
- B: „Ja, er stellte das Geld zur Verfügung. Wir kauften von diesem Geld die Baumaterialien und wir allein kümmerten uns um den Rest.“
- Y: „Die Dorfbewohner haben also die Moschee gebaut?“
- B: „Ja, die Dorfbewohner.“
- Y: „Habt Ihr keine Bauarbeiter angestellt?“
- B: „Nein, wir haben niemanden angestellt. Es waren [allein] wir Dorfbewohner. Einer von uns war in der Sowjetzeit Baumeister, er hat die Kuppel gebaut. So etwas hatte er vorher nie gemacht, aber wir baten ihn nachdrücklich darum. Vielleicht hat er mir zuliebe eingewilligt, weil er mich respektiert. Aber er hat alles konstruiert.“
- Y: „Wie lange hat es gedauert?“
- B: „Wir haben im November 2013 angefangen und bis zum 25. Dezember gearbeitet. Dann hat es geschneit. Sie hatten uns sechs Monate für den Bau gegeben, aber es hat geschneit. Wir haben Fotos vom Bau gemacht und diese an Bayumi geschickt; Vertreter kamen und machten von allem Fotos. Es war unmöglich weiterzuarbeiten, da es so kalt war. Wir unterbrachen also den Bau und setzten ihn im Frühjahr fort als es wärmer wurde, und waren im Herbst fertig. Es dauerte weniger als ein Jahr.“
- Y: „Das war letztes Jahr [2014]?“
- B: „Ja, letztes Jahr. Weniger als ein Jahr, wenn man [alle Monate] zusammenrechnet, mit drei bis vier Monaten Unterbrechung.“ [...] „Die Dorfgemeinschaft wollte schon vorher eine Moschee bauen, wir konnten aber keine Sponsoren finden. Ich hatte mich schon vorher mal an Said Bayumi gewandt.“
- Y: „Wann war das?“
- B: „Vor drei bis vier Jahren. Ich schrieb ihm einen Brief mit der Bitte um Wasserpumpen für sauberes Grundwasser, und wir erhielten diese auch. Ich wandte mich im Namen der Dorfbewohner wieder an ihn. Ich habe unsere Einwohner hier im Dorf versammelt und sie nach ihrer Meinung gefragt, einen Investor für die Moschee zu finden. Ich erklärte ihnen, dass es heutzutage üblich ist, dass die Dorfgemeinden fünfundzwanzig bis fünfzig Prozent entweder in Form von körperlicher Arbeit oder Geld

beisteuern müssen. Sie waren damit einverstanden, sich am Bau zu beteiligen und baten mich darum, einen Investor zu finden. Wir hielten ein weiteres Treffen ab, und ich teilte ihnen mit, dass verlangt wird, dass es einen stellvertretenden Hauptverantwortlichen aus der Dorfgemeinschaft gibt.“

Y: „Das waren Sie.“

B.: „Ja, die Dorfgemeinschaft wählte mich zu ihrem Stellvertreter und beauftragte mich. Ich ging zu Said. Um ehrlich zu sein, ich hatte andere Leute als Vermittler. Wir schrieben einen Brief an das Muftiat. Mit der Unterstützung von ein paar Leuten [im Muftiat] erreichten wir Said. Man braucht Kontakte.“

Wie dieses Beispiel von Sary-Oi zeigt, entstehen Moscheen oftmals in Kooperation verschiedener Initiativen und Beiträge. So ist es, wie Bakyt Aba im Gespräch sagt, üblich, dass die (Dorf-)Gemeinschaften sich auf irgendeine Weise am Bau beteiligen sollen.

Es kommt außerdem vor, dass sich mehrere Stiftungen oder Sponsoren zugleich am Bau beteiligen. Zum einen können diese Unterstützungsleistungen unabhängig voneinander sein. Entsprechend ist es bei einem großen Anteil der von mir registrierten Moscheen so, dass der Bau des Gebäudes von einem bestimmten Geldgeber übernommen wird, die Stiftung der Inneneinrichtung kann aber durch andere Sponsoren gewährleistet werden. So unterhielt ich mich mit dem Imam einer Moschee, deren Bau durch Said Bayumi (WAMY) finanziert, die Bereitstellung der Inneneinrichtung hingegen von einem türkischen Einzelsponsor³⁸⁵ beigesteuert worden war. Laut dem Imam wurde das Geld von Seiten des Türken für den Kauf der Inneneinrichtung an Said Bayumi übergeben, welcher es wiederum an die Dorfgemeinde weiterleitete.

Zum anderen können beim Bau von Moscheen mehrere Stiftungen kooperieren, wie die Plakette einer Moschee im Bezirk Tüp zeigt: Auf dieser sind sowohl die Embleme der Stiftung Assanabil sowie

³⁸⁵ Die *jamaat* dieses Dorfes hat sehr enge Beziehungen zur türkischorientierten Stiftung Adep Bashaty (siehe Kapitel 3.4), und ich hege die Vermutung, dass diese Beziehungen auch die Kontakte zu einem türkischen Sponsor ermöglichen.

der Stiftung Qatar Charity eingraviert. Dies bestätigte sich mit einem Blick auf die kirgisische Internetseite der Stiftung Assanabil, welche als Partner unter anderem die World Assembly of Muslim Youth (WAMY) sowie Qatar Charity angab.³⁸⁶

Im Rahmen meiner Forschung weckten vor allem die WAMY, die Stiftung Assanabil sowie die Stiftung Ikhsan Khairiya mein Interesse, da deren Embleme am Eingang vieler Moscheen angebracht waren und ich sie detaillierter in meine Forschung einbeziehen konnte. Ein Kontakt zur WAMY konnte leider nicht hergestellt werden,³⁸⁷ gleiches trifft auf die Stiftung Assanabil zu. Nichtsdestotrotz habe ich zur WAMY und Assanabil einige Informationen in meinen Interviews sammeln können; zu beiden lassen sich darüber hinaus Informationen aus dem Internet und teils aus der Sekundärliteratur ergänzen. Ein Gespräch mit dem Gründer der Stiftung Ikhsan Khairiya konnte ich im September 2015 gemeinsam mit meiner Assistentin Gulniza durchführen. Diese Stiftung arbeitet mit arabischen Geldgebern, hat ihren Sitz jedoch in Kirgistan. Im Folgenden möchte ich meine Daten zu den arabisch-basierten Stiftungen wie auch zur Finanzierung über türkische Gelder darlegen. Hiermit werden die Prozesse, aktivierten Beziehungen und resultierenden Dynamiken des Moscheebaus veranschaulicht und weiter vertieft.

WAMY

Die World Assembly of Muslim Youth (WAMY) ist eine weltweit aktive Organisation, die ihren Hauptstandort in Riad (Saudi-Arabien) hat und in mehreren Dutzend Ländern Zweigstellen

unterhält.³⁸⁸ Sie wurde 1972 gegründet und wird durch arabische Geldgeber (Einzelsponsoren sowie arabische Partnerorganisationen) finanziert. Laut eigenen Angaben verfolgt WAMY das Ziel, „Brücken des Friedens und der Einheit in unserer multikulturellen Gesellschaft zu bauen“³⁸⁹ sowie den Dialog zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen zu fördern. Hierbei legt die WAMY ihren Schwerpunkt auf Jugendarbeit in Form von Seminaren, Workshops, Freizeitcamps und Ähnliches.³⁹⁰ Einem Bericht des Pew Forums on Religion and Public Life zufolge vertritt die Organisation stark konservative Ansichten und hält sich an eine wahhabitische Interpretation des Islams (Pew Forum 2010, 28).³⁹¹ Einschätzungen dieser Organisation und ihrer Aktivitäten sind teilweise diametral entgegengesetzt: Während einerseits hervorgehoben wird, dass WAMY mit der UNO affiliert sei und zu den UN NGOs gehöre, ist sie andererseits aufgrund von Verbindungen mit der Bin Laden-Familie sowie zur Muslim-Bruderschaft, insbesondere nach den terroristischen Angriffen auf das World Trade Center in New York im September 2001, in Kritik geraten.³⁹²

³⁸⁸ Siehe <<https://wamy.org/>> (letzter Zugriff: 09.02.2021). Unter folgendem Link sind die internationalen Büros aufgelistet: <<https://wamy.org/%d8%b9%d9%86%d8%a7%d9%88%d9%8a%d9%86-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%83%d8%a7%d8%aa%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%ae%d8%a7%d8%b1%d8%ac%d9%8a%d8%a9/>> (letzter Zugriff: 09.02.2021).

³⁸⁹ Übersetzung aus dem Englischen durch die Autorin, Original auf der Website der WAMY UK, <<http://wamy.co.uk/about-us/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

³⁹⁰ Siehe <<http://wamy.co.uk/about-us/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021); Pew Forum 2010, 27.

³⁹¹ Der Einschätzung des Pew Forum zufolge ist diese spezifische Ausrichtung der Grund dafür, dass die Aktivitäten dieser Organisation für viele junge Muslime in Europa weniger ansprechend sind (Pew Forum 2010, 30).

³⁹² Siehe die Aussagen der WAMY auf ihren eigenen Websites in Großbritannien, <<http://wamy.co.uk/about-us/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021) und Saudi-Arabien, <<https://wamy.org/%d8%a7%d9%84%d9%87%d9%88%d9%8a%d8%a9-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%aa%d8%a3%d8%b3%d9%8a%d8%b3/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021). Eine Affiliation mit der UN lässt sich über die Seite der UN-Zweigstelle für NGOs nicht bestätigen, <<https://esango.un.org/civilsociety/showProfileDetail.do?method=showProfileDetails&tab=1&profileCode=618894>> (letzter Zugriff: 19.02.2021). Über die maßgeblichen Verbindungen der Organisation zur Bin Laden-Familie berichtet etwa das Forum „Discover the Networks.org“, eine Plattform für linkspolitisch ausgerichtete Journalisten und Organisationen, <<https://www.discoverthenetworks.org/organizations/world-assembly-of-muslim-youth-wamy/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

³⁸⁶ Siehe <<http://assanabil.kg/en/partners/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021). Zur Zeit der Drucklegung ist die Website nicht mehr verfügbar. Die Stiftung hat allerdings noch eine eigene Seite bei Facebook, <<https://business.facebook.com/Assanabil-Charity-Foundation-107260774108798/>>, auf welcher jedoch kein Verweis zu Partnerorganisationen zu finden ist (Stand Juni 2022).

³⁸⁷ Dies lag zum einen an der Schwierigkeit, an Kontaktdaten der WAMY oder von Said Bayumi zu kommen – die kirgisische Homepage ist weder aussagekräftig noch gibt sie Kontaktdaten an – zum anderen ließ sich, als ich gegen Ende der Forschung Kontaktdaten der WAMY hatte, aus terminlichen Gründen kein Treffen organisieren.



Abb. 39. Durch die arabische Stiftung WAMY finanziertes Krankenhaus, Region Yssykköl, März 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

In Kirgistan ist die WAMY entweder unter der russischen Bezeichnung ‚Vsemirnaya assambleya molodyoji‘ bekannt, im Rahmen meiner Gespräche und Interviews wurde aber hauptsächlich auf den derzeitigen leitenden Repräsentanten in Kirgistan, Said Bayumi (meist auch nur ‚Bayumi‘), hingewiesen. Zweimal wurde mir die Organisation auch mit der kirgisischen Bezeichnung ‚Jashtar Assambleja‘ genannt. Ein anderer Gesprächspartner war davon überzeugt, dass der Name der Organisation an sich ‚Said Bayumi‘ sei.

Laut der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten ist die WAMY seit dem Jahr 2000 in Kirgistan aktiv (Handbuch der KRA 2015, 16), in der Liste der staatlich registrierten NGOs ist sie jedoch erst seit 2009 aufgelistet. Dem Handbuch der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten zufolge hat die WAMY für ihre Aktivitäten in Zentralasien ausschließlich in Kirgistan eine

Zweigstelle;³⁹³ sie ist in Kirgistan nicht verboten, da ihre Aktivitäten weder extremistisch noch radikal seien (Handbuch der KRA 2015, 16).

Soweit mir bekannt wurde, ist der Bau von Moscheen die hauptsächliche Aktivität der WAMY in Kirgistan.³⁹⁴ In ein oder zwei Interviews wurden auch Seminare der WAMY erwähnt, allerdings konnten hierzu keinerlei weiterführenden

³⁹³ In einem Beitrag zu islamischer Bildung in Kasachstan (Kemper et al. 2010) wird die WAMY als offiziell in Kasachstan aktive Organisation, mit einer regionalen Zweigstelle in Almaty, aufgelistet. Ebenso wie in Kirgistan scheint die WAMY den Bau von Moscheen voranzutreiben und sich für karitative Aufgaben einzusetzen (siehe Nurmanova/Izbairov 2010, 304).

³⁹⁴ Ein Vertreter des Türkischen Präsidiums für Religionsangelegenheiten Diyanet schätzte in unserem Gespräch im April 2014, dass etwa dreißig bis vierzig Prozent aller Moscheen in Kirgistan durch die WAMY finanziert würden. Diese Aussage deckt sich mit meinen Daten in der Region Yssykköl.

Aussagen gemacht werden.³⁹⁵ Aus meinen Interviews und Beobachtungen in Chong-Suu lässt sich ableiten, dass sich die WAMY in Kirgistan ferner für den Bau von Krankenhäusern (Abb. 39), Medressen und Wasserleitungen sowie für den Bau von säkularen Schulen einsetzt. In Chong-Suu gehören nicht nur die Moschee und die Medresse zu den Projekten der WAMY; auch ein neuer Teil des Krankenhauses wurde durch die WAMY gestiftet und im Jahr 2014 im Zeitraum von acht Monaten fertiggestellt.

Insgesamt, so ein Bericht der Bischkeker Abendzeitung „Vecherniy Bischkek“ vom 30. Mai 2013, investiere die WAMY jährlich 5 bis 7 Millionen US Dollar in Kirgistan.³⁹⁶ Davon gehe, laut Bericht, ein Großteil in den Bau von Schulen.³⁹⁷ Die Zeitung „Slovo Kyrgyzstana“ informiert in einem ausführlichen Internetartikel vom 22. April 2014, dass WAMY ferner Studiengebühren übernehme und Stipendien an Studierende verschiedener staatlicher Universitäten vererbe; außerdem wird von finanzieller Unterstützung für Waisenkinder berichtet. Derselbe Artikel betont, dass die WAMY jährlich zum Fastenmonat Ramadan Essen zur Verfügung stelle und nach den Unruhen im Jahr 2010 in Südkirgistan Behelfsunterkünfte eingerichtet habe. Ein weiterer Bericht aus dem Jahr 2011 bekundet ein Treffen des arabischen Generalsekretärs der WAMY und Said Bayumi mit kirgisischen Staatsmännern, bei welchem der damalige Sprecher des kirgisischen Parlaments die finanziellen Beihilfen sowie die Projekte der WAMY zur Förderung sozialer Einrichtungen in Kirgistan würdigte.³⁹⁸

³⁹⁵ Bezogen auf Seminare erwies sich in meiner Forschung die Stiftung Adep Bashaty als die aktivste (siehe Kapitel 3.4). Ferner stieß ich auf Aktivitäten anderer Organisationen wie Mutakallim oder des Muftiats, oder religiöse Bildungsangebote von Privatpersonen. Einem öffentlich beworbenen oder ausgeschriebenem Programm der WAMY begegnete ich im Rahmen meiner Feldforschungsaufenthalte nicht.

³⁹⁶ <http://www.vb.kg/doc/230064_vsemirnaia_assambleia_molodeji_postroila_v_kyrgyzstane_22_shkoly_i_250_mechetey.html> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

³⁹⁷ Ich selbst bin während meiner Feldforschung keinen durch die WAMY finanzierten Schulen begegnet.

³⁹⁸ <<http://pda.kabar.kg/eng/politics/full/7237>> (letzter Zugriff: 05.04.2018).

Zur Anzahl der von WAMY finanzierten Moscheen in Kirgistan gibt es stark variierende Aussagen: Der Bericht der Bischkeker Abendzeitung „Vecherniy Bischkek“ vom 30. Mai 2013 zitiert Said Bayumi, welcher hier von zweihundertfünfzig durch WAMY finanzierten Moscheen im Land spricht, der Internetartikel der „Slovo Kyrgyzstana“ hingegen berichtet, dass die WAMY hundert Moscheen im Land auf Anfragen des Muftiats gebaut habe.³⁹⁹ Weder von der kirgisischen Kommission für Religiöse Angelegenheiten noch vom Muftiat konnte ich hierzu aussagekräftige Dokumente erhalten. In den Bau von Moscheen müssen jährlich mehrere tausend US Dollar investiert werden, je nach Größe der jeweiligen Moscheen. Diese Summen gelten in der Regel jedoch ausschließlich für die Finanzierung der Gebäude, nicht für deren Unterhalt.

Wenige meiner Gesprächspartner hatten Said Bayumi jemals selbst zu Gesicht bekommen.⁴⁰⁰ In den meisten Fällen erschienen jeweils Vertreter der Stiftung in den Dörfern, um den Bau zu dokumentieren oder auch um an der Eröffnung der jeweiligen Moscheen teilzuhaben. So nahm an der Eröffnung der neuen Moschee in Chong-Suu nach Aussagen meiner Gesprächspartner sein Bruder als Repräsentant der Organisation teil; und auch bei der Eröffnung des neuen Krankenhauses in Chong-Suu sei nicht Bayumi selbst, sondern sein Bruder stellvertretend anwesend gewesen.

Die Stellungnahmen zu den Aktivitäten der WAMY in Kirgistan fallen unterschiedlich aus. Im Rahmen meiner Gespräche mit Imamen und Vertretern von Bürgermeisterämtern oder mit Regionaladministrationen (*akimiyat*) wurde deren Einsatz für die kirgisischen Dorfgemeinschaften positiv bewertet. Insbesondere Imame und Mitglieder der Moscheegemeinschaften begrüßten den Bau von Moscheen, den sich kirgisische Dorfgemeinschaften kaum leisten können und für welchen es von staatlicher Seite keinerlei Zuschüsse gibt. Auch der Bau des Krankenhauses in Chong-Suu wurde von vielen DorfbewohnerInnen gewürdigt. Das neue Gebäude sticht im Gegensatz

³⁹⁹ <<http://slovo.kg/?p=33426>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

⁴⁰⁰ Ähnliches wird für den Bau der Moschee in Bazaar-Korgon im Süden Kirgistans berichtet (McBrien 2008; 2017).

zu den älteren Bauten deutlich hervor und wurde für die gute Ausstattung gelobt. Gleichzeitig gibt es auch kritische Stimmen. Ein Online-Artikel berichtete am 24. Juni 2014, dass die WAMY ins Visier kirgisischer Sicherheitsdienste geraten sei. Geheimdiensten lägen Beweise vor, dass die Organisation versuche, über die Finanzierung von Moscheen, Medressen und anderen Bildungseinrichtungen Kontrolle über die Region und die kirgisische Bevölkerung zu erlangen. Auch vergebliche WAMY Zuschüsse für Mieten sowie kostenlose Lebensmittel und ziehe somit gezielt bedürftige Personen an.⁴⁰¹ Kritische Haltungen von Seiten meiner GesprächspartnerInnen richteten sich nicht gegen die WAMY an sich, sondern vielmehr gegen arabische Einflüsse generell. So wurden in diesen Interviews das Tragen von *hijab*, das Tragen von Bärten und die langen Gewänder bei Frauen und Männern auf den Einfluss aus Saudi-Arabien zurückgeführt. Einer der häufigsten Kommentare ist in diesem Zusammenhang, dass das kirgisische Klima anders sei als das saudi-arabische und man daher in Kirgistan solche Kleidung nicht brauche. Auch wird häufig der Vorwurf laut, dass das Land in erster Linie Wasserleitungen, Kindergärten und Schulen brauche, keine Moscheen. Ferner wird oft betont, dass man keinen ‚arabischen Islam‘ in Kirgistan wolle, dass Kirgistan einen eigenen, ‚kirgisischen Islam‘ habe oder brauche.

Zu derart kritischen Bemerkungen gesellen sich wiederum Positionen, die eher uninteressiert oder unbeteiligt wirken. Fragte ich nach den Sponsoren von Moscheen, war häufig die beiläufige Antwort: „Es müssen Araber gewesen sein“ (*arabtar bolush kereg*), und dies unabhängig davon, ob die Moschee tatsächlich durch arabische Gelder finanziert worden war oder nicht. Solch eine Antwort drückt meiner Ansicht nach aus, dass der Bau von Moscheen durch arabische Gelder bereits als üblich oder verbreitet wahrgenommen wird.

Assanabil

Eine weitere Organisation, die sich für den Bau von Moscheen engagiert, ist die Stiftung Assanabil. Diese weckte mein Interesse, da auch ihr Emblem auf den Namensplaketten vieler Moscheen auftauchte, unter anderem an der Moschee des zwölften *mikrorajon* in Bischkek, eine der beliebtesten Moscheen in der Hauptstadt (Abb. 40) in unmittelbarer Nähe zur Wohnung meiner Gastfamilie. Die meisten Informationen zu dieser Stiftung konnte ich über das Internet erhalten, wobei sich der Internetauftritt von Assanabil zwischen 2018 (Einreichung der Dissertation als Qualifikationsschrift) und 2023 (Drucklegung) in einigen Punkten sehr geändert hat und vor allem im Englischen wesentlich informativer gestaltet ist als 2018. Im Folgenden werde ich diese Änderungen klar herausstellen, da diese meiner Ansicht nach beachtliche Aufschlüsse über das Wirken von ausländischen Stiftungen in Kirgistan geben.

In den Jahren zwischen 2016 und 2018 war die Internetseite von Assanabil in drei Sprachen verfügbar: umfassend auf Arabisch, weniger umfassend und vor allem durchgehend fehlerhaft auf Russisch und Englisch. Im Winter 2020 war neben der arabischen ausschließlich eine englische Version der Website online, welche größtenteils dieselben Inhalte teilt wie die arabischsprachige Seite. Auffällig ist, dass es weder 2018 noch 2020 eine kirgisische Übersetzung der Seite gab, obwohl Kirgisisch im Rahmen religiöser Bildung in Kirgistan verbreiteter ist als Russisch und englische Übersetzungen von Websites in Kirgistan bisher insgesamt noch relativ unüblich sind.

Während ich bis 2018 über die Website keinerlei Auskunft erhielt, wer hinter Assanabil steht und was die konkreten Ziele sind, gab die Website 2020 an, eine im Jahr 2004 gegründete lokale und gemeinnützige Organisation zu sein, die beim kirgisischen Justizministerium registriert ist und die sich zentral in Bereichen von Schulausbildung, Gesundheit, Gemeindeentwicklung und -hilfe betätigt. Ferner kooperiert die Organisation laut eigenen Aussagen eng mit karitativen, humanitären und wohlthätigen philanthropischen Stiftungen und in Abstimmung mit den zuständigen Ministerien und Regierungsstellen

⁴⁰¹ Siehe <<http://www.dnd.com.pk/world-assembly-muslim-youth-puts-observation-kyrgyzstan/70477>> (letzter Zugriff: 19.02.2021). Diese Vorwürfe konnte ich im Rahmen meiner Forschung weder bestätigen noch widerlegen.

vor Ort.⁴⁰² Sie versteht sich als führende Institution in der karitativen Gemeinschaftsentwicklung, und sieht ihre Aufgabe darin, einen wirksamen Beitrag zur allgemeinen Entwicklung und Entfaltung der (kirgisischen) Gesellschaft im Verhältnis zu ihrer ursprünglichen Identität (wörtl. „[...] development of society in proportion to its original identity“) zu leisten. Als Kontakt wird eine kirgisische Telefonnummer angegeben, allerdings keine Kontaktadresse in Bischkek wie noch im Jahr 2018. Spenden können an ein Konto bei der kirgisischen Bank KICB (Kyrgyz Investment and Credit Bank) überwiesen werden.

Während auf der Website im Jahr 2018 Moscheen als prominenter Teil der Förderprogramme aufgelistet waren, werden diese auf der im Jahr 2021 verfügbaren Website nicht als eigenständige Programme erwähnt. Lediglich Einträge unter aktuellen Nachrichten erwähnen, dass zu den Aktivitäten der Bau von Moscheen gehört. Die genannten Programme umfassen die Unterstützung von Waisenkindern, Gesundheits- und Bildungsinstitutionen, den Bau von Brunnen, Gemeindeentwicklung und Soforthilfen im Allgemeinen. Die Website vermittelt über Fotomaterial und kurze Berichte den Eindruck, dass die Unterstützung von Seiten Assanabils vor allem im Bau von Gebäuden (Schulen, Moscheen, Krankenhäusern) sowie in der Bereitstellung von Lebensmitteln, medizinischer Ausstattung und Medikamenten und anderen materiellen Notwendigkeiten besteht, auch in bestimmten Krisensituationen wie der Corona-Pandemie im Sommer 2020, während der Assanabil Lebensmittelpakete und medizinische Ausrüstung verteilte.

Während die Version der Website von 2020 überwiegend vom Bau von Schulen und Förderungen im Gesundheitswesen berichtet, wurde auf der Website von 2018 die Aufmerksamkeit (vor

allem über die umfangreiche Bildergalerie der Aktivitäten der Stiftung) vorwiegend auf den Bau von Moscheen und Schulen gerichtet.⁴⁰³ Die Bilder, die noch bis Sommer 2018 zu den gestifteten Moscheen und Schulen auf der Website verfügbar waren, zeigten jeweils Szenen von den Eröffnungszeremonien, bei denen stets die ausländischen Sponsoren selbst oder Vertreter der Organisation anwesend waren, ferner Vertreter der jeweiligen Dorf- und Bezirksadministrationen sowie BewohnerInnen und manchmal SchülerInnen. Dies trifft auch auf das verfügbare (wenn auch wesentlich reduziertere) Foto- und Videomaterial aus dem Jahr 2020 zu, das sowohl Momentaufnahmen der Feierlichkeiten (z. B. feierliche Reden, das Durchschneiden von Schleifen, das gemeinsame Brechen von Brot, das Überreichen von Geschenken etc.) abbildet als auch Eindrücke aus den Gebäuden. Hierbei zeigen die jeweiligen Bildausschnitte stets die hochwertige Ausstattung der Gebäude – Heizungen, neue Fenster und Türen, Mobiliar, gut ausgestattete Küchen und teilweise PCs – sowie in der Regel ein Banner auf Arabisch mit dem Namen der Organisation Assanabil, das im Vordergrund des Bildausschnittes positioniert ist. Ferner fällt auf, dass sowohl die Moscheen als auch die Schulen arabische Namen tragen; eine Stichprobe ergibt, dass es sich hierbei jeweils um arabische Persönlichkeiten oder religiöse Gelehrte handelt. Insbesondere bei Schulen ist dies auffällig, da diese in der Regel numerisch (z. B. die Vierte Sekundarschule in Bischkek), mit den jeweiligen Ortsnamen oder nach kirgisischen Persönlichkeiten benannt werden.

Den Angaben von 2018 zufolge wurde ein Großteil der von Assanabil gestifteten Moscheen und Schulen in Südkirgistan gebaut, oftmals in ländlichen und infrastrukturell schlecht angebundenen Gegenden, wie in einigen der Berichte

⁴⁰² Die Website ist nicht mehr erreichbar. Es scheint, die Organisation betreibt nur noch ihren Account auf Facebook. Die Posts sind nur auf Arabisch, nicht Russisch oder Kirgisisch. Allein im Frühjahr 2022 sieht man viele Posts zum Bau von Moscheen und Krankenhäusern, <https://business.facebook.com/Assanabil-Charity-Foundation-107260774108798/?ref=py_c>, <https://akipress.com/news:671189:Assanabil_Charity_Foundation_supports_construction_of_school_medical_facility_houses_for_poor_families_in_Bishkek/> (letzter Zugriff: 04.06.2022).

⁴⁰³ Diese Bildergalerie war bereits im Jahr 2020 nicht mehr aktiv, 2021 stand nur noch sehr wenig Foto- und Videomaterial zur Verfügung. Dieses ist zum Zeitpunkt der Drucklegung auch auf der Facebook-Seite der Stiftung zu sehen, <<https://business.facebook.com/Assanabil-Charity-Foundation-107260774108798/>> (letzter Zugriff: 04.06.2022). Eine weiterführende Studie, welche u.a. diese inhaltlichen Veränderungen auf der Homepage und in den sozialen Medien (u.a. vor den gegebenenfalls politisch motivierten Gründen) beleuchtet, wäre meiner Ansicht nach von Relevanz.



Abb. 40. Zentrum für Kinder und Jugendliche der Stiftung Assanabil auf dem Gelände der Moschee im zwölften *mikrorajon*, Bischkek, August 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

zu lesen war. Auch jene Schulen, die in Bischkek eröffnet wurden, befinden sich in Randgebieten, welche in der Regel ebenfalls infrastrukturell schlecht ausgebaut sind. Assanabil fördert hier also den Bau von Einrichtungen, für welche der Staat nicht so rasch (oder auch gar nicht) Gelder zur Verfügung stellt.

Inwiefern die Finanzierung durch Spenden aus arabischen Ländern in den Schulen oder auch in den Moscheen die Curricula und sonstige Inhalte prägen oder beeinflussen, konnte ich im Rahmen meiner Forschung nicht weiterverfolgen. In den 2020 verfügbaren Videos von Schulgängen und Klassenzimmern hängen nur kirgisischsprachige Poster mit Inhalten zu kirgisischen Traditionen und Werten (wie es in Schulen in ganz Kirgistan verbreitet ist), alle Räume sind auf Kirgisisch ausgeschildert und an den Tafeln stehen ausschließlich kirgisische Inhalte. Jedoch scheint Assanabil durchaus bestimmte Bildungsprogramme zu unterstützen oder auch zu betreiben. So sind an die Moschee im zwölften *mikrorajon*, die ich während meiner Forschung besuchte, sowohl ein Bildungszentrum (kirg. *önüktürüü borboru*; russ. *zentr razvitiya*) als auch ein ‚Kinderzentrum‘

(kirg. *balalyk borboru*) angeschlossen (Abb. 40). Es ist außergewöhnlich, dass auch ein Fußballfeld zum Grundstück der Moschee gehört, was auf die Jugendarbeit von Assanabil hindeutet.

Ikhsan Khairiya

Die arabisch finanzierte Stiftung, zu der ich die aussagekräftigsten Informationen zusammentragen konnte, ist Ikhsan Khairiya,⁴⁰⁴ mit deren Gründer und Direktor ich im September 2015 gemeinsam mit meiner Assistentin Gulniza ein Treffen abhalten konnte.

Im Gegensatz zu den anderen Organisationen, WAMY und Assanabil, wurde Ikhsan Khairiya von einem kirgisischen Staatsbürger gegründet, kooperiert aber auch hauptsächlich mit arabischen Sponsoren. Gegründet wurde die Stiftung im Jahr 2002, sie ist sowohl bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten als auch beim Justizministerium registriert. Neben Moscheen

⁴⁰⁴ ‚Ikhsan Khairiya‘ entspricht der Transkription der arabischen Worte *ihsān ḥayrīyya*, siehe im Fließtext.

fördert die Stiftung auch den Bau von Medressen und Waisenhäusern. Von letzteren betreibt die Stiftung zwei im Oblast Yssykköl und je eines in Balykchy und in Grigorievka. Über diese war ich während meines Forschungsaufenthaltes erstmals auf die Stiftung aufmerksam geworden, erst später fiel mir auf, dass der Name der Stiftung auch auf Namensplaketten von Moscheen steht.

Der Name leitet sich, so der Direktor, aus den arabischen Worten *ihsān* (Güte) und *ḥayriyya* (in der Bedeutung des freiwilligen Verteilens und Gebens)⁴⁰⁵ ab, und kann frei als „freigebige Wohltätigkeit“ übersetzt werden. Der Direktor, ein älterer Herr von etwa sechzig Jahren, ist zwar in Kirgistan geboren, seine Eltern stammen jedoch aus Dagestan, von wo aus sie unter Stalin nach Kirgistan umgesiedelt wurden. Hier wuchs er in einem Dorf nahe des heutigen internationalen Flughafens Manas auf. Im Gespräch erzählte er, dass der Islam in diesem Dorf bereits zur Sowjetzeit weiterhin praktiziert wurde, viele der DorfbewohnerInnen beteten regelmäßig. So wurde hier im Jahr 1988, während der Perestroika, eine Medresse eröffnet, wobei er selbst an diesem Prozess beteiligt war. Dies verschaffte ihm eine Position am Muftiat, wo er von 1996 bis 2014 (also achtzehn Jahre, wie er betonte), als Leiter der Abteilung für auswärtige Beziehungen arbeitete. In dieser Position war er unter anderem an der Organisation der Pilgerreise nach Mekka beteiligt, ferner lagen seine Aufgabenbereiche auch beim Druck von Büchern. Letztere Aufgabe bewegte ihn wohl auch dazu, neben der Stiftung Ikhsan Khairiya auch ein Verlagshaus zu betreiben. Sowohl das Verlagshaus als auch die Gründung der Stiftung beruhen auf seiner Erfahrung, dass während der Sowjetzeit und kurz nach deren Zusammenbruch kaum jemand in Kirgistan ein Verständnis von Religion beziehungsweise vom Islam hatte. In dieser Zeit habe es keine Moscheen gegeben, und dies war seiner Meinung nach mitunter ein Grund dafür, dass in den 1990er Jahren christlich ausgerichtete Bewegungen viel Zulauf bekamen und an Mitgliedern gewannen: Sie hätten mehr Gelder und Möglichkeiten gehabt, Einfluss zu

nehmen. Diese Entwicklungen bewegten ihn, eine Stiftung und ein Verlagshaus zu gründen, da es in den 1990er Jahren kaum Bücher gegeben habe, welche den Menschen den Islam erklärten und näherbrachten.

Die Stiftung arbeitet eng mit Sponsoren im arabischen Ausland zusammen.⁴⁰⁶ Zu den Medressen von Ikhsan Khairiya gehört auch eine im ganzen Land bekannte Medresse in Arashan, einem Dorf in der Nähe von Bischkek. Diese konnte ich leider aus zeitlichen Gründen nicht persönlich aufsuchen, aber sie wurde in mehreren Interviews mit religiösen wie auch nicht religiösen Vertretern erwähnt und scheint einige religiöse Persönlichkeiten in Kirgistan ausgebildet zu haben.

Aufgrund des persönlichen Gesprächs mit dem Gründer und Direktor dieser Stiftung konnte ich einige sehr aufschlussreiche Auskünfte über die Arbeit von Stiftungen in Kirgistan im Allgemeinen erhalten sowie verschiedene Informationen, die ich im Vorfeld gesammelt hatte, verifizieren. So erfuhr ich unter anderem einige neue Aspekte bezogen auf den Moscheebau in Kirgistan, ferner erhielt ich vertiefende Einblicke in die Prozesse der Finanzierung.

Der Direktor gab an, durch die Gelder für den Bau von Moscheen auch die Waisenhäuser seiner Stiftung zu finanzieren. Für den Bau von Moscheen kooperiere er hauptsächlich mit Sponsoren aus Saudi-Arabien und Kuwait. Diese kontaktiere er, sobald die ersten Schritte für den Bau von Moscheen in Gang gesetzt wurden, so etwa, wenn das Land für eine Moschee bereits vergeben worden ist und die Dokumente mit der Baugenehmigung vorlägen. Seinen Angaben zufolge erhalte die Stiftung aus der Finanzierung von Moscheen sieben Prozent als Vermittlungsgebühr.⁴⁰⁷ Diese Gelder reinvestiere die Stiftung für den Bau und die Unterhaltung der Waisenhäuser;⁴⁰⁸ für die Medressen

⁴⁰⁵ *ḥayriyya* ist abgeleitet von der Wurzel *khayr*, was Gutes/Gottesgabe/Vermögen bedeutet, aber auch bei guten Wünschen, Wohltätigkeit und freiwilligen tugendhaften Taten eine Rolle spielt.

⁴⁰⁶ Die Vermutung liegt nahe, dass die Position als ehemaliger Direktor von Ikhsan Khairiya im Muftiat für die Kontaktaufnahme zu Sponsoren im arabischen Ausland hilfreich war.

⁴⁰⁷ Ob diese Vermittlungsgebühr von den Geldgebern oder von den empfangenden Dorfgemeinschaften gezahlt wird, wurde in dem Gespräch nicht weiter spezifiziert.

⁴⁰⁸ Das heißt, dass auch die Waisenhäuser der Stiftung ausschließlich durch ausländische Gelder finanziert werden; lediglich für eines der Waisenhäuser habe sich, laut dem Direktor, ein kirgisischer Geldgeber gefunden.

würden wiederum andere Geldtöpfe verwendet, die sich aus Spenden sowohl von arabischen als auch kirgisischen Geldgebern speisten.

Er bestätigte in seinem Gespräch, dass der Großteil der Moscheen über die Mittlerfunktion von Stiftungen gebaut werde. Dies hänge, so seine Begründung, auch mit den gesetzlichen Bestimmungen zusammen, die der Staat für den Bau von Moscheen vorgebe: Diese Bestimmungen und Vorgaben berücksichtigen die geologische Beschaffenheit eines zugeteilten Grundstückes. Die Vergabe eines Grundstückes für eine Moschee sei, seiner Meinung nach, der grundlegende Schritt, da je nach der Beschaffenheit des Grundes die jeweiligen Materialien für den Bau ausgesucht würden. Stiftungen seien in diesem Zusammenhang verlässlich, da sie zum einen die notwendigen Gelder für die benötigten Materialien zur Verfügung stellen könnten, und sich zum anderen mit den Richtlinien auskennen würden. Sie hielten die staatlichen Bauvorgaben ein und erhielten daher die erforderlichen Genehmigungen. Der Bau durch Stiftungen garantiere somit auch eine gewisse Sicherheit – ein Thema, das vor allem durch den Einsturz einer dreistöckigen Moschee im Süden Kirgistans im Jahr 2014 für Aufsehen gesorgt hatte. Der Direktor von Ikhsan Khairiya führte derartige Zwischenfälle auf unzureichendes Fachwissen zurück und gab an, dass insbesondere durch *ashar* gebaute Moscheen den staatlichen Auflagen nicht immer gerecht würden. Daher entsprächen, so der Direktor, 23 Moscheen in Bischkek nicht den gesetzlichen Richtlinien.

Die neueren Moscheen in Kirgistan spiegelten nach Angaben des Direktors auch einen Fortschritt und wachsende Erfahrung der kirgisischen Architekten im Moscheebau wider. Man müsse sich nur die Zentralmoschee in Bischkek ansehen, zu deren Gründung zu Beginn der 1990er Jahre es an Erfahrung, wie eine Moschee auszusehen habe, gefehlt habe. Die neueren Moscheen Kirgistans seien viel schöner und würden mit viel besseren Materialien gebaut. Letztere kämen teils aus Kirgistan (Zement und Steine für die Fundamente), teils aus Russland (vor allem Armaturen und andere Elemente aus Metall) sowie aus China und Kasachstan.

Der Direktor brachte im Gespräch zum Ausdruck, dass er zu Beginn seines Engagements nicht gedacht hätte, dass der Islam wieder derart

an Zuspruch gewinnen würde, gerade angesichts des Erfolgs von christlichen Missionierungsbewegungen in den 1990er Jahren. „Doch seit dem Zusammenfall der Sowjetunion sind die [ethnischen] Kirgisen noch religiöser geworden als wir!“⁴⁰⁹ Diese Nachfrage nach religiösem Angebot drücke sich seiner Meinung nach auch im Bedarf an Moscheen aus: „Vor fünfzehn Jahren wurden Parlamentsvertreter gewählt, damit diese für Stromleitungen in den Dörfern sorgen. Heute stellen unsere [staatlichen] Vertreter Anträge auf den Bau von Moscheen.“⁴¹⁰

Die Türkei als Geldgeber: Neue Zentralmoschee, Bischkek

Neben arabischen Investoren für Moscheen sind auch türkische Geldgeber in Kirgistan am Bau von Moscheen beteiligt. Allerdings konnte ich solche Moscheen nur in Bischkek entdecken, während meiner Forschung im Oblast Yssykköl bin ich auf keine türkisch finanzierte Moschee gestoßen.

Die türkisch finanzierten Moscheen, die ich in Bischkek besichtigen konnte, stechen bereits aufgrund ihrer Architektur ins Auge: Anders als die bisher beschriebenen Moscheen folgen diese klar dem türkischen Modell und zeichnen sich entsprechend durch hohe, dünne Minarette aus. In Bischkek (und auch in Osch) gehören diese Moscheen, wie bereits weiter oben erwähnt, oft zu türkisch finanzierten Hochschulen oder Universitäten (*Abb. 41*). Eine Ausnahme stellt die neue Zentralmoschee dar, die sich etwa 1,5 Kilometer von der derzeitigen Zentralmoschee entfernt befindet und durch das türkische Staatliche Präsidium für Religionsangelegenheiten Diyanet (vollständig Diyanet Isleri Bakanligi⁴¹¹), also aus türkischen staatlichen Geldern, finanziert wurde.

Im Frühjahr 2014 konnte ich mit einem Vertreter des Diyanet in Bischkek ein Interview führen. Er ist ethnischer Kirgise und hat seine Ausbildung am türkisch finanzierten Theologischen Institut der Staatlichen Universität in Osch abgeschlossen.

⁴⁰⁹ Damit verweist er auf sich als muslimischer Dagestani.

⁴¹⁰ Direktor Ikhsan Khairiya, September 2015, Bischkek.

⁴¹¹ Diese Behörde wurde 1924 gegründet, um der Regierung unter Mustafa Kemal (später Atatürk) die Kontrolle über religiöse Angelegenheiten im Land zu gewährleisten.



Abb. 41. Theologische Fakultät der staatlichen Universität Osh, Südkirgistan, Juli 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

Im Anschluss bildete er sich in der Türkei weiter und hatte auch hier bereits in Abteilungen des türkischen Diyanet gearbeitet. Über diesen Kontakt hinaus erhielt ich von einem Vertreter des Muftiats einige Informationen; ferner berichtete ein englischer Internetartikel im Juli 2014 vom Bau der neuen Zentralmoschee.⁴¹² Der Bau hatte anscheinend bereits im Vorfeld Aufsehen erregt, da sich auf dem zugeteilten Grundstück zum einen ein Park befand, der von Anwohnern zur Freizeitgestaltung genutzt wurde, zum anderen mussten einige private Wohnhäuser verlegt werden. Der Bau auf dem gut drei Hektar großen Grundstück begann im Jahr 2012.⁴¹³ Zum Zeitpunkt meines For-

schungsaufenthaltes wurde die Fertigstellung für 2015/2016 geplant, tatsächlich eröffnet wurde die Moschee im Frühjahr 2017. Bei Beendigung der Feldforschung im September 2015 waren nach wie vor lediglich die Minarette fertiggestellt; sowohl die Außenwände als auch der Innenausbau befanden sich noch im Status eines Rohbaus (*Abb. 13*).

Sowohl der Vertreter des Muftiats als auch der Vertreter des Diyanet informierten mich, dass die Vergabe an türkische Geldgeber nach einer Ausschreibung beschlossen worden war. Laut der Aussage des Muftiatvertreters seien wohl anfänglich arabische Sponsoren für die Finanzierung vorgesehen gewesen. Dazu kam es aber nicht, er konnte mir jedoch nicht sagen, aus welchen Gründen.⁴¹⁴ Der Vertreter von Diyanet informierte mich, dass der Bau insgesamt bis zu 40 Millionen US Dollar

⁴¹² <<http://foreignpolicyblogs.com/2014/07/07/differing-views-on-islam-in-kyrgyzstan-and-tajikistan-part-1-big-mosques/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

⁴¹³ Bereits 2007/2008 war der Bau einer neuen Zentralmoschee im Gespräch. Ursprünglich hatte die Stadt Bischkek ein zehn Hektar großes Grundstück zugewiesen, dieses habe sich aber als sumpfig herausgestellt, weshalb ein anderes Grundstück ausgesucht werden musste.

⁴¹⁴ Die Information mag er mir aufgrund von Unwissenheit, Diskretion oder Misstrauen verschwiegen haben.

kosten werde.⁴¹⁵ Der Stil der Moschee entspreche der Architektur von Moscheen des Osmanischen Reichs und ahme, so die Aussage des Vertreters von Diyanet, das Modell der Kocatepe Moschee in Ankara nach.⁴¹⁶ Der Rohbau weist mehrere Kuppeln verschiedener Größen sowie vier jeweils 67 Meter hohe Minarette auf. Diese waren noch im Sommer 2014 außen komplett verkleidet worden, sodass die fertigen Minarette bereits kilometerweit zu sehen waren und aus der Nähe einen klaren Kontrast zum unfertigen Rohbau der Hauptgebäude bildeten. Als mehrstöckiger Bau geplant, soll der Innenraum der Moschee insgesamt bis zu 11.000 Menschen fassen können. Zähle man das Außengelände hinzu, so fänden auf dem Gelände der Moschee insgesamt 25.000 Personen Platz. Mit solchen Größen wird die neue Zentralmoschee in Bischkek als die größte Zentralasiens gepriesen.⁴¹⁷ Zusätzlich sollen auf dem Gelände, das ganz dem Stil osmanischer Moscheen entsprechend auch Grünanlagen und Springbrunnen aufweisen soll, separate Gebäude für das kirgisische Muftiat und für das türkische Diyanet Platz finden.⁴¹⁸

Fazit zu ausländisch finanzierten Moscheen

Ausländische Stiftungen sind für die zahlreiche Errichtung von Moscheen in Kirgistan von hoher Bedeutung. Dies wird durchaus kontrovers wahrgenommen: Einerseits sind die Mittel unverzichtbar. Andererseits werden die Aktivitäten ausländischer Sponsoren, insbesondere aus den arabischen Ländern, für den Import eines ‚arabischen‘ Islams zum Teil deutlich kritisiert. In der Tat ist der Moscheebau Ausdruck internationaler

Machtpolitik, wobei Saudi-Arabien und die Türkei in Konkurrenz stehen. Während Saudi-Arabien quantitativ die meisten Moscheen im Land baut, investiert die Türkei mit hohen Geldbeträgen in die größte Moschee des Landes und finanziert die architektonische Ausstattung anderer, kleinerer Moscheen. Trotz der Skepsis gegenüber diesen Sponsoren und ihrer möglichen Einflussnahme könnten die Moscheen finanziell oft nicht durch die kirgisischen Gemeinden allein getragen werden. Um die Entstehung von Moscheen zu verstehen, ist also das gesamte Netzwerk zu bedenken: lokale Initiativen, staatliche und legale Richtlinien (Dokumente für die Baugenehmigung, Vergabe von Land), Muftiat und Sponsoren, die teils ausländisch und teils lokal verortet sind. Die Moscheerichtung wird wohl vor allem von ausländischen Sponsoren oder Klerikern als eine Form religiöser Stiftung (*waqf*) verstanden, die göttliche Verdienste verspricht. Der Begriff des *waqf* ist in Kirgistan jedoch selten außerhalb von Klerikerkreisen gebräuchlich oder bekannt und wurde auch in meinen Interviews nicht wörtlich erwähnt.

Vor dem Hintergrund dieser Aktivitäten rund um den Bau von Moscheen spielen lokale Akteure die Bedeutung der ausländischen Geldgeber eher herunter und betonen die Eigenleistung der Dorfgemeinschaft. In der Tat obliegt die Bauleitung entweder örtlichen Imamen oder beauftragten Dorfbewohnern und die Bauarbeiten werden überwiegend von lokalen Arbeitern erbracht. Auch die Nutzung findet unabhängig von den Sponsoren durch kirgisische Imame und lokale Gemeinschaften statt. Während bei der Eröffnung oft auch Vertreter ausländischer Sponsoren anwesend sind, finden später höchstens noch sporadische Besuche statt.

3.2.6 Gemeinschaftliche Stiftung (*ashar*) und lokale Einzelsponsoren

Obwohl der Großteil der Moscheen im Oblast Yssykköl durch ausländische Gelder finanziert wird, war es im Laufe meiner Forschung für mich eine überraschende Erkenntnis, dass die Initiativen für den Bau in der Regel von den Dorfgemeinschaften selbst ausgehen. Zusätzlich erstaunte es mich, wie viele Moscheen auch ohne die Hilfe

⁴¹⁵ Der erwähnte Internet-Artikel spricht von 25 Millionen US Dollar Gesamtkosten, <<http://foreignpolicyblogs.com/2014/07/07/differing-views-on-islam-in-kyrgyzstan-and-tajikistan-part-1-big-mosques/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

⁴¹⁶ Die Kocatepe Moschee ist die größte Moschee Ankaras.
⁴¹⁷ Ähnliche Bestrebungen scheint Tadschikistan mit der hauptsächlichlichen Finanzierung aus Katar zu betreiben. Der Bau in der tadschikischen Hauptstadt Duschanbe habe bereits im Jahr 2011 begonnen und beabsichtige eine Moschee, welche in Größe die Moscheen in Mekka und Medina übertrumpft und bis zu 115.000 Menschen aufnehmen können soll. Siehe <<http://foreignpolicyblogs.com/2014/07/07/differing-views-on-islam-in-kyrgyzstan-and-tajikistan-part-1-big-mosques/>> (letzter Zugriff: 19.02.2021).

⁴¹⁸ Gespräch mit einem Vertreter des Diyanet, April 2014, Bischkek.

ausländischer Sponsoren entstehen. Hierzu gibt es folgende Möglichkeiten: der Bau von Moscheen durch wohlhabende und wohltätige Dorfbewohner (private, einheimische Geldgeber) oder durch die kollektiven Bemühungen der Dorfgemeinschaft als Ganze (*ashar*). Zwar wurden mir auch Moscheen gezeigt, die ausschließlich durch *ashar* oder ausschließlich durch private Geldgeber finanziert wurden, üblicherweise wurde die Stiftung von Moscheen ohne ausländische Hilfe jedoch in Kombination ermöglicht, also durch große Geldbeträge von Einzelpersonen, ergänzt durch dorfgemeinschaftliche Beiträge (monetär oder in Form von körperlicher Arbeit). Diese Mischform wird ebenso als *ashar* bezeichnet, wobei die hauptsächlichen Sponsoren besondere Erwähnung finden.

Das Konzept von *ashar*⁴¹⁹ ist nicht auf den Bau von Moscheen beschränkt; *ashar* bezeichnet im Kirgisischen allgemein Projekte, an denen sich die gesamte Dorfgemeinschaft beteiligt. So besichtigte ich in der Gemeinde von Chong-Suu auch ein *madanjat üüü* (Kulturhaus), das durch *ashar* der Dorfgemeinschaft errichtet worden war. Für *ashar* finanzierte Projekte wird in der Regel von jedem Haushalt eines Dorfes ein bestimmter Betrag – meistens durch den Dorfvorstehenden (*aiyl bashy*) oder eine andere ausgewählte Person – eingesammelt. Je nach Größe des Dorfes oder Kosten des geplanten Projektes liegt die Summe zwischen 150 und 1000 Som.⁴²⁰ Wer sich dies nicht leisten kann, verpflichtet sich zu nicht-monetären Beiträgen: Männer beteiligen sich beispielsweise am Bau, Frauen kochen für die Arbeiter, putzen oder kümmern sich um Gartenarbeiten. Ferner kann man alternativ Materialien (Zement, Holz, Sand etc.) zur Verfügung stellen. So sind die Beiträge, die jedes Dorfmitglied leistet, teils sehr unterschiedlich und manche beteiligen sich mehr, manche weniger; nichtsdestotrotz werden *ashar*-Projekte als Leistungen der gesamten Dorfgemeinschaft angesehen, was sich in meinen

Interviews insofern widerspiegelte, dass bezogen auf *ashar* stets die Rede davon war, dass sich alle Leute (*eldin baary*) beteiligten.

Im Gespräch mit Tokubek Imam, einem Imam auf Gemeindeebene (*imam khatib*), nannte dieser mir auswendig die Gründungsdaten, einschließlich Sponsoren aller Dorfmoscheen seiner Gemeinde (*rajon*), was mich sehr beeindruckte. Er berichtete mir, dass von den zweiunddreißig Moscheen im gesamten *rajon* zwei durch *ashar* gebaut wurden, und zwar direkt in den ersten drei Jahren der Unabhängigkeit.⁴²¹ Eine dieser beiden Dorfmoscheen wurde zu Beginn des Baus im Jahr 1991 mit Geldern von pakistanischen Sponsoren finanziert,⁴²² in die zweite Hälfte des Baus investierten die ansässigen DorfbewohnerInnen mit eigener Finanzierung und Arbeitskraft, wie oben beschrieben, sodass der Bau 1993 abgeschlossen wurde. Im Fall der anderen Dorfmoschee beschloss die Dorfgemeinschaft, das Vieh der ehemaligen Sowchose zu verkaufen und den Erlös für den Bau einer kleinen Moschee zu nutzen.

Privat oder durch *ashar* gestiftete Moscheen können sehr unterschiedlich ausfallen, von kleinen und eher einfach gehaltenen Moscheen bis hin zu großen, gut ausgestatteten und stilvoll ausgeschmückten Moscheen. Diese äußeren Zustände hängen sehr stark von den zur Verfügung stehenden Geldern ab; in manchen Fällen werden die Innenausstattung, das Mobiliar oder ergänzende Gebäude (Waschräume, Aufenthaltsräume für den Imam und die Moscheegemeinschaft etc.) nach und nach finanziert, sobald etwas Geld zusammenkommt. Ferner fällt auf, dass im Allgemeinen die Moscheen, die durch *ashar* oder Einzelsponsoren finanziert werden, bis zur Fertigstellung

⁴¹⁹ Arab. *choshar*. Diesem Konzept liegt die Idee gemeinschaftlicher Arbeit oder Anstrengungen zum Erreichen eines gemeinsamen Ziels zugrunde (vgl. Karataev/Eraliev 2005, 72).

⁴²⁰ Ca. 2,50 bis 13,00 Euro. Gemessen daran, dass in ruralen Gegenden die meisten Menschen kein geregeltes Einkommen haben, stellen 1000 Som für viele bereits einen unbezahlbaren Betrag dar. Meinen Interviews ist zu entnehmen, dass Beträge zwischen 150 bis 200 Som üblich sind.

⁴²¹ Der Imam erwähnte gezielt, dass eine dieser Moscheen eine dunganische Moschee sei. Die ethnischen Komponenten des Moscheebaus konnte ich während der Forschung leider aufgrund mangelnder Zeit nicht erfassen. Allerdings wäre eine weiterführende Forschung darüber aufschlussreich, welche ethnischen Gruppen den Erhalt muslimischer Praktiken oder deren Wiederbelebung nach der Unabhängigkeit mit vorangetrieben haben. So ist es auffällig, dass sowohl die erwähnte Dorfmoschee als auch die Zentralmoschee Karakols von Dunganen und die alte Moschee in Kök-Bulak durch Kalmüken erbaut wurden.

⁴²² Leider erhielt ich keine weiteren Informationen zu diesen pakistanischen Sponsoren. Es ist jedoch der einzige Fall im Rahmen meiner Datenerhebung zu Moscheen, in dem ich von pakistanischen finanziellen Zuwendungen erfuhr.



Abb. 42. Per *ashar* (gemeinschaftlich) finanzierte Moschee, Region Yssykköl, August 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

sehr viel mehr Zeit in Anspruch nehmen als die durch Stiftungen und ausländisch finanzierten Moscheen. Während letztere durchschnittlich im Zeitraum von maximal ein bis zwei Jahren fertiggestellt werden, kann der Bau für Moscheen durch *ashar* und Einzelsponsoren drei bis zehn Jahre dauern. Es scheint nicht unwahrscheinlich, dass die Finanzierung durch *ashar* dazu beiträgt, dass die Moschee umso mehr das Zentrum der lokalen Gemeinschaft bildet, da sie als gemeinschaftliches Projekt entstanden ist.

Ein gutes Beispiel für eine derart finanzierte Moschee stellt die nur wenige Dörfer von Chong-Suu erbaute Moschee von Kyzyl-Too dar (Abb. 42). Der Bau der Moschee dauerte etwa zehn Jahre und wurde im Jahr 2012 abgeschlossen. Den größten Teil der Finanzierung leistete ein ehemaliger Dorfbewohner, Kurman Aje, der seit einigen Jahren in Chong-Suu lebt und in der ganzen umliegenden Region bekannt ist. Sein Vermögen hat er

mit Geschäften in Bischkek erwirtschaftet, er war bereits auf Pilgerreise in Mekka (daher der Namenszusatz Aje) und wird von vielen als ernsthafter Muslim und zugleich geschäftstüchtiger und wohlthätiger Unternehmer in der Region geschätzt. Als ich ihn einmal für ein kurzes Interview abpassen konnte, berichtete er, Allah habe ihn im Traum dazu aufgefordert, die Moschee zu bauen. Ab diesem Moment begann er nicht nur mit der Planung des Moscheebaus, sondern auch mit *namaz* und Fasten und machte seine Pilgerreise nach Mekka. Als ich ihn darauf ansprach, wie sehr mir diese Moschee gefiel, reagierte er verhalten und lenkte im Gespräch ab. Dies mag mit der Tugend im Islam zusammenhängen, sich nicht für seine Leistungen und Verdienste selbst zu rühmen. Eine andere Reaktion zeigten die DorfbewohnerInnen, mit denen ich bei meinen Besuchen in Kyzyl-Too ins Gespräch kam. Wenn ich die Moschee für ihr Aussehen, ihren guten Zustand und ihren schön



Abb. 43. Moschee-Eröffnung von Kyzyl-Suu, Region Yssykköl, August 2015 (Foto: Yanti Hölzchen).

angelegten, großen Garten lobte, reagierten sie sofort: Zwei Frauen erzählten, dass sie selbst die Rosen und andere Blumen auf dem Moscheege-lände gepflanzt hätten und sich regelmäßig um die Pflege des Gartens kümmerten; andere wiesen darauf hin, dass ein Dorfbewohner das Geld für die gut isolierenden plastikgerahmten Fenster aufgebracht habe, und insgesamt habe sich das ganze Dorf beteiligt:⁴²³ die Männer durch manuelle Arbeit am Bau, die Frauen, indem sie sich um die Bewirtung der Arbeiter kümmerten. Keine dieser Personen betete nach eigener Aussage regelmäßig; und dennoch zeigte sich ein tiefer Stolz in ihren Geschichten und Erinnerungen zur Moschee, die – auch Jahre nach ihrer Eröffnung – materielles Zeugnis ihrer gemeinschaftlichen Bemühungen und Solidarität ist.

⁴²³ Mit Aussagen wie ‚das ganze Dorf‘ oder ‚alle Dorfbewohner‘ neigen Kirgisen gerne zu Verallgemeinerungen. So antwortete etwa ein Imam auf meine Frage, wie viele Leute in seinem Dorf regelmäßig beteten: „Alle [400]!“ Als ich später fragte, wie viele Personen regelmäßig zum Gebet in das einzige Gebetshaus (*namazkana*) des Dorfes kämen, antwortete er: „ca. zehn“. Ich lachte und fragte: „Also alle?“, was er ebenfalls mit einem Lachen erwiderte.

Ein weiteres Beispiel für gemeinschaftliche Solidarität und Zusammenhalt ist die Eröffnung der Moschee im Dorf Kyzyl-Suu (Abb. 43). Diese soll hier exemplarisch für eine Moschee angeführt werden, die durch einen lokalen Einzelsponsor finanziert wurde.⁴²⁴ Zu dieser Eröffnung hatte mich Tokubek Imam eingeladen, der *imam khatib* der Gemeinde, zu der das Dorf Kyzyl-Suu gehört. Gemeinsam mit zwei weiteren Mitgliedern seiner Moscheegemeinschaft fuhren wir ins Hinterland, wo bei unserer Ankunft bereits eine Reihe von Autos die zentrale Dorfstraße versperren. Als wir ausstiegen, wurde Tokubek Imam direkt abgefangen und von Vertretern der Dorfgemeinschaft begrüßt. Wenig später kam Tokubek Imam erfreut auf mich zu: Er habe gute Nachrichten. Sogar der kirgisische Mufti habe Zeit für die Teilnahme an der Eröffnung der Dorfmoschee gefunden! Auf der Straße vor der Moschee waren viele Dorfbewohner aller Generationen in einer großen Gruppe versammelt und warteten sichtlich neugierig auf den weiteren Verlauf. Gegenüber der Moschee hatten sich zwei Kameramänner mit

⁴²⁴ Siehe hierzu auch Hölzchen 2023.

ihren Videokameras und Stativen positioniert, an einer Soundanlage wurde das Mikrofon geprüft. Am Zaun der kleinen, aber sichtlich mit hochqualitativen Materialien gebauten Moschee hing ein großes Banner mit dem Porträt des Sponsors. Man hatte mir gesagt, dass dieser in Kyzyl-Suu geboren und aufgewachsen sei, allerdings habe er bereits seit seinem Studium und der anschließenden Karriere als Geschäftsmann mit guten Auslandsbeziehungen seinen Wohnsitz nicht mehr hier. Aber er sei seiner Heimat (*jer*, wörtl. ‚Land‘) stark verbunden. So habe er nicht nur in den Bau der Moschee investiert, wofür er, so beteuerten einige Leute mir gegenüber, sicher viele göttliche Verdienste erhalten werde, sondern er habe dem Dorf bereits gute Trinkwasserleitungen zur Verfügung gestellt, der Schule PCs und das Gehalt für eine Küchenhilfe finanziert, für den Bau einer medizinischen Versorgungsstation (*medpunkt*) gesorgt und seinem Dorf viele weitere Hilfsleistungen gewährt. All diese Verdienste waren auf dem Banner, unter anderem mit der Höhe der investierten Beträge (für diese Moschee z. B. 4 Millionen Som⁴²⁵), unter seinem Porträt aufgelistet.

Die offizielle Eröffnung leitete der Bürgermeister von Kyzyl-Suu ein, welcher zunächst den *kazy* (Vertreter des Muftiats auf regionaler Ebene) einlud, das gemeinsame Gebet zu leiten, was er auf Arabisch tat.⁴²⁶ Daraufhin folgte die persönliche Rede des Muftis, welcher nicht nur die Taten des Sponsors und aller beteiligten Helfer am Bau lobte, sondern diese Rede offensichtlich auch dafür nutzte, um die versammelten Menschen an die Bedeutung von Moscheen als Häuser Allahs zu erinnern, ihre Bedeutung für die Herausbildung ethischer Charakterzüge und einer moralischen Gemeinschaft zu betonen und seine Zuhörer über die richtigen Verhaltensweisen in Moscheen aufzuklären. Weitere Reden wurden von einem Dorfältesten, von Tokubek Imam und weiteren Rednern, die ich nicht zuordnen konnte, gehalten. Nach Beendigung aller Reden war es der Mufti,

welcher das Band zum Eingang des Moscheegebietes zur Eröffnung symbolisch durchschnitt. Die versammelten Menschen drängten, um durch das Tor auf das Gelände zu gelangen; einige von ihnen trugen zusammengerollte Teppiche auf ihren Schultern und scharten sich aufgeregt um den örtlichen Imam und den Sponsor, um diesen die Teppiche als Stiftung an die Moschee – also als eigenen Beitrag zur Moschee und für *soop* im Gegenzug – zu überreichen. Nachdem alle Anwesenden einen Besichtigungsgang durch die Moschee gemacht und deren Ausstattung bewundert hatten, wurden alle auf eine vorher festgelegte Anzahl privater Haushalte verteilt, in denen man nun zum gemeinschaftlichen Festmahl überging.⁴²⁷

All diese Abläufe würden eine eingehende Analyse erfordern. Hier werde ich mich jedoch auf die Finanzierung durch lokale Sponsoren beschränken. Es wird deutlich, dass der Sponsor eine starke Verbundenheit zu seinem Heimatdorf pflegt, was sich in seinen Hilfsleistungen widerspiegelt. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund des kirgisischen Konzeptes von *jer* zu verstehen: In Kirgistan gilt jener Ort, an dem man geboren wird, als der zentrale Heimat- und Bezugsort; hier ist man gemeinschaftlich eingebettet, hier kann man auf solidarische Hilfe in allen Lebenslagen vertrauen und hier wird man nach dem Tod in der Regel auch begraben. Da viele Menschen ihre Dörfer auch langfristig verlassen, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, erscheint es umso wichtiger, die Beziehungen zur Heimatgemeinschaft zu pflegen. Als Zeichen der Solidarität und Zugehörigkeit in Absenz ist es üblich, dass wohlhabendere Dorfmitglieder in die öffentliche Infrastruktur und die gemeinschaftlichen Aktivitäten ihrer Heimatgemeinschaften investieren, wie es am Beispiel des hier vorgestellten Sponsors aufgezeigt wurde. Diese sind als materieller oder monetärer Ausdruck ihrer Verbundenheit und Dankbarkeit sowie ihres Respekts gegenüber ihren sozialen Bindungen

425 Knapp 50.000 Euro.

426 Die meisten Imame, vor allem auf Dorfebene, haben, bis auf wesentliche Koranverse, nur rudimentäre Arabischkenntnisse. Daher werden Fürbitten oder Segenswünsche (*bata*) häufig auf Kirgisisch gehalten. Die Tatsache, dass der *kazy* auf Arabisch betete, deutet auf seine gute Ausbildung und seinen Status als höherer Vertreter des Muftiats hin.

427 Eine besondere Gelegenheit bot sich mir, als Tokubek Imam mich vorab einlud, mich (als einzige Frau!) kurz zu ihm und den anderen geistlichen Vertretern an den Tisch zu setzen. Ich wurde direkt neben den Mufti, welcher am Kopf des Tisches (*tör*) saß, platziert. So hatte ich die Möglichkeit, mich für etwa eine halbe Stunde mit ihm persönlich zu unterhalten, bevor die Runde wieder nur für die anwesenden Männer geschlossen wurde.

zum Dorf zu verstehen. Gleichzeitig dienen derartig öffentliche Handlungen auch der Konsolidierung der eigenen Position und des eigenen Status im Ort. So bemerkte Tokubek Imam auf der Rückfahrt nach Beendigung der gesamten Veranstaltung beiläufig, dass dieser Sponsor einen guten Zeitpunkt zur Eröffnung gewählt habe, nämlich wenige Wochen vor den kommunalen Wahlen. Diese nicht weiter von ihm kommentierte Aussage impliziert dennoch, dass der Sponsor der Moschee auch politisch aktiv gewesen sein muss und die Eröffnung zu diesem Zeitpunkt nutzte, um sich Wählerstimmen zu sichern.

3.2.7 Zusammenfassung

Nordost-Kirgistan hat in den vergangenen Jahrzehnten einen Boom des Moscheebaus erlebt, gerade auch auf dörflicher Ebene. In diesem Kapitel habe ich Prozesse und Zusammenhänge aufgezeigt, die zu diesem signifikanten Anstieg der Moscheebauten beitragen. Dabei zeigen meine Daten, dass Moscheen aus einer Vielzahl von zusammenwirkenden Interaktionen und Dynamiken auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene hervorgehen, die wiederum konstitutiv für die religiöse Infrastruktur Kirgistans sind. Während hierbei internationale und politische Interessen signifikant sind und nicht missachtet werden können, rücken in meinen Aufzeichnungen dennoch die lokalen Initiativen und die Einbettung von Moscheen in das Alltagsleben kirgisischer Dorfgemeinschaften in den Vordergrund. Ich habe gezeigt, dass der Moscheebau im Wesentlichen von lokalen Dorfgemeinschaften initiiert und vorangetrieben wird,⁴²⁸ dass das Interesse an Moscheen insbesondere in der Region Yssykköl vorrangig über die Aktivitäten von heutzutage größtenteils kirgisischen *davatchy* geweckt wird und dass ausländische Sponsoren zwar in erheblichem Maße den Bau von Moscheen finanzieren, die Moscheen am Yssykköl See jedoch meiner eigenen Erfahrung

nach ausschließlich von den dortigen Dorf- und Stadtgemeinschaften genutzt werden. So habe ich im Rahmen meiner Datenerhebung im Oblast Yssykköl keine Moschee ausfindig machen können, der ein arabischer oder türkischer Imam vorstand. Die Imame, mit denen ich sprach, waren ausschließlich kirgisische Staatsbürger, die ihre Ausbildung entweder in Kirgistan, in der Türkei oder an der Al-Ashar Universität in Ägypten abgeschlossen hatten oder die über ihre Aktivitäten als *davatchy* von ihren Dorfgemeinschaften zum Imam ernannt worden waren (vgl. Kapitel 3.5).

Nichtsdestotrotz heben die Aktivitäten und die finanzielle Unterstützung durch verschiedene ausländische Sponsoren Moscheen als politische Projekte hervor, sei es als Konkurrenz um internationalen Einfluss im Zusammenspiel mit einem einflussreichen Sponsor oder um vor anstehenden Wahlen die Zustimmung der Bevölkerung zu gewinnen. Eine derartige politische Inanspruchnahme von Moscheen unterstreicht ihre hohe symbolische Bedeutung, insbesondere angesichts der Tatsache, dass Moscheen zwar zahlreich errichtet, nicht selten jedoch verhältnismäßig wenig besucht werden. Während Moscheen also für manche Menschen zentral und absolut notwendig für das Praktizieren des Islams und für die Aneignung und Umsetzung von *ilim* sind, haben sie für andere, welche gegebenenfalls über andere Weise die Beziehung zu Gott herstellen (etwa über den Besuch von heiligen Orten oder der Veranstaltung von Festen), einen anderen symbolischen Stellenwert. Drei spezifische Aspekte sollen in diesem Zusammenhang abschließend gewürdigt werden.

Moscheen als Orte von Gemeinschaft

Bereits der Bau von Moscheen an zentralen Orten von Dörfern und (Klein-) Städten unterstreicht die zentrale Rolle, die ihnen im alltäglichen Leben zugewiesen wird. Dies ist besonders im Fall von Moscheen, welche allein oder größtenteils mithilfe von lokalen Geldern (z. B. *ashar*) errichtet werden umso signifikanter und spiegelt sich etwa im Charakter der Eröffnungsfeiern oder in der gemeinschaftlichen Pflege der Moschee und ihres Geländes wider; die gemeinschaftliche Anstrengung materialisiert sich förmlich und nachhaltig

⁴²⁸ Hier zeigen meine Daten, insbesondere zur Finanzierung über *ashar* und lokale Einzelsponsoren, dass sich gegenwärtig gemeinschaftliche Institutionen für den Moscheebau durchsetzen, welche möglicherweise schon in vorsowjetischer Zeit existent waren (vgl. Bobrovnikov 2006).

in diesen Moscheen. Aber auch im Fall von Moscheen, deren Bau durch ausländische Gelder ermöglicht wird, ist besonders in Dörfern der Region Yssykköl häufig eine starke lokale Identifikation mit der Moschee vorhanden. Diese resultiert daraus, dass zwar Gelder gestellt werden, der Kauf der Materialien, der Bau, die Bewirtung der Handwerker und schließlich die Nutzung der Moschee jedoch in der Regel nahezu ausschließlich von den Dorfgemeinschaften selbst erfolgen.

Die Bedeutung dieser kollektiven Anstrengung wird auch durch entsprechende Kritik an ihr bestätigt. Denn für manche stehen Moscheen auch für falsche Prioritäten, da es einen größeren Bedarf an Schulen und Krankenhäusern als an Moscheen gäbe (vgl. die Aussage von Aziza Eje in Kapitel 2.1). Hier zeigt sich, dass die Gemeinschaftsbildung über Moscheen unterschiedlich motiviert sein kann: Gemeinschaft über *ilim*, also über die Beziehung zu Gott; oder Gemeinschaft über gegenseitige Hilfe, über Infrastruktur und über den praktischen Einsatz für andere Menschen.

Unabhängig von der Motivation bilden sich aber um Moscheen neue Gemeinschaften, in erster Linie natürlich aus den Menschen, die sie besuchen (allerdings möglicherweise auch mit Konflikten). In diesem Sinne können auch temporäre Gemeinschaften, wie sie etwa im Zuge der *davat*-Aktivitäten von Tablighi Jamaat Mitgliedern entstehen, in festere lokale Gemeinschaften transformiert werden. Im Sinne dieser Arbeit besteht die vielleicht bedeutendste Transformation in der Verfügbarmachung von *ilim* durch den Bau der Moscheen, auch für diejenigen, die sie nicht aktiv aufsuchen. So vermitteln Schilder und Aushänge religiöses Wissen, und andererseits tragen die Personen, insbesondere die jüngeren, welche in die Moscheen gehen, dort vermitteltes Wissen und Praktiken in die Gemeinschaft.

Moscheen als Manifestierung von Moral- bzw. Wertvorstellungen

Moscheen können so in ihrer Rolle für eine (gesamt-) gesellschaftliche moralische Bildung verstanden werden, gerade auch mit Bezug auf nachfolgende Generationen. Die Mehrzahl meiner GesprächspartnerInnen (gemäß *ilim* praktizierende,

wie auch andere) führt die subjektiv empfundene Wiederherstellung von Moral und einem friedlichen Miteinander auf die Verbreitung von Moscheen und der darin vermittelten Inhalte zurück (vgl. Kapitel 2.1). Dieser Aspekt wird zudem in der Aussage des Bauleiters (I) der Moschee in Sary-Oi (vgl. Kapitel 3.2.5) deutlich. Während er sich, wie viele seiner Generation, als einen an Gott glaubenden Atheisten bezeichnet und er, seiner Aussage zufolge, die Moschee nur zum Freitagsgebet aufsucht, verbindet er mit diesem Gebäude ebenfalls etwas Positives, das in der Zukunft liegt:

Y: „Warum haben die Dorfbewohner beschlossen, dass sie die Moschee brauchen?“

I: „Ich kann nicht für alle sprechen. Aber ich hoffe, dass meine Kinder für die Religion hierherkommen und dem rechten Weg folgen. [...] Zu unserer Zeit, zur Sowjetzeit, waren wir Atheisten und uns wurden andere Dinge beigebracht. Es ist etwas schwierig, meine Einstellung zur Religion zu ändern. Auch wenn ich nicht fünfmal am Tag *namaz* mache, versuche ich, keine schlechten Taten zu begehen. [...] Ich habe mich [für den Moscheebau] eingesetzt, in der Hoffnung, dass in der Zukunft meine Kinder sagen, dass ihr Vater zum Bau der Moschee beigetragen hat. Ich glaube, es ist eine gute Tat“ (Sary-Oi, August 2015).

Moscheen versprechen also nicht nur die Verbreitung von religiösem Wissen, sondern auch gutes, moralisches Verhalten und somit die Aussicht und Hoffnung auf eine bessere, auf der Moral von *ilim* aufbauende, Zukunft. Diese steht in den Aussagen meiner GesprächspartnerInnen häufig im Kontrast zu bestimmten negativen Verhaltensweisen, welche vor allem dem sowjetischen Einfluss zugeschrieben werden, etwa das Rauchen, das Essen von Schweinefleisch und ganz besonders der Verzehr von Alkohol. Letzterer wird weiterhin von vielen als Ursache von Streitigkeiten, Gewalt und Arbeitslosigkeit bewertet. Moscheen tragen aus Sicht meiner InformantInnen zu einer (erwünschten) moralischen Transformation im Rahmen der Familie, der Dorfgemeinschaft, aber auch der kirgisischen Gesellschaft als Ganzes bei (vgl. Kapitel 4). Moscheen sind also materielle Manifestation einer hoffnungsvollen, positiven Zukunft.

Moscheen als Rückbesinnung auf eine moralische Vergangenheit

Gleichzeitig stellen Moscheen auch eine materielle Verbindung zu einer (idealisierten) vorsowjetischen moralischen Vergangenheit und zu den Vorfahren dar. Dies zeigte sich deutlich an einer historischen Moschee im Dorf Kök-Bulak, welche ich gegen Ende meiner Feldforschungsphase im August 2015 besuchte (Hölzchen 2022). Das Besondere an dieser Moschee ist, dass sie eine der wenigen ist, die Ende des 19. Jh. gebaut wurden und bis heute bestehen. Im Laufe des 20. Jh. war diese Moschee in eine Schule umfunktioniert worden, bis sie in den 1990er Jahren, nach Kirgistans Unabhängigkeit, auf Initiative der lokalen Dorfgemeinschaft wieder als Moschee instandgesetzt wurde. Während meines Besuchs und Gesprächs mit den beiden Imamen erzählten sie mir mit Stolz, unter welchen Mühen ihre Vorfahren das Holz aus weit entfernten Regionen beschafft und die Moschee mit ihren eigenen Händen, ohne den Einsatz von Nägeln, gebaut hatten. Sie zeigten mir, wie sie als Dorfgemeinschaft den originalen, baulichen Zustand der Moschee wiederhergestellt hatten, und dass diese Moschee von Allah selbst vor der Zerstörung bewahrt worden sei (Hölzchen 2022). Indem sie die Geschichte mündlich überliefern, sich an ihre Zeit als Schüler erinnern und selbst am Wiederaufbau und Erhalt des Gebäudes mitwirkten, stellen sie die Verbindung zu ihren (Groß-) Vätern und zu einer in ihren Augen idealen Vergangenheit her, in welcher das Wissen über den Islam allgemein verbreitet und die Gesellschaft noch vom negativen Einfluss der Sowjets unberührt war.

Angesichts von postsowjetischen sozialen Verfallserscheinungen, wie sie manche beklagen, erlangen Moscheen also eine zentrale Bedeutung, die im Rückgriff zugleich als Fortschritt beschreibbar ist, wie auch McBrien in ihrem Kapitel zum Moscheebau in einer Stadt in Südkirgistan resümiert:

„While many Central Asians may not have welcomed the end of the Soviet state, they did embrace certain opportunities this dissolution brought. One of those was to „reconnect“ with a perceived lost Muslim past. [...] Central Asians’ understanding of

Muslimness may have been profoundly changed over the Soviet period, but the notion that they were Muslims and that they had been prevented from practicing Islam or being the kind of Muslims they were prior to the Soviet era persisted. In the early post-Soviet era there was a strong desire to connect to this pre-Soviet past and to throw off perceived unsavory elements of Soviet political control, such as the limitations on religious expression. One of the most immediate and widespread ways these desires were manifested in [the town] Bazaar-Korgon (and among other Muslim populations of the former Soviet Union) was in mosque construction“ (McBrien 2017, 138).

3.3 Medressen

Medressen sind weltweit wichtige Einrichtungen der religiösen Unterweisung im Islam. Der Begriff ist dem Arabischen entnommen: „[...] derived from the Arabic root word *d-r-s*, meaning ‚to study‘, *madrassa* means ‚the place of study‘“ (Moosa 2015, 3; Eickelman 2007). Medressen sind auch heute als Studienorte nicht zwingend auf religiöse Wissensvermittlung beschränkt. Auch allgemeinere Bildungseinrichtungen können als *madrassa* bezeichnet, oder umgekehrt säkulare Fächer an Medressen unterrichtet werden (Leaman 2008a, 191). Insofern kann das Angebot der Medressen von einer allgemeinen grundlegenden Bildungsform bis zur höheren Bildungsinstitution reichen, je nach Landes- und regionalem Kontext.

Als formalisierte Institutionen bildeten sich Medressen erstmals etwa dreihundert Jahre nach dem Tod des Propheten Mohammed, also ab dem 10. Jh. n. Chr., heraus. Sie gingen aus den bis dahin üblichen Formen religiöser Unterweisung in Lehrer/Schüler-Zirkeln in Privathäusern, auf Märkten und in Moscheen hervor, und resultierten außerdem aus der allmählichen Herausbildung eines wachsenden Kanons islamischer Lehre im 8. und 9. Jh. n. Chr. (Hefner 2009, 7). Bis ins 13. Jh. n. Chr. hinein entstanden, von der historischen Region Chorasán im heutigen Iran ausgehend, zahlreiche dieser Bildungsinstitutionen im Nahen Osten, bis nach Spanien im Westen und in Süd- und Zentralasien im Osten. Während bis ins 15. Jh. n. Chr. eine gewisse Standardisierung von

Curricula stattfand und diese größtenteils die Unterweisung in Koranrezitation, *hadith*, arabischer Grammatik, islamischem Recht und weiteren theologisch orientierten Fächern einschlossen, waren Variationen von Schule zu Schule weiterhin die Regel. Dies war außerdem durch die enge Assoziation von Medressen mit ihren Lehrern bedingt, und die Qualität der Ausbildung von Medressen-Absolventen richtete sich viel mehr nach der Reputation ihrer Lehrer als nach einem formalen Abschluss (Hefner 2009, 8 f.).

In muslimisch geprägten Ländern spielten und spielen Medressen auch heutzutage noch eine wesentliche Rolle im sozialen, kulturellen und politischen Leben (Eickelman 2007). Sie sind auch Gegenstand zahlreicher sozialwissenschaftlicher Studien, wobei sich diese stark auf Studien im Nahen Osten, in Süd- und Südostasien konzentrieren. Während einige historische Besprechungen zu Medressen in Zentralasien vorliegen (siehe Khalid 1998; 2007; Kemper et al. 2010; Motika et al. 2013; Kapitel 3.1.3), sind diese im gegenwärtigen Kirgistan bislang kaum ethnografisch erforscht und bilden allgemein eine Lücke in der gegenwärtigen Zentralasienforschung.⁴²⁹ Hier setzen meine im Folgenden ausgeführten Beobachtungen zu Medressen in Bischkek und der Region Yssykköl an.

Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung 2014 und 2015 waren in Kirgistan 69 Medressen bei der Kommission für Religiöse Angelegenheiten registriert.⁴³⁰ Dies umfasst Medressen, die in erster Linie eine religiöse Ausbildung anbieten. Allerdings wurde in Gesprächen mir gegenüber der Begriff im Kirgisischen uneinheitlich und teils missverständlich verwendet. So stellte sich eine angebliche Medresse in Balykchy als ein, durch islamische Stiftungen unterhaltenes, Waisenhaus heraus, und in Karakol sprach man mir gegenüber von einer Medresse für Frauen, unweit der dortigen Tatarischen Moschee. Über meine Besuche und Gespräche mit der Hauswartin, Nazgül Eje, stellte sich jedoch heraus, dass dies eher ein

Treffpunkt für Frauen fortgeschrittenen Alters ist, die sich hier zum gemeinsamen Gebet, Lernen von Koranversen und zum Austausch treffen. Die Bezeichnung Medresse leitet sich, so die Aussage von Nazgül Eje, davon ab, dass dieses Gebäude in den Jahren vor der Unabhängigkeit als angegliederte Medresse der Tatarischen Moschee für Jungen genutzt worden war. Im Folgenden werde ich zeigen, dass Medressen in Kirgistan in der Tat stark in Bau, Personal, finanziellen Mitteln und in ihrer curricularen Ausrichtung variieren können, was derlei uneinheitliche Verwendungen des Begriffs Medresse mit Sicherheit beeinflusst. Weiterhin spielt hierbei sicherlich auch ein Unwissen darüber, was eine Medresse ist und überhaupt leisten soll, eine Rolle. In diesem Kapitel benutze ich den Begriff für Institutionen, die zum einen mir gegenüber als Medresse bezeichnet wurden, und zum anderen für Institutionen, deren Curriculum einer strukturierten religiösen Unterweisung auf den Grundlagen von *ilim* (auf inhaltlicher, verkörperter und moralischer Ebene) folgen.

Mein Interesse an Medressen wurde während meiner Forschung vor allem dadurch geweckt, dass ich in der Untersuchung von Moscheen auf die verschiedenen Aktivitäten islamischer Stiftungen und Organisationen stieß. Gerade die Arbeit von Adep Bashaty (vgl. Kapitel 3.4) weckte meine Neugierde. Das Unterhalten von Medressen gehört zu einem der wichtigsten Punkte im inhaltlichen und finanziellen Rahmenplan dieser Stiftung. Ferner erfuhr ich, dass es neben den Medressen von Adep Bashaty auch weitere Medressen in Kirgistan gibt, die entweder von anderen Stiftungen⁴³¹ oder auch unabhängig von Stiftungstätigkeiten unterhalten werden. Somit waren Medressen zu Beginn meiner Forschung vor allem als Teil des gesamten religiösen Netzwerkes, in das auch Moscheen eingebettet sind, für mich von Interesse.⁴³² Als sich im zweiten Forschungsjahr mein Fokus zunehmend auf *ilim* als die zentrale Ressource verlagerte, verstand ich Medressen als wichtigen Knotenpunkt

⁴²⁹ Die bisher umfassendste Studie liegt von Mukaram Toktogulova (2020) vor.

⁴³⁰ Gespräch mit einem Vertreter der Kommission für Religiöse Angelegenheiten. Es ist jedoch davon auszugehen, dass beim Muftiat weit mehr Medressen bekannt oder registriert sind und zudem weitere als Medresse bezeichnete Einrichtungen bestehen, die keiner Stelle bekannt sind.

⁴³¹ Zum Beispiel von der Stiftung Ikhsan Khairiya, welche bereits Erwähnung fand.

⁴³² Ferner erhoffte ich mir von ihrer Untersuchung weitere, nicht spezifisch argumentgeleitete Einsichten, welche ich meines Erachtens tatsächlich durch den Einbezug von Medressen erreichte. Siehe Kapitel 1.6.

innerhalb der religiösen Infrastruktur, über den *ilim* vermittelt und zugänglich gemacht wird.

Im Rahmen meiner Forschung konnte ich mehrere Medressen in verschiedenen Regionen Kirgistans besichtigen und mich mit deren Vertretern und einigen Schülern unterhalten. Hierzu gehören zwei Medressen im Raum Bischkek, zwei Medressen in Karakol (Oblast Yssykköl) und zwei Medressen in Osch im Süden Kirgistans. Eine der letzteren wurde als ‚die erste Medresse [des unabhängigen] Kirgistans‘ vorgestellt, die andere war die einzige Medresse explizit für Mädchen, die ich während meiner Forschung besichtigen konnte.

Im Folgenden möchte ich exemplarisch meine Eindrücke der Medressen der Stiftung Adep Bashaty sowie einer Medresse in Karakol, bekannt als „Imam Borboru“ (wörtl. ‚Imam Zentrum‘), darstellen.⁴³³ Letztere ist nicht aus den Geldern einer Stiftung entstanden und bietet in manchen Punkten, etwa bezogen auf Ausstattung, Finanzierung und Curriculum, einige Unterschiede zu den Medressen der Adep Bashaty Stiftung, die in meinen Gesprächen bisweilen mit ‚modernen türkischen Colleges‘ verglichen wurden. Im Gegensatz dazu werden Medressen wie etwa das unabhängig finanzierte „Imam Borboru“ von manchen als ‚konservativ, unmodern und ärmlich‘ beschrieben. Wie diese Wahrnehmungen und Zuschreibungen zustande kommen, wird aus der folgenden Darstellung ersichtlich. Bezogen auf meine Forschungsdaten im Allgemeinen lässt sich sagen, dass solche Kategorisierungen und Zuschreibungen mehrfach von verschiedenen GesprächspartnerInnen geäußert wurden. Als solche deuten sie meines Erachtens auf einige verallgemeinernde Wahrnehmungen von Medressen hin, denen man in Kirgistan begegnen kann.

⁴³³ Diese Eindrücke sind leider bei jeweils nur einmaligen Besuchen und Gesprächen mit anwesenden Repräsentanten und einigen Schülern entstanden. Eine teilnehmende Beobachtung schätzte ich als schwierig ein, da das gesamte Personal dieser Medressen männlich war, und ich auch zeitlich eingeschränkt war. Eine vertiefende Forschung mit spezifischem Fokus auf Medressen inklusive teilnehmender Beobachtung in der Zukunft wären wünschenswert, insbesondere mit Blick darauf, wie sie jeweils in ihr soziales Umfeld eingebettet sind und von diesem wahrgenommen werden.

3.3.1 Medressen von Adep Bashaty

In der Tat ist der Vergleich der Adep Bashaty Medressen mit türkischen Colleges nachvollziehbar: Türkische Colleges genießen in Kirgistan einen guten Ruf, der auf gute materielle Ausstattung, qualifiziertes Lehrpersonal und hochwertige Ausbildung zurückzuführen ist.⁴³⁴ Auch schwingt in diesem Vergleich die häufig gemachte Verbindung von Adep Bashaty mit der türkischen Gülen-Bewegung mit.⁴³⁵

Insgesamt unterhielt die Stiftung zum Zeitpunkt meiner Forschung fünf Medressen in ganz Kirgistan (drei in Bischkek, eine in Karakol, eine in Talas). Von diesen konnte ich eine im Stadtgebiet von Bischkek, eine außerhalb Bischkeks in einem Dorf nahe des Ala Archa Nationalparks sowie die Adep Bashaty Medresse in Karakol besuchen. Diese Medressen sind nach ihrer inhaltlichen Ausrichtung zu unterscheiden: Während die Medresse außerhalb Bischkeks ausdrücklich ihren Schwerpunkt auf das Studieren und das Auswendiglernen des Korans legt, sind Koranstudien nur ein Teil des Curriculums der Medressen in Bischkek und in Karakol, welche auf eine umfassende Einführung in die Grundlagen des Islams und islamischer Lehre ausgerichtet sind. Allen Medressen von Adep Bashaty ist gemein, dass diese sich ausschließlich an Jungen richten, auch das Lehrpersonal ist exklusiv männlich.

Voraussetzung für die Zulassung zu einer Adep Bashaty Medresse ist die erfüllte Schulpflicht mit Abschluss der 9. Klasse, was dem deutschen Haupt- oder Realschulabschluss entspricht.⁴³⁶ Ferner ist zum Eintritt in eine Adep Bashaty Medresse, egal welcher Schwerpunktsetzung, eine Aufnahmeprüfung in den Fächern Kirgisisch,

⁴³⁴ Siehe auch die Beschreibung türkischer Bildungsinstitutionen bei Abramson. Diese Studie belegt, dass AbsolventInnen türkischer Colleges und Universitäten in der Regel überdurchschnittlich gute Englischkenntnisse haben und häufig berufliche Karrieren in ausländischen Firmen und im diplomatischen Dienst verfolgen (Abramson 2010; ferner Balci 2003).

⁴³⁵ Diese oft als positiv bewertete Verbindung zur Gülen-Bewegung geriet jedoch Berichten meiner Kontakte in Kirgistan zufolge im Sommer 2016 mit dem Putsch gegen den türkischen Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdoğan in Kritik.

⁴³⁶ Um an einer Universität zu studieren, muss das sogenannte *attestat* mit Abschluss der 11. Klasse vorgewiesen werden.



Abb. 44. Unterrichtsraum einer Adep Bashaty Medresse, Bischkek, Mai 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).



Abb. 45. Schlafsaal einer Adep Bashaty Medresse, Bischkek, Mai 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

Geschichte und Mathematik notwendig. Teilweise werden Bewerber auch zu persönlichen Vorstellungsgesprächen vorgeladen, wie im Fall der Medresse im Stadtgebiet Bischkek. Religiöse Inhalte würden absichtlich nicht geprüft, da, wie es einer der Direktoren sagte, die meisten Schüler mit Aufnahme ihrer Ausbildung in der Medresse „keine Ahnung“ vom Islam hätten. So ist es eines der hauptsächlichen Ziele der Adep Bashaty Medresen, Jungen im Teenageralter überhaupt erst mit den (grundlegenden) Praktiken und Inhalten des Islams vertraut zu machen. Sie beabsichtigen, die Jungen mit religiösem Grundlagenwissen auszustatten und erhoffen sich, dass eine Vielzahl ihrer Absolventen diese Grundlagen anschließend in einem Theologiestudium an einer Universität vertiefen. Gleichzeitig bemüht sich die Organisation darum, wie im Folgenden dargelegt werden wird, mit der Einbindung säkularer Fächer öffentlicher und staatlicher Kritik an Medressen entgegenzuwirken und ihren Schülern Möglichkeiten zu säkularen Ausbildungs- und Berufswegen zu bieten.

3.3.2 Adep Bashaty Medressen in Bischkek und Karakol

Die erste Medresse, welche ich im Anschluss an mein Gespräch mit dem Direktor der Stiftung Adep Bashaty im Hauptbüro in Bischkek besuchen konnte, ist eine der Medressen im südwestlichen Stadtgebiet Bischkeks. Mein Assistent Bakytbek

und ich wurden von einem jungen Repräsentanten der Stiftung begleitet und vor Ort vom Direktor der Medresse zum Gespräch und zu einer Führung durch die Räumlichkeiten begrüßt.

Die Medresse, ein dreistöckiges, großzügiges Wohnhaus mit abgezauntem Grundstück, eigenen Autostellplätzen und einer Außenküche,⁴³⁷ liegt inmitten eines relativ neu erschlossenen Wohngebietes in Bischkek.⁴³⁸ Das Gebäude wurde 2013 als Medresse eröffnet, ist gut ausgestattet und modern gehalten: Alle Räume sind entweder mit Teppichen oder Laminatboden ausgelegt, die Klassenräume auf der ersten und zweiten Etage sind mit stabilen, teils sichtlich neuen Schreibtischen, Stühlen und Schreibtafeln ausgestattet. Ferner gibt es Räume für das Personal (Lehrerzimmer, Direktorenbüro), einen großzügigen Gemeinschafts-

⁴³⁷ In kirgisischen Haushalten ist es üblich, eine aus dem Haupthaus ausgelagerte Küche in einem separaten kleinen Gebäude zu haben. Diese wird oft im Sommer genutzt und bietet vor allem für die Zubereitung von Mahlzeiten für Feste genügend Platz. Im Fall der Medresse ist für die Versorgung von gut fünfzig Personen solch eine große Küche auch im Allgemeinen notwendig.

⁴³⁸ Es handelt sich hierbei nicht um die sowjettypischen *mikrorajon*, welche durch mehrstöckige Wohnhäuser, Innenhöfe und verschiedene kleine Lädchen gekennzeichnet sind. Vielmehr gehört dieses Wohngebiet zu jenen, die in den letzten zehn bis zwanzig Jahren vor allem an den Randgebieten Bischkeks entstehen und kleinen Dorfvierteln ähneln: Meist stehen hier ein- bis zweistöckige Einfamilienhäuser, deren Grundstücke durch steinerne Mauern abgetrennt sind. Die Straßen sind selten gepflastert und mit dem Auto hüpelt man ähnlich wie in kirgisischen Dörfern bis zu seinem Ziel.

raum mit Fernseher und Sofas (welcher auch für das gemeinsame Gebet genutzt werden kann) sowie einen Medienraum, in welchem den Schülern vier PCs zur Verfügung stehen. Im Kellergeschoss sind die Räume zu Schlafsälen ausgebaut, in welchen jeweils metallene Stockbetten sowie Kleiderschränke der Schüler stehen. Außerdem gibt es Waschräume und einen großzügigen Speisesaal (Abb. 44, 45).

Neben sechs ausschließlich männlichen Lehrern sind noch eine Köchin und ein Koch fest angestellt, letzterer arbeitet auch als Wachmann der Medresse. Neben den festangestellten Lehrern, welche die religiös ausgerichteten Fächer unterrichten, arbeitet die Medresse mit sechs weiteren unabhängigen Lehrern zusammen, die auf Vertragsbasis mit Adep Bashaty zusammenarbeiten und an dieser Medresse säkulare Fächer wie Russisch, Kirgisisch, Algebra oder Informatik unterrichten. Diese Fächer nehmen im Curriculum der Schüler einen Anteil von etwa dreißig Prozent ein, wie mir der Direktor im Gespräch erklärte.

Insgesamt leben und lernen 45 Schüler im Alter zwischen fünfzehn und siebzehn Jahren an dieser Medresse.⁴³⁹ Die Ausbildung in dieser Adep Bashaty Medresse erfolgt innerhalb eines Zeitraums von drei Jahren, zum Zeitpunkt unseres Gesprächs im Mai 2014 besuchten zweiundzwanzig Schüler den ersten, elf den zweiten und zwölf den dritten Jahrgang.

Ähnliches zur Ausstattung und zum Personal konnte ich einige Wochen später bei meinem Besuch an der Medresse der Stiftung in Karakol beobachten: Offiziell trägt sie den Namen „Chyngyz Sulpukor“, ist allerdings verbreitet als Karakol Medresse bekannt und liegt am östlichen Stadtrand von Karakol an einer Hauptstraße, die westlich aus der Stadt herausführt. Das zweistöckige und 2009 als Neubau eröffnete Gebäude steht auf einem eigenen Grundstück und befindet sich in einem guten Zustand.⁴⁴⁰ Bis zu vierzig männli-

che Schüler finden hier Platz, zum Zeitpunkt meines Besuchs im Juni 2014 waren jedoch lediglich zwanzig Schüler an der Medresse eingeschrieben. Für diese stehen, wie auch in der Medresse in Bischkek, eigene Schlafräume mit metallenen Stockbetten und Schränken, Waschräume, ein Speisesaal und mehrere Unterrichtsräume zur Verfügung, welche alle mit Schreibtischen, Stühlen und Tafeln ausgestattet sind. Ferner gibt es einen mit Teppich ausgelegten Gebetsraum, der keinerlei Mobiliar hat und an dessen Wänden zwei Poster mit Abbildungen der *kaaba* in Mekka hängen. Diese sind auch in einigen Unterrichtsräumen zu finden, was in der Medresse in Bischkek nicht der Fall war. Ebenso wie in Bischkek können die Schüler in einem separaten Raum an PCs arbeiten, außerdem gibt es Räume für das Lehrpersonal, ein Arztzimmer sowie eine große Küche. Auch hier sind alle Räumlichkeiten mit Teppich ausgelegt und das Gebäude darf nur ohne Straßenschuhe betreten werden. Insgesamt waren hier im Sommer 2014 drei von der Stiftung angestellte Lehrer für den Unterricht zuständig, zusätzlich unterrichteten zwei externe Lehrer an der Schule Kirgisisch, Geschichte und Mathematik.⁴⁴¹ Die Ausbildung in Karakol ist um ein Jahr verkürzt und daher auf zwei Jahre angelegt, in welchen die Schüler jedoch ähnliche Fächer belegen wie in Bischkek.

Unterrichtssprache und Curriculum

Die Unterrichtsschwerpunkte liegen in beiden Medressen klar auf religiösen Studien (Abb. 46): Zentral sind die Unterweisung in der arabischen Sprache (*arab tili*), die Regeln zur Rezitation des Korans (*tazhvid*), die Erzählungen und Taten des Propheten Mohammed (*hadith*), die Biografie des Propheten (*sira*) und die Grundlagen des Islams (*islam negizderi*). Zu diesen gehören unter anderem Einführungen in die Rezitation des Korans

⁴³⁹ Die Zahlen lassen vermuten, dass im ersten Jahr einige Schüler die Ausbildung abbrechen, hierzu konnten jedoch im Gespräch leider keine Details erfragt werden.

⁴⁴⁰ Im Gründungsjahr waren 32 Schüler eingeschrieben. Zwischenzeitlich, so der Direktor im Gespräch, musste die Medresse schließen (leider erwähnte er nicht die Gründe), im Jahr 2012 wurde sie seinen Angaben zufolge wieder in Betrieb genommen.

⁴⁴¹ Inwiefern an der Karakol Medresse ähnlich wie an der Medresse in Bischkek auch Russisch und Informatik unterrichtet werden, ging aus dem Gespräch nicht hervor. Entweder werden diese Fächer hier nicht unterrichtet oder der Direktor mag vergessen haben, diese zu nennen; eine weitere Möglichkeit ist, dass die Erwähnung dieser Fächer bei der Übersetzung meines Assistenten Bakytbek untergegangen ist.



Abb. 46. Aushang der Stundenpläne, Adep Bashaty Medresse in Bischkek (Foto: Yanti Hölzchen).

(*Kuran karim*), in die Interpretation des Korans (*tafsir*) sowie in das islamische Recht (*fiqh*),⁴⁴² die neben den regulären Fächern als zusätzliche Inhalte (*koshumcha sabak*) unterrichtet werden. Insgesamt werden besonders die Schüler des ersten Ausbildungsjahres in die grundlegenden Praktiken wie das Gebet, die rituelle Waschung, das Fasten und in generelle Verhaltensweisen, wie sie im Koran und den *hadith* festgeschrieben sind, eingewiesen. Dies ist laut Aussage des Direktors wichtig, weil ein Großteil der Schüler, die ihre Studien in der Medresse anfangen, kaum oder keinerlei Wissen über religiöse Praktiken haben. Ein weiteres in das Curriculum integriertes Fach heißt *tarbijalyk*

saat, welches auf eine umfassende Erziehung, bezogen auf Verhaltensweisen und -normen, abzielt.⁴⁴³ Im Gespräch mit einem Schüler der Medresse erwähnte dieser, dass hierbei sehr stark auf die Vermittlung guter und respektvoller Verhaltensweisen, insbesondere den Eltern und auch Geschwistern gegenüber, geachtet wird, und generell ein respektvolles Verhalten im menschlichen Zusammensein vermittelt wird. Dies spiegelt den Schwerpunkt moralisch-religiöser Bildung im Programm von Adep Bashaty wider, welches Themen wie Familie, Ehe, Eltern-Kind-Beziehungen und so weiter stark in den Seminaren und Publikationen aufgreift (vgl. Kapitel 3.4).

⁴⁴² In der islamischen Rechtslehre wird zwischen *šarī'a* und *fiqh* unterschieden: *šarī'a* verweist auf das göttlich offenbarte Recht, welches im Koran und den *hadith* verankert ist; *fiqh* hingegen bedeutet wörtlich übersetzt 'verstehen' und deutet auf die menschliche Dimension hin, die *šarī'a* auszulegen und anzuwenden.

⁴⁴³ Ich konnte nicht erfragen, welche Inhalte in diesem Fach konkret vermittelt werden. *Tarbiya* kann als Erziehung oder Bildung ins Deutsche übersetzt werden und entspricht im Russischen dem Wort *vospitanije*, welches eine umfassende inhaltliche und moralische Bildung bedeutet.

Die religiös ausgerichteten Fächer nehmen, so der Direktor der Medresse, siebzig Prozent des gesamten Curriculums ein. Die restlichen dreißig Prozent sind den Fächern Russisch, Kirgisisch, Türkisch, Informatik sowie Algebra gewidmet.⁴⁴⁴ Zusätzlich zu diesen direkt in den Stundenplan eingebundenen Fächern haben die Schüler die Möglichkeit im zweiten oder dritten Schuljahr per Fernunterricht den staatlichen Schulabschluss *attestat* zu machen, welcher für ein Studium an einer Hochschule notwendig ist und, im Gegensatz zum Abschlusszertifikat der Medresse, vom kirgisischen Bildungsministerium anerkannt ist.⁴⁴⁵ Solch ein Fernstudium koste normalerweise, so der Direktor der Medresse in Bischkek, mindestens 6000 Som pro Jahr; in den Medressen von Adep Bashaty würde dieses aber aus Geldern der Stiftung bezuschusst, sodass jeder Schüler nur 2000 Som jährlich selbst beisteuern müsse.

Der Tagesablauf der Schüler ist streng durchstrukturiert und in erster Linie nach den täglichen Gebetszeiten ausgerichtet (Abb. 47). Die Schüler stehen täglich um 5 Uhr morgens zum ersten Gebet (*bagymdat namazy*) auf, das je nach Sonnenstand zwischen 5:30 Uhr und 6 Uhr verrichtet wird. Danach können sie noch einmal bis zum Frühstück um 7:30 Uhr ruhen. Nach dem Frühstück sind Zeit fürs Putzen und für die Vorbereitung der Unterrichtsstunden eingeplant. Diese finden täglich durchgehend von 9 Uhr bis etwa 14 Uhr statt, wobei jede Unterrichtseinheit 45 Minuten dauert, mit jeweils fünf Minuten Pause zwischen zwei

Убактысы	Программа
05:00	Туруу
05:30-06:00	Багымдат намазы
06:00-07:30	Эс алуу
07:30-07:50	Эртен мененки тамактануу
07:50-08:30	Тазалык
08:30-08:50	Сабакка даярдануу
09:00-13:55	Сабак
13:55-14:30	Бешим намазы
14:30-15:00	Түшкү тамак
15:00-16:00	Кошумча сабак
16:00-17:00	Сабак даярдоо
17:00-18:00	Куран окуу
18:10-18:25	Аср намазы
18:25-19:25	китеп окуу
19:25-20:00	Кечки тамак
20:00-20:30	Шам намазы
20:30-21:50	Сабак даярдоо
21:50-22:20	Куптан
22:20-22:40	Дуа кылуу сааты
22:40-23:00	Жатуу

УБАКЫТ: "Эй адам баласы мен өмүрүңдө бир жолу эле келем, кайра сатып алалбайсың!!!"

Abb. 47. Tagesablauf, Adep Bashaty Medresse in Bischkek (Foto: Yanti Hölzchen).

Unterrichtsstunden. Zwischen der letzten Unterrichtsstunde um 13:55 Uhr und dem Mittagessen um 14:30 Uhr wird das Nachmittagsgebet (*beshim namazy*) verrichtet. Nach dem Mittagessen finden die vertiefenden Unterrichtsfächer (*koshumcha sabak*) statt, danach gibt es Zeiten, in denen der Unterricht des Folgetages vorbereitet (16 Uhr bis 17 Uhr) sowie der Koran studiert werden soll (17 Uhr bis 18 Uhr). Zwischen 18 Uhr und 18:30 Uhr wird das dritte Tagesgebet (*asr namazy*) verrichtet, es folgt wiederum bis zum Abendessen um 19:25 Uhr ein Zeitraum zum Lernen (*kitep okuu*, wörtl. ‚ein Buch lesen‘). Nach dem Abendessen versammeln sich alle zwischen 20 Uhr und 20:30 Uhr zum Abendgebet (*sham namazy*) und in der Zeit bis zum fünften Pflichtgebet des Tages (*kuptan namazy*) werden abermals Hausaufgaben gemacht. Der Tag wird mit einer individuellen Gebetszeit (*dua kyluu saaty*) abgeschlossen, ab spätestens 23 Uhr herrscht Nachtruhe in der Medresse.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Da die Ausbildung in der Karakol Medresse im Vergleich zur Medresse in Bischkek um ein Jahr verkürzt ist, ist dementsprechend auch das Curriculum etwas reduziert: Wie der Direktor mich wissen ließ, liegen die Lehrschwerpunkte im ersten Jahr auf der Vermittlung der arabischen Sprache, auf der Einführung in den Koran und in die *šarīa* sowie generell in die Grundlagen des Islams. Im zweiten Jahr werden zusätzlich *hadith* in den Stundenplan aufgenommen. Zu den säkularen Fächern an der Karakol Medresse siehe oben.

⁴⁴⁵ Ich erfuhr im Gespräch mit dem Direktor der Stiftung Ikhshan Khairiya (September 2015), dass auch deren Medresse in Arashan (Oblast Chui) ihren Schülern die Erlangung des *attestat* ermöglicht. Hier seien die Schüler parallel in der staatlichen Schule im Dorf registriert, für den Unterricht in den säkularen Fächern kämen allerdings die Dorflehrer an die Medresse. Das *attestat* werde, ähnlich wie bei den Adep Bashaty Medressen, anerkannt, da die Fächer allerdings nicht in den Stundenplan der Medresse integriert sind, erhalte die Medresse auch keine Registrierung bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten.

⁴⁴⁶ Dieser Tagesablauf gilt für Schüler des zweiten Jahrgangs. Ein anderer Aushang mit differierenden Lernzeiten konnte keinem Jahrgang zugeordnet werden.

Eine umfassende Erziehung wird nicht nur über das Unterrichtsfach *tarbiya* (s. o.) erreicht, sondern es sind im Alltag der Medresse Methoden eingebunden, welche Disziplin, Sauberkeit, Hilfsbereitschaft und Verantwortungsbewusstsein bei den Schülern stärken sollen.⁴⁴⁷ So sind die Schüler etwa dazu angehalten, die Räumlichkeiten selbstständig sauber zu halten und regelmäßig zu putzen, oder sie werden abwechselnd beauftragt, bei Mahlzeiten und Teepausen für alle Anwesenden Essen und Tee zu servieren. Für diese unterschiedlichen Aufgaben sind die Schüler aller Jahrgänge jeweils in kleinere Gruppen (*taipa*) von bis zu zwölf Personen aufgeteilt, denen jeweils ein Verantwortlicher vorsteht. Zur Unterscheidung tragen die einzelnen Gruppen jeweils spezifische Namen, beispielsweise „Freundschaftsgruppe“ (*dostuk taipasy*), „Einheitsgruppe“ (*birimdik taipasy*) oder „Friedensgruppe“ (*tynchtyk taipasy*).⁴⁴⁸ Ebenso werden für jeden Wochentag zwei Schüler eingeteilt, die an diesem Tag die Aufgabe erhalten, jeweils zum Gebet zu rufen (*azanchy*) und das Gebet zu führen (*imam*). Die Aufteilung in Gruppen mit deren jeweiligen Zuständigkeiten ebenso wie die Tagesstruktur und die Stundenpläne hängen für alle, auch für Besucher, in der Eingangshalle öffentlich aus. Ein weiterer handschriftlicher Aushang, der meine Aufmerksamkeit im Korridor der Medresse in Bischkek erregte, trug die Überschrift „Kim kancha kuran jattady?“ („Wer hat wie viel[e Passagen] aus dem Koran auswendig gelernt?“) In einer Tabelle sind vertikal die Namen aller Schüler aufgelistet, horizontal insgesamt an die hundert Stellen aus dem Koran; für jede Stelle, die ein Schüler auswendig rezitieren kann, wird ein Kreuz in die Liste gesetzt. Dies dient der öffentlichen Zurschaustellung, wie viele Stellen ein Schüler insge-

samt auswendig rezitieren kann, darüber hinaus ermöglicht das öffentliche Schaubild die Darstellung dessen, wie viele Passagen jeder Schüler im Vergleich zu seinen Mitschülern meistert.⁴⁴⁹

Das Ziel von Adep Bashaty Medressen, so die Aussagen der jeweiligen Direktoren in Bischkek und Karakol, ist es, die Schüler in grundlegende Inhalte und Praktiken des Islams einzuführen und sie in deren Vertiefung zu unterstützen. Teils geschieht dies bereits im Rahmen des Alltags in den Medressen, aber auch darüber hinaus ist Adep Bashaty um die religiöse Weiterbildung ihrer Absolventen bemüht. So soll das Studium an der Medresse sie zur Aufnahme eines theologischen Studiums an der Islamischen Universität oder an einer Theologischen Fakultät im In- oder Ausland befähigen. Ferner engagiert sich die Stiftung aktiv bei der Vermittlung von Studienplätzen und Stipendien sowohl in Kirgistan (bevorzugt an der Theologischen Fakultät der Universität in Osch oder in Arashan), wie auch in der Türkei oder Ägypten, oder vermittelt über ihr soziales Netzwerk für manche Absolventen Stellen in Firmen von Kooperationspartnern. Aufgrund der Möglichkeit, parallel zur religiösen Ausbildung auch den staatlichen Abschluss zu erlangen, bieten sich den Absolventen der Adep Bashaty Medressen vielseitige Berufsmöglichkeiten, da das *attestat* ihnen ein weiterführendes Studium auch in nicht-religiösen Fachbereichen, etwa Philologie,⁴⁵⁰ eröffnet. Eine weitere Qualifikation bietet die zusätzliche Ausbildung im Arabischen und Türkischen. So äußerten zwei Schüler der Medressen ihre Hoffnung, aufgrund dieser Sprachkenntnisse gegebenenfalls auch Positionen als Übersetzer auf dem in- oder ausländischen Arbeitsmarkt finden zu können, sollte

⁴⁴⁷ Interview mit dem Direktor der Medresse in Bischkek, Mai 2014.

⁴⁴⁸ Diese Benennungen verweisen auf gemeinschaftliche Werte, die auf diese Weise in das Bewusstsein der Schüler gerufen werden sollen. Die Einteilung in solche Gruppen, die für bestimmte Aufgaben zuständig sind und denen jeweils ein Verantwortlicher voransteht, konnte ich im Rahmen meiner Magisterforschung in der Dorfschule von Tosor (Oblast Yssykköl) ebenfalls beobachten. Auch hier dienen die Gruppen, die für Blumengießen oder Putzen der Klassenzimmer zuständig sind, der Kultivierung des Verantwortungsbewusstseins und dem Erlernen bestimmter Verhaltensweisen und Werte.

⁴⁴⁹ Öffentliche Bekanntmachungen der individuellen Leistungen habe ich ebenfalls in der staatlichen Dorfschule in Tosor beobachten können. In meiner Magisterarbeit argumentiere ich, dass dies einerseits einer öffentlichen Anerkennung der guten und sehr guten Leistungen dient, andererseits soll der Ehrgeiz der einzelnen Schüler angeregt werden, sich an diesen Leistungen zu orientieren (Hölzchen 2012).

⁴⁵⁰ Dieses Beispiel nannte der Direktor der Medresse in Bischkek und betonte, dass die Schüler, die an Medressen lernen, in der Regel zu den leistungsschwächeren ihres Jahrgangs gehören. Schließlich würden jene, deren Noten gut genug seien, bevorzugt Jura, Medizin oder Wirtschaft studieren.

ihnen eine Anstellung im religiösen Bereich verwehrt bleiben oder sollten sie diese letztlich nicht anstreben.

Personal der Medressen

Im Unterrichtsalltag sind die Schüler in beiden Medressen dazu verpflichtet, eine Art Uniform zu tragen: schwarze Anzughosen, blaue Hemden und den kirgisischen *kalpak*, eine traditionelle Kopfbedeckung für Männer. Die Direktoren und Lehrer, die ich in diesen Medressen zum Gespräch traf, waren jeweils in Anzughosen und Hemd gekleidet, teils trugen sie ein Jackett. Dies ähnelte der Art und Weise, wie Vertreter von Adep Bashaty generell in der Öffentlichkeit auftreten.

Die Direktoren der Medressen ebenso wie das Lehrpersonal für religiöse Fächer sind bei Adep Bashaty angestellt und erhalten ein regelmäßiges Gehalt. Die Stellen als Lehrer oder Direktoren werden größtenteils aus den eigenen Reihen von Adep Bashaty besetzt, das heißt, es werden in der Regel bereits aktive Mitglieder der Stiftung für diese Posten empfohlen oder ernannt, allerdings, so einer der Direktoren, müsse dies jeweils von der Bildungsabteilung im Muftiat bestätigt werden. So hatten die Direktoren der Medressen sowohl in Bischkek als auch in Karakol unmittelbar nach ihren Abschlüssen erstmals Kontakt zu Adep Bashaty aufgenommen, wurden aktive Mitglieder der Stiftung und erhielten wenige Jahre später ihre Positionen als Direktoren.⁴⁵¹

Die festangestellten Lehrer und Direktoren kommen aus allen Teilen Kirgistan. Meine Gesprächspartner betonten jedoch, dass die Stiftung generell darauf achte, aus Südkirgistan kommende Personen auf Positionen in Nordkirgistan zu

setzen und umgekehrt. Ebenso sei es vorgesehen, dass die Lehrer und Schüler der einzelnen Medressen ein- bis zweimal pro Jahr Besuche bei anderen Adep Bashaty Medressen abstaten. Auf diese Art und Weise entsteht eine Art Rotationsystem, das den Austausch und das Sammeln von Erfahrungen an unterschiedlichen Medressen, sowohl für Lehrende als auch für Schüler, fördern soll.

Die Direktoren und Lehrer der Adep Bashaty Medressen haben häufig einen Abschluss an religiösen Hochschulen erworben: Fünf der Lehrer und der Direktor der Medresse in Bischkek haben ihr Studium an der Al-Azhar Universität in Ägypten abgeschlossen,⁴⁵² der Direktor der Karakol Medresse und ein Lehrer der Medresse in Bischkek absolvierten ihr Studium an der Theologischen Fakultät in Arashan, welche mit der Theologischen Fakultät der Staatlichen Universität in Osch affiliert ist. Diese Abschlüsse sprechen für qualifiziertes Personal⁴⁵³ und sind daher weitere Faktoren, die neben guter Ausstattung, stabiler Finanzierung und Einbindung säkularer Fächer zu einem in der Regel guten Bild der Medressen beitragen, insbesondere in religiösen Fachkreisen.

Schüler der Medressen

Obwohl alle Medressen der Stiftung in Nordkirgistan gelegen sind, kommt ein beachtlicher Teil der Schüler aus Südkirgistan und anderen Landesteilen. Auffällig ist, dass weder die Medresse in Bischkek noch die Medresse außerhalb Bischkeks Schüler aus dem Oblast Yssykköl hat. Dies mag daran liegen, dass Interessenten aus der Region Yssykköl, aus pragmatischen Gründen, die Medresse in Karakol wählen.⁴⁵⁴ Im Gespräch mit

⁴⁵¹ Der Direktor der Medresse in Karakol hatte bereits vor seinen Aktivitäten für Adep Bashaty in einer Medresse in Naryn Lehrerfahrung gesammelt. Der Direktor der Medresse in Bischkek berichtete nur davon, dass er vor seiner Einstellung zwei Jahre bei Adep Bashaty aktiv war, allerdings weiß ich nicht, welche Position er innehatte. Es wäre interessant nachzuerfolgen, inwiefern ein Abschluss an der renommierten Al-Azhar Universität eventuell eine bessere Position eröffnet im Vergleich zum Abschluss an einer inländischen Universität und zusätzlicher Lehrerfahrung. (Vor allem wäre es interessant zu wissen, ob beide schon innerhalb der Stiftung sozial vernetzt waren, was sicher mehr zählt als Qualifikationen).

⁴⁵² Ähnlich wie die Gründer der Stiftung.

⁴⁵³ Die Qualität hängt mit den vergleichsweise hohen finanziellen Ressourcen dieser Institutionen (aufgrund der Finanzierung aus der Türkei) zusammen, die qualifizierteres Personal bezahlen und auch eine gute Ausstattung sicherstellen können. Hinzu kommen die Kooperationen mit türkischen Hochschulen, welche in Kirgistan für ihre fundierten Ausbildungsprogramme bekannt sind.

⁴⁵⁴ Zum Vergleich wäre es interessant zu wissen, ob es sich an der Medresse in Talas ähnlich verhält.

einigen Schülern⁴⁵⁵ wie auch mit den Vertretern der Medressen wurde klar, dass die Motivationen für ein Studium an einer Medresse variieren. Zwei der Schüler an der Karakol Medresse berichteten, dass ihre Eltern bereits *namaz* lasen, und dass sie Interesse daran hatten, mehr über den Islam zu lernen. Wie oben erwähnt, hat laut einem der Direktoren ein Großteil der Interessenten „keine Ahnung vom Islam“. Auch nähmen viele, so die Einschätzung der Direktoren, häufig weniger aus Interesse am Islam ein Studium an Medressen auf, sondern eher aus pragmatischen Gründen, etwa wenn die Noten für ein Studium an einer regulären Universität nicht ausreichten. Ein weiterer Grund, auf den die Direktoren mehrfach verwiesen, sei, dass die Eltern nicht mit dem Benehmen ihrer Söhne zurechtkämen und diese deshalb in die Medressen schickten. Dies unterstreicht die moralischen Assoziationen mit islamischer Bildung und Erziehung. Allen negativen Urteilen gegenüber Medressen zum Trotz, zeigt das, dass der Islam als moralische Institution wahrgenommen wird.⁴⁵⁶ Im Gespräch mit den Schülern erwies sich, dass sie teilweise auch im Freundeskreis ihr Interesse am Studium an einer Medresse entwickelten, oder ihnen solch ein Studium von Personen aus der Verwandtschaft oder Nachbarschaft nahegelegt wurde. Einige erwähnten, dass sie mit ihrem Studium auch das Interesse ihrer Freunde in den Heimatorten weckten, dass oftmals jedoch deren Eltern ein Veto einlegten. Dies bestätigt die deutlichen Aussagen der Direktoren und Vertreter von Adep Bashaty, dass nach wie vor ein negatives Bild von Medressen in der Öffentlichkeit vorherrschte. Medressen gälten häufig als ärmlich, rückständig und würden keine qualitativ hochwertige und weiterführende Ausbildung bieten. Zusätzlich würden solche Vorurteile durch negative Medienberichte und Ge-

rüchte geschürt, die Medressen mit Gefängnissen verglichen und behaupteten, dass dort extremistischer Islam gelehrt werde und dass Lehrer hier ihre Schüler schlagen würden.

Eben diesen Nachreden und Beschuldigungen gelte es entgegenzuwirken, und dies sei, so die Vertreter von Adep Bashaty, neben einer religiösen Bildung einer der wesentlichen Gründe, weshalb Adep Bashaty sich derart um eine gute Ausbildung, gute Lehr- und Wohnbedingungen und ein positives Bild ihrer Medressen bemühe. Ziel sei es, weniger als Medressen und vielmehr als ‚islamische Colleges‘ mit einem guten Bildungsstandard wahrgenommen zu werden und als solche zu fungieren.⁴⁵⁷

Zu diesem positiven Bild gehört zusätzlich, dass sich Adep Bashaty auch über den Schulabschluss hinaus um seine Absolventen bemüht und sich dafür einsetzt, dass ihre Schüler Studienplätze an anerkannten Universitäten oder gute berufliche Perspektiven erhalten. So betonte der Direktor der Karakol Medresse, dass von den zweiundzwanzig Absolventen im Jahr 2013 inzwischen sechs in der Türkei arbeiteten und viele in Bischkek eine Anstellung gefunden hätten.⁴⁵⁸ Auch die Schüler, mit denen ich ins Gespräch kam, schienen von ihrer Ausbildung überzeugt: Sie begrüßten den zusätzlichen Fernunterricht für ihr *attestat*, auch wenn es einen gewissen zeitlichen Mehraufwand bedeute, und sprachen von guten Wohn- und Lernbedingungen. Ferner hätten sie die Gelegenheit, sich mit ehemaligen Absolventen zu unterhalten und zu beraten, wenn diese für einen Besuch kämen.⁴⁵⁹ Diejenigen, mit denen ich mich unterhalten konnte, beabsichtigten ihre Studien an Theologischen Fakultäten, entweder im In- oder im Ausland, fortsetzen zu wollen.

455 Leider konnte ich nur mit wenigen Schülern Gespräche führen, da meine Besuche entweder zur Unterrichtszeit oder während der Sommerferien stattfanden. Auch bezogen auf die Motivationen und die Erfahrungen im Alltag von Medressen-Schülern wäre eine ergänzende, langfristige Forschung mit möglichst teilnehmender Beobachtung von weiterführendem Erkenntnisgewinn.

456 Siehe Stephan (2009; 2010), die ähnliches in Duschanbe, Tadschikistan beobachtet, wobei sie in ihrer Untersuchung vor allem die zu einem gewissen Maß institutionalisierte religiöse Unterweisung im Privaten behandelt.

457 Direktor der Medresse in Bischkek, Mai 2014.

458 Die Türkei ist unter Kirgisen nach wie vor ein beliebter Ort zum Studieren und Arbeiten.

459 Solch eine bleibende Verbindung zwischen Alumni und Schulen habe ich ebenso an der Dorfschule in Tosor feststellen können. Auch hier wäre es interessant weiterzuverfolgen, wie solche Verbindungen aktiv geformt werden und welche langfristige Bedeutung die Medressen und die dortige Ausbildung im Leben ihrer Absolventen einnehmen.

Unterhalt der Medressen

Alle Adep Bashaty Medressen werden laut Aussagen meiner Gesprächspartner finanziell und personell nahezu ausschließlich durch die Stiftung getragen, welche sich aus Geldern von Sponsoren und durch Spenden finanziert (siehe Kapitel 3.4). So wurden der (Neu-) Bau der jeweiligen Gebäude und deren komplette Ausstattung finanziert, auch um die regelmäßige Instandhaltung kümmere sich die Stiftung. Nur für Unterbringung, Mahlzeiten, Uniformen und teilweise für Lehrmaterialien müssen die Schüler sowohl der Medresse in Bischkek als auch der in Karakol monatlich jeweils 1000 Som zahlen.⁴⁶⁰

Zusätzlich gibt es Spenden von Einzelpersonen, meist in Form von Lebensmitteln oder als Zahlung der Strom- oder Wasserrechnungen, auf welche die Medressen aber nicht angewiesen seien.⁴⁶¹ Allerdings sei die Leitung der Medressen dazu angehalten keinerlei Gegenleistungen zu gewähren, man dürfe beispielsweise keinen Forderungen folgen, im Gegenzug für eine Spende bestimmtes Lehrmaterial zu nutzen. Weitere von der Stiftung unabhängige Sponsoren fänden sich zusätzlich durch Seminare, so die Information einer der Direktoren, welche die über Adep Bashaty angestellten Lehrer auch außerhalb der Medressen gäben. Es handele sich hierbei um Kurse und Informationsveranstaltungen, die sich vornehmlich an Erwachsene richteten⁴⁶² und die als Möglichkeit genutzt würden, um auf die Medressen und andere Aktivitäten von Adep Bashaty aufmerksam zu machen sowie Spender anzuwerben.

⁴⁶⁰ Im Juni 2014 entsprachen 1000 Som etwa 13 Euro, angesichts der niedrigen Gehälter in Kirgistan ein relativ hoher Betrag. Zum Vergleich: In ländlichen Gegenden wie dem Oblast Yssykköl verdienen Lehrer oder Ärzte zwischen 4000 und 6000 Som pro Monat.

⁴⁶¹ Diese Spenden werden dennoch angenommen, weil sie *soop* versprechen.

⁴⁶² Im Gespräch erfuhr ich lediglich, dass es sich bei diesem Angebot um Seminare und Informationsveranstaltungen handle. Allerdings geht aus meinen Aufzeichnungen nicht hervor, welche Inhalte in diesen Veranstaltungen vermittelt werden. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass diese Seminare von Adep Bashaty vertretene Themen (siehe Kapitel 3.4) behandeln und dass sie Teil der Öffentlichkeitsarbeit von Adep Bashaty sind. Die Aussage, dass verschiedene Firmen Adep Bashaty wegen solcher Seminare anfragen, lässt vermuten, dass diese Veranstaltungen auf Anklang stoßen.

Dennoch betonten meine Interviewpartner von Adep Bashaty auf meine Fragen zum Unterhalt der Medressen abermals, dass die Stiftung keinerlei Gelder vom Muftiat erhalte und dass in die Finanzierung der Medressen ausschließlich Gelder von kirgisischen Sponsoren flössen. Allerdings gebe es seltene Ausnahmen: So berichtete der Direktor der Medresse in Karakol davon, dass sie einmal Spenden aus Saudi-Arabien angenommen hätten. Hierfür hätten sie jedoch im Vorfeld eine schriftliche Erlaubnis des Hauptbüros in Bischkek einholen müssen.

Werbung

Es wird deutlich, dass die Medressen von Adep Bashaty stark von der Öffentlichkeitsarbeit und dem positiven Ruf der Stiftung profitieren. Dies betrifft zum einen die finanzielle Grundlage, zum anderen aber auch die Wahrnehmung der Medressen als Bildungsangebot in der Öffentlichkeit. Dank des großen sozialen Netzwerkes, der zahlreichen Mitglieder und der Veranstaltungen von Adep Bashaty verbreitet sich die Bekanntheit der Medressen schnell über mündliche Informationen. Auch der Internetauftritt der Stiftung spielt eine Rolle (vgl. Kapitel 3.4). Laut Aussage eines Vertreters von Adep Bashaty bestünden darüber hinaus Pläne, die Medressen in Zukunft auch über das Fernsehen zu bewerben. Diese Kanäle sind vermutlich in den städtischen Gebieten und vornehmlich in Bischkek hilfreich. In der ländlichen Region des Yssykköl wirbt Adep Bashaty hingegen zusätzlich mit Postern. So kam es mehrere Male vor, dass ich beim Besuch von Moscheen im Oblast Yssykköl Werbeposter für die Medressen in Bischkek oder in Karakol erblickte (*Abb. 48*). Eine weitere Initiative, um Aufmerksamkeit und Interesse zu gewinnen, ist die Veranstaltung von Sommerschulen.

Sommerschulen

Sommerschulen konnte ich während meiner Forschung sowohl an der Karakol Medresse von Adep Bashaty als auch an einer anderen Medresse in Karakol beobachten (siehe Kapitel 3.3.4). In beiden



Abb. 48. In Karakol aufgehängte Werbung für die Adey Bashaty Medresse in Bischkek, Juni 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

Fällen richten sie sich an Schuljungen aus umliegenden Dörfern, die mindestens die erste Klasse der staatlichen Dorfschulen besuchen und finden während der staatlichen Schulferien (in der Regel vom 1. Juni bis zum 31. August eines Jahres) statt.⁴⁶³ Die Sommerschulen bestehen aus Aufenthalt der Jungen in den Medressen, während der sie dort leben und in grundlegende Praktiken des Islams und die wichtigsten Suren des Korans eingeführt werden. Manchmal wird das Lesen des arabischen Alphabets vermittelt. So werden die Jungen in die Durchführung der täglichen Gebete

⁴⁶³ Es scheint aber auch Angebote explizit für Mädchen zu geben. So sah ich im Juni 2015 an den Außenwänden der Islamischen Universität in Bischkek ein Banner, das auf ein Sommercamp (*jai ky lagery*) für Mädchen der ersten und elften Schulklasse aufmerksam machte, in dem das Rezitieren des Korans vermittelt und vertieft werden konnte. Inwiefern solche religiös ausgerichteten Sommerschulen oder Sommercamps als Gegenentwurf zu den verbreitet stattfindenden Sommercamps von staatlichen Schulen anzusehen sind, bedarf weiterer Beobachtungen.

eingewiesen, es wird ihnen zudem gezeigt, wie man auf der Grundlage der Vorschriften im Koran und in den *hadith* isst oder sich wäscht. Darüber hinaus sollen sie aber auch allgemeine soziale Verhaltensweisen erlernen, etwa das Servieren von Mahlzeiten oder Tee, das Sauberhalten von Räumlichkeiten und so weiter.

An den Adey Bashaty Medressen dauern diese Sommerschulen mindestens zehn Tage, können aber bis auf zwanzig Tage verlängert werden. Die Teilnahme ist kostenpflichtig, für Unterkunft und Verpflegung müssen pro Tag 200 Som gezahlt werden.⁴⁶⁴ Kennzeichnend für die Kurse der Adey Bashaty Medressen ist, dass sie auch als praktische Übung für die regulären Schüler dienen: Die Schüler ziehen in die umliegenden Dörfer, bewerben

⁴⁶⁴ Bei einem zehntägigen Aufenthalt sind dies bereits 2000 Som, was insbesondere in ländlichen Regionen wie am Yssykköl im Vergleich zum durchschnittlichen Gehalt ein relativ hoher Betrag ist.

während der Freitagsgebete und in persönlichen Gesprächen die Sommerkurse und führen den Unterricht durch.⁴⁶⁵ So können sie das erworbene Wissen direkt praktisch anwenden und festigen. Weitere Werbung für diese Kurse erfolgt auch über das generelle Adep Bashaty Netzwerk, das aufgrund der Zweigstelle in Karakol in dieser Gegend des Yssykköl am dichtesten ist.

Insgesamt verfolgt Adep Bashaty mit den Sommerschulen also pädagogische Ziele, sowohl für die externen Schuljungen als auch für die eigenen Schüler. Gleichzeitig wird mit dieser Initiative aber auch Transparenz und gesellschaftliche Akzeptanz beabsichtigt: Indem Schuljungen an den Sommerkursen teilnehmen und in den Medressen selbst leben, erhofft sich die Stiftung, dass Kinder und Jugendliche, aber auch deren Familien, Einblicke in den Alltag und in die Abläufe an Medressen erhalten und somit von negativen Urteilen absehen.⁴⁶⁶ Gleichzeitig berichteten mir die Direktoren auch bezogen auf die Sommerschulen, dass einige Familien dieses Angebot wahrnehmen, wenn sie nicht mit dem Benehmen ihrer Söhne umgehen könnten. Es ließe sich also wiederum auf Assoziationen mit Medressen als Orte von Disziplin und Moral schließen. Wie erfolgreich die Sommerschulen als Werbung für die Medressen sind, müsste näher hinterfragt werden: Laut der Aussage des Direktors der Karakol Medresse gebe es bisher wohl nur einen Sommerschulteilnehmer, der nach seinem staatlichen Schulabschluss für eine Ausbildung an die Medresse zurückkehrte.

3.3.3 Die Adep Bashaty Medresse im Oblast Chui

Die dritte Adep Bashaty Medresse, welche ich im Rahmen meiner Forschung besichtigen konnte, ist bezogen auf den finanziellen Unterhalt und die Ausstattung vergleichbar mit den bisher

beschriebenen. Ihr besonderes Merkmal ist jedoch, dass sie sich einer expliziten Ausbildung im Auswendiglernen und Rezitieren des Korans verpflichtet. So wurde ich informiert, dass die Schüler der oben vorgestellten Medressen in Bischkek und Karakol lediglich ein Zehntel des Umfangs an Koranstudien im Curriculum bewältigen.

Die Medresse, die im September 2012 eröffnet wurde, befindet sich am Rand eines kleinen Dorfes auf halber Strecke zwischen Bischkek und dem Eingang zum Ala Archa Nationalpark südlich von Bischkek und grenzt direkt an die Dorfmoschee an.⁴⁶⁷ Das Gebäude besteht aus einem gut verputzten einstöckigen Neubau mit stabilem Dach und Fenstern mit Plastikrahmen. Die Korridore sind mit Teppich ausgelegt, am Eingang steht eine hölzerne Kiste für Spenden, ähnlich wie sie vor Moscheen aufzufinden sind. Ein dort angebrachter Zettel mit der Aufschrift „*sadaka kutusu – sadaka baleeden saktait*“ erinnert daran, dass freiwillige Spenden allgemeines Wohl (*kut*) bringen und auch vor Krankheiten und Unglück schützen.

Anders als die Vertreter von Adep Bashaty, mit denen ich bisher im Austausch gewesen war, war mein hiesiger Gesprächspartner nicht in einen Anzug gekleidet, sondern trug ein knöchellanges arabisches Männergewand und ein *doppi*. Er ist Lehrer an dieser Medresse, seinen eigenen Abschluss hat er an der Islamischen Universität Bischkek mit Schwerpunkt auf Koranstudien (*koran karim*) absolviert und arbeitet seit Januar 2013 an dieser Medresse, also seit kurz nach deren Eröffnung. Neben ihm unterrichten zwei weitere Lehrer, ebenso gibt es zwei Mentoren, welche dafür zuständig seien, den Jungen „gutes, vorbildhaftes Verhalten beizubringen, mit ihnen zu spielen, generell für sie da zu sein und die Rolle eines großen Bruders einzunehmen“.⁴⁶⁸ Insgesamt hat die Medresse 26 Schüler, welche hier in einem Dreijahresprogramm explizit in der Koranrezitation ausgebildet werden. Zusätzlich zu diesem Schwerpunkt belegen die Schüler auch die Fächer Arabisch, *hadith* sowie

⁴⁶⁵ Das Hinausziehen in die Dörfer und die Werbung für die Sommerschulen gilt bei Adep Bashaty nicht als *davat*, es diene lediglich der Bekanntmachung solcher Angebote (Direktor Adep Bashaty Medresse, Juni 2014).

⁴⁶⁶ Hierzu gehörte laut Aussage des Direktors in Karakol auch, dass sich Externe über solche Sommerschulen von der Sauberkeit und der guten Ausstattung an Medressen überzeugen lassen könnten.

⁴⁶⁷ Diese wurde, so erfuhr ich im Gespräch, vor etwa zwanzig Jahren (also noch in den 1990er Jahren) gebaut und ist für drei Dörfer zuständig. Wie diese Moschee finanziert wurde, habe ich in diesem Gespräch nicht erfragt.

⁴⁶⁸ Interview 13. Mai 2014. In dieser Rolle leben sie dauerhaft mit den Schülern in der Medresse zusammen, so die Information meines Gesprächspartners.

Grundlagen des Islams,⁴⁶⁹ allerdings in reduzierter Form im Vergleich zu den oben beschriebenen Adep Bashaty Medressen. Ihre Studien schließen die Schüler mit einem Zertifikat ab.⁴⁷⁰ Zusätzlich haben sie die Möglichkeit, wie auch in den anderen Adep Bashaty Medressen, gegen Ende des dritten Schuljahres säkulare Fächer im Fernunterricht zu belegen und den staatlichen Schulabschluss *attestat* zu erlangen.

Ähnlich wie an den anderen Medressen ist eine Ausbildung frühestens nach Abschluss der gesetzlichen Schulpflicht (nach der neunten Klasse) möglich; auch hier ist eine Aufnahmeprüfung in den Fächern Mathematik, kirgisische Sprache und Geschichte erforderlich, und für Unterkunft und Verpflegung müssen die Schüler oder deren Familien jährlich 10.000 Som aufwenden.⁴⁷¹ Laut Aussage meines Gesprächspartners kamen die derzeitigen Schüler aus allen kirgisischen *oblast*, außer aus dem Oblast Yssykköl, einer der Lehrer sei aus Osh und einer aus dem Oblast Chui.

3.3.4 Imam Borboru in Karakol

Die Adep Bashaty Medressen unterschieden sich von anderen Medressen in folgenden Punkten: durch ihre gute Ausstattung, ihre von der Stiftung gesicherte finanzielle Grundlage, durch ihre geordnete Tages- und Lehrplanstruktur, durch ihr Angebot der parallelen Weiterqualifizierung zum *attestat* sowie durch die Transparenz, um welche die Stiftung bei ihren Aktivitäten bemüht ist. Auf alle diese Eigenschaften wird, wie in meinen Gesprächen mit den Direktoren und Vertretern von Adep Bashaty deutlich wurde, von Seiten der Stiftung besonderer Wert gelegt, um einerseits ein positives Bild der Stiftung selbst zu vermitteln, andererseits aber auch, um eine positive Meinung von Medressen zu erzeugen.

⁴⁶⁹ Es wurde nicht näher ausgeführt, welche Inhalte zu diesen Grundlagen gehören.

⁴⁷⁰ Dieses Zertifikat wird, wie die Abschlüsse der anderen Adep Bashaty Medressen, nicht vom kirgisischen Bildungsministerium anerkannt. Die staatliche Anerkennung gilt lediglich für das per Fernunterricht erworbene *attestat*.

⁴⁷¹ Somit ist die Ausbildung an dieser Medresse geringfügig (um 2000 Som) günstiger, als an den anderen Medressen.

Das Beispiel einer weiteren Medresse in Karakol, dem sogenannten Imam Borboru (wörtl. ‚Imamzentrum‘)⁴⁷², entspricht eher stereotypen Vorstellungen von Medressen in der kirgisischen Gesellschaft, die sich auf Ausstattung, Personal, Curriculum sowie auf den legalen Status von Medressen beziehen.

Das Imam Borboru liegt unweit vom Stadtzentrum Karakols und befindet sich im Westflügel eines zweistöckigen Gebäudes entlang einer der Hauptstraßen, die stadteinwärts direkt zu den städtischen Bazaren und Administrationsgebäuden führt. Das rechtwinkelige, einfach verputzte und unrenovierte Gebäude stammt noch aus der Sowjetzeit⁴⁷³ und steht in unmittelbarer Nähe zur Tatarischen Moschee, die über eine Nebenstraße erreichbar und über einen Hinterausgang des Imam Borboru zugänglich ist. Neben den Räumlichkeiten der Imam Borboru Medresse befinden sich hier auch eine Kindertagesstätte, ein Schönheitssalon, eine Anwaltskanzlei sowie die Büroräume einer lokalen Partei. Wie ich im späteren Gespräch erfuhr, war das Gebäude während der Sowjetzeit als Musikschule genutzt worden, in den 1990er Jahren beherbergte es eine Mädchen-Medresse, welche einige Jahre später in das Dorf Grigorievka am Nordufer des Yssykköl, etwa hundert Kilometer von Karakol entfernt, verlegt wurde. Die Räume, die von den Schülern und dem Personal der Medresse genutzt werden, sind auf zwei Stockwerke verteilt. Während sich im Erdgeschoss zwei Schlafräume, Bad, Küche und Esszimmer befinden, gelangt man im zweiten Stock in einen geräumigen Lehrsaal, über dessen Eingangstür ein Schild mit der Aufschrift „Imam Borboru – *obuchenie arabskom yazyku*“⁴⁷⁴ angebracht ist. Der Raum ist komplett mit Teppichen ausgelegt, und während die eine Raumhälfte leer steht – vermutlich zur Nutzung als gemeinsamer Gebetsraum – zeigt die andere Hälfte ihre Nutzung für Lehrzwecke: Hier stehen fünf wadenhohe Holztische, an welchen auf dem Boden sitzend etwa acht Schüler Platz finden; die Längswände säumen Holzregale, welche mit Büchern gefüllt sind, darunter

⁴⁷² Im Folgenden werde ich sowohl die Bezeichnungen Imam Borboru als auch Medresse verwenden.

⁴⁷³ Das Baujahr schätze ich auf 1950 bis 1960.

⁴⁷⁴ Russ. ‚Imam Borboru – Unterricht/Schulung in der arabischen Sprache‘.

Ausgaben des Korans, der *hadith*-Sammlungen, Bücher über das Leben des Propheten Mohammed⁴⁷⁵ und weitere mit arabischen Bucheinbänden oder mit kirgisischen Titeln wie etwa „*üi-bülöö*“ (kirg. ‚Familie‘) oder „*islam – yiman – ibadat*“ (kirg./arab. ‚Islam – Glaube – Dienst an Gott‘).⁴⁷⁶ An der Ostwand ist ein Whiteboard angebracht, ferner hängen hier wie auch an den restlichen Raumwänden arabische Kalligrafien und gerahmte Passagen aus dem Koran. Im Vergleich zu den Wohnräumen im Erdgeschoss fällt auf, dass dieser Raum am besten ausgestattet ist, die Wände und Decken sind mit als modisch und hochwertig empfundenen, weißen Plastikpanelen überzogen,⁴⁷⁷ aufgrund der großen Fenster wirkt der Raum hell und freundlich. Die Räume im Erdgeschoss hingegen sind im Vergleich hierzu schlecht verputzt, das einzige Mobiliar ist ein langer, wadenhoher Esstisch im Esszimmer, zum Schlafen werden in den Schlafräumen kirgisische Schlafmatten (*töshök*) ausgerollt.

Bei meinem Besuch gemeinsam mit meinem Assistenten Bakytbek gewährte uns der Assistent des Imams der Tatarischen Moschee Zugang zu den Räumlichkeiten. Der Imam ist zugleich Direktor der Medresse,⁴⁷⁸ und neben ihm unterrichten

sein Assistent⁴⁷⁹ sowie ein weiterer Lehrer am Imam Borboru. Im Gespräch mit seinem Assistenten erfuhren wir,⁴⁸⁰ dass der Imam der Tatarischen Moschee für die Einrichtung einer solchen Institution für Jungen plädiert und innerhalb seiner beruflichen und sozialen Netzwerke um Spender für dieses Projekt geworben hatte.⁴⁸¹ Daraufhin habe sich ein lokaler tatarischer Sponsor⁴⁸² zum Kauf des oben beschriebenen Gebäudes bereit erklärt, und mithilfe der Spenden eines Saudi-Arabers seien die Renovierungsarbeiten (2010 bis 2013) finanziert worden. Ein Schild neben dem Haupteingang zum Gebäude mit der Aufschrift „*Ismailov Bachtiyar kyzy Elzanadan – medressege jardam – 2012*“ verweist namentlich auf die finanzielle Unterstützung durch eine Frau, die laut Aussage meines Gesprächspartners die Mutter des tatarischen Sponsors sei. Auch seinem Bruder wurde ein Denkmal gesetzt, indem die Medresse offiziell nach ihm benannt wurde – über dem Haupteingang hängt ein Banner mit der Aufschrift: „*Ilfat atyndagy Islam taanuu jana okutuu Borboru*“ (‚Ilfat Zentrum für Studium und Lehre des Islams‘).

475 Eine Ausgabe zum Leben des Propheten Mohammed habe ich auch in vielen Privathaushalten, die der Tablighi Jamaat angehören, und ebenso im Besitz einiger Imame gesehen.

476 Das vom Arabischen abgeleitete Wort *yiman* (arab. *īmān*) kann im Kirgisischen auch ‚Moral‘ bedeuten; siehe Kapitel 1.5. Mit *ibadat* sind im Islam rituelle wie auch nicht-rituelle Verrichtungen von Einzelpersonen gemeint, die als Dienst an Gott gelten.

477 Diese Art der Innenausstattung, insbesondere mit Plastikpanelen überzogene Decken und imitierte Kronleuchter, konnte ich auch öfter in Privathaushalten sehen. Auch in Moscheen ist diese Innenausstattung sehr beliebt und deutet darauf hin, dass genügend Gelder zur Verfügung standen, um neben dem Rohbau auch in eine aufwendige Innenausstattung zu investieren. Inwiefern solche Deckenausstattungen im Nachhinein aus Spenden finanziert werden, für welche der Stifter *soop* erhält, müsste nachträglich erfragt werden.

478 Das Gespräch mit dem Assistenten – der Imam selbst war verhindert – fand Anfang Juni 2014 statt, nur wenige Wochen später wurde die Moschee in Chong-Suu (Kapitel 3.2.3) eröffnet und der bisherige Imam der Tatarischen Moschee nach Chong-Suu versetzt, um dort sein Amt als *imam khatib* anzutreten. Ob er sein Amt als Direktor der Medresse an seinen Nachfolger in der Tatarischen Moschee abgab oder es weiterhin ausübte, konnte ich leider nicht in Erfahrung bringen.

479 Er hat eine vierjährige Ausbildung an der Islamischen Universität in Bischkek absolviert, während der er auch den Imam der Tatarischen Moschee kennengelernt hatte. Inwiefern ihm diese Verbindung zu der Position als Assistent am Imam Borboru verhalf, wurde im Gespräch nicht deutlich.

480 Das Gespräch führte ich gemeinsam mit meinem Assistenten Bakytbek und einer Kollegin aus Bischkek, die bei einem früheren Besuch in Karakol auf das Imam Borboru aufmerksam geworden war. Auch der Direktor der Karakol Medresse von Adep Bashaty hatte uns in seinem vorausgehenden Interview auf diese Medresse hingewiesen.

481 Wie oben erwähnt, handelt es sich hierbei um den Imam der Zentralmoschee in Chong-Suu, der in dieser Position zugleich der *imam khatib* des *rajon* Chong-Suu ist. Siehe Kapitel 2.1. Dieser Imam genießt in der gesamten Region Ansehen und Respekt, welche auf seine Ausbildung an der Al-Azhar Universität in Ägypten, sein profundes religiöses Wissen und auf seine rhetorischen und sozialen Kommunikationsfähigkeiten zurückgehen.

482 Im Gespräch war lediglich von einem „Tataren aus der Gegend“ die Rede, es ist davon auszugehen, dass es sich hierbei um einen ethnischen Tataren mit kirgisischer Staatsbürgerschaft handelt. Gerade in der Region um Karakol leben auch heute noch zahlreiche Tataren und Dunganen, die sich erstmals im 19. Jh. hier niederließen; die dunganische und tatarische Moschee sind Zeugnisse dieses historischen Einflusses, der sich auch im Alltag bemerkbar macht. So stammen beispielsweise viele beliebte Speisen dieser Gegend aus der tatarischen oder dunganischen Küche. Insbesondere zur Frage, welche Rolle Tataren und Dunganen nicht nur in der historischen, sondern vor allem bei der heutigen Verbreitung von *ilim* in dieser Region spielen, wären weitere Forschungen notwendig.

Mit Beendigung der Renovierungsarbeiten wurde die Medresse im Herbst 2013 eröffnet, zum Zeitpunkt meines Besuchs im Juni 2014 war sie also ein Dreivierteljahr in Betrieb. Auf meine Frage hin, ob sie beim Muftiat registriert sei, informierte mich der Assistent, dass die Registrierung noch in Bearbeitung sei. Dies sei auch der Grund für die Benennung „Imam Zentrum“ und derzeit würden den hier lernenden Jungen Vorbereitungskurse angeboten, welche sie auf die Ausbildung in einer regulären Medresse vorbereiten sollten. So sei für die Schüler geplant, dass sie mit der Fertigstellung der Medresse im nahegelegenen Chong-Suu ihre Studien dort fortsetzen würden.⁴⁸³

Curriculum

Im Juni 2014 hatte das Imam Borboru nach Angabe des Assistenten sieben reguläre Schüler im Alter zwischen fünfzehn und sechzehn.⁴⁸⁴ Die Inhalte und Lehrmaterialien würden vom Imam gemeinsam mit seinem Assistenten ausgesucht und festgelegt. Die bisherigen Schwerpunkte hätten auf der Vermittlung des arabischen Alphabets und der arabischen Grammatik gelegen, daran anknüpfend würden die Jungen in die fünf Säulen des Islams (*sart*) sowie in die Regeln zur Rezitation des Korans (*tajvid*) eingeführt. Für diese Unterrichtsinhalte, so mein Gesprächspartner, diene das Buch „Muallim sani“ (arab. „Der zweite Lehrer“) als Grundlage.⁴⁸⁵ Auf diesen Grundlagen

⁴⁸³ Die Vermutung liegt nahe, dass diese Pläne mit dem Amtsantritt des Direktors als *imam khatib* in Chong-Suu zusammenhängen. Damit würden sie abermals die Bedeutung sozialer Netzwerke bekräftigen.

⁴⁸⁴ Es ist davon auszugehen, dass Jungen auch hier erst nach Beendigung ihrer staatlichen Schulpflicht religiöse Studien beginnen können; eine verbindliche Aussage habe ich dazu allerdings nicht.

⁴⁸⁵ Dem Assistenten zufolge ist dies ein in Zentralasien verbreitetes Buch für den Arabischunterricht, das auf den Lehren des tatarischen Gelehrten und Pädagogen Ahmadhadi Maksudi (1868–1941) aufbaut, <<http://mahalla1.ru/teaching-islam/arabic/muallim-sani-obuchenie-pravilam-chteniya-svyashhennogo-korana-video-kniga.php>> (letzter Zugriff: 19.02.2021). Meinen Recherchen russischsprachiger Seiten im Internet zufolge, liegt der Schwerpunkt des Buches auf der sprachlichen und rhetorischen Vermittlung des Arabischen sowie der *tajvid*. Über die vorig genannte Webseite gelangt man über Links zu den Lektionen in Form von (YouTube) Videos: <[aufbauend gehöre es ferner zum Alltag in der Medresse, dass die Schüler \(ähnlich wie in den Adep Bashaty Medressen\) mit den grundlegenden Praktiken im Islam – der rituellen Waschung, dem Gebet, Arten und Weisen zu essen und zu schlafen – vertraut gemacht würden, auch höfliche Verhaltensweisen wie das Servieren von Tee und Mahlzeiten würden hier eingeübt. Anders als im Fall der Adep Bashaty Medressen würden am Imam Borboru jedoch keine säkularen Fächer unterrichtet und auch die religiösen Inhalte glichen eher vorbereitenden Wissensgrundlagen für eine darauf aufbauende Ausbildung in der Medresse in Chong-Suu.](http://mahalla1.ru/teaching-islam/arabic/muallim-sani-</p>
</div>
<div data-bbox=)

Wie bei den Adep Bashaty Medressen richtet sich der Tagesablauf nach den Zeiten für das Gebet und für die Mahlzeiten. Zum ersten Tagesgebet in den frühen Morgenstunden versammeln sich die Schüler in der Tatarischen Moschee, daran schließt eine Unterrichtseinheit bis um 6 Uhr morgens an. Bis zum Frühstück um 9 Uhr können sich die Jungen ausruhen, wobei kurz vor dem Frühstück etwas Frühsport gemacht wird. Bis zum Mittagessen finden wieder Unterrichtseinheiten statt, im Anschluss an das Mittagsgebet ist Freizeit eingeplant, welche die Jungen nach ihren Vorlieben, etwa mit Lesen oder Sport, verbringen können. Den Abschluss des Tages bildet das Abendgebet.

Unterhalt der Medresse

Anders als die Adep Bashaty Medressen finanziert sich das Imam Borboru nicht aus regelmäßig eingehenden Geldern wie sie über die Stiftung verteilt werden, sondern ist als unabhängige Ausbildungsstätte auf Spenden angewiesen, die größtenteils aus der örtlichen Moscheegemeinschaft oder über deren Kontakte stammen. In einigen Fällen erhält die Medresse auch Gelder von Personen aus Karakol oder der Region, die vom Imam Borboru wissen, aber keine Verbindung dazu haben. Diese Zuwendungen nehmen unterschiedliche Formen an: Entweder werden dem Personal der Medresse

obuchenie-pravilam-chteniya-svyashhennogo-korana-video-kniga.php>; <<http://musulmanin.com/muallim-sani-video.html>> (jeweils letzter Zugriff: 19.02.2021).

direkt einzelne Geldbeträge überreicht oder die Spender übernehmen die Rechnungen für den Strom- und Wasserverbrauch. Andere Gönner stellen Lebensmittel zur Verfügung oder auch Ausgaben des Korans und anderer Bücher. Darüber hinaus werden auch Anteile aus den Spenden an die Tatarische Moschee (*sadaka*) eingesetzt, etwa für Spesen des Lehrpersonals, das im Gegensatz zum fest angestellten Personal der Adep Bashaty Medressen keine regelmäßigen Gehälter empfängt. Mein Gesprächspartner betonte, dass das Lehrpersonal der Medresse – der Imam, er (der Assistent) sowie ein weiterer Lehrassistent – ihre Tätigkeiten in erster Linie als freiwillige, wohltätige Aufgabe erfüllten: „*soop üchün*“.

Ein weiterer Unterschied zu den Adep Bashaty Medressen ist die Kleidung. Im Imam Borboru trug mein Gesprächspartner ein knöchellanges Gewand, ein *doppi* und hatte einen kurzen Bart. Auch einige der Jungen, die zum Zeitpunkt meines Besuchs im Rahmen einer Sommerschule an der Medresse waren (die regulären Schüler waren aufgrund der Sommerferien zu Hause bei ihren Familien), waren entweder ähnlich gekleidet oder trugen Jeans und T-Shirts, manchmal in der Kombination mit einem *doppi*.

Sommerschule

Die Sommerschule war ein weiteres gemeinsames Element mit den Adep Bashaty Medressen. Auch im Imam Borboru lebten Schuljungen aus Karakol und Umgebung – hier für den Zeitraum von sieben Wochen – in der Medresse und wurden, ähnlich wie oben für die Adep Bashaty Medressen beschrieben, in die Verrichtung des täglichen Gebets, der rituellen Waschung sowie in andere Grundlagen islamischer Praxis und Glaubensvorstellungen entsprechend *ilim* eingeführt. Ferner wurden sie im arabischen Alphabet und der Rezitation wichtiger Koranpassagen unterrichtet. Darüber hinaus sollten sie auch im Imam Borboru allgemein anerkannte Verhaltensweisen, wie das Servieren von Tee und Mahlzeiten, erlernen und umsetzen. In ihren täglichen Abläufen folgten die Jungen jenem Muster, an das sich auch reguläre Schüler halten müssen (s. o.), während der

Sommerschule strukturierten sich ihre Tagesabläufe in erster Linie nach den obligatorischen Gebetszeiten.

Zum Zeitpunkt meines Besuchs am Imam Borboru nahmen zwölf Jungen an der Sommerschule teil, die aus Karakol oder umliegenden Dörfern stammten, da während der Gebete an der Tatarischen Moschee Werbung für diese Sommerschule gemacht worden war. Für den gesamten Zeitraum der sieben Wochen mussten für die Verpflegung, so die Angaben des Assistenten, 3000 Som gezahlt werden, also 60 Som (weniger als 1 Euro) pro Tag.

3.3.5 Zusammenfassung

Medressen unterrichten nicht ausschließlich religiöses Wissen, sondern gelten manchen auch als allgemeinbildend. Eine weitere Gemeinsamkeit der besuchten Medressen in Nordkirgistan ist, dass die Schüler vor ihrem Studienbeginn größtenteils weder inhaltliches noch praktisches Vorwissen über den Islam mitbringen. Die Leiter der Medressen sehen es als ihre Aufgabe, die Jungen in die Grundlagen islamischer Praxis und Inhalte einzuführen und erhoffen sich, dass ihre Absolventen dieses Wissen nicht nur umsetzen, sondern weiterführen, etwa durch eine Ausbildung in theologisch ausgerichteten Fächern an Universitäten.

Auf diese Weise sind Medressen Institutionen der Wissensvermittlung, auch unabhängig von familiärer (religiöser) Bildung. Ihre Bedeutung ist signifikant, weil sie Kindern und Jugendlichen – unabhängig vom Elternhaus oder von anderen sozialisierenden Umgebungen oder Kontexten (staatliche Schule, Dorfgemeinschaft etc.) – eine religiöse Grundbildung vermitteln. Für die Verbreitung von *ilim* ist dies umso wichtiger, wenn die Kinder aus einem Haushalt stammen, in dem religiöse Praxis nicht auf den Grundlagen von *ilim* verstanden wird, und wo vielleicht die Großeltern oder Eltern noch von einer sowjetisch geprägten Erziehung beeinflusst sind.

Dies ist bemerkenswert, denn es existieren auch negative Einstellungen gegenüber Medressen. So ist die Vorstellung verbreitet, dass in Medressen Kinder geschlagen werden. Gleichzeitig

haben Medressen nicht nur den Ruf konservativ zu sein – was oft an spärlicher Raumausstattung festgemacht wird – sondern es kursieren immer wieder auch Gerüchte, dass sie Kinder zu Extremisten heranbilden würden. Das spiegelt sich in staatlicher Kontrolle und Überwachung wider, etwa durch Anrufe, bei denen nicht nur nach Schülerzahlen, sondern auch nach Verbindungen zur radikalen Bewegung Hizb ut-Tahrir gefragt wird. Auch Bücher werden auf Stempel des Muftiats kontrolliert.

Eine weitere verbreitete Vorstellung ist, dass Medressen vor allem lernschwachen Kindern und Jugendlichen dienen, die an normalen Schulen nicht bestehen könnten. Ob diese Einschätzung zutrifft oder nicht (sie wird von Vertretern der Medressen teils bestätigt, teils vehement zurückgewiesen), sie zeigt jedenfalls eine signifikant andere Bewertung der Abschlüsse von Medressen im Vergleich zu staatlichen Bildungseinrichtungen. Grundsätzlich sind die Chancen auf eine Anstellung auf Positionen im Muftiat und in diesen Organen, oder in anderen religiösen Institutionen (Medressen, NGOs) beschränkt. Manche Schüler, insbesondere der Adep Bashaty Medressen, finden allerdings aufgrund ihrer zusätzlichen Sprachkenntnisse (Arabisch, manchmal Türkisch) Anstellung als Übersetzer in internationalen Firmen. So entsteht ein paralleles Bildungssystem von Medressen und staatlichen Einrichtungen. Adep Bashaty versucht sichtlich, etwa durch gute Ausstattungen und durch Verleihen des Abschlusses *attestat*, dagegen anzugehen. Aber auch wenn die Absolventen von Adep Bashaty eigentlich bessere Chancen haben sollten als Absolventen anderer Medressen, gelten Abschlüsse von Medressen immer noch als minderwertig. Auch die Vorstellung, Schüler von Medressen seien von vornherein lernschwächer, verringert die Berufsaussichten.

Angesichts dieser schwerwiegenden Gegenargumente verwundert es, dass Eltern ihre Kinder dennoch an Medressen schicken. Zumindest zum Teil zeigt dies, wie bedeutsam die Einschätzung von Medressen als Ort der Vermittlung von Disziplin und gutem Verhalten ist, was von den Menschen maßgeblich mit *ilim* verbunden wird.

3.4 Stiftungen

Die Aktivitäten von islamischen Stiftungen und Nichtregierungsorganisationen sind seit der Jahrtausendwende in Kirgistan prominent geworden. Es gibt keine Belege, dass es auch in vorsowjetischen Zeiten eine ähnliche Art gemeinschaftlicher Organisation gegeben hat. Wie ich bereits zur Geschichte der religiösen Institutionen aufgezeigt habe, waren es vor allem entweder wohlhabende und einflussreiche Einzelpersonen oder dorfgemeinschaftliche Initiativen, die in Aktivitäten wie den Moscheebau und religiöse Bildung investierten, deren sich heutzutage öffentliche wie auch private Stiftungen annehmen.

Zum Zeitpunkt meiner Recherche gab es zwischen Stiftungen und Nichtregierungsorganisationen keine Unterscheidung nach ihrem legalen Status. Soweit ich aus Gesprächen mit Vertretern der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten und mit Vertretern von Stiftungen und Organisationen informiert bin, werden alle Organisationen und Stiftungen unter dem Status ‚Nichtregierungsorganisation‘ bei der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten registriert. Darunter waren siebzig Organisationen als spezifisch muslimische Organisationen in Kirgistan registriert. Ich spreche im Weiteren von Stiftungen, da alle Organisationen, die ich untersuchte, nach der Art von Stiftungen Gelder für einen öffentlichen Zweck ausgeben und offiziell behaupten, keinen Profit erzielen zu wollen.

Im Wesentlichen lassen sich zwei Arten von Stiftungen unterscheiden: Jene, die in den Bau von Moscheen und anderweitige Infrastruktur (Krankenhäuser, Schulen, Wasserversorgung etc.) investieren, und jene, die sich im Bereich der öffentlichen religiösen Bildung engagieren. Zu ersteren habe ich bereits im Kapitel zu Moscheen drei Beispiele gegeben. Unter diesen gibt es sowohl ausländische (Kapitel 3.2.5) wie auch kirgisische Stiftungen (Kapitel 3.2.6). Gemein ist allen, dass sie über ihre Netzwerke in den arabischen Raum Gelder akquirieren und für den Bau von Moscheen (und teilweise auch von Medressen) in Kirgistan investieren. So wirken sie als Mittler zwischen kirgisischen Dorfgemeinschaften und ausländischen

Geldgebern. Unter der zweiten Variante von Stiftungen, die sich im Bereich der religiösen Bildung einsetzen, habe ich nur kirgisische Stiftungen kennengelernt.⁴⁸⁶ Insbesondere habe ich die Aktivitäten der öffentlichen Stiftung Adep Bashaty verfolgt und an diesen teilgenommen. Diese Stiftung soll hier exemplarisch vorgestellt werden. Ferner nahm ich am Angebot einer kleinen Organisation teil, die sich explizit an Frauen richtet: Ak Jooluk (‚weißes Kopftuch‘). Über meine Freundin und Assistentin Dinara hatte ich von Ak Jooluk erfahren und begleitete sie mehrfach zu den Koran- und Arabischkursen, die von Ak Jooluk angeboten werden. Diese werden von Frauen für Frauen gehalten und bei meinen Besuchen waren jeweils etwa zwanzig Frauen der unterschiedlichsten Altersstufen anwesend. Ferner engagiert sich die Organisation im sozialen Bereich, beispielsweise veranstalten sie einmal im Monat eine wohltätige Aktion. Im April 2014 besuchten sie Menschen in einem Altersheim, leisteten dieser Gesellschaft und säuberten das Gelände von Müll. Ak Jooluk ist eine eher in kleinen Kreisen bekannte und klein angelegte Organisation, sie wird von zwei jungen Frauen Anfang zwanzig geleitet. Eine weitere Organisation, die sich für Frauen einsetzt und eine prominente Stellung in Kirgistan hat, ist Muttakalim. Leider wurden zwei geplante Interviews mit der Direktorin kurzfristig abgesagt, sodass ich keinerlei nähere Informationen außer ihrem Internetauftritt habe. Aus anderen Gesprächen und Veranstaltungen erfuhr ich jedoch, dass Muttakalim als Organisation gut mit der Regierung vernetzt ist, sich für die Rechte von Musliminnen einsetzt und gemeinsam mit der Regierung und dem Muftiat Veranstaltungen unter anderem zur Extremismus-Prävention anbietet.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Es gab zwar Gerüchte, dass auch die arabische Stiftung World Assembly of Muslim Youth Angebote im Bereich der religiösen Bildung mache, allerdings habe ich weder in Bischkek noch in der Region Yssykköl solche Angebote bemerkt. Die Stiftung Assanabil unterhält, angeschlossen an die von Assanabil gestiftete Moschee, ein Bildungszentrum für Kinder und Jugendliche. Ich habe leider keinerlei Angaben über die Bildungsinhalte, die hier angeboten werden.

⁴⁸⁷ Nähere Informationen zur Gründerin dieser Organisation, wie auch zu deren Aktivitäten in den Gründungsjahren, bei Borbieva 2012b.

3.4.1 Die Stiftung Adep Bashaty und ihre Ziele

Der Name Adep Bashaty leitet sich aus den kirgisischen Worten *adep* (‚Moral‘, ‚Sittlichkeit‘) und *bashtyy* (‚beginnen‘) ab; frei übersetzt könnte man den Namen als ‚Anfang der Moral‘ bezeichnen. Der offizielle Name der Stiftung lautet „*Adep Bashaty koomduk progressivdüü fondu*“ (‚Adep Bashaty öffentliche fortschrittliche Stiftung‘). Auf ihrer Website⁴⁸⁸ stellte sie sich als eine Stiftung vor, die „Menschen, insbesondere jungen Menschen, vermittelt, wie man den [richtigen] Lebensweg entwickeln und verbreiten kann“.⁴⁸⁹ An erster Stelle ihrer Ziele benennen sie die Förderung der Achtsamkeit und Stärke der kirgisischen Nation (*kyrgyz el*), die Verbreitung eines moralischen Bewusstseins und moralischen Verhaltens und die Förderung des kirgisischen nationalen Erbes. Sie verfolgten außerdem das Ziel, die Gesellschaft und den Humanismus zu stärken, und setzten sich für eine Verbesserung des staatlichen Gesundheits- und Sozialsystems ein. Weiterhin gehöre zu ihren Zielen, die Geschichte islamischer Länder und islamischer Kultur zu verbreiten, und über öffentliche Seminare, Vorlesungen, Diskussionen, TV- und Radiosendungen und Publikationen den Islam verständlich zu vermitteln. Schließlich bekunden sie ihren Einsatz für die Bedürftigen in der Gesellschaft, indem sie mittellose Familien, Waisen und Menschen mit Behinderungen unterstützen.

⁴⁸⁸ Bei Einreichung dieser Dissertation als Qualifikationschrift im April 2018 war die Website noch unter folgendem Link aktiv, <http://adep.kg/adep_bashaty/1-post1.html> (letzter Zugriff: 01.04.2018). Bei Drucklegung ist die Seite nicht mehr verfügbar, es gibt ausschließlich Facebookseiten der Stiftungsniederlassungen in Osh und Nookat. Dies mag einerseits auf den Stellenwert sozialer Medien in Kirgistan hinweisen, andererseits mit den Verbindungen Adep Bashatys mit der Gülen-Bewegung zusammenhängen. Diese war seit dem Putsch gegen den türkischen Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdoğan im Sommer 2016 international vermeintlich in Kritik geraten, was sich nach Aussage meiner Assistentin Gulniza auch auf die Aktivitäten von Adep Bashaty auswirkte, worauf die Stiftung sich mehr aus der Öffentlichkeit zurückzog.

⁴⁸⁹ Es ist bemerkenswert, dass im Kirgisischen nur „Lebensweg“ (*jashoo jolu*) stand; mein Gastbruder in Bischkek, der mir zu Beginn meiner Forschung mit kirgisischen Übersetzungen half, übersetzte dies jedoch automatisch als „das Leben nach islamischen Regeln“.

Während in dieser Auflistung ihrer Ziele der Bezug zum Islam erst an dritter Stelle auftaucht, vermittelte die Website auf einen Blick, dass die Stiftung sich vor allem einer islamischen Wissensvermittlung verschreibt: Auf ihrer nicht mehr erreichbaren Website gab es in einer linken Spalte direkte Verlinkungen zu den Themen Islam, Koran, *hadith*, Familie und Wissen (*ilim-bilim*); in der rechten Spalte der Website wechselten sich regelmäßig zitierte *hadith* ab, man konnte die Zeiten des Gebets einsehen und es gab Kalender für den Ramadan, welche die Zeiten des Fastenbrechens für verschiedene Orte auflisteten, zum Herunterladen.

Die Stiftung ist in ganz Kirgistan aktiv und in jeder der sieben Regionen des Landes mit Zweigstellen präsent. Ferner unterhielt Adep Bashaty zum Zeitpunkt meiner Forschung insgesamt fünf Medressen, drei davon in Bischkek und Umgebung, eine in Karakol und eine in Talas.

Ich hatte verschiedene Möglichkeiten, mit Repräsentanten der Stiftung in Kontakt zu kommen und an Veranstaltungen teilzunehmen. Gleich zu Beginn meiner Feldforschung im April 2014 traf ich den Direktor der Stiftung, über den ich die Möglichkeit erhielt, zwei der Medressen in und um Bischkek zu besichtigen. Später in der Region Yssykköl sprach ich mit zwei Vertretern der Zweigstelle von Adep Bashaty in Karakol und besuchte gemeinsam mit Mukaram Toktogulova, Dozentin an der American University of Central Asia (Bischkek), die örtliche Medresse von Adep Bashaty. Der Stiftungs-Direktor hatte mir außerdem bei unserem Treffen in Bischkek eine offizielle Einladung zu einer öffentlichen Veranstaltung überreicht: Es handelte sich um eine groß angelegte *mavlid* Feier zum Anlass des Geburtstags des Propheten. Die Veranstaltung fand in Kooperation mit dem Muftiat in der Nationalen Philharmonie (Bischkek) statt und lieferte mir einige Aufschlüsse über das öffentliche Auftreten, die Ziele und das Selbstverständnis der Stiftung.

3.4.2 Aktivitäten der Stiftung

Mit ihren Aktivitäten gehört Adep Bashaty zu den einflussreichsten religiösen Stiftungen Kirgistans und ist aus meiner Sicht einer der treibenden

Faktoren für die breite Vermittlung von religiösem Wissen *ilim* in Kirgistan, insbesondere in Bischkek.

Wie ich im Gespräch mit dem Direktor, einem Mann um die vierzig, erfuhr, war die Stiftung im Jahr 2003 gegründet worden. Die Gründer, allesamt ethnische Kirgisen, hatten in den 1990er Jahren ein Studium an der renommierten Al-Azhar Universität in Kairo, Ägypten, abgeschlossen. Sie kehrten mit der Absicht nach Kirgistan zurück, auch hier das Wissen über den Islam zu verbreiten und zu stärken, die Menschen wieder zum Islam zu bringen und gleichzeitig das Wissen und die Praxis von kirgisischen Traditionen und kirgisischer Kultur zu bewahren. Dies lieferte den Anstoß für die Gründung der Stiftung, seit 2003 ist diese bei den kirgisischen Behörden registriert. Seitdem ist die Stiftung von einer Handvoll Personen auf ein landesweites Netzwerk angewachsen. Genaue Zahlen nannte mir weder der Direktor noch waren auf der Website offizielle Zahlen einsehbar. Allein für das *mavlid* müssen aber mehrere hundert Menschen gekommen sein, denn die Nationale Philharmonie, die schätzungsweise 1000 Personen fasst, war vollständig gefüllt.⁴⁹⁰

Die Veranstaltung von öffentlichen Seminaren, Vorträgen und Spendenaktionen gehört heutzutage, neben dem Unterhalt der Medressen, zu den hauptsächlichen Aktivitäten. Sie finden als Informationsveranstaltungen zum Islam und zu islamischen Werten statt. So überreichte mir der Direktor ein Plakat zu einem Seminar, das sie kurz zuvor zum Thema Familie (*üi-bülö*) und Glaube veranstaltet hatten (Abb. 49). Er erklärte mir, dass sie dabei über die Bedeutung der Familie im Islam und die verschiedenen Ansprüche, Aufgaben und Verpflichtungen, die jedes Familienmitglied gemäß dem Koran gegenüber den anderen habe, informiert hatten. „Zum Beispiel, welche Pflichten man im Islam als Kind gegenüber den Eltern hat, die zentrale Rolle, welche die Mutter für die allgemeine und religiöse Erziehung der Kinder hat, und wie sich Ehemann und Ehefrau zueinander zu verhalten haben“, erläuterte der Direktor. Zu diesem Seminar seien insgesamt 600 bis 700 Personen

⁴⁹⁰ Der Direktor ließ mich wissen, dass Adep Bashaty diese Veranstaltung an zwei aufeinanderfolgenden Tagen durchführte, am Vortag wurde diese im Sportkomplex von Bischkek abgehalten, der Platz für 2500 Menschen habe.

gekommen; dabei hätte Adep Bashaty sichergestellt, dass es jeweils ein Zeitfenster nur für weibliches und nur für männliches Publikum gab, wobei der Frauen- und Männeranteil jeweils ausgewogen war. Ich war über diese hohe Zahl überrascht und fragte nach, wie sie diese Veranstaltung (und ihre Veranstaltungen generell) bewarben. Ich dachte dabei an groß angelegte Poster- und Flyeraktionen an öffentlich zugänglichen Stellen. Der Direktor lenkte ein und beteuerte, sie hätten die Veranstaltung lediglich einen Tag vorher über ihre internen Kanäle angekündigt, also innerhalb ihrer Netzwerke, über soziale Medien und ihren SMS-Verteiler, zu dem sich jeder anmelden kann.⁴⁹¹ „Hätten wir es früher angekündigt, wären so viele Menschen gekommen, dass wir gar nicht genug Platz gehabt hätten“, ergänzte der Direktor im Gespräch. Dass sie hiermit solch eine Aufmerksamkeit erzielten, lässt mich auf die anfangs genannte Schätzung von mehreren Tausend InteressentInnen und AnhängerInnen der Stiftung schließen.

Die Masse an Publikum für dieses Seminar mag darüber hinaus auch damit zusammenhängen, dass prominente religiöse Vertreter die Veranstaltung anleiteten: Neben dem Direktor von Adep Bashaty selbst waren dies ein prominenter Islamgelehrter und Autor einer Reihe von Publikationen über den Islam, ein Mitglied des muslimischen Gelehrtenrates (*aalymy kengeshi*) im Muftiat und zugleich Direktor der Adep Bashaty Zweigstelle in Osh, sowie der *kazy* (Vertreter des Muftiats auf Regional-Ebene) des Bezirks Naryn.

Neben thematischen Seminaren und Vorlesungen lädt Adep Bashaty auch zu größeren Feierlichkeiten ein. Mir wurde gesagt, dass Adep Bashaty neben dem bereits erwähnten Fest zum Anlass des Geburtstags des Propheten insbesondere während des Ramadans Zusammenkünfte zum gemeinsamen Fastenbrechen organisiert und zum Fest des Fastenbrechens wie auch zum Opferfest Veranstaltungen mit groß angelegten Spendenaktionen für Bedürftige durchführt.

⁴⁹¹ Eine Verwandte meines Assistenten Bakytbek erzählte, dass ihr Mann sich auch bei diesem SMS-Service registriert habe und dass er seitdem täglich Nachrichten auf seinem Mobiltelefon erhalte. Sie scherzte: „Wenn mein Mann zu jeder dieser Veranstaltungen gehen würde, dann würde er sicherlich religiös werden! Und dann würde er mich wohl dazu bringen, dass auch ich *hijab* trage (lacht).“



Abb. 49. Plakat zu einem Seminar über Glaube und Familie der Stiftung Adep Bashaty (Foto: Yanti Hölzchen).

Diese Veranstaltungen scheint die Stiftung auch zur Aufklärung für eine breitere Öffentlichkeit zu nutzen: So wurden während des *mavlid* Gesänge, Tänze und kleine Theaterstücke aufgeführt und Reden gehalten, die auf das Leben des Propheten Mohammed aufmerksam machen sowie auf die Bedeutung, die er auch heute als Beispiel für das Leben und Handeln von Muslimen hat. Auch, so erklärte es der Direktor, nutzt Adep Bashaty derartige Veranstaltungen, um auf Islam- und gesellschaftsrelevante Themen aufmerksam zu machen. Das *mavlid* von 2014 etwa war dem Thema Familie gewidmet, Jahre zuvor hatten sie es unter dem Motto Einheit veranstaltet, um auf die ethnischen Spannungen in Südkirgistan aufmerksam zu machen und darüber aufzuklären.

Neben diesem Angebot religiöser und anderer Inhalte ist der Unterhalt von Medressen ein weiteres Tätigkeitsfeld von Adep Bashaty, das sich vor allem an junge Menschen richtet (vgl. Kapitel 3.3). Darüber hinaus veranstaltet Adep Bashaty gemeinsam mit dem Muftiat seit 2010 landesweite Koranwettbewerbe. Hiermit sollen vor



Abb. 50. Zertifikat für die Teilnahme an einem Imam-Kurs im Jahr 2007 (Foto: Yanti Hölzchen).

allem Jugendliche angezogen werden, die in unterschiedlichen Disziplinen der Koranrezitation zunächst auf regionaler Ebene und schließlich auf nationaler Ebene gegeneinander antreten.⁴⁹²

Schließlich produziert Adep Bashaty verschiedene Formen von Werbematerialien (z. B. Jahreskalender oder Ramadankalender mit den Fastenzeiten) und verschiedene Arten von Publikationen (Bücher, Zeitschriften, Audio- und Videomedien), um auch so über den Islam und islamische Werte zu informieren. Unter anderem tragen diese Publikationen Titel wie „Die Biografie unseres geliebten Propheten“, „Prinzipien im Islam“, „Der Koran und das Gebet im Leben von Muslimen“ oder „Die Rückkehr zur Wahrheit“.⁴⁹³ Wie bereits erwähnt betrieb die Stiftung auch eine Website.⁴⁹⁴ Interessant war hier die Verlinkung zu einem weiteren, russischsprachigen Portal (namaz.kg), welches eine mit Google Maps verlinkte Karte von Bischkek zeigte, in der Moscheen und Gebetsräume (*namazkana*) in Bischkek verzeichnet waren. Es wurde auch angezeigt, ob diese Einrichtungen ausschließlich für Männer oder auch für Frauen zugänglich sind.

⁴⁹² Solche Koranwettbewerbe scheinen in Indonesien bereits seit Ende der 1960er Jahre beliebt zu sein, vgl. Gade 2004, 10.

⁴⁹³ Vgl. Website Adep Bashaty, <http://adep.kg/adep_bashaty/1-post1.html> (letzter Zugriff: 02.04.2018; zur Zeit nicht mehr aufrufbar).

⁴⁹⁴ Zum Zeitpunkt der Drucklegung war diese Seite nicht mehr aufrufbar (letzter erfolgreicher Zugriff: 01.04.2018).

Neben diesen Aktivitäten, von denen ich im Gespräch mit dem Direktor und bei meinen Besuchen in den Medressen Adep Bashatys erfuhr, lernte ich im Folgejahr von dortigen Imamen, dass Adep Bashaty sich auch in der Ausbildung von Imamen engagiert. Es handelt sich hierbei um Kurse, die über einen Zeitraum von wenigen Tagen bis zu drei oder vier Wochen in Bischkek in Kooperation mit dem Muftiat stattfinden. Sie sind gezielt für Imame gedacht, die keine formelle religiöse Ausbildung mit einem Zertifikat oder Diplom abgeschlossen haben, etwa in einer Medresse oder an der Islamischen Universität. Ich lernte mehrere solcher Imame kennen, sie waren nach eigener Auskunft oft erst vor einigen Jahren zum Islam gekommen (oftmals über die *dawat*), hatten angefangen zu beten und sich mit dem Islam auseinanderzusetzen. Von ihren Dorfgemeinschaften waren sie bereits als Imame oder *moldo* anerkannt; allerdings gibt es inzwischen von Seiten des Muftiats verpflichtende Vorschriften, dass ein *kazy* (Vertreter des Muftiats auf Regionalebene) die Wahl der Dorfgemeinschaft offiziell bestätigen muss⁴⁹⁵ und die Imame müssen Kurse besuchen, um einen Mindeststandard an Wissen nachweisen zu können (vgl. Kapitel 3.5). Die Kurse werden mit Zertifikaten abgeschlossen (Abb. 50). Als Beispiel möchte ich hier Tolkun Imam (T) vorstellen, einen jungen Mann im Alter von etwa dreißig Jahren. Er ist der Imam in einem Ort unweit von Karakol und ich erfuhr, dass er nur wenige Monate vor unserer Begegnung im August 2015 offiziell vom *kazy* zum Imam ernannt worden war.

Y: „Wie sind Sie Imam geworden?“

T: [lacht] „Wie soll ich sagen ... früher ... Ich war kein richtiger Muslim früher [lacht], bevor ich über den Islam lernte ... Ich machte mir früher, bevor ich zum Islam kam, viele Gedanken über den Sinn des Lebens, aber da hatte ich noch

⁴⁹⁵ Ich habe keine Angaben, wann diese Bestimmung verabschiedet wurde, ein Imam meinte, sie müsse ungefähr 2009 oder 2010 eingeführt worden sein. Laut Kurbanova 2009 gab es bereits 1997 gewisse Prüfungen für Imame, die gemeinsam vom Muftiat und der Kommission für Religiöse Angelegenheiten befürwortet wurden. Kurbanovas Daten lassen vermuten, dass derartige Prüfungen um das Jahr 2008 in systematisierter Form stattfanden, und diese ggf. mit der vorgeschriebenen Zertifizierung von Imamen einhergehen.

keine Ahnung vom Islam ... Ich fand den Sinn des Lebens im Islam. [pausiert] Die Leute fragten mich dann, ob ich der Imam werden wollte, sie haben mich dazu gezwungen [lacht]. Ich habe mich aber zwei Jahre lang geweigert ...“

Y: „Und wann sind Sie dann Imam geworden?“

T: „Vor zwei Monaten. Vor zwei Monaten hat mich unser *imam khatib* gefragt.“

Y: „Haben Sie eine religiöse Ausbildung?“

T: „Ich habe keine formale religiöse Ausbildung. Ich habe an viertägigen Kursen teilgenommen, in Bischkek. In den Kursen werden Imame ausgebildet. Sie werden von Adep Bashaty gegeben.“

Aus weiteren Gesprächen mit anderen Personen weiß ich, dass Adep Bashaty diese Kurse gemeinsam mit dem Muftiat anbietet, und dass sie sich an Imame sowohl zur grundlegenden Ausbildung als auch zur Weiterbildung richten. Von Tolkun Imam erfuhr ich auch, dass Adep Bashaty in seinem Dorf aktiv ist und hier regelmäßig Treffen für junge Menschen veranstaltet. Seinen Angaben zufolge kämen jeden Freitag Vertreter von Adep Bashaty aus Karakol, um hier gezielt mit jungen Schulabsolventen des Dorfes in Kontakt zu treten.

„Wir sind noch ganz am Anfang, unsere Religion zu lernen“, so ergänzte Tolkun Imam die Information. „Wir probieren gerade erst von ihr [der Religion]. Zurzeit gibt es nicht viele hier, die regelmäßig beten. Die alten, die haben kein Interesse an Religion, die entschuldigen immer alles, worauf sie keine Lust haben, mit der Sowjetunion ... Es ist einfacher, mit der Jugend zu arbeiten. Sie sind formbar. Sie hören auf dich und befolgen das, was man ihnen sagt. Sie sind unsere Zukunft.“

In meiner gesamten Forschung war das Dorf von Tolkun Imam das einzige, in dem ich von derlei direkten Adep Bashaty Aktivitäten hörte, wobei er meinte, dass Adep Bashaty auch in anderen Dörfern regelmäßig aktiv sei. Es kann natürlich sein, dass die Kontakte über Tolkun Imam selbst hergestellt wurden, denn wie ich weiter im Gespräch erfuhr, war er selbst über Adep Bashaty zum Islam gekommen:

Y: „Wie sind Sie zur Religion gekommen?“

T: „Ich war ein Dummkopf, früher ... ich gebe es zu. Ich habe einen Freund, er lebt in Karakol, und er war ein Dummkopf genau wie ich [lacht]. Aber dann begann er mit *namaz*. Und eines Tages kam er zu mir und sagte, „das geht so nicht weiter mit dir“ ... Ich bat ihn, dass er mir den richtigen Weg zeigen sollte, und wir haben dann zusammen gefastet. Er war es, der mir sagte, ich sollte *namaz* machen. Ich bat ihn, mir zu zeigen, wie man überhaupt betet. Und er hat mir die Suren gesagt und mich dazu aufgefordert, dass ich diese selbst auswendig lerne. Und ich habe sie auswendig gelernt. Wir waren zusammen in der Medresse [von Adep Bashaty in Karakol]. Da waren Leute, die hatten zwölf Jahre lang in Ägypten studiert! Sie haben uns den richtigen Weg im Leben gezeigt. Und wir befolgen diesen Weg. Sie sagen uns, wie wir dies zu tun haben, und wir folgen dem.“

Y: „Ist Ihr Freund ein *davatchy*?“

T: „Nein, er ist kein *davatchy*. Er ist [inzwischen] ein Sponsor von Adep Bashaty. Er betet und teilt seine [wirtschaftlichen] Erträge ... Dein Reichtum ist nur für diese Welt, du kannst deinen Reichtum nicht mit ins Grab nehmen.“

Es mag auch an den Kontakten von Tolkun Imam liegen, dass die Innenausstattung der Moschee in seinem Dorf von einem türkischen Sponsor finanziert worden war: Ebenfalls ein Einzelfall in meinen Daten zu Moscheen in der Region Yssykköl. Den Bau der Moschee, die ein Jahr zuvor eröffnet worden war, hatte zwar größtenteils die arabisch basierte World Assembly of Muslim Youth finanziert, die Innenausstattung, so beteuerte Tolkun Imam im Gespräch, hatte jedoch ein türkischer Sponsor ermöglicht.

3.4.3 Finanzierung

Wie im oben wiedergegebenen Gespräch bereits anklingt, finanziert sich die Stiftung ausschließlich aus Spendengeldern. Egal ob ich mit dem Direktor sprach, mit den Direktoren der Medressen oder den Vertretern der Zweigstelle in Karakol: Jeder von ihnen betonte, dass Adep Bashaty sich allein aus Geldern von kirgisischen Sponsoren

finanziere, also unabhängig von ausländischen Geldern arbeite. So kämen die Spendengelder teils aus Spendenaktionen, größtenteils jedoch von kirgisischen Geschäftsleuten, Unternehmern und allgemein von ‚Patrioten des Landes‘ und ‚Menschen, die sich für andere einsetzen wollen‘, wie es manche im Interview stolz erklärten. Interessanterweise zeigten bei Adep Bashatys öffentlicher Feier zum Geburtstag des Propheten die Werbebanner der Sponsoren vorwiegend die Namen von türkischen Firmen. Ohnehin kam mir während meiner Forschung häufig zu Ohren, dass Adep Bashaty eng mit der Türkei kooperiere, auch wenn meine Gesprächspartner das Gegenteil behaupteten. Es gab Gerüchte, dass sie Teil der türkischen Gülen-Bewegung seien, welches meine Informanten ebenfalls abstritten. Es wurde jedoch in meinen Gesprächen mit den Stiftungsvertretern offensichtlich, dass sie sich in ihrer Auffassung von Islam und Gesellschaft stark an der Türkei orientierten, der es – zumindest im Jahr 2014 – ihrer Ansicht nach gelang, Säkularismus und Religion in Balance zu halten. Auch pflegt Adep Bashaty im Bereich der Bildung enge Beziehungen zur Türkei: Eine Reihe der Lehrer von Adep Bashaty Medressen hat ihre Ausbildung entweder in der Türkei oder an der Islamischen Theologischen Fakultät an der Universität in Osh absolviert; letztere wird durch türkische Gelder finanziert, Studienaufenthalte in der Türkei sind fester Bestandteil des Curriculums. Möglicherweise bietet Adep Bashaty über diese Kontakte einigen Schülern und Absolventen ihrer Medressen eine Ausbildung an türkischen Schulen und Universitäten.

3.4.4 Adep Bashaty zwischen kirgisischer Identität und Moderne⁴⁹⁶

In der Öffentlichkeit betonen Adep Bashaty Mitglieder bei jeder Gelegenheit ihre Verbundenheit zur kirgisischen Nationalität und zu kirgisischen Traditionen. Dies wurde besonders bei der

⁴⁹⁶ ‚Moderne‘ bzw. ‚modern‘ verstehe ich hier nicht im Sinne einer linearen, evolutionären Entwicklung; vielmehr lehne ich mich hierbei an das Verständnis von verflochtenen Modernitäten an, wie sie Mostowlansky (2017) verwendet. Zur Anwendung des Begriffs ‚modern‘ im postsowjetischen Kirgistan siehe auch McBrien 2008; 2017.

mavlid signalisiert: Die meisten Vertreter von Adep Bashaty, die während dieses Anlasses auf die Bühne traten, waren in Anzüge gekleidet und jeder von ihnen trug einen *kalpak*, die kirgisische nationale Kopfbedeckung aus Filz für Männer, bestickt mit kirgisischen Mustern. Die gesamte Veranstaltung fand auf Kirgisisch statt, was in Bischkek, wo russisch häufig die vorrangige Verkehrssprache ist, auffällig war. Im Anschluss an die Nationalhymne, ein gemeinsames Gebet und einige Reden folgte die Aufführung von Tänzen und Gedichten durch unterschiedliche Altersgruppen: Kinder im Alter zwischen fünf und sieben Jahren führten in kirgisischer Nationaltracht kirgisische Tänze zu kirgisischer Musik auf, in den begleitenden Gesängen priesen sie den Propheten Mohammed und wie er die Menschen anleite und führe. Ein weiterer Programmpunkt war die Aufführung eines kleinen Theaterstücks: Männliche Jugendliche, im Alter zwischen fünfzehn und siebzehn, waren in Schuluniform gekleidet, trugen *kalpak* und führten in einem aufgestellten Klassenzimmer das Gespräch zwischen drei Schülern auf. Einer von ihnen war verzweifelt, er suchte nach dem Sinn des Lebens. Daraufhin berichteten ihm die anderen beiden vom Propheten, dessen Leben und davon, wie er sie inspiriert habe. Schließlich schafften sie es, den Jungen dazu zu überzeugen, den Sinn des Lebens ebenso wie sie in den Taten des Propheten zu sehen.⁴⁹⁷

Hier ist bemerkenswert, wie die Veranstaltung genutzt wird, um das Publikum einerseits über den Propheten und den Islam aufzuklären und andererseits die Vereinbarkeit von kirgisischen Traditionen und dem Islam darzustellen: Die Darsteller präsentieren sich in kirgisischer Nationalkleidung und führen kirgisische Tänze und Musik auf. Gleichzeitig sind die Männer, die die Veranstaltung moderieren, in Anzüge gekleidet. Hiermit wollen sie das Bild von modernen, unternehmerischen und somit ‚fortschrittlichen‘ (bereits im Namen der Stiftung enthalten: „Öffentliche Fortschrittliche Stiftung“) Personen vermitteln, für die Moderne, Unternehmertum, kirgisische Identität und Islam vereinbar sind, und in dieser

⁴⁹⁷ Diese Aufführungen erinnern an ähnliche Veranstaltungen, die in Indonesien als *morality play* bezeichnet werden (Gade 2004, 18).

Vereinbarkeit nach außen präsentiert werden.⁴⁹⁸ Ich bin überzeugt, dass dieses Auftreten mitunter zur Beliebtheit und zum Erfolg der Stiftung beiträgt, denn für viele KirgisInnen steht genau diese Frage nach der Vereinbarkeit von kirgisischen Traditionen, Islam und den Anforderungen eines modernen Lebens im Mittelpunkt ihrer Identitätsfindung (vgl. Kapitel 3.7). Ebenso ist es bemerkenswert, dass die Website von Adep Bashaty durchgängig auf Kirgisisch gestaltet war, und nicht einmal eine russische Version anbot. Vor dem Hintergrund nationalistisch ausgerichteter Bewegungen in Kirgistan, die unter anderem die Rückbesinnung in erster Linie auf die kirgisische Sprache fordern (und gegen die Russifizierung des Kirgisischen ankämpfen), ist dies eine Tatsache, die abermals auf Adep Bashatys eigenes identitätsorientiertes Projekt hinweist.

3.4.5 Zusammenfassung

Die Stiftung Adep Bashaty bildet einen bedeutsamen Teil der religiösen Infrastruktur von *ilim* in Kirgistan. Es ist beachtlich, dass Adep Bashaty meinen Beobachtungen zufolge Menschen aller Generationen und aller Hintergründe anzieht, auch wenn sich ihr Angebot, insbesondere über die Medressen und nach Aussage auf der einstigen Website vor allem an junge Menschen richtet. Dieser Erfolg mag, über ihr Bemühen um die Vereinbarkeit des Islams mit kirgisischen Traditionen hinaus, auch daran liegen, dass sich Adep Bashaty für wohltätige Zwecke einsetzt. So sagte mir mein Assistent Bakytbek im Anschluss an unser Interview mit dem Stiftungsdirektor, dass er selbst bereits an Spendenaktionen von Adep Bashaty teilgenommen habe. In einem Fall wurde für ein behindertes Mädchen gesammelt; er habe es im Fernsehen gesehen, sei dem Aufruf gefolgt und habe eine SMS mit einer Spende verschickt. „Pro verschickter SMS spendest du 30 Som.“⁴⁹⁹ Da dachte ich mir, das kann ja nicht wehtun!“, so Bakytbek.

Ein weiterer Aspekt, mit dem Adep Bashaty das Interesse vieler Menschen auf sich zu ziehen vermag, liegt in ihrer Glaubwürdigkeit, die daher rührt, dass sie sowohl mit staatlichen Behörden als auch eng mit dem Muftiat kooperiert. Dies zeigt sich in den gemeinsam mit dem Muftiat organisierten öffentlichen Veranstaltungen wie dem *mavlid* sowie den Festen zum Ramadan und zum Opferfest. Die Nähe zum Muftiat wird auch darin deutlich, dass der Direktor der Stiftung wie auch die Direktoren der Medressen selbst an der Islamischen Universität unterrichten, welche unter der Schirmherrschaft des Muftiats steht. Ebenso sind die Seminare für Imame Ausdruck einer engen Kooperation zwischen Muftiat und Adep Bashaty.

Auch Imame in der Region Yssykköl sprachen positiv über Adep Bashaty, wenn ich sie nach ihrer Einschätzung zu den Aktivitäten der Stiftung und deren Einfluss fragte. Kanat Aje (K), einer der *imam khatib* der Region Yssykköl, stellte es im Gespräch im August 2015 so dar:

Y: „Ist Adep Bashaty einflussreich in der Region Yssykköl?“

K: „Sie haben in der letzten Zeit wirklich gute Arbeit geleistet. Ich sehe das Ergebnis, *alhamdulillah* (Gott sei Dank).“

Y: „Ich habe den Eindruck, dass Adep Bashaty vor allem in Bischkek einen großen Einfluss hat. Was denken Sie dazu?“

K: „Ja, Adep Bashaty ist einflussreich. Sie tun viele gute Dinge ... Sie haben gute Strategien, [das Interesse der] Menschen anzuziehen. Zum Ramadan-Fest laden sie bis zu 300, 400 Leute zum gemeinsamen Fastenbrechen ein! Sie haben gute Sponsoren ... Und sie zeigen bei solchen Anlässen Präsentationen. Vor allem arbeiten sie gut mit Lehrern zusammen, mit Schuldirektoren.“

Hier spricht Kanat Aje sowohl auf die ‚guten Strategien‘ als auch auf die Gelder von Adep Bashaty an. Im Kontext unseres Gesprächs wurde deutlich, dass er sie hierbei in Gedanken mit den Aktivitäten der *davatchy* verglich. Er selbst war in den 1990er Jahren über damals noch ausländische *davatchy* zum Islam gekommen und gehört zu den Personen, die bereits in den 1990er Jahren die

⁴⁹⁸ Auch die muslimische sowie säkulare Ausbildung in den Medressen von Adep Bashaty gehört zu der Bestrebung, den Islam und modernes Leben zusammenzubringen.

⁴⁹⁹ 2014 waren dies etwa 50 Eurocent.

Aktivitäten der *davatchy* in der Region stark förderten und die für die Erstarkung der Bewegung in der Region Yssykköl mitverantwortlich sind. Im Gegensatz zu Adep Bashaty stehen den *davatchy* in Kirgistan keine Spendengelder zur Verfügung, jeder muss sein eigenes Geld in seine Reisen investieren.⁵⁰⁰ Die ‚guten Strategien‘, die Kanat Aje Adep Bashaty zuerkennt, sind ebenfalls als Unterschied zum Vorgehen der *davatchy* anzusehen: Mit ihrem Vorgehen, in den Dörfern an den Türen der Haushalte zu klopfen und die Menschen eindringlich in die Moscheen und zum Gebet einzuladen, ziehen sie verbreitet Unmut auf sich. *Davatchy* wurden daher auch häufig als lästig und nervig empfunden. Dies steht im Gegensatz zum Angebot von Adep Bashaty, das öffentlich gemacht, aber freiwillig aufgesucht wird.

Tolkun Imam jedoch hatte über die *davatchy* Gutes zu sagen, als ich ihn nach seiner Einschätzung ihrer Aktivitäten fragte:

Y: „Ihrer Einschätzung nach: Wer hat mehr Einfluss in der Region Yssykköl? Adep Bashaty oder die *davatchy*?“

T: „Die *davatchy* waren schon zwanzig Jahre früher in der Region. Sie waren die ersten, die nach Kirgistan kamen. Damals gab es Adep Bashaty noch gar nicht! Ihr Weg ist anders. Wir haben das gleiche Ziel, aber wir gehen dabei unterschiedliche Wege. Aber wir haben ein gemeinsames Ziel. Sie rufen zum Islam über Handlungen und wir über Bildung und Wissen. Wir haben beide recht. Die *davatchy* leisten Gutes, aber sie sind etwas rückständig, was die Bildung angeht. Sie sagen, Wissen kann nicht über Bücher oder Videos oder Zeitschriften erlangt werden [nur durch Handlungen]. Aber es ist genau andersherum! Man muss Radio und Fernsehen einsetzen, um die Menschen zu erreichen! *Davatchy* sind gegen den Einsatz von modernen Medien. Das ist der Punkt, in dem wir uns uneinig sind. Aber insgesamt tun die *davatchy* gute Dinge.“

⁵⁰⁰ Das ist jedoch gerade der Punkt, auf den *davatchy* stolz sind: „Um *davatchy* zu sein, musst du dein eigenes Geld, deine Zeit, deine Arbeit investieren“, so hatte es mein Freund Emil als positive Bewertung beschrieben.

3.5 Imame

Für die Produktion und Verbreitung von *ilim* kristallisierten sich im Rahmen meiner Forschung (dem Muftiat verbundene) Imame und *davatchy* als maßgebliche Akteure heraus. Dies trifft umso mehr in der ländlichen Region Yssykköl zu, wo das religiöse Angebot weder so vielseitig noch so zugänglich ist wie in der Hauptstadt Bischkek.

Im Folgenden möchte ich zunächst Daten zu Imamen in Nordost-Kirgistan vorstellen, welche in der Ethnografie Kirgistans bisher kaum Aufmerksamkeit erfahren haben:⁵⁰¹ Insbesondere in ihrer Position als direkte Vertreter des Muftiats kommt ihnen eine besondere Rolle als offiziell ausgewiesene religiöse Autoritäten zu. Als solche wird von ihnen ein gewisses Maß an religiöser Bildung erwartet; ferner befugt sie diese offizielle Anerkennung zur rechtmäßigen Auslegung und Deutung von *ilim* nach den Richtlinien des Muftiats. Gleichzeitig sind Imame auf die Anerkennung ihrer Autorität durch eine Gefolgschaft (die Moscheegemeinschaft, die Dorfgemeinschaft etc.) angewiesen. Die Anerkennung von Seiten dieser Gefolgschaft ist oftmals mehr mit Charisma und Glaubwürdigkeit verbunden als mit einer bestimmten Ausbildung. So ist Autorität unbedingt als etwas Relationales anzusehen: Sie ist nur dann wirksam, wenn sie einer Person (oder Institution etc.) **zuerkannt** wird (siehe Kap. 3.1.1). Gleichzeitig zeigen meine Daten zu Imamen in Nordost-Kirgistan, dass (religiöse) Autorität stets variabel sein kann und eine gewisse Flexibilität aufweist (vgl. Krämer/Schmidtke 2006, 1 f.). So vermischen sich unterschiedliche Attribute von Autorität, oder Autorität wird situationsgebunden ein und derselben Person einmal **zuerkannt**, oder wieder **aberkannt**.⁵⁰²

Am Beispiel von Imamen lässt sich darstellen, dass neben offiziell legitimierten Imamen auch andere, ebenfalls als Gelehrte akzeptierte und als Imame bezeichnete Personen Autorität beanspruchen und zugesprochen bekommen. Dies können

⁵⁰¹ Einige Informationen finden sich bei McBrien (2017) und Beyer (2016).

⁵⁰² Siehe das Beispiel von Nurlan Imam, dessen Autorität manche Dorfmitglieder im Falle von Beerdigungen untergraben, während sie ihn für die Durchführung anderer Rituale wiederum als anerkannte Autorität aufsuchen.

davatchy sein oder andere religiöse Spezialisten, die ihre Autorität und Wissenshoheit anderweitig legitimeren. Daher lassen sich unter der Bezeichnung ‚Imam‘ eine Vielzahl verschiedener religiöser Autoritäten fassen. Im Rahmen dieser Arbeit kann nur angerissen werden, auf welchen Grundlagen nicht offiziell, aber gemeinschaftlich anerkannte Imame ihre Autorität ausüben und zugewiesen bekommen. Dabei möchte ich mich darauf konzentrieren, wie unterschiedliche Imame auf unterschiedliche Weise ihre Wissenshoheit legitimieren und anerkannt bekommen.

In diesem Kapitel werde ich verschiedene Typen von Imamen vorstellen, die ihr Wissen, ihre Stellung und ihre Anerkennung als Imam auf unterschiedliche, teils überlappende Weise erreicht haben. So habe ich Imame kennengelernt, die eine nahezu ausschließlich institutionelle Ausbildung durchlaufen haben, manchmal an Medressen, aber in der Regel an einer oder mehreren islamischen Universitäten sowohl in Kirgistan als auch im Ausland. Ihre Ausbildung ist durch Diplome zertifiziert. Imame mit diesem Bildungsweg haben meiner Erfahrung nach in der Regel höhere Positionen innerhalb der Strukturen des Muftiats inne (z. B. *imam khatib*, *kazy*, Mitglieder im Gelehrtenrat, Lehrer oder Direktoren an der Islamischen Universität). Andererseits traf ich in der Region Yssykköl auf zahlreiche Imame, die selbst über die *davatchy* zum Islam gekommen waren und sich auch in ihrem Amt aktiv in die Bewegung einbringen. Dies waren in der Regel Imame kleinerer Dörfer oder Ortschaften. Das Wissen, das ihnen nun als Imame zur Verfügung stand, hatten sie größtenteils durch ihre Teilnahme an *davat*-Reisen und anderweitige Aktivitäten mit *davatchy* erlangt, sie verfügen also über keinerlei institutionelle Ausbildung. In diesen Fällen werden Imame offiziell vom Muftiat anerkannt, wenn ihre Dorfgemeinschaften sie für dieses Amt vorschlagen.

Neben den genannten Imamen traf ich auf andere, die mir gegenüber als ‚Sowjet-Imame‘ bezeichnet wurden. Darunter fallen zum einen Imame, die ihre Ausbildung während der Sowjetzeit an den Medressen in Taschkent und Bucharra erhalten haben (siehe Kap. 3.1.3), zum anderen solche, die ihr Wissen von ihren Vätern oder Großvätern erhielten und deren Dienste häufig für die

Durchführung von Heilungspraktiken angefragt werden. Während ich erstere ausschließlich in Südkirgistan kennenlernte, scheinen letztere insbesondere in der Region Yssykköl in der zweiten Hälfte des 20. Jh. eine wichtige Rolle gespielt zu haben.

Zusätzlich habe ich die Aktivitäten eines russischen Imams kennenlernen können, der als *LifeCoach* auftritt und sein Wissen in Russland und Zentralasien in öffentlichen, konzertähnlichen Veranstaltungen vermarktet.⁵⁰³ Eine solche Vermarktung oder Medienpräsenz von Imamen ist innerhalb der heutigen religiösen Infrastruktur Kirgistans keine Seltenheit: So sind prominente Imame in TV-Sendungen zu sehen, die Freitagspredigten von angesehenen Imamen werden im Fernsehen und im Radio übertragen und auf den Bazaren können DVDs mit den Predigten und anderen Reden von bekannten Imamen und religiösen Vertretern erworben werden. In Kapitel 3.2 habe ich bereits darauf verwiesen, dass einige meiner Freunde keine Umwege scheuen, um zu den Predigten ihrer bevorzugten Imame zu fahren.

Im Folgenden möchte ich jedoch zunächst das Amt des Imams vorstellen, wie es als Teil der administrativen Struktur des Muftiats verankert ist. Offiziell anerkannte Imame sind direkte Repräsentanten des Muftiats in ihren Dörfern und Kommunen.

3.5.1 Allgemeines

Die Rolle von Imamen für *ilim*

Wenn Moscheen im Rahmen der religiösen Infrastruktur von *ilim* zentrale Dreh- und Angelpunkte zur Vermittlung von religiösem Wissen darstellen, so gilt die Position eines Imams – als zentrale, führende und autoritative Person einer Moschee – als Dreh- und Angelpunkt der Moscheegemeinschaft.

Imame führen in der Regel alle wesentlichen Aktivitäten und Aufgaben durch, die zum Alltags-

⁵⁰³ Muzzaki (2008) beschreibt ein ähnliches Phänomen von Imamen in Indonesien und argumentiert, dass diese den Islam als symbolische Ware (*symbolic commodity*) einsetzen und nutzen.

geschehen in Moscheen gehören: die Predigten und die Anleitung der Moscheegemeinschaften im Gebet, die Durchführung wichtiger Lebenszyklusrituale (z. B. Eheschließungen, Beerdigungen, Namensgebung), die Verwaltung der Moschee und Angelegenheiten der Moscheegemeinschaft, die Aufsicht über die Aktivitäten der *davat* innerhalb der eigenen Jurisdiktion und die Repräsentation des Muftiats auf Dorf- und Kommunalebene. Insbesondere als Prediger sind sie für die Verbreitung von religiösem Wissen und in der religiösen Unterweisung zentrale Figuren. Dies gilt in besonderem Maße für das Freitagsgebet,⁵⁰⁴ welches verpflichtend in der Gemeinschaft gehalten werden soll und zu dem die Moscheen in Kirgistan die meisten Besucher zählen (vgl. Kapitel 3.2). Imame nutzen Predigten, um Wissen zu religiösen Inhalten, Praktiken und Glaubensüberzeugungen – *ilim* – zu vermitteln, aber auch um aktuelle gesellschaftliche Themen anzusprechen.⁵⁰⁵ Die Freitagspredigten, umso mehr wenn sie medial übertragen werden, erreichen ein möglichst breites Publikum. Ähnliches gilt für Predigten, die zu besonderen Anlässen gehalten werden, etwa zum Fest des Fastenbrechens, zum Opferfest oder zum *mavlid* (vgl. Kapitel 2.1).

Als religiöse Autoritäten und Repräsentanten des Muftiats tragen Imame zusätzlich die Verantwortung, glaubwürdige Beispiele dessen zu sein, was sie predigen. Lowry spricht hier von *exemplary piety* (Lowry 2010, 201). Diese ist notwendig, um als religiöse Autorität ernst genommen zu werden. So zeigt sich auch in meiner Forschung, dass unter meinen InformantInnen beliebte und geschätzte Imame stets dafür gelobt wurden, dass sie selbst ein gutes Beispiel seien: Sie beteten, sie fasteten und sie seien Menschen zugewandt.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ Am Beispiel von Imamen in Indonesien bezeichnet Muzakki Freitagspredigten als „most popular medium for producing, disseminating and, above all, consuming Islamic ideas“ (Muzakki 2008, 207).

⁵⁰⁵ Als Beispiele nannten mir Imame die Thematisierung von Gewalt, Korruption oder sozialer Missstände.

⁵⁰⁶ Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass Imame sich tatsächlich immer so vorbildlich verhalten. Meine Gastfamilie in Chong-Suu berichtete mir beispielsweise nach Abschluss meiner Forschung, dass es Gerüchte gebe, der geschätzte Imam Kuban Alym würde Spendengelder zum eigenen Vorteil missbrauchen. Bemerkenswert sind außerdem die in der Öffentlichkeit ausgetragenen Skandale um verschiedene Muftis Kirgistans, siehe hierzu Kapitel 4.1.4.

Aus Sicht der Imame ist das Wesentliche unter all ihren Aufgaben, *ilim* unter den Menschen zu verbreiten, sie zu einem Verständnis von *ilim* zu bringen und somit für ihre moralische Entwicklung, wie auch für die moralische Entwicklung der Gesellschaft zu sorgen (vgl. Kapitel 2.3.1). So erklärte einer der Imame im Gespräch:

„Unsere Aufgaben umfassen die Eheschließung und das Lesen des Gebets für Verstorbene. Wir rezitieren den Koran und täglich rufen wir die Menschen dazu auf, zu uns in die Moschee zu kommen. Zusätzlich halten wir die Menschen in unseren Dörfern davon ab, Schlechtes zu tun. Zum Beispiel fordern wir sie dazu auf, vom Alkohol abzulassen, und klären sie darüber auf, dass Alkohol nicht gut ist. Wir bringen den jungen Leuten in den Moscheen gutes Verhalten bei: dass sie ihre Eltern respektieren sollen, dass sie auf ihre Lehrer hören müssen, dass sie sich in der Schule anstrengen sollen, dass sie nicht stehlen, nicht rauchen, keinen Alkohol trinken sollen. Kurz gesagt, wir bringen ihnen bei, gute Menschen zu sein, das ist unsere Lehre“ (Imam, Region Yssykköl, März 2015).

Mehrere Imame betonten in meinen Interviews, wieviel sich bereits seit dem Ende der Sowjetzeit geändert habe, und welchen Beitrag Imame, zusammen mit *davatchy*, Moscheen und Medressen, zu diesem gesellschaftlichen Wandel geleistet hätten. Sie verwiesen dabei stets auf den Rückgang von Alkoholismus, Gewalt und Arbeitslosigkeit, aber auch auf die Verbreitung von Wissen im Allgemeinen sowie auf die Entwicklung, dass sich mehr Menschen in der Durchführung wichtiger Rituale nicht an kirgisische Traditionen hielten, sondern sich zunehmend nach der *šārī'a* richteten. In diesem Sinne sehen Imame mit ihrem Amt auch eine aufklärerische Aufgabe verbunden. Allgemein sollten sie den Menschen ebenso als Ansprechpartner zur Verfügung stehen, wenn diese Fragen haben oder Rat brauchen. Dies ist nicht allein eine selbstgeschriebene Aufgabe, sondern werde auch von Mitgliedern ihrer Dorfgemeinschaft als solche angenommen. Ich hatte in Chong-Suu die Möglichkeit, mit den MitarbeiterInnen einer kleinen NGO zu sprechen. Diese arbeitet eng mit den Vereinten Nationen zusammen und setzt sich in verschiedenen gesellschaftlichen

Bereichen ein, etwa für gesundheitliche Aufklärung oder Jugendarbeit. Der Direktor der NGO und seine MitarbeiterInnen erzählten, dass im Rahmen ihrer Arbeit manchmal BewohnerInnen von Chong-Suu mit religiösen Fragen zu ihnen kämen: ob Frauen *hijab* tragen müssen und warum; ob sie in der Schule *hijab* tragen können; oder wie sie sich verhalten sollen, wenn ihre Töchter *hijab* tragen möchten, es die Lehrer aber verbieten. In den meisten Fällen würden sie diese Leute an Kuban Alym, den Imam und *imam khatib* von Chong-Suu, verweisen, da nur dieser als religiöse Autorität die richtigen Antworten auf solche Fragen geben könne.

Bezeichnungen für Imame in Kirgistan

Als ich während meines zweiten Feldforschungsaufenthaltes in der Region Yssykköl begann, mich intensiv mit Imamen und ihren Aufgaben auseinanderzusetzen, war ich zunächst durch die Vielzahl der verschiedenen Termini verwirrt, mit denen Imame in Kirgistan benannt und angesprochen werden. Bekannt waren mir die Anreden *moldo* oder *mullah* und ich wusste, dass hiermit Imame angesprochen werden. Ich fragte mich jedoch, ob es Unterschiede zwischen diesen Anreden gibt. Bei meiner Ankunft in Chong-Suu erfuhr ich erstmals von weiteren Anreden, beispielsweise *alym*. Dies war in meinem ersten Gespräch über Kuban Alym, den Imam von Chong-Suu, der Fall. Im Gespräch mit einem Mitglied seiner Moschegemeinde hatte ich den Imam als Kuban *moldo* bezeichnet, wie es auch meine Gastmutter tat. Daraufhin hatte mich mein Gesprächspartner gerügt, ich solle ihn als Kuban *alym* oder Kuban *taksyr* ansprechen, ohne jedoch weitere Erklärungen zu liefern. Weitere Bezeichnungen von Imamen oder gelehrten Personen, die ich im Laufe meiner weiteren Forschungsmonate erfuhr, waren *agai*, *aje* und *amir*.

Am oben geschilderten Beispiel von Kuban Alym wird deutlich, dass *moldo* als unangemessene Anrede für ihn erachtet wird. Dies hängt damit zusammen, dass *moldo* die gewöhnliche Bezeichnung für jedermann sein kann, der sich auch nur ein bisschen mit dem Islam auskennt, also beispielsweise jemand, der Suren rezitieren kann

oder jemand, der *namaz* macht.⁵⁰⁷ *Mullah* erklärte man mir als das kirgisische Äquivalent für das arabische Wort Imam, das wörtlich übersetzt ‚derjenige, der führt‘ bedeutet.⁵⁰⁸ *Moldo* ist daher nicht angemessen für eine Person wie Kuban Alym, der im Ausland studiert hat und durch seine institutionelle Ausbildung und Erfahrung profunderes Wissen hat als jemand, der einige Suren rezitieren kann. *Alym*, in der arabischen Bedeutung als Wissender oder Gelehrter, ist daher für Kuban Alym geeignet, und steht auch in der Hierarchie von Bezeichnungen höher als ‚Imam‘. Dies hängt damit zusammen, dass ein regulärer Imam für die Ausübung seines Amtes lediglich rudimentäres religiöses Wissen nachweisen muss. Ein *alym* hingegen ist in der Regel durch seine Ausbildung in islamischem Recht dazu befugt, Mitglied im Gelehrtenrat des Muftiats zu sein.⁵⁰⁹ *Taksyr* entstammt ebenfalls dem Arabischen und gilt als respektvolle Anrede, auch jenseits religiöser Kontexte. *Alym* und *taksyr* scheinen die respektvollsten Anreden zu sein, zusätzlich zu Anreden, die sich auf eine Funktion oder Stellung einer Person beziehen, wie etwa [NAME]*imam khatib* oder [NAME]*kazy*.

Eine weitere respektvolle Anrede ist *aje*, mit der Männer angesprochen werden, die eine *hajj* gemacht haben. Diese Anrede ist nicht zwingend mit einem religiösen Amt verbunden, allerdings wird auch für Personen in hohen Ämtern *aje* als höchst respektvolle Anrede genutzt. So werden die Muftis Kirgistans, also die Amtsinhaber des offiziell höchsten religiösen Amtes im Land, in der Regel bei ihrem Namen mit dem Zusatz *aje* genannt (etwa Maksatbek Aje Toktomushev, der Mufti zur Zeit meiner Forschungsaufenthalte in den Jahren 2014 und 2015).

Die Bezeichnung einer religiösen Autoritätsperson als *amir* deutet wiederum auf den Einfluss der *davatchy* hin, da *amir* direkt dem Vokabular dieser Bewegung entstammt und ‚Führer‘

⁵⁰⁷ So wurden mir gegenüber Männer, die als ‚religiös‘ (*dinge jakyn*) bezeichnet wurden, teilweise auch *moldo* genannt.

⁵⁰⁸ In diesem Sinne ist der Terminus ‚Imam‘ flexibel und auch jene Person, die die Gemeinschaft im Gebet anführt, wird als ‚Imam‘ bezeichnet (Ali/Leaman 2008, 54).

⁵⁰⁹ Lowry schreibt, dass ein *alym* bewandert im Koran, den *hadith* und in der islamischen Rechtsprechung sein müsse, um religiöse Texte interpretieren und normative Inhalte formulieren zu können (Lowry 2010, 207).

bedeutet. Hiermit wird jede Person angesprochen, die – auch unabhängig von religiösem Amt oder Ausbildung – eine Führungsposition einnimmt, beispielsweise die Leitung religiöser Treffen in der Moschee oder die Leitung und Unterweisung auf Reisen der *davat*.

Die Auseinandersetzung mit diesen Termini ist aus zwei Gründen aufschlussreich: Zum einen deuten sie auf die Institutionalisierungsprozesse religiöser Ämter und Autoritäten hin, die derzeit in Kirgistan unter dem Einfluss des Muftiats zu beobachten sind; zum anderen lässt sich anhand der jeweiligen Verwendung der Termini annähernd feststellen, ob eine Person ‚der Religion nahe‘ (*dinge jakyn*) ist und sich daher intensiver mit *ilim* auseinandersetzt, oder ob eine Person sich weniger mit *ilim* befasst oder sich in ihrer religiösen Praxis nach anderen Autoritäten (z. B. HeilerInnen oder HellseherInnen) richtet. Letztere Personen verwenden sprachlich in der Regel die Termini *moldo* oder *mullah*, während erstere Personengruppe Anreden wie *imam*, *alym*, oder *taksyr* bevorzugen. So beschwerte sich Nurlan Imam (s. u.) darüber, dass viele in seinem Ort nicht wüssten, dass sie ihn eigentlich mit Nurlan Imam ansprechen müssten und nicht mit Nurlan Moldo. Die Unterscheidung, so erklärte er mir, liege darin, dass ein Imam, im Gegensatz zu einem *moldo*, die offiziell vom Muftiat anerkannte Position als Imam innehat. Er bekräftigte in unserer Konversation:

„Die Leute haben keinen Sinn für diese Unterschiede. Es ist, weil der Islam gerade erst in den letzten Jahren zu uns kommt, die Leute haben das Wissen [noch] nicht. Sobald die Leute genügend Wissen erlangen, dann werden sie auch die richtigen Anreden verwenden“ (Nurlan Imam, Chong-Tasch, Mai 2015).

Administrative Einbindung von Imamen

Mit der Stellung des Muftiats als staatlich anerkannte, zentrale Administration muslimischer Angelegenheiten in Kirgistan geht eine Institutionalisierung und Bürokratisierung des geistlichen Amtes als Imam einher. Dies ist keine Neuheit seit

der Unabhängigkeit. Im Gegenteil, wie in Kapitel 3.1.3 dargestellt wurde, ging das heutige kirgisische Muftiat aus den institutionellen Strukturen der Sowjetzeit hervor. Während in vorsowjetischer Zeit das Amt des Imams zwingend auf der Anerkennung der Dorfgemeinschaft beruhte und darüber hinaus häufig genealogisch weitergegeben wurde, ist die offizielle Ausübung der Position heutzutage streng an die offizielle Anerkennung durch das Muftiat gebunden.⁵¹⁰

Solch eine offizielle Anerkennung kann auf verschiedene Weise erteilt werden: entweder über eine institutionelle Ausbildung und Diplome oder über den Vorschlag einer Dorfgemeinschaft. Beides muss durch das Muftiat anerkannt werden.⁵¹¹ Auch im Falle einer institutionellen Ausbildung ist die gemeinschaftliche Anerkennung ein Kriterium, aber es scheint, dass so ausgebildete Imame auch manchen Dörfern oder Bezirken vom Muftiat zugeteilt werden. Wenn ein Imam keine institutionelle Ausbildung hat, aber trotzdem von einer Dorfgemeinschaft und dem Muftiat anerkannt wird, wird auf folgende Aspekte Wert gelegt: Die vorgeschlagene Person soll bereits im Vorfeld der Ernennung die Grundlagen von *ilim* befolgen, sie betet regelmäßig, verzichtet auf Alkohol, kann wesentliche Koranverse rezitieren und hat einen guten Zugang zu ihren Mitmenschen.⁵¹² Zusätzlich

⁵¹⁰ Wie bereits einleitend erwähnt, bedeutet dies nicht, dass offizielle Imame als einzige Autoritäten angenommen werden, sondern dass, je nach Bedürfnis einer Person, auch andere religiöse Spezialisten oder nicht offiziell agierende Imame aufgesucht werden.

⁵¹¹ In meinen Interviews wurden keine weiteren Angaben zur ‚Dorfgemeinschaft‘ gemacht, die Rede war stets von *el* (kirg. ‚die Leute‘/‚die Gemeinschaft‘/‚die Menschen‘). Ein Imam sagte, dass die Dorfältesten ihn aufgefordert hätten, das Amt des Imams auszuüben. Dies stimmt mit der Darstellung von Beyer (2016, 101 f.) überein. Die Beziehung zwischen Imamen und Dorfältesten, wichtige Autoritäten innerhalb von Dorfgemeinschaften, wurde von meinen InformantInnen während der Forschung nicht thematisiert, weshalb ich hierzu keinerlei aussagekräftige Daten habe. Beyer stellt in ihrer Arbeit über Dorfälteste einige interessante Aspekte dieser Beziehung vor, insbesondere zur Ausübung von Autorität (vgl. Beyer 2016, 101–111).

⁵¹² Manche Imame erzählten, dass sie aus einer Familie kamen, in der auch ihre Großeltern oder ihre Eltern regelmäßig gebetet hatten. Dies war aber kein notwendiges Kriterium für die Ernennung und die meisten der Imame sagten in den Interviews, dass sie vor Ausübung ihres Amtes keinerlei religiöse Praxis an den Tag gelegt hatten und stark von der atheistischen Ideologie der Sowjetzeit geprägt gewesen waren.

ist der Nachweis einer Teilnahme an Kursen für Imame notwendig. Diese werden unter der Aufsicht des Muftiats abgehalten (vgl. Kapitel 3.4) und können einen Zeitraum von einer oder mehreren Wochen bis zu mehreren Monaten beanspruchen. Je nach Dauer des Kurses und Wissensstand der Teilnehmer werden hier die Grundlagen religiöser Praxis vertieft, es wird Arabisch unterrichtet sowie in islamische Rechtsprechung eingeführt. Die Teilnahme an diesen Kursen ist obligatorisch, muss mindestens einmal im Jahr erfolgen und wird zertifiziert. Ohne solche Zertifikate ist die Ausübung des offiziellen Amtes als Imam nicht möglich.

Meiner Erfahrung nach ist für den Aufstieg innerhalb der Struktur des Muftiats, also vom Imam zum *imam khatib* oder zum *kazy*, zwingend eine Ausbildung an einer islamischen Universität notwendig. Unter den *imam khatib* der Region Yssykköl lernte ich nur einen Imam kennen (Kanat Aje) der sein Amt auch ohne institutionelle Ausbildung innehat.⁵¹³ Dies mag damit zusammenhängen, dass er seit Beginn der 1990er Jahre ein hohes Engagement als Imam zeigt und in den frühen Jahren nach der Unabhängigkeit wesentlich zur Förderung der *davatchy*-Bewegung in der Region beigetragen hat. Durch dieses Engagement war der damalige Mufti auf ihn aufmerksam geworden und hatte ihm ermöglicht, im Jahr 1992 einen dreimonatigen Studienaufenthalt an der Islamischen Universität in Islamabad, Pakistan, zu machen. Kanat Aje lernte hier andere Gelehrte aus ganz Zentralasien kennen und beschrieb mir diese Zeit als die prägendste für seine religiöse Bildung:

„In Pakistan [während meines Studienaufenthaltes] waren so viele gebildete Personen! Imame, Gelehrte (*alym*), große Persönlichkeiten ... Ich habe meine ganze religiöse Bildung dieser Zeit zu verdanken, als ich drei Monate unter diesen

Gelehrten studieren konnte. Nicht nur an der Universität, aber auch außerhalb [in Studiengruppen]. Ich habe hier die Sekretäre des Muftis in Taschkent kennengelernt und die [damaligen] *kazy* aus Usbekistan. Der Umgang mit solch gelehrten Personen war die höchste Ausbildung für mich! ... Mein Zimmer teilte ich mit dem Direktor der Islamischen Universität in Tadschikistan ... Ich habe mein ganzes Wissen (*ilim*) diesen Personen zu verdanken“ (Kanat Aje, Region Yssykköl, August 2015).

Kanat Aje stellt jedoch eine Ausnahme dar und meiner Erfahrung nach ist für die offizielle Ausübung eines religiösen Amtes die Einhaltung der Vorgaben des Muftiats erforderlich. Ich konnte nicht erfahren, in welchem Jahr genau diese Vorschriften des Muftiats eingeführt wurden. Ein Imam meinte, solche Kurse seien erst seit 2013 oder 2014 vorgesehen, ein anderer sprach davon, dass es bereits länger her sei. Dieser zeigte mir Zertifikate aus den Jahren 2007 und 2009, es kann also durchaus sein, dass die Vorschrift für den Besuch von Kursen für Imame bereits seit dieser Zeit besteht.

Unabhängig davon begrüßten verschiedene Imame und andere Personen dieses System, denn es ver helfe dazu, einen gewissen Standard zu schaffen. Nach wie vor sei ein Großteil der Kirgisen religiös ungebildet, und um diese Situation zu verändern, brauche es qualifizierte Geistliche. Eine zentralisiert beaufsichtigte Ausbildung sei ferner notwendig, um auch Extremismus im Land zu vermeiden. Viele Imame sprachen an, dass mit dem Gesetz der Religionsfreiheit eine Vielzahl an religiösen Gruppierungen in Kirgistan aktiv sei, auch extremistische. Dies stifte unter den Menschen nur Verwirrung und bringe sie vom ‚richtigen Weg‘ (*tuura jol*) gemäß *ilim* ab (vgl. Kapitel 2.3.1). Nur gut qualifizierte Imame und Geistliche könnten dies verhindern.

Und dennoch, obwohl sich in den Jahren seit der Jahrtausendwende viel in der institutionellen Struktur religiöser Bildung zum Positiven verändert habe, monierten einige Imame und andere Personen in meinen Interviews, dass das religiöse Bildungssystem in Kirgistan noch unzulänglich sei und die Ausbildung vieler Imame – insbesondere

⁵¹³ Er erzählte mir, dass er ausgebildeter Baumeister und Maler sei und bis zur Aufnahme des Amtes als Imam als solcher gearbeitet habe. Er habe sich Ende der 1980er Jahre stark mit seiner Identität und der menschlichen Existenz auseinandergesetzt und sich bei einem Moscheebesuch das erste Mal intensiv mit Gott beschäftigt. Durch den damaligen Imam habe er angefangen *namaz* zu machen – Gott habe ihn dazu gerufen – und so habe sein Leben als Muslim begonnen. Vgl. Kapitel 2.3.

jener ohne eine Ausbildung im Ausland – noch zu wünschen übrig lasse.⁵¹⁴

Bezahlung von Imamen

Obwohl offiziell ernannte Imame auf Dorfebene die direkten Repräsentanten des Muftiats darstellen, erhalten diese kein Gehalt. Gehälter werden erst ab der Position eines *imam khatib* gezahlt.⁵¹⁵

Die Quellen der Gehälter für Geistliche war ein strittiges Thema. Während der Zeit meiner Forschung in Bischkek hatte ich erfahren, dass dem Parlament ein Vorschlag vorliege, einen gewissen Anteil der Gehälter von staatlichen RepräsentantInnen abzuführen und diese Summen für die Gehälter von religiösen Amtsträgern zu nutzen. 2015 war dies nicht umgesetzt worden.⁵¹⁶

Gehälter für *imam khatib*, *kazy* und Mitarbeiter des Muftiats werden vom Muftiat gezahlt.⁵¹⁷ Imame niedrigeren Ranges hingegen finanzieren sich zum Teil aus Spendengeldern (*sadaka*), die über die Spendenboxen am Eingang einer Moschee eingenommen werden (vgl. Kapitel 3.2). Auch ist es üblich, dass sie für die Durchführung von Ritualen kleine Beträge erhalten. Dies erfuhr ich von Personen, die die Dienste von Imamen in Anspruch genommen hatten. Imame selbst nannten diese Art des Einkommens nicht, vielmehr sprachen sie davon, dass sie diese Dienste als Aufgaben gegenüber Gott und gegenüber der Gemeinschaft verstanden, und für diese *soop* erhalten würden.

514 Zu ähnlichen Schlüssen kommt auch Abramson (2010) in seiner Zusammenfassung über die religiöse Ausbildung in Zentralasien.

515 Ich erfuhr, dass ein *imam khatib* in der Region Yssyköl zwischen 5000 und 6000 Som (ca. 60–70 Euro) bekommt. Dies entspricht dem Gehalt eines Lehrers.

516 Allerdings berichtet Beyer von einem Interview mit einem Imam im August 2015, in dem er erzählt, dass das Muftiat kürzlich begonnen hatte, ein Gehalt auszuzahlen (Beyer 2016, 14). Wenn diese Aussage stimmt, fällt diese Entscheidung mit dem Ende meines Forschungsaufenthaltes im August 2015 zusammen, weshalb ich keine Informationen dazu habe.

517 Mir wurde gesagt, dass das Muftiat sich ausschließlich aus Spendengeldern finanziert, vermutlich auch durch die in Kapitel 3.2 vorgestellten Stiftungen oder auch durch Spenden des Türkischen Amtes für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet). Die Frage, ob es Zuschüsse von Seiten des kirgisischen Staates gibt, kann ich nicht beantworten.

Aufgrund eines fehlenden geregelten Einkommens waren viele der Dorfimame, die ich kennenlernte, abhängig von Subsistenzwirtschaft und verkauften Überschüsse (z. B. Kartoffeln, Stroh) auf dem Markt. Kaum einer übte zusätzlich eine andere Anstellung aus, da das Amt als Imam das zeitlich nicht erlaube. So betonte Nurlan Imam (s. u.), dass durch die fehlenden Gehälter Imame wie er finanziell schwierigen Situationen gegenüberstanden. Einige Imame gäben aus diesem Grund ihr Amt auf. Ich hörte Gerüchte, dass es türkische Sponsoren geben solle, die planten, Gelder für Gehälter zur Verfügung zu stellen. Auch Nurlan Imam berichtete, dass er endlich über das Muftiat arabische Sponsoren gefunden habe, die ihn beim Kauf eines neuen Hauses finanziell unterstützen wollten. Dieses Geld war zum Zeitpunkt unseres Gesprächs noch nicht eingegangen, und die Gerüchte über türkische Sponsoren konnte ich ebenfalls nicht verifizieren.

Unterschiedliche Typen von Imamen

Die bisherigen Darstellungen beziehen sich auf Imame, die ihr Amt mit offizieller Anerkennung des Muftiats erfüllen. Die meisten der Imame, mit denen ich ins Gespräch kam, üben ihr Amt im Rahmen dieser administrativen Struktur des Muftiats aus. Ich bezeichne sie im Folgenden als die ‚neuen Imame‘, da sie eine Generation von Imamen repräsentieren, die seit der Jahrtausendwende in Kirgistan tätig ist.⁵¹⁸ Darüber hinaus traf ich aber auch auf andere Imame, die ihre Ausbildung an den sowjetischen Medressen in Buchara und Taschkent abgeschlossen hatten, einen Imam, der sein Wissen in genealogischer Folge erworben hatte sowie einen russischen Imam, der sein Wissen in groß angelegten Veranstaltungen vermarktet. Diese verschiedenen Typen von Imamen möchte ich im Folgenden näher vorstellen.

518 Von manchen meiner Informanten wurden sie auch als ‚die jungen Imame‘ (*jash imamdar*) oder lediglich als ‚die Jungen‘ (*jash baldar*) bezeichnet.

3.5.2 Neue Imame

Ein Imam, der beispielhaft als Imam mit institutioneller Ausbildung und Karriere vorgestellt werden kann, ist Kuban Alym aus Chong-Suu. Bereits in Kapitel 2.1 habe ich auf seine Ausbildung hingewiesen: Nach dem Abschluss eines Ökologiestudiums an der Staatlichen Universität in Karakol widmete er sich ab 2003 dem Studium der Islamischen Theologie zunächst an der Islamischen Universität in Bischkek und anschließend an der ägyptischen Al-Azhar Universität. Er ist für seine gewissenhafte Umsetzung religiöser Praxis, für sein Vorbildhaftes Auftreten, für sein weites soziales Netzwerk und für sein profundes Wissen über die Grenzen des Ortes und Landkreises von Chong-Suu hinaus bekannt. So repräsentiert Kuban Alym eine Karriere, die auch viele andere angesehene Imame und Personen in höheren religiösen Ämtern (*imam khatib*, *kazy*, Lehrer oder Direktor der Islamischen Universität etc.) typischerweise durchlaufen. Es ist eine Karriere, die verbreitet auf Personen im Alter zwischen dreißig und fünfzig Jahren zutrifft. Manche von ihnen stammen aus Familien, in der vereinzelte Familienmitglieder auch während der Sowjetzeit beteten und fasteten, dies ist aber nicht immer der Fall. In der Regel haben sie einen ersten Hochschulabschluss an einer säkularen Universität abgeschlossen und sich erst im Anschluss einer religiösen Ausbildung zugewandt. Diese haben sie erst nach der Unabhängigkeit begonnen und häufig an der kirgisischen Islamischen Universität absolviert. Zusätzlich haben die meisten von ihnen Studienerfahrung im Ausland, an religiösen Bildungsinstitutionen in Ägypten, Russland, der Türkei und in seltenen Fällen in Pakistan oder den arabischen Staaten.

Seit der Jahrtausendwende wachsen die Möglichkeiten, ein formales Studium an religiösen Bildungsinstitutionen in Kirgistan abzuschließen: Das Angebot an Medressen wächst und Islamische Theologie kann inzwischen an verschiedenen staatlichen Hochschulen wie auch an der Islamischen Universität studiert werden. Wegen der Anforderungen des Muftiats an religiöse Amtsinhaber ist aus meiner Sicht davon auszugehen, dass zukünftige Generationen von Imamen und anderen religiösen Repräsentanten nahezu ausschließlich eine institutionell geprägte Ausbildung

vorweisen können werden. Bereits jetzt legen meine Daten dar, dass eine Reihe junger Menschen direkt nach Abschluss ihrer Schulpflicht eine Ausbildung an einer Medresse aufnimmt. Einige dieser Absolventen setzen im Anschluss ihre Ausbildung in Islamischer Theologie fort (vgl. Kapitel 3.3).

Außer Imamen mit einer institutionell geprägten Laufbahn habe ich eine große Zahl an Imamen kennengelernt, die ihr Wissen über andere Wege erworben haben. Es handelt sich hierbei vor allem um Imame auf Dorfebene. Bis auf wenige Ausnahmen berichteten sie mir, dass sie bis vor relativ kurzer Zeit (zwischen etwa zwei und zehn Jahren) in keiner Weise religiös gewesen seien. Manche von ihnen beteuerten, dass sie entgegen sowjetischer Ideologie den Islam immer im Herzen gehabt hätten, andere wiederum räumten ein, dass sie überzeugte Atheisten gewesen seien. Einzelne verwiesen darauf, welch ein schlechtes Leben mit Alkohol und Zigaretten sie geführt hätten.⁵¹⁹ Das Alter dieser Gruppe von neuen Imamen variiert: Die meisten von ihnen waren im Durchschnitt etwa vierzig Jahre alt, vereinzelt traf ich auf Imame im Alter von Ende zwanzig oder im Rentenalter ab etwa sechzig.

Ein Großteil dieser Imame ist ihren Aussagen zufolge über die *davatchy* zum Islam gekommen. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass diese Aussage mit der wachsenden Verbreitung und positiveren Akzeptanz von *davatchy* in der Region Yssykköl übereinstimmt. In den meisten Ortschaften scheinen diese vor allem seit Ende der 1990er und Beginn der 2000er Jahre in wachsender Zahl aktiv gewesen zu sein. Gleichzeitig gehen diese intensivierten Aktivitäten mit dem zunehmenden Bau von Moscheen, die unter anderem den *davatchy* als Übernachtungsmöglichkeiten und zentrale Orte für ihre missionarischen Aktivitäten dienen, seit der Jahrtausendwende einher.

Die Gruppe der neuen Imame hat im Gegensatz zu den institutionell ausgebildeten Imamen häufig nur rudimentäres oder grundlegendes Wissen von *ilim*. So beten sie regelmäßig und können

⁵¹⁹ Alkohol und Zigaretten waren meist die einzigen direkten Verweise im Zusammenhang mit ihren schlechten Lebensweisen ebenso wie das Bekenntnis, dass sie weder gebetet noch gefastet hätten.

die wichtigsten Koranverse rezitieren, müssen aber in manchen religiösen Fragen, insbesondere jenen, welche die Auslegung der *šarī'a* betreffen, den *imam khatib* um Rat bitten. Dennoch werden sie, im Vergleich zu anderen Mitgliedern ihrer Dorfgemeinschaft, als ‚der Religion nahe‘ und gebildeter angesehen, weshalb sie gegenüber dem *imam khatib* oder *kazy* als Imame vorgeschlagen werden.

Viele von ihnen sind parallel zur Position des Imams im Rahmen der *davat*-Bewegung aktiv; sie halten religiöse Reden in den Moscheen, sorgen sich um die Unterbringung von reisenden *davatchy* und gehen, sofern es ihnen zeitlich und finanziell möglich ist, auch selbst weiterhin auf *davat*-Reisen. Hierdurch vertiefen sie ihr bisheriges religiöses Wissen weiter. Ferner nehmen sie an den vom Muftiat vorgeschriebenen Kursen für Imame teil (s. o.), was zusätzlich zur Vertiefung und Standardisierung ihres religiösen Wissens wie auch zur weiteren Qualifizierung in ihren Aufgaben als Imam beiträgt.

Nurlan Imam

Als Beispiel für die neuen Imame möchte ich Nurlan Imam vorstellen. Nurlan Imam gehört zu jenen Imamen, die über den Einfluss der *davatchy* zum Islam gekommen sind. Seit 2004 ist er offizieller Imam im Ort Chong-Tasch, einem Ort mit etwa 4000 EinwohnerInnen in der Nähe von Chong-Suu. Nurlan Imam war zum Zeitpunkt unseres Kennenlernens 41 Jahre alt, ein kleiner, schwächerer Mann, der einen langen Mantel mit kirgisischen gestickten Ornamenten sowie einen Kalpak trug. Ich traf ihn das erste Mal an einem sonnigen Freitag, nachdem ich gemeinsam mit meinem Gastbruder Mika vor der Moschee von Chong-Tasch den Abschluss des Freitagsgebets abgewartet hatte. Als Mika ihn ansprach, wirkte er etwas skeptisch und distanziert, lud uns aber dennoch zu sich nach Hause ein, da ich als Frau – seiner Aussage nach – keine Moschee betreten dürfe.

Nurlan Imam entpuppte sich als ein sehr herzlicher, offener und redseliger Mensch und ich besuchte ihn und seine Familie während meiner Forschung mehrere Male. Bei jedem Besuch ließ

er seine Frau Tee servieren und anschließend luden sie mich zum Essen mit der Familie ein, was seine Herzlichkeit und die freundliche Atmosphäre unserer Gespräche unterstrich. Jedes Gespräch eröffnete er zunächst mit einer Rezitation auf Arabisch, dabei hatte er stets das Buch „Momundardyn bakchasy“ (kirg. ‚Der Garten der Gerechten‘), eine *hadith*-Sammlung und eines der zentralen Werke der *davatchy*-Bewegung in Kirgistan, vor sich liegen.

Nurlan Imam war nach seinem Schulabschluss 1991 für ein Pädagogikstudium an die Pädagogische Hochschule in Karakol gegangen, wo er zusätzlich auch einen Kurs in Jura belegte. Nach seinem Studienabschluss im Jahr 1995 trat er eine Anstellung als Lehrer in der Schule von Chong-Tasch an, welche er bis 2004 ausübte. In diesem Jahr war er von der Dorfgemeinschaft als Imam vorgeschlagen und vom *kazy* offiziell ernannt worden. Mit dieser Ernennung habe er seine Arbeit als Lehrer aufgegeben, um sich voll und ganz seiner Verantwortung und seinen Aufgaben als Imam zu widmen.

Er erzählte mir, dass er das erste Mal in den frühen 1990er Jahren mit *davatchy* in Kontakt gekommen war, anscheinend während seines Studiums in Karakol, und dass er daraufhin anfangs, regelmäßig zu beten und sich im Rahmen der *davat*-Aktivitäten (*davat*-Reisen, Besuch von Predigten in den Moscheen etc., vgl. Kapitel 3.6) mit dem Islam und *ilim* auseinanderzusetzen. Meine Frage, ob er ein Studium an der Islamischen Universität in Bischkek absolviert hatte, verneinte er, zeigte mir aber daraufhin die Zertifikate von Kursen für Imame, die er, den Vorgaben des Muftiats entsprechend, seit seiner Ernennung zum Imam besucht hatte. Der erste Kurs habe einen Monat gedauert, der zweite eine Woche. In den Kursen würden unterschiedliche Inhalte zur islamischen Jurisprudenz (arab./kirg. *fiqh*), zur Glaubenslehre (arab. *‘aqīda*; kirg. *akīda*), zu den Aufgaben von Imamen, zur Durchführung der rituellen Reinigung (arab. *wuḍū’*; kirg. *daarat*), zum Fasten und zur Geschichte des Islams vermittelt. Sowohl meine Gastmutter und mein Gastbruder Mika als auch andere DorfbewohnerInnen von Chong-Tasch – alle, die sich nicht in der Umsetzung von *ilim* als Muslime verstehen – bezeichneten Nurlan Imam

mir gegenüber als ‚starken Imam‘ (*küchtüü Imam*), also als jemanden, der großes Wissen über den Islam und in seiner Position als Imam gewissen Einfluss hat. Sein Beispiel zeigt, dass nicht allein eine institutionelle Ausbildung zu Ansehen und Anerkennung von Wissen und Respekt führt. In seinem Fall basiert der Respekt ihm gegenüber zusätzlich zu seinem Wissen und seiner Position als Imam auf seiner gewissenhaften Umsetzung von *ilim* in der Praxis.

Dies gehört, seiner Aussage zufolge, zu den wichtigsten Aufgaben eines Imams – ein Vorbild und ein Spiegel für die Menschen sein:

„Ein Imam sollte sich selbst richtig [gemäß dem, was er predigt] benehmen. Ein Imam sollte die Wahrheit sagen, nicht lügen, er muss gerecht sein. Er muss als Vorbild und gutes Beispiel für die Menschen agieren. Man könnte einen Imam auch mit einem Spiegel vergleichen: Jeder schaut in einen Spiegel, und wie ein Spiegel sollte ein Imam den Menschen ein Beispiel sein. Die Leute sollten ihm folgen, nicht vor ihm davonrennen. Um das zu vermeiden, muss ein Imam gut mit den Menschen zusammenarbeiten, er muss seine Gemeinschaft um sich versammeln. Hierzu braucht er Wissen, er muss die richtigen Dinge sagen können. Er muss es auf die richtige Weise sagen können. Wenn man es unfreundlich zu den Leuten sagt und unverständlich, dann haben die Leute kein Verständnis dafür. Deswegen muss ein Imam ein guter Lehrer sein. Er sollte die Probleme der Menschen erkennen können, mit denen sie sich herumschlagen. Für diese Probleme muss er ihnen Lösungen und Rat bieten können. Wenn die Menschen in Schwierigkeiten stecken, ist der Imam der erste, der für sie da sein sollte. Er sollte immer nahe bei den Menschen sein, so wie auch unser Prophet Mohammed, Friede sei mit ihm. Ein Imam sollte so wie unser Prophet Mohammed sein. Es ist falsch, wenn sich ein Imam nach dem Geld richtet: da zu sein, wo es Geld gibt und nicht da zu sein, wo das Geld fehlt. Geld sollte keine Priorität haben, sondern die Arbeit für Allah. Und deswegen muss ein Imam gerecht zu den Menschen sein, er muss die Menschen um sich scharen, seine Gemeinschaft. Es gibt ein Sprichwort: Ein einzelner Baum kann kein Garten werden (*jalgyz darak bak*

bolboit). Das heißt: Ohne die Gemeinschaft kann eine Person nichts erreichen, man muss immer zu seiner Gemeinschaft stehen und ein Teil davon sein. So sollte es meiner Meinung nach sein, ich beziehe mich hiermit nicht auf den Koran oder die *hadith*, ich sage es in einfachen Worten. So, dass die Menschen es verstehen können“ (Nurlan Imam, Chong-Tasch, Mai 2015).

In dieser Passage gibt Nurlan Imam wieder, welche Verantwortungen seiner Meinung nach dem Amt eines Imams innewohnen. So sieht er – neben der Verantwortung, Rituale wie die Heirat oder Beerdigungen durchzuführen – die Verantwortung eines Imams vor allem darin, den Menschen ein Vorbild zu sein und ihnen Rat zu geben: „Ein Imam muss den Menschen ein Ratgeber (*nasaatchy*) sein.“ Dies betrifft Rat im Allgemeinen, aber vor allem sei es die Rolle der Imame, den Menschen ‚den richtigen Weg‘ anhand von *ilim* zu zeigen. Dies sei nicht nur eine Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft, sondern auch gegenüber Gott. Es sei also wichtig, den Menschen dieses Wissen auf verständliche Weise zu vermitteln, in einfacher Sprache; ein Imam müsse den Menschen wohlgesonnen sein, freundlich auf sie zugehen, um sich ihrer Gefolgschaft und ihres Respekts sicher zu sein. So muss ein Imam sich selbst in seiner Vorbildfunktion nach den Vorgaben von *ilim* richten (das heißt, nach den Vorgaben Gottes) und als guter Muslim beziehungsweise als guter Mensch handeln. In diesem Unterfangen, so betonte Nurlan Imam, müsse man sich auf die Menschen einlassen:

„Wir müssen versuchen, die Menschen zu verstehen. Es gibt welche mit guter Bildung und welche ohne. Es gibt welche mit einem starken Glauben und welche mit einem schwachen Glauben. Manche nehmen das, was wir ihnen sagen, an und manche nicht. Die Menschen sind verschieden. Wir müssen die Sachen abhängig von Person zu Person unterschiedlich erklären.“

Gleichzeitig räumte er ein, dass sicherlich einige Leute negativ über ihn redeten, aber insgesamt schätzte er die Situation gut ein, auch wenn es noch viel zu tun gäbe:

„Natürlich mag es sein, dass manche schlecht über uns reden.⁵²⁰ Aber wenn wir anwesend sind, dann wendet sich keiner gegen uns ... Sie hören uns zu. Gott sei Dank (*alhamdulillah*), haben wir gute Beziehungen zu den Menschen. Wir tun unser Bestes, aber es gibt immer noch viele Menschen, die unsere Botschaft nicht verstehen. Wir müssen also noch mehr mit den Menschen zusammenarbeiten.“

Die Aussage von Nurlan Imam stimmt mit der Beobachtung von Mathijs Pelkmans, der Ethnologe mit Spezialisierung auf Kirgistan ist und der selbst im Sommer 2015 für eine kurze Zeit in Chong-Tasch Interviews für seine Forschung durchgeführt hatte, überein. Bei unserem zufälligen Wiedersehen in Karakol kamen wir auf unsere Forschungen und meine Begegnung mit Nurlan Imam zu sprechen. Mathijs hatte ihn selbst nicht gesprochen, seine InformantInnen hatten ihm aber erzählt, dass sie Nurlan Imam zu streng fänden, vor allem weil er sich gegen manche kirgisische Traditionen ausspräche. So halte Nurlan Imam die DorfbewohnerInnen von Chong-Tasch dazu an, beispielsweise Beerdigungen nicht in kirgisischer Tradition über mehrere Tage zu veranstalten, sondern den Leichnam gemäß der Weisung im Koran am Sterbetag zu beerdigen: einer der häufigsten Konfliktpunkte zwischen Imamen und Mitgliedern der Dorfgemeinschaften. Mathijs erzählte mir, dass sich die BewohnerInnen von Chong-Tasch in solchen Fällen an einen anderen, aus ihrer Sicht toleranteren Imam wenden würden. Als ich Nurlan Imam vorsichtig nach diesem anderen Imam, Mairambek Moldo, fragte, bestätigte er die Aussagen. Dieser Imam sei um die Jahrtausendwende nach Chong-Tasch gezogen und habe bis zur Eröffnung der Moschee im Jahr 2004 verschiedene Aufgaben als Imam durchgeführt. Aber seitdem Nurlan Imam im gleichen Jahr zum Imam ernannt worden sei, habe er sich zurückgezogen. Mairambek Imam arbeite nun ‚in der Stadt‘ (*shaar*), im nahegelegenen Karakol, als Wachmann für ein Kaufhaus. Das sei lukrativer als die Arbeit als Imam – schließlich

bekomme ein Imam kein Gehalt – und er brauche das Geld, um ein Haus für seine Söhne zu bauen. Aber insgesamt hatte Nurlan Imam (N) nichts Schlechtes über Mairambek Imam zu sagen:

Y: „Suchen BewohnerInnen von Chong-Tasch weiterhin Mairambek Imam auf?“

N: „Nicht mehr. Er ist kein Imam mehr. Manchmal, ganz selten, bitten die Leute ihn, die Eheschließung (*nikah*) durchzuführen. Es gibt Leute, die mich nicht mögen, die gehen dann zu ihm. Diese Leute trinken Alkohol, halten ihre Beerdigungen tagelang ab und essen viel zu viel Fleisch [betreiben Völlerei, verschwenden Nahrungsmittel]. Die Leute mögen es nicht, wenn man ihnen sagt, dass sie nicht so viele Tiere für eine Beerdigung opfern und ihre Verstorbenen sofort beerdigen sollen. Irgendjemand ist immer gegen uns Imame, der Widerstand ist überall. So ist es einfach. [...] Mairambek, der Imam nach dem du mich fragtest, ist ein guter Mann. Er ist auf dem geraden Weg (*tüz jol*) [gemäß *ilim*], er tut niemandem etwas zuleide. Als er kam, war er hier allein [als Imam], und allein konnte er nichts verändern. Heute unterstützen uns die Leute. Als er kam, hat er nicht viel machen können, auch weil er nicht aus Chong-Tasch ist. Die Leute hätten gar nicht auf ihn gehört. Deswegen hat er auch nichts gegen die Traditionen gesagt, und die Menschen haben ihn dafür akzeptiert. Er hat sich nicht gegen die Traditionen ausgesprochen. Ich hingegen, sobald ich die schlechten Seiten unserer Traditionen ansprach, richteten sich die Leute gegen mich. Viele nennen ihn einen guten Imam (*moldo*), weil er nicht streng gegen die Traditionen ist. Würde er sich gegen sie aussprechen, würden die Leute ihn nicht mehr akzeptieren. Er hat einen guten Dienst im Namen der Religion geleistet. Manchmal kommt er in die Moschee. Seitdem ich Imam bin, waren unsere Beziehungen bisher immer gut. Ich kann nur Gutes über ihn sagen.“

Nurlan Imams Aussagen lassen einige Fragen offen, obwohl ich ebenfalls mit Mairambek Imam ein Gespräch führte. Sind die Beziehungen zwischen diesen beiden Imamen wirklich so harmonisch wie beide es darstellen? Weshalb fiel im Jahr 2004 die

⁵²⁰ Nurlan Imam verwendete stets *biz* (uns). Allerdings wird *biz* in der Region Yssykköl auch benutzt, um aus einer Ich-Perspektive zu sprechen. Es kann also sein, dass er in diesem Zitat entweder von sich selbst oder von der Moscheegemeinschaft als kollektiver Einheit sprach.

Wahl auf Nurlan Imam als offiziellen Imam von Chong-Tasch? Um jedoch Aussagen über die Dynamiken zwischen diesen beiden Imamen treffen zu können, wäre ein langfristiger Aufenthalt in Chong-Tasch notwendig gewesen. Nichtsdestotrotz geben diese Passagen einen Einblick in die Flexibilität von Autorität. Eine Bekannte aus Chong-Tasch sagte auf meine Nachfrage zu den beiden Imamen, dass beide ‚starke Imame‘ (*küchtüü imamdar*) seien, beide hätten profundes Wissen und beide seien im Dorf respektiert. Die BewohnerInnen von Chong-Tasch würden eben je nach Bedürfnis den einen oder den anderen Imam aufsuchen, für Beerdigungen fragten sie oft Mairambek Imam, für andere Angelegenheiten wiederum Nurlan Imam.

Es ist deutlich, dass Nurlan Imam im Gegensatz zu Mairambek Imam sehr viel offensiver versucht, die Menschen in ihrer Lebensweise und ihrem Selbstverständnis als Muslime auf den ‚richtigen Weg‘ gemäß *ilim* zu bringen. Dies mag einerseits mit seiner Überzeugung zusammenhängen, aber auch mit seiner Position als offiziellem Imam, die andere Verpflichtungen mit sich bringt als für Mairambek Imam.⁵²¹ Die größten Konflikte zwischen den Ansprüchen von Imamen und den Dorfgemeinschaften, so Nurlan Imam, zeigten sich in der Durchführung von wichtigen Ritualen, insbesondere der von Beerdigungen:

N: „Wenn jemand stirbt, dann denken die Leute in erster Linie daran, wie sie ihren Gästen, die zur Beerdigung kommen, Respekt zeigen können: Man muss Tiere opfern, um Fleisch zu servieren, man muss Nahrungsmittel kaufen, um die Tische reich zu decken. Die Leute setzen das Gebet für die Verstorbenen (*janaza namaz*) an die letzte Stelle. Viele kennen noch nicht mal die Bedeutung dieses Gebets! ... Reiche Leute wollen mit möglichst großen Festen angeben. Und diejenigen, die nicht viel Geld haben, fühlen sich verpflichtet, es den Reichen gleichzutun. Deswegen leihen sie Geld und bringen sich damit in ernste Notlagen.

⁵²¹ Ich gehe eher von letzterem Argument aus, da Mairambek Imam in meinen Interviews in ähnlicher Weise auf *ilim* verwies, wie ich es aus meinen Interviews mit offiziell ernannten Imamen kannte.

Außerdem bauen die Leute Statuen für ihre Verstorbenen und halten nach vierzig Tagen eine erneute Gedenkfeier, wobei wieder Essen serviert werden muss. Das alles kostet viel: Es ist eine Verschwendung von Ressourcen. Allah schreibt uns vor, nicht verschwenderisch zu sein, Allah mag keine Verschwendung. Das ganze Fleisch und Essen, all das brauchen die Verstorbenen nicht, das ist alles nur für die Lebenden. Diese Traditionen bestehen, weil die Leute nichts von der *sharia* wissen. Und auch wenn sie von der *sharia* gehört haben, dann befolgen sie die Regeln nicht. Sie sind ihre Traditionen gewöhnt, es ist ein großes Problem in Kirgistan.“

Y: „Veranstalten die Menschen dieses Ritual für Allah, oder wollen sie damit nur angeben?“⁵²²

N: „Die Leute denken, dass sie dies für Allah machen, aber das Wichtigste ist schließlich doch die Meinung ihrer Gäste. Sie veranstalten diese großen Feste, weil sie Angst haben, dass man schlecht über sie spricht. Dass man sagen könnte, dass sie zu geizig für ihre [verstorbenen] Eltern sind. Es ist alles nutzloser Stolz! [...] Ich weiß nicht, ob Allah ihre Taten akzeptieren wird, ich weiß nur, dass sie etwas tun, das gegen die *sharia* verstößt. Muslime sollten sich fragen, was Allah denkt, nicht was die Leute wohl über sie reden werden.“

In diesem Zusammenhang sprach Nurlan Imam an, dass die Arbeit als Imam durchaus anstrengend sei: „Weißt Du, es ist nicht immer alles so gut wie es dargestellt wird. Man muss Geduld haben, die Leute verändern sich nicht von heute auf morgen.“ Daher würden Imame eine große Verantwortung tragen und seien rund um die Uhr gefragt:

„Es gibt viele Probleme – Drogen, Alkoholismus, Prostitution, Gewalt, kriminelle Geschäfte – auch an Schulen! Aber die Imame rufen die Leute auf

⁵²² Mit diesem Wortlaut bezog ich mich auf die Aussagen anderer InterviewpartnerInnen, dass es bei großen rituellen Anlässen oft vordergründig darum gehe, sich zu profilieren und seinen Status darzustellen. Diese Aussagen vernachlässigen jedoch die Bedeutung solcher Feste für die Bekräftigung sozialer Beziehungen, die gleichzeitig auch als soziale Verpflichtung gelten. Siehe etwa Beyer 2016 und Bechtold 2017.

den richtigen Weg. Die Menschen verändern sich nicht im Gefängnis oder im Krankenhaus! Aber statistisch gesehen gibt es viele Menschen, die sich in Moscheen verändern. Alkoholiker, die ihr ganzes Leben getrunken haben, haben sich nicht durch einen Krankenhausbesuch [Entzug] verändert. Sie veränderten sich, indem sie in die Moscheen gingen. Jetzt lassen sie sich Bärte wachsen und sind anständig. Das ist in erster Linie dem Willen Gottes zu verdanken! Aber der Imam hat auch seinen Teil in dieser Situation beigetragen. Das sollte man anerkennen und die harte Arbeit von Imamen würdigen!“

Nurlan Imam sprach mir gegenüber offen an, dass seiner Meinung nach der Staat diese harte Arbeit von Imamen mehr unterstützen sollte, und dass diese Arbeit der Imame auch finanziell gewürdigt werden müsse. Viele Imame – wie auch er – würden ihre bezahlten Anstellungen aufgeben, um allen Ansprüchen ihres Amtes gerecht werden zu können. Umgekehrt würden sich einige Imame dazu entschließen, ihr geistliches Amt aufzugeben, weil sie ohne ein geregeltes Einkommen nicht für sich und ihre Familien sorgen könnten. Zusätzlich werde ein gewisser Bildungsstandard erwartet, weshalb Imame an Kursen des Muftiats teilnehmen müssen, welche zusätzliche Kosten bedeuten. Darüber hinaus müssten Imame auch für die Bezahlung der laufenden Kosten von Moscheen sorgen. „Es kommt nur aufs Geld an“, gab Nurlan Imam zu bedenken. Ich konnte seine Sorge – insbesondere in seiner Position als Vater von vier Kindern ohne ein geregeltes Einkommen – gut nachvollziehen.

3.5.3 Sowjet-Imame

Im folgenden Abschnitt möchte ich Imame vorstellen, die ich unter der Bezeichnung Sowjet-Imame zusammenfasse. Diese Bezeichnung übernehme ich direkt aus vereinzelt Beschreibungen meiner GesprächspartnerInnen (*soviet imam*, *soviet moldo*) und um sie von den ‚neuen Imamen‘ abzugrenzen. Unter Sowjet-Imamen verstehe ich zwei verschiedene Arten von Imamen: Einerseits Imame, die in den 1980er Jahren ihre Ausbildung an den zentralen, sowjetischen Medressen in Buchara

und Taschkent absolvierten und somit offizielle Lizenzen für die Ausübung ihres Amtes erworben hatten (Imame des SADUM), andererseits jene Imame, die ihre Ausbildung anderweitig erhielten, nämlich in genealogischer Linie und im chinesischen Exil. Letztere waren in den 1960er Jahren in die ländlichen Regionen um den Yssykköl zurückgekehrt und galten in der gesamten Region als respektierte Imame. Dieser Hintergrund spiegelt sich auch in den Bezeichnungen *elderke moldo* (Imame der Leute/des Volkes) und *kitaiskii moldo* (chinesische Imame). Die Sowjet-Imame vereint, dass sie in der sowjetischen Zeit als Imame aktiv waren und eine bedeutende Rolle in ihren lokalen Gemeinschaften und teils auch auf nationaler Ebene hatten.

Imame des Spirituellen Direktorats (SADUM)⁵²³

Während meines zweiwöchigen Aufenthalts in Südkirgistan hatte ich die Möglichkeit, gemeinsam mit Mukaram Toktogulova, einer befreundeten Dozentin an der American University of Central Asia, Medressen in Osh und Umgebung zu besuchen und Interviews unter anderem mit zwei älteren Imamen zu führen, Ruslan Imam und Aziz Imam. Beide hatten in den 1970er und 1980er Jahren an den sowjetischen Medressen in Taschkent und Buchara studiert und waren noch unter der Sowjetherrschaft in den 1980er und 1990er Jahren als Imame in Südkirgistan aktiv gewesen, zeitweise auch als *kazy*, und Aziz Imam war noch vor Kirgistans Unabhängigkeit drei Jahre lang als Mufti Kirgistans tätig. In den frühen 1990er Jahren gehörte er zu einer Gruppe von Beratern zu religiösen Fragen für die kirgisische Regierung, und wirkte in dieser Position intensiv an der Formulierung des Gesetzes für Religionsfreiheit (implementiert 1993) sowie an anderen Gesetzestexten zu religiösen Angelegenheiten mit. Ruslan Imam wiederum war nach der Jahrtausendwende Mitglied im Gelehrtenrat des Muftiats (*alym kengeshi*).

⁵²³ Akronym für das Spirituelle Direktorat in Taschkent, das (wie das Muftiat heute) zentral für die Aufsicht muslimischer Angelegenheiten in den zentralasiatischen Sowjetrepubliken zuständig war (vgl. Kap. 3.1.3).

In der Biografie beider Imame fällt auf, dass sie bereits religiös aufgewachsen waren. Während Ruslan Imam schließlich über seine Arbeit als Aufseher an der damaligen Zentralmoschee in Osch zu seiner siebenjährigen Ausbildung an der Mir-i ‘Arab Medresse in Buchara kam, hatte Aziz Imam bereits eine intensive religiöse Ausbildung von seinem Vater, selbst ein respektierter Imam im Ferghanatal Südkirgistans, erhalten. Diese sei so gut gewesen, dass er in Buchara lediglich einen Monat habe studieren müssen, um sein Diplom zu erhalten, während das Studium regulär sieben Jahre dauerte. Er habe direkt anschließend als Imam im südlichen Ferghanatal gearbeitet und wurde in den 1980er Jahren für fünf Jahre vom SADUM, gemeinsam mit anderen zentralasiatischen Gelehrten, für ein vertiefendes religiöses Studium nach Libyen geschickt.⁵²⁴ Kurz nach seiner Rückkehr, noch in den 1980er Jahren, war er zum Mufti Kirgistans ernannt worden. In den Jahren nach der Unabhängigkeit habe er vor allem beratende Funktionen für die Regierung und das Muftiat übernommen. Heute lebt er anscheinend eher zurückgezogen im Süden Kirgistans.

Ruslan Imam hingegen hatte nach dem Abschluss seines Studiums in Buchara im Jahr 1987 sämtliche Positionen als Imam, *imam khatib* und als *kazy* inne; auch heute arbeitet er noch als einer von drei Imamen an der Zentralmoschee in Osch.

Meine Begegnungen mit diesen beiden Imamen eröffneten mir jenseits der Sekundärliteratur einen persönlichen Einblick in islamische Institutionen in den letzten Dekaden unter sowjetischem Einfluss. So wurde in den Gesprächen klar, dass die Medresse in Buchara eine elitäre Einrichtung war, nur sechzig Studierende aus allen Ländern Zentralasiens waren hier zugelassen. Es verwundert nicht, dass beide Imame im Gespräch weitere Namen von einflussreichen (religiösen) Persönlichkeiten – auch über die Grenzen Kirgistans hinaus in Usbekistan, Russland und Turkmenistan – nannten, mit denen sie gemeinsam studiert hatten. Jedoch seien die meisten der kirgisischen Absolventen ihrer Generation heute bereits verstorben, es gebe nur noch eine Handvoll, so die

Aussage beider Imame. Die Ausbildung an den zentralen Medressen der Sowjetrepubliken in Buchara und Taschkent war, wie die Sekundärliteratur ebenfalls belegt, das Sprungbrett für eine Karriere in hohen Ämtern (Motika et al. 2013; Khalid 2007). Auch heute noch, so beide Imame, seien einige der *kazy* von Kirgistan Absolventen der Medressen in Buchara und Taschkent.⁵²⁵ So stehe auch gegenwärtig die Ausbildung in Buchara für einen qualitativ hohen Standard. Diesem könnten heutige religiöse Institutionen Kirgistans, die Islamische Universität und die Medressen im Land, in keiner Weise gerecht werden. Allerdings baue die Medresse in Buchara (trotz ihrer Schließung in der ersten Hälfte des 20. Jh.) auf eine jahrhundertealte Tradition auf, die kirgisischen Bildungsinstitutionen hätten hingegen von null anfangen müssen, die qualitativen Unterschiede seien daher zu entschuldigen.

Ferner bestätigen die Aussagen beider Imame das parallele Bestehen religiöser Bildung im Untergrund. Diese benannten beide als das *hujrah*-System,⁵²⁶ womit sie die private religiöse Unterrichtung in Lehrer-/Schülerzirkeln meinen. Diese war von staatlicher Seite aus verboten und fand in der Regel in privaten Haushalten zu frühen Morgenstunden oder in der Nacht statt. Aziz Imam, der sein Diplom innerhalb eines Monats in Buchara erhalten hatte, war selbst unter seinem Großvater im *hujrah*-System ausgebildet worden. Er betonte die Qualität der Ausbildung, diese sei seiner Ansicht nach sogar teilweise besser gewesen als die Ausbildung in Buchara selbst. Und auch andere *hujrah*-Schüler, die später an der Medresse in Buchara lernten, hätten ihre Diplome – ähnlich wie er – wesentlich schneller erhalten als ihre Kommilitonen. Der Unterricht für die Schüler im Alter von vier bis zwanzig Jahren wurde sowohl von offiziell zertifizierten Imamen der SADUM

⁵²⁵ Siehe McBrien 2017, insbes. 87–91.

⁵²⁶ Der Ausdruck ist nicht mit den *hujrah*-Schulen zu verwechseln, die ich in Dschalalabat besichtigen konnte und in welchen Jungen ab vier Jahren parallel zu den staatlichen Schulen eine religiöse Bildung erhalten, ähnlich den Medressen, die ich in Nordkirgistan besichtigt hatte (vgl. Kapitel 3.3). Ob die heutigen *hujrah*-Schulen in einem Zusammenhang mit dem sowjetischen *hujrah*-System stehen, konnte ich nicht herausfinden. Für weitere Ausführungen zum *hujrah*-System wie es mir die beiden Imame erläuterten, siehe Sheikh 2015.

⁵²⁴ Dies bestätigt die bereits damals über Landesgrenzen hinweg reichende Vernetzung sowjetischer religiöser Institutionen ins muslimische Ausland.

Medressen als auch von inoffiziell anerkannten Imamen angeboten. Es sei ein sehr enges, über die Grenzen Kirgistans hinaus bestehendes Netzwerk gewesen, da alle involvierten Imame sich untereinander gekannt hätten. Das Bestehen dieses *hujrah*-Systems habe es denjenigen, die keinen Studienplatz in Taschkent oder Buchara erhalten konnten, ermöglicht, eine religiöse Bildung zu bekommen und jenseits offizieller Bescheinigungen als Geistliche aktiv zu sein. Gleichzeitig bestätigt sich in dem Beispiel, dass auch zertifizierte Imame in diesem System aktiv unterrichteten und somit ihre offiziellen Positionen unterwanderten (vgl. Kapitel 3.1.3).

Das *hujrah*-System habe, so die Aussage beider Imame, mit dem Zerfall der Sowjetunion und der Unabhängigkeit der jeweiligen Sowjetrepubliken seine Bedeutung verloren und bestehe heutzutage nicht mehr. Dies hänge mit der offenen Religionsausübung zusammen, ebenso wie mit dem Angebot der religiösen Unterrichtung, das heutzutage über Moscheen und Medressen gedeckt werde. Auch spiele die Medresse in Buchara für die Ausbildung kirgisischer Geistlicher heute keine Rolle mehr, da seit der Unabhängigkeit die Ausbildung nur noch usbekischen Staatsbürgern zur Verfügung stehe. Die Auflösung dieser zentralen Bildungsinstitution habe ferner, so die Meinung beider Imame, dazu beigetragen, dass religiöse Repräsentanten heute nicht mehr so gut vernetzt seien wie damals, was sie sehr bedauerten. Beide betonten, dass sich Absolventen der Medresse in Buchara untereinander kannten, und auch heute noch sollte solch ein Netzwerk wiederbelebt werden. Dies sei allerdings schwer, da inzwischen viele Geistliche auch aus dem Ausland nach Kirgistan kämen, und sich überhaupt die gesamte religiöse Sphäre sehr differenziert habe. Dies sei ein Problem, dem sich aus Sicht beider Imame der Staat und das Muftiat mehr annehmen sollten.⁵²⁷ Beide waren überzeugt, dass der Staat, ähnlich wie unter sowjetischer Administration, viel mehr Kontrolle

⁵²⁷ Ich konnte persönlich Zeugin von solchen Bemühungen des heutigen Muftiats werden. Während meines Forschungsaufenthaltes 2014 fand in Bischkek eine Konferenz statt, zu der Muftis und religiöse Gelehrte aus allen zentralasiatischen Republiken und aus Russland sowie Imame und hohe Geistliche aus Saudi-Arabien geladen waren.

über die religiösen Aktivitäten in Kirgistan ausüben sollte. Dies sei notwendig, um der Verwirrung unter den Menschen und somit dem Erstarken extremistischer Gruppen entgegenzuwirken. Wie dies der Staat zu bewerkstelligen habe, darin wichen die Meinungen der beiden Imame voneinander ab: Während Ruslan Imam dafür plädierte, der Staat müsse **eine** klare Richtung vorgeben, beschwerte sich Aziz Imam über diese einseitige Hanafisierung, die derzeit vom Staat, zusammen mit dem Muftiat, propagiert werde. Er sprach damit darauf an, dass sowohl staatliche Repräsentanten als auch jene des Muftiats stets in der Öffentlichkeit die Zugehörigkeit der kirgisischen Muslime zur Hanafi Rechtsschule betonten. Dies führe jedoch, gerade im Süden des Landes, zu Unmut, da Anhänger anderer Rechtsschulen sich dadurch marginalisiert fühlten und somit der Eindruck entstehe, Anhänger anderer Rechtsschulen seien Extremisten.⁵²⁸ Auch in ihrer Ansicht über die Rolle der *davatchy* waren sich die beiden Sowjet-Imame einig: Ihrer Meinung nach seien *davatchy* nicht in der Position, den Islam fachgerecht weiterzugeben, hierzu brauche es eine formelle, institutionelle Ausbildung. Hinzu käme, dass die *davatchy* keine guten Strategien hätten, Leute für den Islam zu gewinnen: Sie hätten weder das Wissen noch die sozialen Fertigkeiten, die richtigen Interessensgruppen anzusprechen.

Abschließend möchte ich auf einige Auffälligkeiten und Aufschlüsse verweisen, zu denen ich über die Begegnung mit diesen beiden Sowjet-Imamen gelangte: Ich erachte es als bemerkenswert, dass ich nur im Süden derartigen Imamen begegnet bin, die einen Abschluss an den Medressen des SADUM hatten und noch heute ein religiöses Amt innehaben. Dies deckt sich mit den Daten von McBrien (2008) und den Imamen, mit denen

⁵²⁸ Seine Aussage ist aus verschiedenen Gründen interessant: 1) Gilt die Region, in der dieser Imam lebt, als eine der Regionen, in welcher die als extremistisch eingestufte Hizb ut-Tahrir Bewegung viele Anhänger hat; 2) wurde seinem Bruder von der kirgisischen Polizei Mitgliedschaft in dieser Hizb ut-Tahrir Bewegung nachgesagt. Seine Meinung teilte auch meine Freundin Dinara, die in unseren Gesprächen öfter auf die Religionsfreiheit als Schein schimpfte: Sie selbst habe das Gefühl, in ihrer religiösen Praxis und Identität nicht den staatlichen Vorgaben zu entsprechen und fühle sich daher in der Freiheit ihrer religiösen Ausübung von staatlicher Seite eingeschränkt.

sie in Bazaar-Korgon in Kontakt stand. In der Region Yssykköl jedoch hatten alle institutionell ausgebildeten Imame ihre Abschlüsse ausschließlich nach der Unabhängigkeit erhalten oder es waren Imame, die über die *davatchy*-Bewegung – oder andere, individuelle Wege – zum Islam gekommen waren. Auch historisch ist der Nordosten Kirgistans anders geprägt, was sich auch darin spiegelt, dass ich in der Region Yssykköl auf keinerlei Anhaltspunkte zum *hujrah*-System stieß. Hier waren, so mein Eindruck, sogenannte chinesische Imame (s. u.) einflussreicher. Ferner lasen die Daten meiner Interviews während meines zweiwöchigen Aufenthaltes in Südkirgistan darauf schließen, dass sich hier, anders als in der Region Yssykköl, viele, die auch in der Sowjetzeit (verdeckt) religiös aktiv waren, bereits in den frühen 1990er Jahren für den Bau von Moscheen und Medressen einsetzten. So gewann ich den Eindruck, dass die Initiativen für den Islam in der Öffentlichkeit im Süden sehr viel stärker gewesen sein müssen als in Nordost-Kirgistan, wo mir die Imame erzählten, dass es in den 1990er Jahren sehr schwer war, Leute für den Islam zu begeistern.

Gemeinsam mit der Sowjetzeit ist, dass auch heute noch jene Imame, die höhere Ämter in der Struktur des Muftiats bekleiden (d. h. *kazy*; *imam khatib*), in der Regel eine institutionelle Ausbildung aufweisen. Anders als die Sowjet-Imame, wurden sie an der inländischen Islamischen Universität oder an Universitäten in Ägypten (z. B. Al-Azhar Universität), in der Türkei oder in Russland ausgebildet. Die einst wichtigste Bildungsinstitution in ganz Zentralasien, die usbekische Medresse in Bucharra, hat mit dem Zerfall der Sowjetunion und der Herausbildung einer landeseigenen religiösen Infrastruktur ihre zentrale Position eingebüßt.

Imame des Volkes (*elderke moldo*)

Eine weitere Gruppe von Imamen, die mir gegenüber ebenfalls als sowjetische Imame (*sovietskii moldo*) bezeichnet wurde, hatte in der Sowjetzeit ab den 1960er Jahren insbesondere in den Dörfern der Region Yssykköl Einfluss. Viele bezeichneten sie auch als ‚Imame des Volkes‘ (*elderke moldo*)

oder als ‚chinesische Imame‘ (*kitaiskii moldo*).⁵²⁹ Es handelt sich hierbei um Imame, deren Väter – selbst Imame – in den 1930er Jahren vor Stalins Repressionen in die chinesischen Grenzregionen flohen, unter anderem nach Xinxiang. Hier wurde auch mein Interviewpartner Sadyrbek Aba im Jahr 1944 geboren und besuchte bis zur 10. Klasse die Schule. In einer Rückkehrwelle in den 1960er Jahren war er, wie auch andere Kirgisen, zurückgekommen. Charakteristisch für diese Imame ist, dass sie ihr Wissen über den Islam von ihren Vätern gelernt haben, und dass damit ein über genealogische Linien weitergegebenes Amt verbunden ist. Nurzat Eje (vgl. Kapitel 2.3.2), die wie Sadyrbek Aba ebenfalls im Ort Kyzyl-Too lebt und aufgewachsen ist, erzählte mir in einem späteren Gespräch über Sadyrbek Aba:

„Die haben das Imam-Sein (*moldochuluk*) im Blut. Sein [Sadyrbek Abas] Vater war ein großer *moldo*. Wann immer er ein Gebet (*dua*) sprach, wurde es wahr. Seine Gebete waren stark. Er war ein großer *moldo* ... egal, ob er weiße oder schwarze *dua* machte,⁵³⁰ sie traten alle ein. Diese Eigenschaft hat er an seinen Sohn [Sadyrbek Aba] weitergegeben. Kranke Leute aus ganz Kirgistan kommen zu ihm [um sich heilen zu lassen]!“ (Nurzat Eje, Kyzyl-Too, August 2015).

Mit einem ähnlichen Kommentar hatte mich der Sohn von Sadyrbek Aba auf ihn aufmerksam gemacht. Ich hatte Sadyrbek Abas Sohn über meine Gastmutter kennengelernt, die ihn zu uns nach Hause eingeladen hatte.⁵³¹ Im Gespräch über meine Forschung hatte er von seinem Vater erzählt, dass

⁵²⁹ Von diesen, so unterschiedliche Schätzungen, leben heute nur noch drei oder vier im Alter zwischen siebzig und neunzig Jahren. Früher muss es um ein Vielfaches mehr solcher Imame gegeben haben. Der *imam khatib* des Bezirks Jetti Ögüz konnte mir die Namen von elf solcher Imame nennen, die jedoch bis auf einen alle zum Zeitpunkt unseres Gesprächs im August 2015 verstorben waren. Leider erfuhr ich von zwei weiteren lebenden Imamen dieser Art erst gegen Ende meiner Feldforschung, sonst hätte ich mich um ein Interview bemüht.

⁵³⁰ Weiße *dua* zur Heilung, schwarze *dua* als Schädigung anderer Personen.

⁵³¹ Die beiden kennen sich, weil Sadyrbek Abas Sohn einige Jahre der Bürgermeister des Ortes Kyzyl-Too war und daher mit meiner Gastmutter über die Regionalverwaltung in Kontakt stand.

dieser ein großer Imam (*chong moldo*) sei und er alte Bücher daheim habe, mit Koranversen, mit denen er heilen und auch Regen heraufbeschwören könne.

Mein Interesse war geweckt und ich freute mich darüber, dass ich wenige Wochen später, im Mai 2015, bei Sadyrbek Aba, seinem Sohn und dessen Familie in Kyzyl-Too zum Abendessen und zum Gespräch eingeladen war. Sadyrbek Aba, ein Mann von siebzig Jahren, saß in einer Ecke am Esstisch, trug einen Kalpak und redete sehr ruhig. Er hatte auf mich eine sehr angenehme Ausstrahlung und in seiner Präsenz hatte ich das Gefühl, nicht nur wegen seines Alters, mit einer besonderen und respektierten Person zu sprechen.

Im Gespräch wurde schnell klar, dass Sadyrbek Aba (S) nicht viel von den heutigen, jungen Imamen hält.

S: „Der Islam verbreitet sich in Kirgistan, aber die jungen Leute erkennen den Islam nicht in ihren Herzen an. Nur wenige gehen in die Moscheen und beten regelmäßig; [viele beten, aber] sie erkennen den Islam nicht in ihren Herzen. Der Einfluss der Kommunisten ist noch stark, die haben den Leuten gesagt, dass es keinen Gott gebe. [...]“

Y: „Sie selbst, gehen Sie in die Moschee?“

S: „Nein, aber ich habe das Wissen über den Koran. Ich bin ein großer Imam (*chong moldo*) ... Die jungen Leute, die an der Moschee arbeiten [Imam und die Moscheegemeinschaft], die haben keine richtige Bildung. Die können noch nicht mal Arabisch lesen! Arabisch, das ins Kyryllische transkribiert ist, das können sie lesen, aber nicht das arabische Alphabet. Die kennen nur wenige Verse aus dem Koran. Und wenn sie den Koran rezitieren, dann sprechen sie manche Worte falsch aus.“

Y: „Auch der Imam von Kyzyl-Too?“

S: „Der Imam von Kyzyl-Too ist gerade mal so alt wie mein Sohn [geschätzt Mitte dreißig]! Der hat kein profundes Wissen. [...] In Bischkek ist die Islamische Universität. Und es gibt an verschiedenen Orten Medressen. In diesen Medressen kriegen die lediglich das Level von Dritt- oder Viertklässlern vermittelt! Dann gibt es noch solche, die im Ausland studieren, in

Ägypten zum Beispiel. Dort bringen sie ihnen bei, wie sie den Koran schön [singend] rezitieren können. [Er rezitiert mit melodischer Stimme einen Vers]. So wird es ihnen beigebracht, und sie müssen es Mal um Mal wiederholen. [...] Die *kazy* haben ihre Ausbildung [auf diese Weise] in Ägypten abgeschlossen. Sie wissen, wie sie den Koran rezitieren sollen, **aber sie kennen nicht die Geheimnisse des Korans.** Diese wurden ihnen nicht beigebracht.“

Worauf Sadyrbek Aba hier anspricht ist, dass es heutzutage zwar formale Institutionen der Wissensvermittlung gibt und dass hier die Regeln, die Inhalte und das Rezitieren des Korans durch immerwährendes Wiederholen beigebracht werden. Dadurch erlernten sie aber keineswegs das Wissen, das er als großer Imam habe: das Wissen von den Geheimnissen des Korans. Dieses könne man in keiner noch so renommierten Institution erlangen; es könne nur vererbt werden, wie auch er sein Wissen von seinem Vater habe: Er erzählte, dass sein Vater ein großer Imam und nicht nur in religiösen Angelegenheiten sehr gebildet gewesen sei. Sadyrbek Aba betonte, dass sein Vater einer von wenigen Lehrern war, als sie in China waren. Er habe Uiguren, Kasachen und Kirgisen unterrichtet. Er sei einer unter den wenigen gewesen, die Arabisch und Russisch lesen konnten. Er habe Bücher auf Arabisch gehabt, die keiner außer ihm habe lesen können. Diese Bücher habe er ihm, seinem Sohn, Sadyrbek Aba, übergeben. Sein Vater sei es gewesen, von dem er all sein Wissen habe:

Y: „Wie wurden Sie ein Imam, wie haben Sie über den Islam gelernt?“

S: „Das war in China, mein Vater war ein großer Imam. Seit ich sieben oder acht Jahre alt war, hatte er begonnen, mich zu Hause [in allem] einzuweisen. Er war streng. Zum Beispiel, das arabische Alphabet hat 28 Zeichen. Manche Buchstaben werden mit Hilfe der Kehle ausgesprochen, manche mit dem Einsatz des Bauches. Mein Vater hat mich immer geohrfeigt, wenn ich das Alphabet nicht richtig ausgesprochen habe: Er hatte Recht damit. Sonst hätte ich das Alphabet und seine Aussprache nicht richtig gelernt. Und ich wäre ein Kommunist

geworden. Er hat mir alles vermittelt, und sagte dann ‚Das war es. Dir wurde Gold ins Herz gegossen. Jetzt kannst du ein Imam (*moldo*) sein‘.“

Im weiteren Verlauf des Gesprächs sprach Sadyrbek Aba auf einige Feinheiten an, die er durch sein Wissen habe, und zu welchem die jungen Leute, trotz ihrer institutionellen, religiösen Ausbildung, keinen Zugang hätten. Er nannte Beispiele, in denen der Koran zweideutig sei, und dass die anderen Imame nicht die Fähigkeit und das Wissen hätten, diese Zweideutigkeiten zu interpretieren.

Auch hätten die jungen Imame nicht das richtige Wissen, um mit Koranversen zu heilen. Sadyrbek Aba erzählte, dass Menschen von weit her zu ihm kämen, um von ihm geheilt zu werden.

[Sohn]: „Er liest Gebete (*dua*) für Leute, die von *jinn* krank geworden sind (*jinn oruu*).“⁵³²

S: „Manchmal ist das Gesicht von diesen Leuten versteift, oder sie können ihr Gesicht gar nicht mehr bewegen. Diese Krankheiten kommen nicht vom Teufel (*shaitan*), sie sind durch *jinn* und Engel verursacht. [...] Man kann diese Symptome nicht medizinisch heilen, dazu muss man Gebete aus den Büchern lesen. Nur dann verschwinden die Symptome. [...] Die Leute kommen in ihren Autos und bringen mich zu ihren [kranken] Verwandten. Sie bitten mich, den Koran für ihre Kranken zu lesen, sie wissen, dass ich das Wissen dafür habe. Sie kommen, um mich abzuholen. Wenn sie so vor einem stehen [und von so weit kommen], wäre es unangemessen, nicht mit ihnen zu fahren. Es gibt viele Leute mit solchen Krankheiten. Sie haben Kopfschmerzen, haben wunde Beine. Im Islam gibt es spezielle Koranverse, die bei solchen Krankheiten rezitiert werden. Wenn jemand krank ist, sollte ein *moldo* wissen, welche

Verse man rezitieren muss. Die Jungen wissen das nicht. Die machen das Gebet und rezitieren diesen Vers [rezitiert auf Arabisch]. Aber dieser Vers kann nicht für eine kranke Person rezitiert werden! Und weil die anderen Menschen nicht wissen, was der junge Imam da liest, nutzen die Imame das aus. Sie nehmen Geld dafür! Das geht nicht. Ein Imam darf dafür kein Geld nehmen, er macht es als gute Tat und erhält dafür göttlichen Verdienst.“ Er fuhr fort, auf das Nicht-Wissen von Imamen heutzutage hinzuweisen: „Die Imame heute missinterpretieren den Islam, diese *molδος* haben kein Wissen (*bilim*). Sie können den Islam nicht richtig vermitteln [erklären]. Wenn sie das richtige Wissen hätten, wenn sie in diesem Wissen gelehrt wären (*bilimdüü*), dann könnten sie auch alles gut erklären. Nur dann würde der Islam in ihre Herzen kommen. Aber sie vermögen es nicht [den Islam zu erklären], viel schlimmer noch, sie interpretieren [und erklären] den Islam falsch! Das größte Problem ist, dass sie die Herzen der Menschen nicht erreichen können und die Leute denken, dass der Islam nur in Worten besteht.“

In diesem letzten Zitat zeigt sich wieder die Einheit von Glaube und Herz, beziehungsweise die sufistische Ansicht, dass das göttliche Wissen in erster Linie über das Herz zugänglich wird, also in der Erfahrung Gottes mit der Seele (vgl. Kapitel 2.2). Interessanterweise verweist Sadyrbek Aba fast nie auf Handlungen, in seinen Aussagen steht vor allem die geistige Erfahrung Gottes und der geistige Zugang zum göttlichen Wissen über das Herz im Vordergrund. Hieraus lässt sich ableiten, dass das muslimische Selbstverständnis Sadyrbek Abas stark in sufistisch geprägten Praktiken und Vorstellungen verankert ist.⁵³³ Dies geht einher mit seinen Aussagen, dass er, im Gegensatz zu den jungen Imamen, die Geheimnisse des Korans kenne, und dass diese ihm mit dem Wissen seines Vaters als „Gold ins Herz gegossen“ wurden.

⁵³² *Jinn* sind in der islamischen Vorstellung übersinnliche, von Gott geschaffene Wesen, die neben Menschen und Engeln existieren. Sie haben viele menschliche Eigenschaften: Sie essen, trinken, pflanzen sich fort und besitzen Intelligenz, aufgrund derer sie zwischen Gut und Böse, Wahr und Falsch unterscheiden können. Es wird angenommen, dass *jinn* Menschen schaden können, und dass sich dies unter anderem in Krankheiten äußert (vgl. Ali/Leaman 2008, 67).

⁵³³ Ich danke Leonardo Schiocchet für den gemeinsamen Austausch hierzu. DeWeese verweist ebenfalls auf die mit Sufismus verbundene Wissensweitergabe über Vererbung (s. u.; DeWeese 2010, 49).

So erinnert meine Begegnung mit Sadyrbek Aba an die Arbeit von Krämer zu usbekischen religiösen Spezialistinnen (*otin*): Sie stellt zwei verschiedene Arten von *otin* vor, die ‚berufenen *otin*‘ und die ‚aktiven Islamisiererinnen‘. Letztere beschreibt sie auch als ‚die neuen *otin*‘ oder als ‚neues Phänomen‘ und zeigt, wie diese über das gewissenhafte Studium des Korans ihr Wissen erlernen (Krämer 2002, 241, 243). Durch die Einhaltung der im Koran vorgeschriebenen Praktiken (Gebet, Tragen eines Kopftuchs, Einladung zum Islam) erreichen sie ihre Position als anerkannte religiöse Spezialistinnen. Dem gegenüber stehen die berufenen *otin*, die ihre Anerkennung als religiöse Spezialistinnen häufig auf eine (lange) Familientradition zurückführen, wobei das Wissen und die Funktion als *otin* an sie vererbt wurden. Krämer stellt dar, wie diese berufenen *otin* für die Durchführung traditioneller Rituale aufgesucht werden, dass sie besonders eng in soziale Netzwerke eingebunden sind und ihre Aufgaben als Dienst an der Gemeinschaft verstehen (Krämer 2002, 90). Hierzu zählt als charakteristisches Merkmal dieser *otin*, dass sie Heilrituale durchführen können. So haben sie die Fähigkeit oder das Wissen, Menschen mit „neurologischen oder psychischen Symptomen“ (Krämer 2002, 102) zu heilen. Als Ursache der Erkrankung werden Geister oder andere übersinnliche Kräfte angesehen.⁵³⁴

Diese Beschreibungen stimmen mit dem überein, was ich im Gespräch mit Sadyrbek Aba über seine Fähigkeiten als Heiler erfuhr. Eine weitere Parallele zeigt sich darin, dass auch die von Krämer beschriebenen berufenen *otin* mit der Übergabe von Büchern in ihr Amt initiiert werden:

„[Die] Initiation zum *otin*-Dienst wird in den meisten Fällen mit der Übergabe eines Buches ausgedrückt. Häufig wird die künftige *otin* explizit aufgefordert, zu lesen („Lies!“ – ‚*o’qi(ng)!*‘). Dies [...] bedeutet die Befugnis zur Lektüre des göttlichen Wortes oder heiliger Texte für die Öffentlichkeit. [...] Das Buch, das die zu Initiierende erhält, wird in den Erzählungen der Informantinnen meist nicht näher bezeichnet. Die Befragten erklären

⁵³⁴ Ähnliche religiöse Spezialistinnen sind in Kirgistan auch als *köz achyk* (wörtl. ‚mit offenen Augen‘; Hellseherinnen) bekannt (Louw 2012).

oft einfach ‚er gab mir ein Buch‘ [...], ‚ich erhielt ein Buch‘ [...]. Dieses Buch wird gelegentlich mit dem Koran identifiziert [...], steht jedoch wohl allgemein für den *otin*-Dienst als solchen“ (Krämer 2002, 109).

Auf ähnliche Weise wurde Sadyrbek Aba von seinem Vater zum *moldo* ernannt: Indem dieser ihm seine Bücher übergab. Es sind jene Bücher, von denen Sadyrbek Abas Sohn mir erzählt hatte, sein Vater rezitiere aus diesen die Verse für Heilung und zur Heraufbeschwörung von Regen. Angesichts der Bedeutung dieser Bücher als schriftliche Manifestationen seiner Initiation und seines geheimen Wissens wundert es mich nicht, dass Sadyrbek Aba auswich, als ich ihn am Abend unserer Begegnung nach diesen Büchern fragte: Schließlich enthielten diese jene Geheimnisse, die ihm seine Position als respektierten *moldo* sicherten.

3.5.4 Star-Imame

Schließlich möchte ich einen Imam vorstellen, der in seinem Auftreten im Vergleich zu den bisher vorgestellten Imamen signifikant hervorsteht. Es handelt sich um Shamil Alyautdinov,⁵³⁵ bekannt unter seinem Vornamen Shamil, einen Imam aus Russland. Er wurde 1974 in Moskau geboren und hat seine religiöse Ausbildung an der ägyptischen Al-Azhar Universität abgeschlossen, einerseits an der Internationalen Islamischen Akademie und andererseits an der Fakultät für Islamisches Recht. Seit 1991 arbeitet er für das Spirituelle Direktorat Russlands und bekleidet seit 1997 das Amt des *imam khatib* an der Gedenkmoschee des Poklonnaya Hügels in Moskau.⁵³⁶ Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung hatte er den Vorsitz des Gelehrtenrates (*ulama*) unter dem Spirituellen Direktorat Russlands.

⁵³⁵ Ohne Anonymisierung. Die dargelegten Daten zur Person sind seiner persönlichen Webseite entnommen: <<https://umma.ru>> (letzter Zugriff: 05.01.2021). Ich danke Gulniza Taalibekova für die Zusammenstellung und Übersetzung der russischsprachigen Informationen.

⁵³⁶ Dieses Areal gehört zu einem Park, der in den 1960er Jahren zum Gedenken an den Sieg der Russen über Napoleon errichtet wurde. Auf diese Weise bekräftigt dieses Beispiel die Verbindung von Moscheen und sowjetischen Denkmälern; vgl. Kapitel 3.2.

Über eine Freundin meiner Gastfamilie in Bischkek war ich auf diesen Imam aufmerksam geworden: Diese Freundin arbeitet für die kirgisische Firma Mol Bulak, die Mikrokredite anbietet. Mol Bulak hat seine Ursprünge in Kirgistan und expandiert seit 2008 nach Russland und Aserbaidshan.⁵³⁷ Gesponsert durch diese Firma, veranstaltete Shamil im April 2014 ein öffentliches Seminar zu seinem „Trillionär“ Projekt, in dessen Rahmen er zu diesem Zeitpunkt bereits neun Bücher veröffentlicht hatte. Sie tragen Titel wie „Werde zur intelligentesten und reichsten Person“ Band I und II oder (ein auf Englisch veröffentlichtes Buch) „Think like a trillionaire“.

In dem Seminar stellte er die Inhalte seines Buches und des Projektes vor, in denen die Vermittlung der Botschaften des Korans und der *hadith* zentral ist. Besonders dabei ist, dass er auf ein Publikum abzielt, das größtenteils in kapitalistisch orientierten Firmen arbeitet und überwiegend aus Teilen der Mittelschicht und Elite stammt. Die Veranstaltung, an der ich über den Kontakt der Freundin meiner Gastfamilie teilnehmen konnte, glich eher dem Konzert eines Musikstars: Das Seminar fand an einem der prominentesten Veranstaltungsorte in Bischkek, dem Ala Too Hotel, statt. Hier wurde Shamil auf der Bühne des Freiluft-Amphitheaters mit lauter Musik und Lichtshow angekündigt, er selbst trat in einen Anzug gekleidet auf (Abb. 51) – ein starker Kontrast zu öffentlichen Veranstaltungen des Muftiats, zu denen die meisten Teilnehmenden in langen Gewändern auf die Bühne treten. Schon der Preis der Tickets stellte ein soziales Ausschlusskriterium dar: Pro Ticket wurden 1500 Som verlangt, knapp 20 Euro, dies entspricht einem Fünftel eines durchschnittlichen monatlichen Lehrer- oder Arztgehalts.

An dieser Stelle würde es zu weit führen, diese Veranstaltung im Detail zu beschreiben. So beschränke ich mich hier auf folgende Punkte in Shamils Auftreten im Allgemeinen: Shamil repräsentiert das, was Muzzaki (2008) als die symbo-



Abb. 51. Öffentliche Veranstaltung von Shamil Alyautdinov in Bischkek, April 2014 (Foto: Yanti Hölzchen).

lische Kommodifizierung von Islam beschreibt. Er stellt in seinem Aufsatz das Beispiel von Imamen in Indonesien vor, die ihre Ausbildung an Universitäten anstatt an traditionellen *pesantren* Schulen abgeschlossen haben.⁵³⁸ Diese Imame seien insbesondere bei der indonesischen Mittelklasse beliebt: Zum einen würden sie über die mediale Form, ihre Predigten über das Fernsehen zu übertragen, den Ansprüchen der Mittelklasse gerecht, zum anderen sprächen sie jene Inhalte an, die den intellektuellen und materiellen Interessen der Mittelklasse entsprächen (Muzzaki 2008, 205).

Ähnliches trifft auch auf Shamil zu: Mit dem Titel seines Projektes „Trillionär“ adressiert er offensichtlich ein an Reichtum orientiertes Publikum. Seine Botschaft bezieht sich zwar auf den geistigen und spirituellen Reichtum, den man in der Auseinandersetzung mit dem Koran und den *hadith* erlangt; allerdings wendet er die richtige Strategie an, um mit dieser Botschaft das Publikum aus der Mittelschicht und Elite zu erreichen.⁵³⁹ So bezieht er sich auf charakteristische Alltagserfahrungen eines durchschnittlichen Firmenangestellten, etwa ein hohes Stresslevel, hohe Anforderungen der Vorgesetzten oder kaum Zeit

⁵³⁷ <<https://www.mbf.kg/>> (letzter Zugriff: 05.01.2021). Bei den Recherchen für die Drucklegung dieser Arbeit hat sich die Website verändert: Gegenüber dem letzten Zugriff vor Einreichung als Qualifikationsschrift im April 2018 lässt sich zusätzlich zur „klassischen Finanzierung“ (*klassicheskoe finansirovanie*) auch explizit die „Islam-basierte Finanzierung“ (*finansirovanie po islamskim printsipam*) auswählen.

⁵³⁸ Die *pesantren* Schulen sind wichtige Institutionen religiöser Bildung in Indonesien (Lukens-Bull 2000).

⁵³⁹ In Forschungen zu Zentralasien rückt die Untersuchung einer muslimischen Mittelschicht jüngst in den Mittelpunkt. Dies zeigt sich an den Beiträgen des Workshops „Bourgeois’ Islam, Prosperity Theology and Ethics in Muslim Eurasia“ (29. Januar 2018, Central Asia Program, George Washington University, Washington D.C.); siehe <<http://centralasiaprogram.org/archives/12116>> (letzter Zugriff: 05.01.2021).

für die Familie. Wie ein *Life-Coach* erklärt er mit dem Verweis auf Koranverse, wie der Koran und die *hadith* als Wegweiser dienen, um besser mit solchen Situationen umgehen zu können. Es fällt auf, dass die gesamte Veranstaltung und die Publikationen auf Russisch sind. Dies steht im Kontrast zum Großteil der religiösen Angebote (Literatur, Veranstaltungen, DVDs, Predigten etc.) in Kirgistan, die auf Kirgisisch publiziert werden. So erklärte mir auch der Chef von Mol Bulak, als Veranstalter von Shamils Seminar, dass genau dies eines der Ziele dieser Veranstaltungen von Shamil sei: Das Erreichen der russischsprachigen, modernen Elite Kirgistans, die mit den konservativen Angeboten des Muftiats oder anderer Organisationen nicht viel anfangen könnten.⁵⁴⁰ In der Tat: Der Großteil des Publikums von Shamil war selbst in Anzügen oder modischen Kostümen gekleidet, nur vereinzelt sah ich Frauen, die ein *hijab* trugen (anders als bei Veranstaltungen des Muftiats oder von Adep Bashaty). Im Anschluss an die Veranstaltung hatte ich die Möglichkeit, mit ein paar ZuschauerInnen zu sprechen. Sie bestätigten die Aussage des Mol Bulak Direktors: Durchweg betonten sie, wie sehr ihnen die Veranstaltung gefallen habe. Insbesondere habe Shamil die Fähigkeit, die Botschaften des Korans und der *hadith* auf eine Weise zu vermitteln, dass sie diese erstmals mit ihren eigenen Lebensweisen und Ansprüchen vereinbaren könnten. Zwei der fünf Personen, deren Meinung ich einholen konnte, betonten, dass sie sofort die Bücher kaufen würden, um mehr über Shamils „Trillionär“ Idee zu erfahren. Die symbolische Kommodifizierung (Muzzaki 2008) zeigt sich bei Shamil also auf verschiedene Art und Weise: in der Vermarktung der Botschaften des Korans im Rahmen seines „Trillionär“ Projekts, in der Vermarktung seiner eigenen Person und in der Vermarktung von Büchern und Seminaren in Russland, Zentralasien und in der Türkei. So trifft auf Shamil auch das zu, was Muzzaki für den Islam als symbolische Ware in Indonesien zusammenfasst:

„As far as the characteristics of public preaching are concerned, an understanding can be drawn that there are variants within the model of production and consumption of Islam by Muslims. This variation in the production and consumption of Islam is represented by the Friday sermon, as delivered by university-based preachers. More importantly, this variation gives rise to the difference not only in the ways of Islam being produced and consumed by its believers [...], but also in the matters concerning economic capital and social class identity. Based on this fact, it can be said that Islam has become a symbolic commodity for Muslims both intellectually and materialistically. The university-based preachers use the Friday sermon as a medium not only for transmitting Islam into public [Muslim Middle class] through the digest version as a realization of their intellectual-based interest, but also for accumulating wealth and for improving their social status“ (Muzzaki 2008, 219).

3.5.5 Zusammenfassung

Die Ergebnisse meiner Forschung zeigen, dass sich das Amt des Imams diversifiziert und dadurch in einen vielschichtigen Transformationsprozess eingebettet ist. Laut historischer Zeugnisse wurden in der vorsowjetischen Zeit Imame oft in einer genealogischen Linie oder in der Ausbildung durch einen Lehrer (*ustaz*), ähnlich dem *hujrah*-System, ausgebildet (Bobrovnikov 2006; Sartori 2010; Kemper et al. 2010). In der Sowjetzeit wurde erstmals eine zentrale, institutionelle Bildungsstätte für Imame eingerichtet. Wer offiziell das Amt eines Imams – insbesondere auf höherer Ebene (*kazyjat*) – ausüben wollte, musste den Bildungsweg durch die sowjetischen Institutionen durchlaufen (Khalid 2007; Kemper et al. 2010; Motika et al. 2013). Andererseits gibt es auch Belege, dass viele diesen Ausbildungsweg nutzten, um auf der regionalen Ebene ihr Amt offiziell ausüben zu dürfen, dies also nicht im geschützten und geheimen Raum im Privaten tun mussten. Ob diese sich dann an die institutionell vorgegebene Form gehalten oder sich doch den lokalen Formen muslimischer Praxis verschrieben haben, muss von Fall zu Fall unterschiedlich gewesen sein (Muminov 2013).

540 Interview Direktor Mol Bulak, Bischkek, Mai 2014.

Was sich für die Zeit seit der Unabhängigkeit konstatieren lässt, ist, dass das Amt des Imams stark formalisiert wurde: In den 1990er Jahren war es üblich, dass jene, die wichtige Suren rezitieren konnten und sich in der Durchführung religiöser Rituale auskannten, als *moldo* anerkannt wurden und entweder die Aufgaben von Imamen übernahmen oder als Imam in einem Dorf agierten. In den 1990er Jahren waren derlei Gelehrte rar. Eine Bekannte im Dorf Chong-Tasch drückte es folgendermaßen aus:

„Früher mussten wir lange suchen, bis wir jemanden fanden, um den Koran [z. B. bei einer Beerdigung] für uns zu lesen. Heute kannst du einfach auf die Straße gehen und du findest jemanden, der das tun kann!“

Diese Veränderung liegt unter anderem an den Aktivitäten der *davatchy*, die insbesondere in der Region Yssykköl eine tragende Rolle bei der Verbreitung von religiösem Wissen *ilim* spielen. So werden viele *davatchy* heute als *moldo* bezeichnet, auch wenn sie keine Imame sind. Mit dieser Bezeichnung wird ihnen ein gewisses Niveau an religiösem Wissen zuerkannt, das sie aufgrund ihrer *davat*-Reisen und einer intensiveren Auseinandersetzung mit *ilim* erreicht haben. Manchmal üben solche *davatchy* auch offiziell das Amt eines Imams aus, nachdem sie die Befugnis des Muftiats erhalten haben.

Zusätzlich hat sich in Kirgistan, aber auch im Ausland, in den letzten Jahren eine ganze Infrastruktur für religiöse Ausbildung herausgebildet. Es gibt Medressen, Universitäten und das Muftiat. So können junge Männer nun gezielt eine Laufbahn als Imam einschlagen. Sie lernen in Medressen oder schreiben sich für eine Ausbildung an der Islamischen Universität ein. Das öffnet durch die Anbindung ans Muftiat weitere Türen.

Vor allem die Ausbildung im Ausland ist beliebt und bringt höheres Prestige, da sie als qualitätvoller gilt (Abramson 2010). Durch die institutionellen Ausbildungsmöglichkeiten im Ausland zeigt sich eine Hierarchisierung religiösen Wissens und eine Internationalisierung und Diversifizierung: Es gibt verschiedene Arten, sich religiös auszubilden, und diese werden

wiederum nach ihrer Art und Qualität hierarchisch angeordnet.

Vor dem Hintergrund meiner Daten muss berücksichtigt werden, dass Imame, nur weil sie vom Muftiat zertifiziert und anerkannt sind, nicht zwingend als Instanz religiösen Wissens und religiöser Autorität gelten müssen. Insbesondere die in diesem Kapitel vorgestellten Daten zu Nurlan Imam und Mairambek Imam in Chong-Tasch oder zum chinesischen Imam Sadyrbek Aba zeigen, dass auch andere religiöse Autoritäten aufgesucht werden, und dass diese teilweise mehr Respekt und Achtung genießen als der offiziell ernannte Imam.⁵⁴¹

An den hier vorgestellten Beispielen zeigt sich deutlich die Flexibilität religiöser Autorität, die ich eingangs in diesem Kapitel angesprochen habe. Die Beanspruchung und Anerkennung von Autorität erfolgt nach verschiedenen Kriterien: nach bürokratischen Strukturen und Vorgaben des Muftiats, nach institutioneller Ausbildung, nach Auftreten und Charisma, nach genealogischer Linie, nach geschickter Vermarktung,⁵⁴² meist aber in Kombination mehrerer dieser Attribute. Die Flexibilität zeigt sich auch darin, dass Menschen sich entsprechend ihren eigenen Ansprüchen und Bedürfnissen unterschiedlichen Autoritäten zuwenden, wie das Beispiel von Nurlan Imam und Mairambek Imam zeigt: Brauchen sie religiösen Rat auf der Grundlage der *šārī'a*, suchen sie Nurlan Imam auf, wollen sie ein Ritual nach kirgisischer Tradition, sehen sie Mairambek Imam als den geeigneten Ansprechpartner.

Bei der Wahl spielt auch eine Rolle, wie die Imame selbst ihre Wissenshoheit darstellen und legitimieren. Dies zeigte sich vor allem am Beispiel von Sadyrbek Aba, der nicht viel von einer institutionellen Ausbildung hält, wenn diese nicht die ‚Geheimnisse des Korans‘ vermitteln kann. So schimpft er über ‚die Jungen‘, deren Wissen

⁵⁴¹ Neben Imamen suchen KirgisInnen häufig auch HellscherInnen (*köz achyk*) oder Dorfälteste auf oder besuchen heilige Orte (siehe Louw 2012; Beyer 2016; Aitpaeva/Molchanova 2007; Aitpaeva 2013).

⁵⁴² So bestätigen sich am Beispiel von Imamen die drei verschiedenen Herrschaftsformen, die Weber identifiziert: rationale Herrschaft, traditionelle Herrschaft und charismatische Herrschaft (vgl. Weber 2002).

entgegen aller Bemühungen unzulänglich bleibt. Umgekehrt beanspruchen die ‚jungen Imame‘ gegenüber Sadyrbek Wissenshoheit: Im Gegensatz zu ihm hätten sie eine institutionelle Ausbildung oder die offizielle Anerkennung als Imam.⁵⁴³

An diesen Beispielen zeigt sich *ilim* auf eine weitere Weise als Ressource, nämlich als eine, die man verhandeln und instrumentalisieren kann, um die eigene Position zu legitimieren. Am Beispiel von Shamil wurde dies deutlich: Er nutzt sein Wissen im Sinne einer symbolischen Ware, die er vermarkten kann und durch die er wirtschaftlichen Profit und sozialen Status erreicht.

Abschließend möchte ich an dieser Stelle auf Montgomery Bezug nehmen, der Imame für das Verständnis von Alltagsreligion als nicht repräsentativ erachtet (siehe Kapitel 2.2). Im Gespräch mit religiösen Experten, auch Imamen, sei zu berücksichtigen, dass diese ihr Wissen und ihren religiösen Glauben in einem bestimmten, normativen Licht darstellten. „Their job [is] to present certainty, to be a source of answers to questions of religious belief and behavior“ (Montgomery 2016, 34 f.). Dies ist unbestreitbar. In meiner Forschung werden sie jedoch aus genau diesem Grund zu zentralen Akteuren der Untersuchung: Im Mittelpunkt stehen die Fragen, auf welche Weise und durch wen ein bestimmtes, normativ verankertes Verständnis des Islams oder von religiösem Wissen in Kirgistan verbreitet wird, und wie dieses Wissen für manche KirgisInnen bedeutsam und in ihrem Alltag handlungsleitend wird. Hierbei ist eine Auseinandersetzung mit Imamen zielführend: Sie erweisen sich als zentrale Akteure im Rahmen der religiösen Infrastruktur von *ilim*, indem sie Produzenten und Verbreiter dieses Wissens sind. In ihrer Aufgabe als religiöse Autoritäten und Repräsentanten spielen sie besonders in der ländlichen Region Yssykköl eine wesentliche Rolle für die Verbreitung von *ilim* und üben somit einen Einfluss auf die Alltagspraktiken ihrer Dorfmitglieder aus. Meine Forschung zeigt, dass sich auch Imame in ihren alltäglichen Praktiken und Aufgaben mit widersprüchlichen Ansprüchen konfrontiert sehen und stets zwischen diesen navigieren müssen

(vgl. Montgomery 2016). Dieser Aspekt wird in Kapitel 4.2 weiterverfolgt und wird zielführend für meine Argumentation sein, Imame als inhärente Akteure im Rahmen von von Alltagsreligion anzuerkennen.

3.6 *Davatchy*: die Tablighi Jamaat in Kirgistan

„Wo *davat* ist, dort wächst der Islam.“
(Almanbek Aba, Region Yssykköl, August 2015).

Religiöse Expertise (Kresse/Marchand 2009) ist in Kirgistan nicht ausschließlich Imamen vorbehalten. Vielmehr zeigt sich am Beispiel der *davatchy*, dass auch andere als Experten in der Produktion und Verbreitung von *ilim* angesehen werden.

Die in Kirgistan im Allgemeinen als *davatchy* (Pl. *davatchylar*; meist wird aber auch im Plural nur von *davatchy* gesprochen) bekannten Wander- oder Laienprediger (Reetz 2010b, 19) sind Teil einer größeren, weltweit aktiven muslimischen Bewegung, der Tablighi Jamaat. Diese Bewegung hat ihre Ursprünge im kolonialen Indien, ist aber seit ihrer Gründung in den 1920er Jahren so gewachsen, dass sie heute als „größte transnationale neuzeitliche Missionsbewegung des Islam“ (Reetz 2010a, 12) eingeschätzt wird. Über die Ursprünge und Aktivitäten in verschiedenen Teilen der Welt wurde zahlreich publiziert.⁵⁴⁴ Auch in der Forschung zu Zentralasien gewinnt Tablighi Jamaat an Aufmerksamkeit (Nasritdinov/Ismailbekova 2012; Nasritdinov 2012; 2018; Toktogulova 2007; 2014; 2017; Mostowlansky 2007; vgl. auch 2017; Balci 2012; Pelkmans 2017).

Im Folgenden werde ich nur kurz auf die wesentlichsten allgemeinen Informationen zur Tablighi Jamaat als globaler Bewegung eingehen, der Schwerpunkt der Darstellung liegt anschließend auf ihren Aktivitäten und ihrer lokalen Ausprägung im kirgisischen Kontext. Schließlich wird ihre Rolle, insbesondere ihre Bedeutung für die Verbreitung von religiösem Wissen, erläutert.

⁵⁴³ Diese Thematik habe ich in einem Vortrag vertiefend diskutiert (Hözlchen 2017b).

⁵⁴⁴ Insbesondere Reetz hat zahlreiche Publikationen zu den Tablighi Jamaat veröffentlicht, siehe auch Metcalf 2003; Sikand 2002; Masud 2000.

3.6.1 Tablighi Jamaat als globale Bewegung

Die Bewegung wurde 1926 von Muhammad Ilyas (1885–1944)⁵⁴⁵ in der mehrheitlich hinduistisch geprägten Region Mewat nahe Delhi gegründet. Politische Spannungen und eine „antikoloniale Massenbewegung“ (Reetz 2010b, 19) verstärkten die Spannungen zwischen den dort ansässigen Hindus und Muslimen, wobei letztere oft von Hindus abstammten und sowohl islamische Praxis als auch hinduistische Rituale in ihren Lebensalltag integrierten. Ilyas verfolgte vor diesem Hintergrund das Ziel, die ansässigen Muslime wieder zu einem rein muslimischen Glauben zurückzuführen und somit der hinduistischen Missionsgesellschaft der Arya Samaj entgegenzuwirken. Hierbei verfolgte Ilyas puristische Reformen:

„Er wollte [...] über die korrekte Ausführung der Riten und über die Hauptanliegen des Islams aufklären. Dazu entwickelte er ein Sechs-Punkte Programm, das die bekannten „Säulen des Islam“ in Doktrin und Ritus zusammenfasste. Gleichzeitig entwarf er ein Programm von Missionsgängen und -reisen. Bei diesen gingen Laienprediger von Tür zu Tür, um Muslime zum Gebet in die örtliche Moschee einzuladen“ (Reetz 2010b, 19).

Dieses Sechs-Punkte Programm sowie die Missionsreisen, sogenannte *da'wa* (kirg. *davat*),⁵⁴⁶ sind seit jeher prägend für die Aktivitäten der Mitglieder der Tablighi Jamaat. Ebenso richten sich ihre Bemühungen nach wie vor nahezu ausschließlich an Muslime, die ihrer Ansicht nach vom wahren Glauben abgekommen sind. So sehen es Tablighi Jamaat Mitglieder weltweit als ihre Aufgabe „Muslime in ihrem Glauben zu festigen, und in der Einhaltung der Glaubensvorschriften zu stärken“ (Reetz 2010b, 19). Hierbei steht vor allem die Vermittlung der grundlegendsten islamischen

Praktiken, Glaubensvorstellungen und moralischen Prinzipien im Vordergrund.⁵⁴⁷ Bezeichnend für die Tablighi Jamaat ist, dass sie in ihren Aktivitäten nicht auf die Teilnahme von islamischen Gelehrten angewiesen ist, sondern sich jeder – ungeachtet des sozialen Hintergrunds, der (religiösen) Ausbildung oder des ökonomischen Status – durch die regelmäßige Teilnahme an den wesentlichen Aktivitäten religiös bilden und dieses Wissen an andere weitergeben kann und soll.

„The Tablighis are amateur preachers [...]. They are not professional ‘clerics’, but rather volunteers and family men coming from a broad spectrum of social and professional backgrounds. [...] This is a point of divergence from all other Muslim proselytizing organizations. In the Jama’at, the *da’wa* – the mission – is not exclusively reserved to a limited circle of educated religious men and ‘clerics’“ (Balci 2012, 62 f.).

Heutzutage ist Tablighi Jamaat auf allen Kontinenten aktiv, insbesondere in Südostasien und Westeuropa, in den vergangenen Jahrzehnten aber auch vermehrt in Afrika, Amerika und seit dem Ende des Kalten Krieges auch im postsowjetischen Raum (Reetz 2010b, 26). Schätzungen zufolge zählt die Tablighi Jamaat inzwischen zwölf bis fünfzehn Millionen Menschen weltweit, wobei die statistische Erfassung aufgrund fehlender Angaben schwierig ist (Reetz 2010b, 37). Das Zentrum der Bewegung befindet sich nach wie vor in Süd-asien, wo jährlich große Versammlungen (*ijtima*) in Pakistan, Indien und Bangladesch mit Millionen von AnhängerInnen stattfinden⁵⁴⁸. In manchen Teilen der Welt unterhält die Bewegung eigene

⁵⁴⁵ In der Literatur gibt es unterschiedliche Namensnennungen. Nasritdinov und Ismailbekova (2012, 180) sprechen von „Maulana Muhammad Ilyas“, Balci (2012, 62) nennt den Gründungsvater „Muhammad Ilyas Kandhalawi“.

⁵⁴⁶ Im Folgenden werde ich „*davat*“ gebrauchen, um diese Tablighi Jamaat Aktivitäten speziell für den kirgisischen Kontext zu beschreiben, das arabische „*da'wa*“ verwende ich für Aktivitäten, welche die Tablighi Jamaat als globale Bewegung betreffen.

⁵⁴⁷ Balci spricht von der Verbreitung von „‘basic’ Islamic faith and practice“ (Balci 2012, 61) sowie der Verschreibung einer „minimalist interpretation of Islam, concentrating efforts on the sharing of the basic religious principles of faith and devotion“ (Balci 2012, 73). Nicht zuletzt deswegen werden Tablighi Jamaats Praktiken der Wissensvermittlung teilweise von Vertretern anderer religiöser Bewegungen als „flach und undifferenziert“ oder als nicht zulässige Neuerungen in religiöser Praxis (*bida'*) kritisiert (Reetz 2010b, 21, 23).
⁵⁴⁸ Von diesen jährlichen Versammlungen wird behauptet, dass sie aufgrund der großen Anzahl der Teilnehmer nach der muslimischen Pilgerreise *hajj* die zweitgrößte Versammlung von Muslimen weltweit sind (vgl. Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 180; Reetz 2010b, 31).

Moscheen und Religionsschulen (Reetz 2010b, 38, 46). Im Rahmen meiner Forschung stieß ich in Kirgistan auf keine von der Tablighi Jamaat initiierten oder betriebenen Institutionen. Dies mag am unterschiedlichen legalen Status der Bewegung in den jeweiligen Ländern liegen: Während die Tablighi Jamaat in Südasien und auch in Kirgistan nicht als eingetragene Organisation registriert werden muss, so „[...] muss sie sich in Europa an die Auflagen für die Gründung von Vereinen halten“ (Reetz 2010b, 42).

Die Tablighi Jamaat versteht sich als nichtpolitische, nichttraditionale Bewegung. In unterschiedlichen Staaten werden ihre Aktivitäten unterschiedlich eingeschätzt. So ist die Tablighi Jamaat in Usbekistan offiziell verboten, während sie in Kirgistan von der Regierung toleriert und teilweise sogar als förderlich bei der Abwehr extremistischer Einflüsse eingestuft wird.⁵⁴⁹ Meine persönlichen Beobachtungen decken sich mit den Einschätzungen von Reetz, dass die Tablighi Jamaat zwar eine konservative, puristisch-reformistische Bewegung ist, dass es aber gleichzeitig keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass Mitglieder der Bewegung extremistisches Gedankengut vertreten, einen bewaffneten Dschihad billigen, noch jegliche Verbindungen zu militanten Aktivisten haben (vgl. Reetz 2010b, 47).

Die grundlegenden Aktivitäten der Bewegung scheinen weltweit vergleichbar zu sein, wobei eingeräumt wird, dass es oftmals minimale Änderungen und Anpassungen an lokale Kontexte gibt (Reetz 2010b, 26). Strukturell gilt die Bewegung aufgrund des Prinzips der Beratung (*mashwara*), also einer kollektiven Konsensbildung, als demokratisch (Reetz 2010b, 32 f.). Dennoch wird zwischen horizontalen und vertikalen Strukturen unterschieden, wobei letztere die transnationalen Verbindungen zum Zentrum in Nizamuddin (Delhi, Indien) darstellen (Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 183). Hier versammeln sich regelmäßig Vertreter der jeweiligen Länder, in denen die Tablighi Jamaat aktiv ist. Einerseits berichten die jeweiligen Vertreter bei diesen Versammlungen

von den Tätigkeiten in ihren Heimatländern, andererseits leiten sie die Anweisungen und Ergebnisse der Treffen auf nationaler Ebene weiter. Hier werden wiederum kollektiv beschlossene Entscheidungen an die jeweiligen Ratsversammlungen (*shura*) auf Städteebene, regionaler Ebene bis hin zur lokalen Ebene von Dorfmoscheen weitergegeben. Diese vertikale Struktur erlaubt einen beidseitig gerichteten Informationsfluss und fördert zugleich die Anpassung der Weisungen an die spezifischen lokalen Gegebenheiten (Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 183 f.). Darüber hinaus gewährleisten die horizontalen Mechanismen eine egalitäre Teilnahme und tragen somit zur Kräftigung des Netzwerkes auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene bei. Neben den kollektiven Entscheidungsprozessen in den Versammlungen ist hierbei auch die Rotation von Führungspositionen entscheidend (Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 184; Reetz 2010b, 33):

„At all levels (global, country, city, regional, local) decisions are made by one person, the leader of each council (*amir*), in consultation with everybody else in the group. [...] Councils bring together representatives from different localities depending on their levels: the global councils bring together people from different corners of the world, country councils bring together people from distant parts of the country, and so on. As a result, there is a regular and significant horizontal interaction within the levels, and also across the levels because of the vertical organization“ (Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 184).

Die horizontale Organisationsstruktur der Tablighi Jamaat hat auf lokaler Ebene wesentliche Bedeutung: Die jeweiligen Vertreter der Tablighi Jamaat sind feste Mitglieder ihrer lokalen Moschee und sorgen dafür, Beziehungen zu ihrer lokalen Gemeinschaft aufzubauen und aufrechtzuerhalten. Sie widmen sich der Aufgabe, regelmäßig ihre Mitmenschen zum Gebet in die Moschee einzuladen. Zusammenfassend tragen die vertikal und horizontal ausgerichtete Struktur und die Missionsreisen zur Kräftigung und Verdichtung des Tablighi Jamaat Netzwerkes auf globaler und regionaler Ebene bei (Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 184).

⁵⁴⁹ So etwa die Einschätzung von Balci 2012, 74; Nasritdinov/Ismailbekova 2012, 181. Ferner beteuerte mir Emil Nasritdinov, der sich offen als Mitglied der Tablighi Jamaat bekennt, diese Meinung in persönlichen Gesprächen.

3.6.2 Tablighi Jamaat in Kirgistan

Die Bezeichnung für Muslime, die in Kirgistan gemäß der Tablighi Jamaat Islam praktizieren, lautet *davatchy*. Sie leitet sich vom Wort *davat* ab, dem kirgisischen Äquivalent des allgemein im Islam verbreiteten Prinzips *da'wa* (arab. für ‚Einladung‘, ‚Ruf‘).⁵⁵⁰ *Da'wa* ist die Aufforderung an alle Muslime, ihre Mitmenschen zum Islam einzuladen. In der Tablighi Jamaat ist diese missionarische Aktivität als fester und geregelter Bestandteil institutionalisiert und bezeichnet vornehmlich unterschiedlich lange Reisen von insbesondere männlichen Teilnehmern.⁵⁵¹ In Kirgistan ist es die Tätigkeit, die im öffentlichen Raum am auffälligsten ist, weshalb ich in dieser Arbeit auch von der kirgisischen *davatchy*-Bewegung spreche. Die *davat*-Aktivitäten sind aber auch oft scharfer Kritik ausgesetzt. So fühlten sich viele meiner Gesprächspartner von den ständigen Besuchen der *davatchy* an der eigenen Haustür genervt und belästigt. Mein Gastvater erzählte verschmitzt lächelnd, dass er oft meine Gastmutter zum Öffnen des Hoftores vorgeschickt hatte, da männliche *davatchy* davon absehen, mit nicht verwandten Frauen zu sprechen. Neben der *davat* gelten die – oftmals als befremdlich empfundenen – Kleidungspraktiken vieler *davatchy* als kennzeichnendes Merkmal. Sie richten sich nach der in den *hadith* überlieferten Kleidung des Propheten

Mohammeds: knöchellange Roben⁵⁵² und das Tragen eines mehr oder weniger dichten und langen Bartes. Manche Frauen tragen ein *hijab*, in selteneren Fällen auch ein *paranjab*⁵⁵³ oder eine Burka.

Diese Kleidung wird nicht nur von *davatchy* getragen, sondern auch von vielen praktizierenden KirgisInnen übernommen. Dennoch werden diese Kleidungspraktiken automatisch mit *davatchy* assoziiert⁵⁵⁴ und es kann durchaus behauptet werden, dass sie zusammen mit der wachsenden Zahl von *davatchy* an Verbreitung gewonnen haben.

Die Tablighi Jamaat hat ihre Aktivitäten in Kirgistan großflächig in den 1990er Jahren begonnen. In meinen Gesprächen wiederholten sich die Aussagen, dass das ursprüngliche Zentrum der Tablighi Jamaat direkt in meiner Forschungsregion, in der Stadt Balyktschy am Yssykköl, liege, und dass auch heutzutage noch die meisten Tablighi Jamaat Anhänger hier zu finden seien.⁵⁵⁵ In der Tat ist dies eine äußerst interessante Aussage, denn es wird unter der kirgisischen Bevölkerung wie auch in der englischsprachigen Literatur zu Zentralasien vielfach betont, dass die nördlichen Regionen, insbesondere um den Yssykköl See, im Vergleich zum südlichen Ferghanatal viel ‚russifizierter‘ seien und weniger Hang zum Islam hätten (z. B. Montgomery 2016). Viele sagten in unseren Gesprächen, dass die Region Yssykköl dafür bekannt sei, dass hier viel Alkohol getrun-

⁵⁵⁰ Bezogen auf den missionarischen Charakter von *da'wa* wird es auch als „(islamische) Mission“ übersetzt (Reetz 2010a, 215). Hierbei ist anzumerken, dass die *davat* in Kirgistan nicht unter die Kategorie von Missionstätigkeiten fällt, welche gesetzlich verboten sind. Gade verweist darauf, dass das Konzept der *da'wa* in unterschiedlichen globalen und lokalen Kontexten jeweils verschieden interpretiert und angewandt werden kann: „[m]ost basically, the term means a ‚call‘ to deepen one’s own or encourage others’ Islamic piety [...]“ (Gade 2004, 16). Ihre Feststellung, dass die *da'wa* auf Sulawesi speziell dazu diene, von Gott gegebenes Wohlergehen und Reichtum in sowohl dem diesseitigen als auch dem jenseitigen Leben zu bringen, stimmt auch für den kirgisischen Kontext und bestätigt meine Darstellungen in Kapitel 2.3. „The first goal of dakwah is to realize well-being and prosperity for human existence in this world and the next, as bestowed by God“ (Gade 2004, 17).

⁵⁵¹ Auch Frauen können unter bestimmten Voraussetzungen auf solche Reisen gehen, siehe Kapitel 3.6.3. Eine Darstellung von *da'wa* Tätigkeiten von weiblichen religiösen Autoritäten (*otin*) findet sich bei Krämer 2002.

⁵⁵² „Pakistani-style *shalwar kameez*“ (Balci 2012, 61). Während meiner Forschung begegnete ich unterschiedlichen Einschätzungen und Bewertungen dieser Kleidungspraktiken. Neben der Herkunft aus Pakistan sprachen viele von diesen Kleidungspraktiken als aus Saudi-Arabien stammend. Unabhängig von diesen unterschiedlichen Ursprungsvermutungen war zu beobachten, dass Kritiker diese Kleidungsweise stets als fremd und befremdlich bewerteten, Befürworter hingegen auf die Befolgung der *hadith* und Sunna verwiesen. Für letztere hat der regionale Ursprung der Kleidung also keine Bedeutung, vielmehr ist es ihnen wichtig, dem Beispiel des Propheten und somit einer „authentische[n] Norm“ (vgl. Reetz 2010b, 27) zu folgen.

⁵⁵³ Den Ausführungen meiner Gastmutter und meinen Beobachtungen zufolge unterscheidet sich das *paranjab* dahingehend, dass dieses nur die Augen einer Frau sichtbar lässt, aber nicht zwingend, wie bei der Burka, schwarz sein muss und auch der Rest des Körpers in bunte jedoch weite Kleidungsstücke gehüllt sein kann.

⁵⁵⁴ Und umgekehrt, das heißt von *davatchy* wird allgemein angenommen, dass diese immer solche Kleidung tragen, was durchaus nicht der Realität entspricht.

⁵⁵⁵ Ähnliche Darstellungen finden sich auch bei Toktogulova 2014, 7 f.

ken werde, zu Sowjetzeiten und auch heutzutage noch. Umso mehr ist hier, meiner Erfahrung nach, der starke Einfluss der *davatchy* zu spüren. Im Gegensatz zu Bischkek gibt es im ländlichen Oblast Yssykköl nicht das breite Angebot und die vielschichtigen Möglichkeiten, sich über den Islam zu informieren, also an religiöses Wissen zu gelangen (siehe Kapitel 3.4). Umso weniger verwunderlich ist es, dass vor allem in dieser ländlichen Region die Aktivitäten der *davatchy*, in Zusammenarbeit mit den örtlichen Imamen (welche oftmals selbst über die Einladung von *davatchy* begonnen haben, den Islam zu praktizieren), die wesentlichsten Möglichkeiten darstellen, über welche Wissen über den Islam verbreitet wird und entsprechend derer ein Großteil der hiesigen Bevölkerung beginnt, den Islam zu praktizieren.

Balci argumentiert, dass die Tablighi Jamaat bereits in den 1960er und 70er Jahren, also noch zur Sowjetzeit, in einigen zentralasiatischen Regionen sehr limitiert aktiv war.⁵⁵⁶ Er räumt jedoch gleichzeitig ein, dass der Einfluss der Bewegung tatsächlich erst Anfang der 1990er Jahre, im Fall von Kirgistan explizit nach der Einführung der Religionsfreiheit, Fuß fassen konnte (Balci 2012, 63 f.). Die Aufnahme der Aktivitäten sowie der nachweisbare Erfolg der *davatchy* seien Ausdruck von neu erstarkten Bindungen zwischen Süd- und Zentralasien, welche bereits in vorsowjetischer Zeit bestanden, aber aufgrund der kolonialen Situation unterbrochen wurden (Balci 2012, 63, 73 f.).

Wie auch immer dieses Erstarken der transnationalen Beziehungen über die Tablighi Jamaat zu bewerten ist: Der Einfluss ihrer Aktivitäten ist in Kirgistan enorm, insbesondere seitdem sie seit der Jahrtausendwende mehr Zuspruch und Akzeptanz gewonnen hat. Dies hat, meiner Einschätzung nach, mehrere Gründe: Zu Beginn und im Laufe der 1990er Jahre hatten kirgisische Bürger erstmals wieder die Möglichkeit, sich auch in und über die Öffentlichkeit mit Religion, respektive dem Islam, auseinanderzusetzen. Das Interesse an Religion und die Auseinandersetzung mit

religiösen Identitäten spiegelte sich einerseits in den öffentlichen Medien (Zeitung, Radio, Fernsehen, später auch Internet) wider und die Medienpräsenz begünstigte die öffentlichen Debatten. Gleichzeitig trugen sowohl die frühen Aktivitäten türkischer Schulen, Colleges und Universitäten als auch die wachsende Anerkennung und Rolle des Muftiats in der Gesellschaft zu diesen Prozessen bei (vgl. Kapitel 1.3.2). Dennoch war in der Anfangsphase die Skepsis gegenüber Tablighi Jamaat noch sehr hoch und die ersten Wanderprediger stießen zum größten Teil auf Ablehnung in der Bevölkerung. Dies mag damit zusammenhängen, dass zum einen die Aktivitäten der Tablighi Jamaat in den 1990er Jahren den meisten Menschen noch unbekannt waren und viele die Einladungen in die Moschee an der eigenen Haustür als Belästigung ansahen und mit den Aktivitäten von Sekten, etwa den Zeugen Jehovas, verbanden.⁵⁵⁷ Zum anderen war ein Nachteil, dass die anfänglich in Kirgistan aktiven *davatchy* laut der Aussagen meiner Informanten zu einem großen Teil keine Kirgisen, sondern Tablighi Jamaat Anhänger aus Pakistan, Bangladesch und Saudi-Arabien waren. Dies verstärkte den befremdlichen Eindruck der Einladungen, Reisen und der Kleidungsweisen dieser Männer umso mehr.

Die Öffentlichkeitsarbeit des Muftiats (u. a. die positive Bewertung der Tablighi Jamaat) und die Verbindungen einiger Muftis mit der Bewegung, aber auch die Verbreitung von Moscheen, insbesondere in den ländlichen Gebieten, haben einen wichtigen Beitrag zur zunehmenden Akzeptanz der Tablighi Jamaat in Kirgistan geleistet. Durch die Moscheen hatten reisende Tablighi Jamaat Anhänger bessere Möglichkeiten langfristig in Dörfern eine Unterkunft zu finden und hier ihren missionarischen Aktivitäten nachzugehen. So konnten sie mit der Zeit auch zunehmend kirgisische Mitglieder anwerben. Heutzutage sind es nahezu ausschließlich kirgisische Staatsbürger, die in Kirgistan auf *davat* gehen. Außerdem sind sie inzwischen in allen Landesteilen aktiv und die

⁵⁵⁶ Diese Aktivitäten beruhten auf den relativ guten Beziehungen zwischen der UdSSR und Indien. Daher konnten einige Tablighi Jamaat Mitglieder Stipendien für Reisen nach Zentralasien erwerben (Balci 2012, 63 f.).

⁵⁵⁷ Diese Wahrnehmungen wurden sicherlich dadurch begünstigt, dass gerade christliche Missionsbewegungen in den 1990er Jahren in Kirgistan sehr aktiv waren (vgl. Pelkmans 2006).

Bevölkerung kann sich meist eine Vorstellung von *davatchy* und deren Aktivitäten machen.

Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass meiner Erfahrung nach wenige Menschen in Kirgistan überhaupt die Bezeichnung „Tablighi Jamaat“ im Sinne einer größeren Bewegung kennen. Meiner Ansicht nach sind die Aktivitäten der Tablighi Jamaat unter der Bezeichnung „*davatchy*“ in Kirgistan inzwischen dermaßen Teil des lokalen Kontextes geworden, und die Bewegung hat in manchen Tätigkeitsbereichen ihre eigenen lokalen Spezifika entwickelt (ebenso Toktogulova 2014; Nasritdinov/Ismaïlbekova 2012), dass wenigen Menschen bewusst ist, dass sie in ihren Vorstellungen und Handlungen einer bestimmten transnationalen Bewegung folgen. Für viele scheint dies die Ausübung von Islam *per se* zu sein, und somit werden die Aktivitäten von *davatchy* – insbesondere *davat* und *taalim*⁵⁵⁸ – sowie die spezifischen Schriften und pädagogischen Maßnahmen der Tablighi Jamaat als inhärenter Teil islamischer Praxis angesehen und nicht als spezifische Eigenschaften einer internationalen Bewegung. So bezeichnen sich etwa nur jene Männer als *davatchy*, welche selbst bereits an einer *davat* teilgenommen haben. Andere verweisen darauf, dass sie beten oder fasten. Viele beteuern, dass sie von *davatchy* überzeugt wurden, den Islam zu praktizieren. Während meines Forschungsaufenthaltes bin ich kaum jemandem begegnet, der sich ausdrücklich als Mitglied der Tablighi Jamaat vorstellte.⁵⁵⁹

Dies mag darauf beruhen, dass die Tablighi Jamaat einen ‚Grundlagen-Islam‘⁵⁶⁰ verbreitet, weil es ihren Anhängern in erster Linie darum geht, Muslime zurück zu ihrem Glauben zu bringen. Ihre spezifischen Methoden sorgen dabei dafür, dass sie, unabhängig von unterschiedlichen Rechtstraditionen (arab. *madhhab*) oder

Scharia-Auslegungen, den Islam in Gemeinschaft praktizieren und Muslime unterschiedlichster Hintergründe ansprechen.

Trotzdem sind die Reaktionen auf *davatchy* kontrovers, was ich weiter unten ausführen werde. Zuvor möchte ich jedoch auf die hauptsächlichen Aufgaben der Wissensvermittlung der *davatchy* eingehen, wie ich sie während meiner Forschung beobachtet und an denen ich teilgenommen habe.⁵⁶¹

3.6.3 *Davat* als religiöse Wissensvermittlung

„Regular spiritual travel is the main component of *tablighi* practice. It is recommended to travel for lengths of time of at least three days every month, fourty days a year, and four months at least once in a lifetime“ (Nasritdinov/Ismaïlbekova 2012, 185).

Die *davat* stellt eine der Kernaufgaben der Tablighi Jamaat dar und ist in Kirgistan dermaßen für die Bewegung kennzeichnend, dass sich die kirgisische Bezeichnung für ihre Anhänger, wie bereits im Vorherigen erwähnt, daraus ableitet. Allerdings beschränkt sich die Bezeichnung *davatchy* meist auf Männer, obwohl Frauen ebenfalls der Bewegung angehören und, unter bestimmten Voraussetzungen, ebenso auf *davat* gehen können. Letzteres wird als *masturat* bezeichnet,⁵⁶² wobei die Teilnahme von Frauen an der *davat* ausschließlich in Begleitung eines männlichen Verwandten (Ehemann, Vater oder Bruder) möglich ist.

Davat ist eine tägliche Aufgabe: Ich konnte kaum einem Gespräch entkommen, in dem ein *davatchy* nicht mehrfach darauf verwies, ich solle unbedingt regelmäßig beten. *Davat* steht aber auch für die durch Tablighi Jamaat institutionalisierten Reisen, welche in kleinen Gruppen (meist drei bis acht Personen) stattfinden. In Kirgistan sind die meistverbreiteten Varianten Reisen von

558 *Taalim* (arab. *ta’alim*) sind Treffen, bei denen sich Männer oder Frauen versammeln, um die Schriften der Tablighi Jamaat zu rezitieren, gemeinsam zu beten und Aktivitäten in der Nachbarschaft zu besprechen; vgl. die Übersetzung als „transmission of knowledge“ (Khalid 1998, 21). Siehe Kapitel 3.6.4 für nähere Ausführungen.

559 Die wenigen, die dies taten, sprachen sehr reflektiert über ihre Handlungen, hatten an Tablighi Jamaat Aktivitäten im Ausland teilgenommen und waren höher gebildete Imame.

560 Balci spricht davon, dass die Tablighi Jamaat „basic Islamic faith and practice“ (Balci 2012, 61) propagiert.

561 Diese Beobachtungen decken sich im Wesentlichen mit anderen Darstellungen der Tablighi Jamaat Aktivitäten in Kirgistan (Balci 2012; Nasritdinov/Ismaïlbekova 2012; Toktogulova 2014).

562 *Masturat* ist in Kirgistan gleichzeitig die Bezeichnung für weibliche Anhänger der Tablighi Jamaat (vgl. Toktogulova 2014, iv FN 3), die aber im Gegensatz zur Bezeichnung *davatchy* noch nicht in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen ist.

drei oder vierzehn, selten von vierzig Tagen oder vier Monaten.⁵⁶³ Die meisten *davatchy* reisen für kürzere Zeiträume und nur innerhalb des Landes,⁵⁶⁴ dabei werden Predigergruppen aus dem Norden häufig in den Süden entsandt und umgekehrt. Dies hängt sicherlich mit den erheblichen Kosten für eine Auslandsreise zusammen, die nur wenige Kirgisen aufbringen können.⁵⁶⁵ Ebenso können es sich nur wenige leisten, für lange Zeiträume von Familie, Haushalt und Arbeit fernzubleiben. Emil Nasritdinov, ein befreundeter Dozent an der American University of Central Asia und bekennender *davatchy*, betonte mir gegenüber mehrmals, dass Zeit, Geld und Geduld die wichtigsten Ressourcen seien, welche ein *davatchy* aufbringen müsse.

Während ihrer Reisen kommen *davatchy* für gewöhnlich in den Moscheen oder örtlichen Gebetsräumen unter. Reisen Frauen mit, halten diese sich getrennt von ihren männlichen Begleitern in einem nahegelegenen Haushalt auf, bereiten hier die Mahlzeiten für die Männer in den Moscheen zu und befolgen deren Anweisungen, welche Inhalte während der *taalim* (s. u.) behandelt werden sollen. Die Aufgabe, bei den einzelnen Haushalten der Dörfer anzuklopfen oder zu klingeln und die männlichen Familienmitglieder zum Gebet in die Moschee einzuladen (*gasht*), bleibt den Männern überlassen. Das persönliche Gespräch ist ein wesentliches Merkmal der Tablighi Jamaat, dem mitunter der Erfolg der Tablighi Jamaat zugeschrieben wird.

Neben den Einladungen sind das regelmäßige gemeinsame Gebet sowie die religiöse Bildung hauptsächlich Bestandteil der *davat*-Reisen und strukturieren sie in ihren Abläufen. Viele der *davatchy* werden auf den Reisen überhaupt erst

⁵⁶³ Laut Reetz werden diejenigen, die längere Reisen unternehmen, unabhängig von ihrem biologischen Alter als ‚Älteste‘ bezeichnet und genießen bestimmte Privilegien, wie etwa die Teilnahme an den jährlichen Treffen (*ijtima*) in den Tablighi Jamaat Zentren (Reetz 2010b, 29).

⁵⁶⁴ Reetz verweist darauf, dass Tablighi Jamaat, welche regelmäßig (d. h. einmal pro Monat) eine dreitägige *da'wa* absolvieren, als feste Anhänger der Tablighi Jamaat gelten (Reetz 2010b, 27). Idealerweise soll ein Tablighi Jamaat Anhänger jedes Reiseformat mindestens einmal in seinem Leben durchführen (Reetz 2010b, 28).

⁵⁶⁵ So berichtete mir ein *davatchy*, dass ihn seine *davat* nach Bangladesch ca. 50.000 Som gekostet habe, was einem Betrag von ungefähr 650 Euro entspricht.

in die grundlegenden Praktiken und Anweisungen im Islam eingeführt: den Vollzug der rituellen Waschung und des Gebets, die Vermittlung der grundlegendsten Suren aus dem Koran sowie den Verweis auf die Pflichten eines Muslims auf der Grundlage der Fünf Säulen des Islams beziehungsweise der Sechs Grundsätze (*syfat*) der Tablighi Jamaat.⁵⁶⁶ Letztere bilden „den programmatischen Kernpunkt der Mission [der Tablighi Jamaat]“ (Reetz 2010b, 35) und sollen den Menschen die *sunna* des Propheten nahe bringen (vgl. Reetz 2010b, 35; Toktogulova 2014, 4):

- (1) das richtige Verständnis des Glaubensbekenntnisses (kirg. *shahada*/arab. *aš-šahāda*)
- (2) die korrekte Ausführung der Gebete (*namaz*)
- (3) die Erinnerung an Gott im Gebet (kirg. *zikr*/arab. *dhikr*) sowie die ständige Aneignung und Erweiterung von religiösem Wissen (kirg. *ilim*/arab. *ilm*)
- (4) Respekt gegenüber anderen Muslimen (kirg./arab. *ikram*)
- (5) der aufrichtige Glauben (kirg. *niet*/arab. *niyyat*)⁵⁶⁷
- (6) die *da'wa*.

Außerdem ist das Lesen aus der „Faza'il-e 'Amal“, der *hadith*-Sammlung der Tablighi Jamaat,⁵⁶⁸ fester Bestandteil der religiösen Unterweisung, ebenso wie die Ansprachen von erfahrenen Tablighi Jamaat Mitgliedern, die religiöse Praktiken erklären und eigene Erfahrungen mitteilen (vgl. Reetz 2010b, 28).

Je länger eine *davat*-Reise andauert, desto intensiver ist die Vermittlung der Wissensinhalte

⁵⁶⁶ Die Sechs Säulen in der Tablighi Jamaat Ideologie bauen stark auf den Fünf Säulen im Islam auf (Reetz 2010b, 36). In der kirgisischen Tablighi Jamaat Terminologie werden diese sechs Prinzipien *syfat* genannt (vgl. Toktogulova 2014, 4). Emil Nasritdinov übersetzte mir den Begriff im persönlichen Gespräch als ‚Qualitäten‘.

⁵⁶⁷ Reetz erklärt *niyyat* als „[d]ie Korrektur der eigenen Absichten (Niyyat), damit alle Handlungen redlich sind, und so von Gläubigen angenommen werden können“ (Reetz 2010b, 36).

⁵⁶⁸ „Vom Segen guter Taten“ (kirg. Faza'il'Amal). Diese *hadith*-Sammlung wurde vom Neffen des Tablighi Jamaat Gründers Ilyas verfasst und gilt auch heute noch als zentrale Schrift der Tablighi Jamaat (Reetz 2010b, 20). Zusätzlich zu den *hadith* gibt es darin Erklärungen zu den Tugenden (kirg. *pazilet*) des Koranlesens, des Gebets, des Gottesgedenkens (*zikr*), der Tablighi Jamaat und des Fastens. Ein weiteres zentrales Buch der *davatchy*-Bewegung in Kirgistan ist das sogenannte „Momundardyn bakchasy“ („Der Garten der Gerechten“), ebenfalls eine *hadith*-Sammlung.

und je öfter ein *davatchy* an solchen Reisen teilnimmt, desto gefestigter wird er auch in den Praktiken und der Wissensweitergabe. Zusätzlich sollen die Reisen dazu dienen, sich ausschließlich auf das Spirituelle und die Beziehung zu Gott zu konzentrieren. So gelten die *davat* allgemein als Möglichkeit des „rituellen Rückzug[es]“ (Reetz 2010b, 28) von alltäglichen Beziehungen und Verpflichtungen. Erfahrene *davatchy* berichteten mir, dass auf den Reisen die Nutzung von Telefon, Fernsehen oder Internet untersagt sei, die Geschlechter getrennt sein müssten und dass man sich ausschließlich Gott, dem Gebet und der Einladung anderer Muslime zum Islam widmen müsse. Die geschilderten Regulierungen und die standardisierten Abläufe dienen nicht nur der Unterweisung der (neu) teilnehmenden *davatchy* (d. h. der Verinnerlichung von religiösem Wissen), sondern erfahrene *davatchy* können zugleich ihr Wissen über die Weitergabe festigen und ihre Rhetorik und Didaktik der Wissensvermittlung üben und perfektionieren.

Neben der religiösen Wissensvermittlung bietet die *davat* aber auch die Möglichkeit zu reisen. So berichteten mir viele Interviewpartner mit Stolz, dass sie bereits weit gereist waren und erzählten von ihren Erlebnissen in Pakistan, in Indien oder Bangladesch. Viele erwähnten, dass *davatchy* aus allen Teilen der Welt nach Kirgistan kämen, auch aus Deutschland. In all diesen Berichten klangen die Begeisterung und Bewunderung von positiven Erlebnissen der Gastfreundschaft und Gemeinschaft mit, welche negative Erfahrungen, wie das Schlafen auf kaltem Boden oder Beschimpfungen, ausglich.⁵⁶⁹

Auf diese Weise haben *davat*-Reisen für viele Teilnehmer einen mehrfachen Wert: Sie gelten nicht nur als Möglichkeit, sich religiös zu bilden, sich Gott zu widmen und sich somit auf sich selbst und das Wesentliche im Leben zu besinnen, sondern bieten auch eine Gelegenheit andere Regionen und Länder zu erkunden, Menschen kennenzulernen, sich auszutauschen und Lebenserfahrungen zu sammeln. Das bringt verschiedene Vorteile: Auslandsreisen implizieren

einerseits einen bestimmten Wohlstand, zum anderen aber auch einen bestimmten Wissensstand, denn in der Regel nehmen nur erfahrene und gut gebildete *davatchy* an Auslandsreisen teil. Insbesondere Jugendliche versammeln sich gerne um einen *davatchy*, um seine Geschichten und Erfahrungen von seinen Reisen zu hören. So verstehen es kirgisische *davatchy* auch als ihre Aufgabe, ihr auf den Reisen erworbenes Wissen und ihre Erfahrungen an ihre Dorfgemeinschaften und Mitmenschen weiterzugeben und beziehen diese Erzählungen stark in ihre missionierenden Aktivitäten mit ein. Es fällt auf, dass sie oft von positiven Erfahrungen der Gastfreundschaft und Hilfe erzählen. So stärken positive Erfahrungen in der Gemeinschaft das Bewusstsein, Teil einer bestimmten Gruppe und auch einer globalen Gemeinschaft zu sein. Ferner bewegen diese positiven und abenteuerlichen Erzählungen andere, insbesondere junge Männer, dazu, sich ebenso einer *davat* anzuschließen und sich folglich mit dem Islam auseinanderzusetzen.

Auch von vielen Mitgliedern der eigenen Dorfgemeinschaft werden solche Aktivitäten als positiv bewertet. Oft erzählte man mir von Nachbarn oder Verwandten, die nun angefangen hatten zu beten und auf *davat* zu gehen. Sie seien nun bessere Menschen (*jakshy adam bolup kaldy*), würden keinen Alkohol mehr trinken, seien nicht mehr aggressiv und würden keine Schulden aufnehmen oder arbeitslos sein. Umgekehrt gibt es auch viele kritische Stimmen: Vor allem wenn Männer auf längere *davat* gehen, wird es als verantwortungslos erachtet, mehrere Wochen oder auch Monate Frau und Kinder zurückzulassen. In einem Fall erzählte mir eine Gesprächspartnerin, dass sich eine Frau von ihrem Mann hatte scheiden lassen, nachdem er sie und ihre Kinder zugunsten einer *davat* zurückgelassen hatte.⁵⁷⁰ Andererseits wird berichtet, dass solche Reisen für Männer auch emanzipatorischen Charakter haben können, da Männer hier für sich selbst kochen und waschen müssen (vgl. Reetz 2010b, 32).

⁵⁶⁹ Die Reisen bedeuten für die Teilnehmer oft „erhebliche physische, psychische und z. T. wirtschaftliche Belastungen“ (Reetz 2010b, 29).

⁵⁷⁰ Es gibt eine Vorschrift, dass nur diejenigen lange Reisen unternehmen dürfen, die sich das finanziell leisten können und die Zustimmung ihrer Familien haben (Reetz 2010b, 29). Während meiner Forschung habe ich aber von mehreren Fällen erfahren, bei denen diese Vorschrift nicht eingehalten wurde.

3.6.4 *Taalim* der Frauen

Neben den *davat*-Reisen sind bestimmte Aktivitäten in den heimischen Dörfern oder Stadtvierteln wichtiger Teil des Alltags von praktizierenden *davat*chy. Ein grundlegender Bestandteil sind die regelmäßigen *taalim* (arab. *talīm*; dt. ‚Bildung‘, Weiterbildung), Treffen, die der religiösen Bildung dienen (vgl. Reetz 2010b, 28; Khalid 1998, 21). Diese finden auch außerhalb von *davat*-Reisen fortwährend statt: für Männer in den Moscheen,⁵⁷¹ für Frauen in privaten Haushalten. Obwohl die Bezeichnung *taalim* zwar gleichsam für die Treffen von Männern wie von Frauen verwendet wird, verweist das Wort meiner Erfahrung nach in Kirgistan in erster Linie auf die religiöse Bildung von Frauen.⁵⁷² In der Region Yssykköl fanden die *taalim* für Frauen zum Zeitpunkt meiner Forschung einheitlich sonntags ab 11 Uhr statt und normalerweise wurde alle zwei Monate unter den Teilnehmerinnen ein neuer Haushalt für die wöchentlichen Treffen festgelegt.⁵⁷³ Gewöhnlich dauern diese Treffen etwa eine Stunde, es kann aber auch zu Verlängerungen kommen.⁵⁷⁴ Ich hatte die Möglichkeit, in zwei verschiedenen Dörfern an mehreren *taalim* teilzunehmen, zusätzlich schilderten mir Frauen aus zwei weiteren Dörfern den Ablauf der dort stattfindenden *taalim*. Bis auf wenige Abweichungen glichen diese Schilderungen meinen jeweiligen Beobachtungen, und die nahezu einheitlichen Abläufe halfen mir dabei, mich

schnell mit der Abfolge und den Verhaltensweisen der *taalim* vertraut zu machen.

An allen *taalim*, an denen ich teilnahm, waren Frauen und Mädchen jeden Alters versammelt: junge Mädchen zwischen sechs und sechzehn Jahren, junge Frauen ab Anfang zwanzig bis Mitte vierzig oder fünfzig und vereinzelt ältere Frauen im Alter von sechzig oder auch siebzig Jahren. Junge Frauen kamen oft in Begleitung ihrer Kinder. Die Anzahl der Teilnehmerinnen variiert und ist auch von der Größe eines Dorfes abhängig. Nach Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen und meinen Beobachtungen zufolge schwankt die Zahl der Anwesenden zwischen mindestens fünf und etwa fünfundzwanzig. Bei allen Treffen bedeckten ausnahmslos alle Frauen ihre Haare mit einem Kopftuch, in der Regel gebunden als *jooluk*, manche von ihnen trugen es als *hijab*. Auch die jungen Mädchen zwischen sechs und sechzehn Jahren trugen ein als *hijab* gebundenes Kopftuch, was neu für mich war, da ich es bisher gewohnt war, dass Frauen erst nach ihrer Heirat ein Kopftuch (*jooluk*) anlegen.⁵⁷⁵ Ferner wurde ich darauf hingewiesen, dass sich die Frauen vor der Teilnahme an einer *taalim* einer rituellen Waschung (*wudu*) unterziehen müssen und sich bereits auf dem Weg zur *taalim* gedanklich darauf vorbereiten und an nichts Weltliches denken sollen. Betritt man ein Haus, in dem die *taalim* abgehalten wird, so wird für das Treffen entweder ein separater Raum zur Verfügung gestellt oder, in kleineren Häusern, ein Raum durch ein Tuch abgetrennt, sodass es jeweils einen Bereich gibt, der ausschließlich für die anwesenden Frauen vorgesehen ist.

Der Ablauf der *taalim*-Treffen ist für gewöhnlich in drei Sequenzen aufgeteilt. Diese werden jeweils von vorher bestimmten Frauen der Gruppe, die möglichst eine *davat* oder *masturat* gemacht haben sollten, angeführt und sind zeitlich festgelegt. Sind alle Frauen und Mädchen versammelt, beginnt eine Frau aus der Gruppe zunächst aus

571 Ich wurde darüber informiert, dass diese *taalim* für Männer ausschließlich in Moscheen und, im Gegensatz zu den *taalim* für Frauen, mehrere Male pro Woche stattfinden können. Meist ist die Zeit zwischen dem Nachmittags- und Abendgebet religiösen Unterweisungen vorbehalten (Reetz 2010b, 28).

572 Reetz bewertet die *taalim* auch als wesentlichen Bestandteil der ‚Frauenarbeit‘ der Tablighi Jamaat (vgl. Reetz 2010b, 31).

573 In größeren Dörfern gibt es oft mehrere Haushalte, in denen sonntags parallel *taalim* veranstaltet werden. In Chong-Suu etwa soll es zum Zeitpunkt meines Aufenthaltes den Aussagen meiner Informantinnen nach neun *taalim*-Gruppen geben. Die Gruppen setzen sich meistens aus Frauen der nächsten Nachbarschaft zusammen.

574 Diese sind jedoch eher unerwünscht. Als bei einer der *taalim*, an der ich teilnehmen konnte, die Ansprache über die anberaumten fünfzehn Minuten hinausging und sogar länger als eine halbe Stunde dauerte, wurden alle Frauen im Raum sehr ungeduldig und schauten mehrere Male auf die Uhr.

575 Generell ist es Mädchen und Lehrerinnen untersagt, in der Schule ein *hijab* zu tragen. In wenigen Fällen missachten Mädchen diese Vorschrift, was zu Auseinandersetzungen zwischen der Schulleitung und den Eltern führt.

der „Faza'il-e 'Amal“ vorzulesen.⁵⁷⁶ Hierfür ist eine halbe Stunde vorgesehen. Welche Passagen vorgelesen und welche Inhalte dementsprechend besprochen werden sollen, wird jeweils von der männlichen *jamaat* in der Moschee beschlossen. Es ist festgelegt, dass bei jeder *taalim* drei Passagen aus der „Faza'il-e 'Amal“ vorgetragen werden und diese dreimal wiederholt werden sollen,⁵⁷⁷ wobei sich der Wortlaut nur minimal verändert. Dies soll gewiss der erleichterten Verinnerlichung dienen. Die vorgelesenen Passagen beziehen sich auf eine bestimmte *hadith* und befassen sich mit verschiedenen Themen. Die *taalim*, denen ich beiwohnen konnte, behandelten etwa das Geben von Almosen, die Notwendigkeit und Bedeutung des Gebets oder die Rolle der Frau in der Familie und im Islam.

Die zweite Sequenz der *taalim*-Treffen wird von einer weiteren erfahrenen Frau geleitet und dauert etwa eine Viertelstunde. Diese trägt die sechs Prinzipien vor und lässt dabei oft ihre eigenen Erfahrungen einfließen, was teilweise sehr emotional sein kann und mitunter von Tränen begleitet wird, manche Frauen nicken beim Zuhören zustimmend. Die abschließende Sequenz, für welche ebenso eine Viertelstunde vorgesehen ist, dient der Diskussion der gelesenen Textabschnitte und dem Vortrag über die *syfat*. Bei größeren *taalim* werden hierzu die Anwesenden zum Austausch in kleinere Gruppen von vier bis fünf Frauen aufgeteilt, sonst besprechen sich die Frauen im Plenum.

Bei einer *taalim*, der ich beiwohnen konnte, wurde anschließend notiert, welche der Frauen in naher Zukunft eine *davat* (bzw. *masturat*) planen

und für wie lange.⁵⁷⁸ Einmal im Monat wird die zweite Sequenz, das Vortragen der *syfat*, durch eine religiöse Ansprache ersetzt. Diese Ansprache wird von einem erfahrenen, männlichen *davatchy* gehalten, welcher sich entweder im Nebenraum befindet oder in einem durch Tücher abgetrennten Bereich, sodass die Frauen diesen nicht zu Gesicht bekommen und umgekehrt. Diese Person nimmt meist mit lauten Schritten seinen Platz ein, um zum einen die Frauen von seiner Ankunft in Kenntnis zu setzen und zum anderen den Beginn der *bayan* zu markieren. Sobald dieser männliche *davatchy* eintritt, senken die Frauen ihre Stimmen zu einem Flüsterton herab.⁵⁷⁹ Die *bayan* wird mit einer lauten und schmetternden Stimme abgehalten und widmet sich einem bestimmten Thema, oft der Rolle der Frau im Islam oder der Notwendigkeit und dem Nutzen des Gebets. Nach dieser Rede, die gewöhnlich fünfzehn Minuten dauert, verlässt der *davatchy* seinen Platz und die Frauen diskutieren zehn Minuten lang – nun wieder mit lauterer Stimmen – entweder im Plenum oder in kleinen Gruppen den vorgetragenen Inhalt. Für die letzten fünf Minuten kehrt der *davatchy* zu seinem Platz zurück und leitet ein fünfminütiges, gemeinsames Gebet (*dua*). Damit endet das *taalim*-Treffen und sobald der *davatchy* das Haus verlassen hat, strömen auch die Frauen nach draußen.

Nach Beendigung der *taalim* kehren die Frauen meist direkt nach Hause zurück, da es vorgeschrieben ist, das ‚Licht‘⁵⁸⁰ der *taalim* mit nach

576 Bei den *taalim* beider Dörfer, an denen ich teilnehmen konnte, gab es in der Gruppe jeweils nur ein Exemplar der verwendeten Bücher, eines war als Eigentum der Moschee gekennzeichnet. Die meisten Personen haben jedoch die „Faza'il-e 'Amal“ als eigenes Exemplar zu Hause. Dass mir in verschiedensten Dörfern der Region Yssykköl durchweg die gleichen Bücher vorgelegt wurden oder ich diese in Moscheen und Medressen sah, war ein Aspekt, der mir insbesondere zu Beginn meiner Forschung auffiel, als ich noch nicht gut mit den Aktivitäten von *davatchy* und der Tablighi Jamaat in Kirgistan bekannt war.

577 Dabei sind jeder Passage zehn Minuten zugewiesen. In den *taalim*, an denen ich teilnahm, wurde sich streng an diese Zeitvorgaben gehalten und manche der Frauen schauten zwischendurch auf die Uhr. Hatte eine Frau noch Zeit übrig, las sie eine zusätzliche Passage. Überzog sie, wurden alle im Raum etwas ungeduldig.

578 Dies entspricht der Schilderung für die *taalim* von Männern in Moscheen (Reetz 2010b, 28). Auch in den Moscheen, die ich in Bischkek besichtigen konnte, sowie in einigen der Dorfmoscheen waren Notizhefte und -bücher hinterlegt, welche auflisteten, wer an welcher *davat* teilnahm oder dies plante, wer in welchem Stadt- oder Dorfviertel zum Islam eingeladen hatte und wer in welchem Zeitraum die Leitung der jeweiligen Treffen übernahm.

579 Dies ist nicht ausschließlich der Aufmerksamkeit für die *bayan* zuzuschreiben, sondern drückt auch die Achtung bestimmter Geschlechterverhalten aus. So sollen nicht verwandte oder verheiratete Männer und Frauen nicht miteinander reden und ein Mann sollte die Stimme einer fremden Frau nicht hören.

580 Mir wurde erklärt, dass ein Haus, in dem eine *taalim* abgehalten wird, wie ein Stern leuchten werde, und dass dieses Licht in jede Himmelsrichtung auf die nächsten vierzig Häuser übertragen werde. Auch die *davat* an sich verbreite Licht (*davat nur tarait*). *Nur* (Licht) ist ein wichtiges Konzept im Koran und eine der bekanntesten und meist zitierten Suren, *al-Nur*, befasst sich ausschließlich mit der Bedeutung von *nur* (Fatani 2008).

Hause zu nehmen und sich auch auf dem Heimweg nicht von weltlichen Dingen ablenken zu lassen.⁵⁸¹ So beschränkt sich die gemeinschaftliche Zusammenkunft bei *taalim* ausschließlich auf die eine Stunde der religiösen Unterweisung; es wird, im Gegensatz zu anderen Zusammenkünften, kein Essen serviert, auch das übliche *nan ooz tiiüü*⁵⁸² bleibt aus. Das Treffen und der Hin- und Heimweg sollen ausschließlich der religiösen Kontemplation und der Hinwendung zu Gott gewidmet sein.⁵⁸³

Es scheint zwar minimale Unterschiede in den Abläufen der *taalim* einzelner Dörfer zu geben, die grundlegenden Sequenzen und Inhalte sind aber fest geregelt und werden, so meine Erfahrung, gewissenhaft befolgt. Diese Regelmäßigkeit ist sicherlich ein wichtiger Aspekt der Arbeit der Tablighi Jamaat, ebenso wie der Einsatz von einheitlichen Lehrmaterialien. Auch die rhetorischen Muster, über die Inhalte vermittelt werden, wie etwa die mehrfache Wiederholung bestimmter Passagen und der Einbezug persönlicher Erfahrungen in die Narrative, spielen mit Sicherheit eine wichtige Rolle für die Resonanz bei den Zuhörerinnen. Auf diese Weise sind die *taalim*-Treffen von und für Frauen für die Aktivitäten der Tablighi Jamaat zentral: Sie sind nicht ausschließlich Frauen vorbehalten, die in der *davat* und in formaler muslimischer Praxis erfahren sind, sondern stehen vor allem auch jenen Frauen offen, die sich für die muslimischen Praktiken und Überzeugungen interessieren und mehr über diese erfahren möchten.

Ein weiterer Punkt, der für den Zuwachs an Teilnehmerinnen an den *taalim* zu nennen ist, ist

⁵⁸¹ Interview mit Dinara Eje, Kara Koo, Region Yssykköl, Juni 2014.

⁵⁸² Wörtl. ‚Das Brot, das die Lippen berührt‘. In Kirgistan werden einem Gast in der Regel mindestens Tee, Brot, Butter und Marmelade serviert, meist aber eine ganze Mahlzeit. Hat ein Besucher keine Zeit, um für eine Tasse Tee zu verweilen, werden ihm oder ihr ein Stück Brot und Butter oder Marmelade gereicht, was vom Gast unbedingt angenommen werden muss.

⁵⁸³ Ich wurde in verschiedenen Gesprächen darauf hingewiesen, dass man sich während der *taalim* und im Gebet an Gott erinnern soll. So war die Aussage einer *taalim*-Ansagerin, dass die Menschen deshalb krank würden, damit sie sich an Gott erinnerten (denn v. a. im Angesicht von Krankheit und des Todes würden Menschen sich an Gott wenden). Eine andere Teilnehmerin verwies darauf, dass Gott demjenigen, der an ihn denkt, Gutes tun und geben werde.

die frühe Sozialisierung der Kinder, welche ihre Mütter zu diesen Treffen begleiten und mit diesen vertraut sind, anders als es für viele Jugendliche und Erwachsene derzeit (noch) der Fall ist.

3.6.5 *Davatchy* und die Vermittlung von *ilim*

Die *taalim*, ob unter Frauen oder unter Männern, dient der Vermittlung der „korrekten Glaubenspraxis“ und der Unterweisung darin (Reetz 2010b, 31), wie sie von der Tablighi Jamaat verstanden wird. Diese Glaubenspraxis baut, wie oben erwähnt, auf sechs Prinzipien auf, welche die grundlegenden Aspekte von „Doktrin und Ritus“ (Reetz 2010b, 19) zusammenfassen und deren Einhaltung der Stärkung des Glaubens dienen soll (Reetz 2010b, 36). Die wiederholende Nennung der *syfat* als fester Bestandteil in den *taalim*-Sitzungen bildet daher einen wesentlichen Kern der Tablighi Jamaat Wissensvermittlung. Dies gilt ebenso für das Vorlesen aus der *hadith*-Sammlung „Faza’il-e ’Amal“. Letztere bekräftigt die ständige Referenz zum Propheten Mohammed und den Rat, sich in allen alltäglichen Handlungen auf sein Verhalten zu stützen und seinem Beispiel zu folgen. So fällt auf, dass im Gespräch mit Tablighi Jamaat AnhängerInnen in Kirgistan stets auf den Propheten verwiesen wird und verschiedene *hadith* zitiert werden, um Aussagen zu untermauern.

In einem Gespräch im September 2015 in Bischkek erklärte mir Emil Nasritdinov, ein befreundeter *davatchy*, die Bedeutung der sechs *syfat* als Referenzrahmen fürs Leben und für die *davat*, und dass sowohl das eigene Leben als auch die *davat* auf diesen sechs Prinzipien aufbauen sollten. Die sechs *syfat*, die den Grundprinzipien von *ilim* entsprechen, seien folglich das erste, was ein *davatchy* bei seiner ersten Reise lerne und was auf seinen folgenden *davat* stets wiederholt würde. Dabei ist nicht nur das repetitive Element der Wissensvermittlung wichtig, sondern auch, dass es einer bestimmten, immer wieder abrufbaren Struktur folgt. Emil erläuterte mir, dass jedes dieser sechs Prinzipien (er nannte sie ‚Qualitäten‘) erklärt wird entlang seiner a) Bedeutung, b) seines Zwecks und c) seines Nutzens oder seiner Zweckdienlichkeit. Am Beispiel der ersten *syfat*, dem

richtigen Verständnis des Glaubensbekenntnisses, zeigte er mir diese Struktur wie folgt auf:

„Die erste Qualität ist *kalima*⁵⁸⁴ „*lā ilaha illa Llāh Muḥammadun rasūlu Llāh*“. Sie besteht aus zwei Teilen, der erste ist „*lā ilaha illa Llāh*“. Die Bedeutung hiervon ist, dass es keinen Gott gibt außer Allah. Das ist die **Bedeutung**. Der **Zweck** dieser *syfat* ist es, den richtigen Glauben im Herzen zu kultivieren, den Glauben, dass alles von Gott gegeben ist. Was auch immer mir in meinem Leben geschieht, ob gut oder schlecht, alles ist von Gott gegeben. [Mit dieser *syfat*] erinnerst du dich daran, stets davon überzeugt zu sein, dass alles von Gott kommt. Wenn du von dem **Nutzen** einer *syfat* sprichst, so wird es empfohlen, dass du auf eine *hadith* referierst, weil diese eine authentische Wissensquelle ist und etwas, auf das du immer verweisen kannst, etwas, das verlässlich ist. [...] Es gibt eine Reihe von *hadith* zu „*lā ilaha illa Llāh*“. Eine der am meist genannten ist folgende: Wenn eine Person auch nur ein Mal in ihrem Leben von ganzem Herzen „*lā ilaha illa Llāh*“ sagt, so wird sie ins Paradies kommen. Wenn der Glaube [an diesen Grundsatz] einer Person in ihrem Herzen auch nur so klein ist wie ein Atom, so wird sie ins Paradies kommen. Also ja, so macht man es: Du sagst die Bedeutung, dann den Zweck, und dann zitierst du eine *hadith* als Beweis für den Nutzen [einer *syfat*]“ (Emil Nasritdinov, Bischkek, September 2015).

Das Vermitteln von Wissensinhalten geschieht im Rahmen der Tablighi Jamaat Praxis folglich gemäß einer bestimmten Struktur. Diese dient einerseits dem Sprecher oder der Sprecherin als Gedächtnisstütze und gibt eine Reihenfolge vor, andererseits bewirkt diese Struktur auch beim Zuhörer eine erleichterte Aufnahme. Der spezifische Aufbau ist in den Schriften der Tablighi Jamaat vorgegeben, gleichzeitig folgen auch die Reden von männlichen und weiblichen *davatchy* bestimmten Mustern, nicht nur im Kontext von *taalim* oder *davat*, sondern auch im Alltag. Während also die Texte der Tablighi Jamaat (etwa das

„Faza'il-e 'Amal“) wichtig für ihre Praktiken sind, insbesondere für ihre Wirkung als globale Bewegung, gilt die orale Wissensvermittlung als Herzstück der Tablighi Jamaat Praxis (Nasritdinov/Ismaïlbekova 2012).⁵⁸⁵

„The *tablighi* narrative is perhaps the most important element in the *tablighi* practice. The main way in which knowledge and stories are exchanged is oral. A *tablighi* makes sense of the world as he talks about it and most of *tablighi* activities are constructed around different kinds of talks: proper sermon (*bayan*), report (*karguzari*), announcement (*ilon*), motivational talk (*targib*), instructional talk (*muzakira*), encouragement to join (*tashkil*), instructions for traveling (*hidayat*), and so on“ (Nasritdinov/Ismaïlbekova 2012, 190).

In diesen verschiedenen Redeformen wird einerseits auf den Koran und die *hadith* verwiesen, andererseits sind die Einbindung von persönlichen Erfahrungen und Erzählungen, von Allegorien und Metaphern eine gängige Praxis, um auch hier die Vermittlung komplexer Inhalte verständlicher und zugänglicher für die Zuhörer zu machen und somit ihr Interesse und ihre Aufmerksamkeit stärker zu fördern. Trotz der erzählerischen Freiheit und Gestaltungsmöglichkeiten ist das strikte Halten an die heiligen Schriftquellen unerlässlich. Dies wird durch die regelmäßigen Treffen in Moscheen, im privaten Haushalt und auf den *davat*-Reisen und durch das rhetorische Mittel der Wiederholung gewährleistet (Nasritdinov/Ismaïlbekova 2012, 190 f.). Letzteres ist nicht ausschließlich der Tablighi Jamaat vorbehalten, sondern ist ein wichtiger Bestandteil der religiösen Bildung und Unterweisung im Islam: „It is certainly true that the use of constant repetition, which trains the power of recall, reflects an Islamic tradition of recitation [...]“ (Leaman 2008a, 192). Eine weitere Form dieser Wiederholung ist der beständige Rat

⁵⁸⁴ *Kalima* (arab. ‚Wort‘) entspricht hier dem muslimischen Glaubensbekenntnis (*aš-šahāda*).

⁵⁸⁵ Die Autoren weisen in diesem Zusammenhang auch auf die historische Bedeutung sowie die generelle Beliebtheit oraler Praxis in Kirgistan hin, wie es am Beispiel des kirgisischen Epos *Manas* deutlich wird. Dessen Rezitation durch sogenannte *manaschy* nimmt nach wie vor einen hohen Stellenwert im kulturellen Leben der Kirgisen ein und gilt allgemein als wichtiger Bestandteil nationaler Identität.

in Alltagsgesprächen, man solle mit dem regelmäßigen Gebet beginnen, und der damit verbundene Hinweis, welche Vorteile und Veränderungen dies bringt. Dass im Gespräch mit einem *davatchy* kaum jemand diesem Rat entkommt, unterstreicht die zentrale Bedeutung des Gebets, welches einerseits die körperliche Komponente von *ilim* aufzeigt, andererseits abermals *namaz* als wichtigen Einstiegspunkt markiert, über den man zum Islam kommt.

Ein weiterer Aspekt der Wissensvermittlung durch *davatchy* in Kirgistan, welcher mir selbst in meinen verschiedenen Begegnungen mit *davatchy* und insbesondere während der Teilnahme an *taalim* auffiel, ist der Gebrauch von arabischen Begriffen.⁵⁸⁶ So wird, wenn von Gott die Rede ist, nicht wie im Kirgisischen allgemein verbreitet von *kudai*,⁵⁸⁷ sondern von Allah gesprochen, statt *kudai buyursa* (so Gott will) wird *in šā'a Llāh* gesagt; und ist vom Propheten Mohammed die Rede, wird an seinen Namen durchgängig das arabische *šallā Llāhu 'alayhi wa-sallam* (Gott schenke ihm Frieden) ergänzt. Das Hervorheben der Bedeutung der arabischen Termini zeigt sich an folgendem Ausschnitt einer *taalim*, der ich beiwohnte:

„So lasst uns aufmerksam dieser *taalim* beiwohnen und ‚*šallā Llāhu 'alayhi wa-sallam*‘ sagen, wenn wir den Namen des Propheten hören; lasst uns ‚*ğalla ğalāluhu*‘ sagen, wenn wir den Namen Allahs hören; lasst uns ‚*'alayhi as-salām*‘ sagen, wenn wir die Namen der anderen Propheten hören; und lasst uns ‚*rāđiya Llāhu 'anhu*‘ sagen, wenn wir die Namen der Anhänger der Propheten hören.“ (*Taalim*, Chong-Suu, August 2015; Übersetzung ins Deutsche aus dem Kirgisischen durch die Autorin).

Es werden auch Termini aus dem Arabischen und Urdu ins Kirgisische übersetzt. Insgesamt war es für mich persönlich jedoch auffällig, dass praktizierende KirgisisInnen zunehmend auch in ihrer

Alltagssprache nicht mehr die kirgisischen Worte verwendeten, sondern vermehrt arabische.⁵⁸⁸ Umgekehrt deuten der häufige Gebrauch arabischer Termini und der Verweis auf den Propheten in Alltagsgesprächen darauf hin, dass eine Person sich intensiver mit dem Islam im Sinne von *ilim* auseinandersetzt. Dies ist auch der Fall, wenn eine Person stets darauf hinweist, welche Handlungen besonders verdienstreich sind (vgl. das Konzept von *soop* [arab. *tawāb*] in Kapitel 2.1).

Wie Mittermaier in ihrer Publikation über eine ägyptische Wohltätigkeitsorganisation herausstellt, geht man über das Konzept von *tawāb* eine Austauschbeziehung mit Gott ein.⁵⁸⁹ Bestimmte Verhaltensweisen erwidert Gott mit Verdiensten. Diese werden in Form von ‚Punkten‘ vergeben (vgl. Mittermaier 2013, 282), können aber auch andere Formen annehmen. So verweist Reetz darauf, dass eine dreitägige *davat* eine Person dreißig Tage näher ans Paradies bringt (Reetz 2010b, 29).⁵⁹⁰ Dieses „Rabattpunkte-System“ (Reetz 2010b, 29) wirkt sich sowohl im diesseitigen Leben als auch im Jenseits aus. Die Konzepte von *tawāb* und *soop* erinnern Menschen daran, dass ihre jetzigen Handlungen Konsequenzen für das erhoffte Leben nach dem Tod haben.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ Es kommt auch vor, dass praktizierende Kirgisen ihre Namen in arabische umändern (Toktogulova 2014, 5).

⁵⁸⁹ Sie spricht auch von der „economy of *thawāb*“ (Mittermaier 2013, 282 f.) und verweist auf ihr Argument, dass die muslimische Einstellung gegenüber Wohltätigkeit als ökonomisches Handeln verstanden werden muss, das über das Diesseits hinaus reicht und die Konsequenzen im Jenseits mit in Betracht zieht (Mittermaier 2013, 275 f.).

⁵⁹⁰ Mittermaier 2013 arbeitet anschaulich heraus, dass es verschiedene Modi gibt, über die man *tawāb* erlangen kann und dass eine gute Tat nicht zwingend genau einem Punkt entspricht. So unterscheidet sie zwischen: 1) dem kontextuellen Erwerb von *tawāb*, etwa dass das gemeinschaftliche Gebet mehr Verdienst verspricht als ein allein verrichtetes Gebet; 2) dem gleichwertigen Erwerb von *tawāb*, wenn beispielsweise die Pilgerfahrt *umra* nach Mekka zur Zeit des Ramadans ebenso viele Verdienstpunkte ergibt wie die *hajj*-Pilgerreise nach Mekka und 3) dem ersetzenden Erwerb von *tawāb*, wenn eine Person zum Fastenbrechen Essen anbietet und genauso viele Verdienstpunkte erhält wie die fastende Person fürs Fasten. Siehe Mittermaier 2013, 283.

⁵⁹¹ Gleichzeitig verweisen mehrere *hadith* darauf, dass letztlich Gott über die Entscheidungsgewalt verfügt. So kann eine gute Tat ein Leben in Sünde aufwiegen: „[S]ince God is the real owner of wealth, [...] the flow of profits, paybacks, and points is never bound to human rationality. The logic of calculation, investments, and accumulation is always provisional and at any moment can be disrupted by divine excess and divine justice [...]“ (Mittermaier 2013, 284). Ähnliche

⁵⁸⁶ Auch Termini aus dem Urdu werden übernommen. Allerdings gibt es Hinweise, dass Forderungen laut wurden, kirgisische Übersetzungen oder aus dem Arabischen abgeleitete Termini zu verwenden, um die Sprache für Neulinge in der Tablighi Jamaat Praxis zu vereinfachen (Nasritdinov/Ismaïlbeikova 2012, 190).

⁵⁸⁷ *Kudai* ist aus dem Persischen (*khoda*) entlehnt (Borbieva 2012b, 293, FN 14).

Ein Ergebnis der Forschungen in Ägypten ist: „In Egypt today, a concern with the afterlife materializes in the practices of collecting points, counting, and multiplying“ (Mittermaier 2013, 282).⁵⁹² Gleichzeitig wird berichtet, dass einige ihrer Gesprächspartner diese Konzentration auf das ‚Punktesammeln‘ als etwas relativ Neues in Ägypten wahrnehmen (Mittermaier 2013, 286). Beide Aspekte kann ich aus meinen Beobachtungen und Gesprächen, die ich mit ausgebildeten Imamen und weiblichen und männlichen *davatchy* geführt habe, für Kirgistan bestätigen. Meiner Einschätzung zufolge dringt mit der Verbreitung von *ilim* das Bewusstsein für *soop*, in Erwidern für bestimmte Taten, viel mehr in das Bewusstsein vieler praktizierender Kirgisen. Hierbei spielen sicherlich die Aktivitäten von *davatchy* eine wichtige Rolle, denn im Rahmen der Aktivitäten der Tablighi Jamaat wurde das Konzept von *soop* besonders ausgefeilt. So werden *davatchy* beispielsweise darauf verwiesen, dass die Teilnahme an den *davat*-Reisen besonders viel Verdienst bringt (Reetz 2010b, 29).

Soop ist auch unabhängig davon ein wichtiger Bestandteil im kirgisischen Alltag (vgl. Bechtold 2017) und im Bewusstsein der meisten Kirgisen präsent, ob sie Religion gemäß *ilim* praktizieren oder nicht. Während *soop* jedoch im Allgemeinen vor allem an das Ausrichten von großen Festmahlen oder das Teilen von Brot mit anderen und Ähnliches gekoppelt wird (also vor allem an gemeinschaftlich ausgerichtete Tätigkeiten), wird *soop* unter Kirgisen, die den Islam praktizieren, vornehmlich in Referenz auf die *hadith* und den Koran erwähnt.

Verweise begegneten mir mehrfach während meiner Feldforschung.

⁵⁹² In einem intensiven Gespräch mit Emil Nasritdinov unterhielten wir uns lange über die an *soop* gebundenen Kalkulationen. Wir stellten gemeinsam heraus, dass unterschieden werden muss zwischen kalkulierendem Denken und Handeln in zwischenmenschlichen Beziehungen und kalkulierendem Denken und Handeln bezogen auf die Beziehung, die eine Person mit Gott eingeht. Beziehen sich Berechnungen darauf, welchen oder wieviel Verdienst Gott für eine gute Tat erwidert, und tut man diese Taten mit guten und reinen Intentionen, so ist kalkulierendes Handeln gerechtfertigt. Möchte man aber einen Gewinn von seinen Mitmenschen erhalten (z. B.: bin ich nett zu meinem Professor, so erwidert er dies mit guten Noten), ist kalkulierendes Handeln nicht rechtmäßig (*tuura emes*).

3.6.6 Zusammenfassung

Die Aktivitäten der *davatchy* in Kirgistan spielen eine wichtige und für die Gesellschaft verändernde Rolle, da ihre Aktivitäten, insbesondere die *davat*-Reisen und die Einladungen in die Moscheen, in die Gesellschaft und in das öffentliche Leben hineinreichen. Die Inhalte, angelehnt an ein Verständnis von *ilim* wie ich es in dieser Arbeit vorstelle, beschränken sich nicht nur auf Situationen, Kontexte und Räume, die *davatchy* vorbehalten sind (etwa Moscheen oder die *taalim*), sie werden über die *davat* in den Alltag anderer, vornehmlich sich nicht an *ilim* orientierender Kirgisen hineingetragen. Insbesondere in der ländlichen Region des Yssykköl sind diese Aktivitäten der *davatchy* für die Verbreitung von *ilim* bedeutsam. So konstituiert sich die örtliche *jamaat* in der Regel aus *davatchy* der lokalen Dorfgemeinschaften. Das heißt, es wird in den meisten Moscheen auf Basis der Tablighi Jamaat Literatur gelehrt und gelernt und es finden regelmäßige *taalim* statt, welche dieses Wissen zusätzlich unter den DorfbewohnerInnen verbreiten. So tragen die lokalen *davatchy* wesentlich zur Verbreitung von *ilim* und dem Islam bei. Diese öffentliche Wirksamkeit ist es, die Reetz als eine Art der gesellschaftlichen Einflussnahme der Tablighi Jamaat herausstellt, wenn es um die Frage geht, ob sie eine politische Agenda verfolgen (Reetz 2010b). Gerade weil die Tablighi Jamaat eine global aktive Bewegung ist, müssen die Art ihrer Einflussnahme und deren Konsequenzen für jeden regionalen Kontext getrennt betrachtet werden. In Kirgistan bestätigt sich aber Reetz' Aussage: Obwohl die Tablighi Jamaat keine direkte politische Agenda verfolgt, nimmt sie dennoch starken Einfluss auf die kirgisische Gesellschaft und führt durch ihre Präsenz und die Aktivitäten ihrer Anhänger zu offensichtlichen Veränderungen in alltäglichen Praktiken, Glaubensvorstellungen, Beziehungen und Gemeinschaften. So wurden im Vorhergehenden bereits Veränderungen in Kleidungspraktiken, Sprache und Geschlechterbeziehungen angesprochen. Für letztere wird behauptet, dass in vielen Ländern gerade die *taalim* emanzipatorischen Charakter haben, da sie Frauen die Möglichkeit bieten, sich außerhalb ihres eigenen Haushaltes besser vernetzen zu können (Reetz 2010b, 32). In Kirgistan habe ich jedoch beobachtet, wie über *taalim*

und die Tablighi Jamaat Formen der Geschlechtertrennung (z. B. das Abtrennen von männlichen und weiblichen Bereichen durch Vorhänge) eingeführt werden, die von vielen Kirgisen (gerade vor dem Hintergrund der im Allgemeinen als positiv empfundenen sowjetischen Gleichstellungspolitik) als rückständig und negativ empfunden werden. Im Gegensatz dazu sprechen Frauen, die an *taalim* teilnehmen, oft davon, welches Privileg sie genießen, sich selbst religiöses Wissen aneignen und auch weitergeben zu können. Dies deckt sich mit der Aussage zu muslimischen Frauen in Deutschland und Frankreich, die *da'wa* im Sinne einer Demokratisierung zu verstehen:

„While *da'wa* was traditionally understood as an activity to be conducted under the aegis of the clerics, Reformist thinkers claimed it to be the duty of every Muslim, thereby opening the path for lay persons to be involved in it. [...] This “democratization” of *da'wa* turned out to be particularly beneficial for women since they were now included in the *da'wa* duty and activities“ (Jouili/Amir-Moazami 2006, 624).

Taalim, ebenso wie die Zusammenkünfte der Männer in den Moscheen, stellen darüber hinaus die Formierung neuer Gruppen und Gemeinschaftsidentitäten dar, welche unabhängig von den gewöhnlichen gruppenbildenden Faktoren wie Verwandtschaft, Nachbarschaft oder Freundschaft sein können. So bildet die *taalim*-Gruppe, an der etwa eine Frau sonntags jeweils von elf bis zwölf Uhr teilnimmt, eine neue Gruppe der Zugehörigkeit, in welcher Probleme, Gedanken und Fragen angesprochen werden können, die man im Kreise von nicht praktizierenden Freunden oder Verwandten ungern ansprechen möchte. Gleiches gilt für die Männer, die regelmäßig zur Moschee gehen, sich um die Instandhaltung der Moschee und generell um religiöse Belange im Dorf kümmern. Die Wahrnehmung und Identifizierung als einheitliche Gruppe drückt sich auch in der Bezeichnung *jamaat* aus. Bei den Mitgliedern der *jamaat* wird darüber hinaus ein bestimmtes Maß an religiösem Wissen vermutet,⁵⁹³ und so werden diese in

religiösen Belangen von anderen Dorfmitgliedern aufgesucht.

Diese Gruppen bilden und identifizieren sich in erster Linie über ihr Interesse am Islam im Sinne von *ilim* und ihre Verpflichtungen gegenüber Gott, welche die Auseinandersetzung mit *ilim* mit sich bringt. Daher können andere Modi der Gemeinschaftsstiftung, wie ich sie bisher als essenziellen Teil kirgisischer Gesellschaft und Kultur kennengelernt habe – etwa das obligatorische gemeinsame Speisen (und sei es nur ein Tee oder das *nan ooz tiüü* [s. o.]) – entfallen.

Davatchy stellen neben den vom Muftiat ernannten Imamen die maßgeblichen Akteure der Vermittlung religiösen Wissens in Kirgistan dar. Während die Tablighi Jamaat zwar einerseits im Ausland ihre Ursprünge hat, entfaltet sie über ihre Anhänger in Kirgistan eine eigene, landesspezifische Dynamik. Dies drückt sich auch darin aus, dass viele kirgisische Imame über die *davatchy*-Bewegung zum Islam gekommen sind.

Am Beispiel von Imamen und *davatchy* lässt sich zudem die relationale Flexibilität von religiöser Autorität gut aufzeigen. Diese ist häufig mit der Fähigkeit verbunden, arabische Schrift lesen und den Koran rezitieren zu können (Montgomery 2016, 114). Diese Fähigkeit besteht jedoch graduell: ein *davatchy* kann meistens lediglich durch Auswendiglernen den Koran oder *hadith* rezitieren, während ein Imam gegebenenfalls an einer islamischen Universität im Ausland dazu ausgebildet wurde, Arabisch und den Koran fließend in Wort und Schrift lesen und wiedergeben zu können. Beiden mag innerhalb ihrer Gemeinschaft Wissenshoheit und Autorität zuerkannt werden. Ein *davatchy* kann, weil er die heiligen Texte zumindest rezitieren kann, innerhalb seiner Gemeinschaft als religiöser Gelehrter (*moldo*) bezeichnet und vielleicht auch zum Imam ernannt werden. Im Vergleich zu einem institutionell ausgebildeten Imam ist sein Wissen aber oft geringer. Auf diese Weise erweist sich die Beanspruchung und Anerkennung von Autorität als flexibel und konstituiert sich jeweils im Vergleich zu einem Gegenüber. Montgomery veranschaulicht dies an folgendem Beispiel:

„It was quite common to encounter someone who references a particular writing and claims familiarity with it, even without having read it. Murat

⁵⁹³ Daher werden Mitglieder der *jamaat* teilweise auch als *moldo* bezeichnet (siehe Kapitel 3.5).

does this with his **less knowledgeable** friends [...]. Murat, for example, **assesses what he knows relative to what the person with whom he is talking knows** and then passes off something heard on cassette, in a mosque, or on the street as connected to an authoritative text“ (Montgomery 2016, 115; Hervorhebung durch die Autorin).

Diese Relationalität und Relativität von religiöser Autorität trifft definitiv auf Imame und *davatchy* in Kirgistan zu. Unabhängig davon, wem und nach welchen Kriterien in einer bestimmten Konstellation mehr Wissenshoheit zuerkannt wird, lässt sich festhalten, dass Imame in der Regel als Experten auf ihrem Gebiet angesehen werden. Diese Expertise begründet sich in der Darstellung einer gewissen Qualifikation, in vorbildhaftem Verhalten und Auftreten und in der rhetorischen Gewandtheit einer Person (Kresse/Marchand 2009, 3). In diesem Zusammenhang mahnt Montgomery zur Vorsicht: Im Gespräch mit derlei Experten, darunter Imamen, sei zu berücksichtigen, dass diese ihr Wissen und ihren religiösen Glauben in einem bestimmten, normativen Licht darstellten. „Their job [is] to present certainty, to be a source of answers to questions of religious belief and behavior“ (Montgomery 2016, 34 f.). Dies ist unbestreitbar, gilt aber ebenso für die *davatchy*. Daher wurden **beide** aus genau diesem Grund zu zentralen Akteuren meiner Untersuchung: Im Mittelpunkt stehen die Fragen, auf welche Weise und durch wen ein bestimmtes, normativ verankertes Verständnis des Islams und von religiösem Wissen in Kirgistan verbreitet wird und wie dieses Wissen für manche KirgisInnen bedeutsam und in ihrem Alltag handlungsleitend wird.

3.7 Bestandsaufnahme der gegenwärtigen religiösen Infrastruktur Kirgistans

Als Bestandteile der gegenwärtigen religiösen Infrastruktur Kirgistans wurden verschiedene Institutionen und Akteure vorgestellt, nämlich Moscheen, Medressen und Stiftungen sowie Imame und *davatchy*. Diese Institutionen und Akteure sind auf komplexe Weise vernetzt und bilden den Kontext, in dem *ilim* als Ressource erschlossen wird und Bedeutung entfalten kann.

Vieles an der gegenwärtigen Situation ist ein Resultat der Bedingungen zur sowjetischen Zeit und der Transformationsprozesse nach der Unabhängigkeit Kirgistans. So ist die (Re-) Etablierung des Islams und die Verbreitung des religiösen Wissens mit der Suche nach einer Identität verbunden, die im 20. Jh. als einem Zeitalter der „Repression, Anpassung und Neuorientierung“ verloren gegangen schien (so die treffende Beschreibung bei Motika et al. 2013). Die grundsätzliche Unterscheidung von Staat und Religion hat weiterhin Bestand, daher haben die religiösen Institutionen einen privaten oder höchstens halbstaatlichen Charakter. Staatliche Gelder sollen nicht für religiöse Institutionen verwandt werden, religiöse Initiativen sind also maßgeblich auf private und nichtstaatliche Initiativen und Geldgeber angewiesen. Allerdings hat sich das Muftiat als halbstaatliche Organisation etablieren können, die effektiv die Kontakte zu Stiftungen hält und damit eine Kontrolle über zum Moscheebau notwendige Prozesse ausübt. Diese Kontrollfunktion des Muftiats ist von staatlicher Seite durchaus erwünscht und drückt sich etwa in der Registrierung aller religiösen Institutionen beim Muftiat aus, was mit den Erfassungsbemühungen der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten ineinandergreift. Ein wichtiges Ziel von staatlicher Seite ist die Prävention von Extremismus, wobei von Seiten des Muftiats auch eine normative Ausrichtung des Islams entlang der Hanafi Tradition (und darin einer bestimmten, einzelnen Lehrrichtung [kirk. *mashab*; arab. *maddhab*]) angestrebt wird. So findet die Institutionalisierung eines normativen Verständnisses des Islams statt, das seine Autorität aus den autorisierenden Texten bezieht. Ein maßgebliches Mittel dieses Institutionalisierungsprozesses ist die Bürokratisierung der religiösen Institutionen und Akteure, etwa durch benötigte Zertifikate und Nachweise, die auch für von den Dorfgemeinschaften gewählte Imame erforderlich sind. Daher müssen auch sie Kurse des Muftiats besuchen, um ihre Zertifikate zu erwerben. Die Bedeutung des Muftiats dehnt sich aber nicht nur aufgrund der Einbeziehung der Imame bis auf das Land aus, was an den elementaren Prozessen ersichtlich wird: Soll eine Moschee errichtet werden, so werden die Kontakte zu Sponsoren üblicherweise über das Muftiat vermittelt, was dessen Kontrollfunktion ermöglicht.

Gerade im ländlichen Raum verbindet sich der Einfluss von dem Muftiat unterstellten Institutionen mit Akteuren und Praktiken, die sich zunächst unabhängig vom Muftiat etabliert haben, was wiederum geschichtliche Wurzeln hat. In den 1990er Jahren waren in der ländlichen Region Yssykköl maßgeblich die (zu diesem Zeitpunkt überwiegend skeptisch betrachteten) *davatchy* für die Verbreitung des religiösen Wissens von Bedeutung. Vor der durch die Bürokratisierungsprozesse des Muftiats beförderten Professionalisierung des Islams (und weiterhin parallel zu ihr) verbreiten die *davatchy* allgemein religiöses Wissen. Dies findet im Rahmen der Aktivitäten von Männern in der Moschee, aber auch in Treffen für Frauen in privaten Haushalten statt. Auch für die Aktivitäten der *davatchy* sind also die Moscheen, als Versammlungsorte, aber auch einfach als Unterkünfte von hoher Bedeutung. Damit treffen gerade in Moscheen verschiedene (institutionalisierte) Formen islamischer Praxis zusammen.

Die *davatchy* sind in der ländlichen Region Yssykköl auch deswegen von wesentlicher Bedeutung, da hier weniger Zugänge zu religiösem Wissen vorhanden sind. In der Stadt sind seit der Unabhängigkeit die erleichterten Zugänge zu Wissensmedien und religiös ausgerichteten Informationsveranstaltungen und Angeboten von entscheidender Bedeutung für eine ‚Demokratisierung‘ des religiösen Wissens. Auf dem Land erfüllen die *davatchy* diese Funktion und treiben seit ihrer weitgehenden Akzeptanz die Verbreitung und Aneignung von *ilim* voran, und somit auch verschiedene gesellschaftliche Transformationsprozesse (siehe Kapitel 4.1).

Religiöse Autorität erweist sich, jenseits der Bemühungen des Muftiats um zentrale Institutionalisierungs- und Bürokratisierungsprozesse, als höchst flexibel. Dies wird am Beispiel von Imamen deutlich. Diese durchlaufen zwar inzwischen oft Medresse und Universität, kommen aber auch in vielen Fällen über die *davatchy* zum Islam. Sie stehen zwischen den Erwartungen ihrer Dorfgemeinschaften und dem Muftiat, dem sie durch ihre offizielle Ernennung und formale Zertifizierung verbunden sind. Hier ist ein gewisser Generationenwechsel zu beobachten: Gerade ältere Imame sind oft durch die Dorfgemeinschaften gewählt,

während jüngere Imame vielfach einen formellen Werdegang aufweisen.

Generell zeigt sich, dass die Verbreitung religiösen Wissens vor allem für die jüngere Generation bedeutsam ist. Besonders junge Menschen wenden sich dem Islam zu. In meinen Gesprächen wurde dies unter anderem mit Sinnsuche begründet.⁵⁹⁴ Auch gibt es immer mehr jüngere Kinder, die in ihrer Familie, in Moscheen und auch Medressen (z. B. im Rahmen von Sommerschulen) mit dem Islam im Sinne von *ilim* sozialisiert werden. Während vor der Unabhängigkeit muslimische Praktiken wie das Gebet und das Fasten eher mit der Generation der Großeltern verbunden waren und die Jüngeren, etwa aufgrund der atheistischen Einstellung an den Schulen, muslimischer Praxis eher distanziert gegenüberstanden, bilden diese nun eine ältere, religionsfernere Generation, während die Jüngeren sich wieder mit religiösem Wissen befassen.

Zusammenfassend ist gerade in Anbetracht der religiösen Infrastruktur festzuhalten, dass hier trotz der vielfältigen Aktivitäten ausländischer Stiftungen und Austauschprogramme kein ausländischer, sondern ein kirgisischer Islam im Zusammenspiel mit den Institutionen entsteht. Die Vorstellung und das Streben nach einer globalen *umma* (Gemeinschaft der Muslime) ist zwar präsent, meiner Einschätzung nach steht jedoch oftmals vielmehr die Suche nach einem kirgisischen Islam und danach, wie sich dieser in der Praxis definiert, im Vordergrund (vgl. Kapitel 4). Diese Suche ist an die Auseinandersetzung mit dem eigenen muslimischen Erbe gekoppelt. Die Stiftung Adep Bashaty nimmt hier im Rahmen meiner ethnografischen Daten eine Schlüsselrolle ein, indem sie eine Verbindung von kirgisischen Traditionen und dem Islam auf den Grundlagen von *ilim* anstrebt. Dazu gehört etwa das Tragen von Kleidungsstücken wie *kalpak* und Anzügen, aber auch die Verbindung von religiöser und säkularer

⁵⁹⁴ Auch Stephan erwähnt, dass sich gerade Jugendliche oder junge Erwachsene auf eine Sinnsuche begeben, und dass ‚Jugend‘ synonym verstanden wird mit einem ‚Übergang‘ und dem Lernprozess, worum es im Leben geht. Diese Sinnsuche wird durch die Umstände des ökonomischen, politischen und sozialen Wandels der Übergangszeit verstärkt (Stephan 2010, 470).

Bildung in Medressen. Der Argumentation von Abramson und Karimov folgend kann ich hinzufügen: Das, was ich als religiöses Wissen (auf der Grundlage meiner Daten) definiere, ist nicht einfach als ‚fremder‘ oder ‚von außen importierter‘ Islam zu bezeichnen (Abramson/Karimov 2007, 334). Vielmehr zeigt meine Forschung, dass dieses Wissen bereits fester Bestandteil lokaler Praktiken ist. *Davatchy* und Imame gleichermaßen sind meines Wissens nach in der Regel nahezu ausschließlich kirgisische Staatsbürger, und es sind die lokalen Initiativen der kirgisischen Dorfgemeinschaften, die zum Moscheebau führen. Das religiöse Wissen wird zwar beeinflusst und gefördert durch den Austausch mit dem Ausland und es fließen Gelder, aber es sind – zumindest in meiner Forschungsregion – vor allem lokale Akteure und lokale Initiativen, die zur Verbreitung und Aneignung dieses religiösen Wissens beitragen.

3.8 Fazit

Am Beispiel der religiösen Infrastruktur von Moscheen, Medressen, Stiftungen, Imamen und *davatchy* habe ich dargestellt, dass diese als sozio-materielle Manifestationen von *ilim* im Sinne einer moralischen Ressource (vgl. Kapitel 2) angesehen werden können.⁵⁹⁵ Dies verdeutlicht sich darin, dass sowohl Moscheen als auch Medressen mit dem Ideal eines moralischen Zusammenlebens assoziiert werden, das dem Konzept von *ilim* inhärent ist.

Es zeigt sich an den ethnografischen Beschreibungen der vorherigen Abschnitte, dass an der Produktion und Verbreitung von *ilim*, für die ich eine ganze religiöse Infrastruktur identifiziert habe, eine schier unbestimmbare Menge an Elementen (Personen, Dinge, Materialien, Technologien etc.) sowie Prozesse der Bewegung, des Austausches und des Zusammenwirkens beteiligt

sind. Die **Ressource *ilim*** erweist sich somit nicht als ein statisches, feststehendes oder begrenztes Gebilde von verschiedenen aufeinander bezogenen Elementen. Vielmehr ist die Ressource *ilim* als eine dynamische Konfiguration zu verstehen, in der sich die zur Wissensbildung und Wissensvermittlung beteiligten Elemente in kontinuierlichen Prozessen der Bewegung, des Austausches und des gegenseitigen Aufeinander- und Zusammenwirkens fortwährend konfigurieren oder rekonfigurieren. Auf diese Weise ist die Ressource *ilim* ein beständig variabler Prozess. Die von mir vorgestellten Konzepte von Kontext und Infrastruktur eignen sich, um diese dynamische und relationale Bezogenheit verschiedenster Elemente zu erfassen, die zur Produktion und Verbreitung von *ilim* beitragen. Es sei noch einmal darauf verwiesen, weshalb ich explizit von **sozio-materiellen Kontexten** spreche. Hiermit möchte ich das Zusammenwirken der jeweils an der Infrastruktur von *ilim* beteiligten Elemente in ihrer gänzlichen und unabdingbaren Verschränkung und ihrem Aufeinanderbezogenheit aufzeigen: In ihnen wirken nicht nur Menschen, sondern beispielsweise auch Dinge und Materialien in dynamischen Bewegungen und Austauschprozessen zusammen beziehungsweise aufeinander, sie sind folglich in Prozessen des sozio-materiellen Ineinandergreifens, also in sozio-materiellen Kontexten, verschränkt.

Ich möchte hervorheben, dass insbesondere der Blick nicht nur auf **sozial**, sondern auch auf **materiell geprägte Kontexte** zentral für das Verständnis der Herausbildung bestimmter muslimischer Identitäten ist. Um *ilim* großflächig zu vermitteln, sind Moscheen, Bücher und Gebetsteppiche notwendig,⁵⁹⁶ aber auch Dinge und Materialien, die diese ausmachen: Materialien zur Errichtung einer *minbar* oder einer *qibla*, welche die Verbindung nach Mekka als muslimischem Zentrum und Herkunftsort des Propheten Mohammeds symbolisieren; Mikrofone zur Übertragung von religiösen Predigten und somit der Inhalte von *ilim*; und auch PCs und Drucker zur

⁵⁹⁵ Dies erinnert einerseits an Ansätze aus dem Bereich der „*material religion*“ (u. a. Meyer 2013; Plate 2015; Moberg 2016; Hutchings/McKenzie 2017), und andererseits an Konzeptionen von „*moral economy*“ (z. B. Hann 2010), welche sich ebenfalls als mögliche und vielversprechende theoretische Rahmen für die Untersuchung religiöser Institutionen wie Moscheen oder Medressen anböten.

⁵⁹⁶ Diese wiederum können nur in der Kombination mit sozialen Prozessen ent- bzw. bestehen, was wiederum die Anerkennung von sozialen und materiellen Kontexten in ihrer Verschränkung illustriert und bekräftigt.

Verwaltung aller auf *ilim* bezogenen Aktivitäten (*hajj*, *davat* etc.). Es sind diese Elemente, die ich in diesem Kapitel zusammen mit sozialen Dynamiken ethnografisch ins Zentrum gerückt habe, da sie zum einen Aufschlüsse über die Verflechtung von lokal, national und global ausgerichteten Prozessen geben und folglich kirgisische Dorfmoscheen als lokalisierte Verdichtung dieser Prozesse verstanden werden können. Zum anderen erfahren diese materiell konstituierten Kontexte in der bisherigen Forschung zu muslimischen Selbstverständnissen in Zentralasien erst in rezenten Jahren zunehmend an Beachtung,⁵⁹⁷ obwohl sie aus

meiner Sicht einen wesentlichen Beitrag zur Ausformung von muslimischer Identität, hier auf der Grundlage von *ilim*, leisten.

Die Produktion, Vermittlung und Aneignung von *ilim* in relationalen und dynamischen Prozessen und Bewegungen zu verstehen, wird in Kapitel 4.3 vertiefend aufgegriffen. Hier erweitere ich die Idee der Kontexte und der Infrastruktur um Ingolds Konzept des *meshworks* (vgl. Ingold 2011; 2013). Damit beabsichtige ich eine Erklärung für die Wissensaneignung über Erfahrung und den damit einhergehenden Prozess der Bedeutungszuschreibung von *ilim* als Ressource.

⁵⁹⁷ Die maßgeblichen Impulse liefern hierfür etwa McBrien (2006b; 2009; 2012) und Schwab (2011; 2015).

4 Wissen als Ressource und WissensRessourcen

In diesem abschließenden Kapitel möchte ich mich vor allem der Darstellung soziokultureller Dynamiken zuwenden, welche nach den theoretischen Annahmen des SFB 1070 mit dem Umgang mit Ressourcen einhergehen. Nachdem ich in den vorhergehenden Kapiteln herausstellen konnte, was die zentrale Ressource *ilim* ist und wie diese zustande kommt, möchte ich in diesem Kapitel nun im Sinne des SFB 1070 der Frage nachgehen, wie die Prozesse des soziokulturellen Wandels im Umgang mit der Ressource *ilim* zu bewerten sind.

Diese Frage drängt sich auf, da sich *ilim* in Kirgistan als eine umstrittene Ressource erweist. Kapitel 4.1 richtet daher die Aufmerksamkeit auf die inhärenten Konflikte, die aufgrund des Umgangs mit *ilim* entstehen können. Wie ich bereits in Kapitel 2.1 aufgezeigt habe, ist *ilim* nicht für alle eine bedeutsame, positive Ressource. Im Gegenteil, *ilim* wird in Kirgistan von einigen als Fluch statt als Segen verstanden:⁵⁹⁸ als fremder, arabischer Islam, der kirgisische Werte und Traditionen zerstört und verdrängt und nicht als eine segensreiche Ressource, in deren Umgang, Aneignung und Umsetzung nicht nur Individuen zu moralischen Personen werden, sondern auch die kirgisische Gesellschaft Frieden (*tynch*), Einheit (*yntyamak*) und Wohlergehen (*bakyt*) erfährt (vgl. Kapitel 2.3.1).

Vor dem Hintergrund von *ilim* als einer ambivalenten und konfliktbehafteten Ressource widme ich mich in einem zweiten Abschnitt dieses Kapitels der Frage, wie *ilim* für manche überhaupt zu einer bedeutsamen Ressource wird, und für andere wiederum nicht. Hierfür skizziere ich einen theoretischen Entwurf (vgl. Kapitel 4.2), welchen

⁵⁹⁸ Mit dieser Beschreibung beziehe ich mich auf die theoretischen Ausführungen im SFB 1070 zum Fluch und Segen von Ressourcen. Die Idee des Fluchs von Ressourcen entstammt Konzeptionen in den Wirtschaftswissenschaften, welche hiermit insbesondere in den 1990er Jahren auf die negativen Auswirkungen von Rohstoffüberschüssen verwiesen, wenn etwa ressourcenreiche, aber ökonomisch schlechter entwickelte Länder von anderen Staaten ausgebeutet werden (vgl. Ross 1999). Im Rahmen des SFB 1070 werden darüber hinaus Prozesse untersucht, die sich auch in Brüchen sozialer Ordnungen zeigen.

ich für das Verständnis der Wertschöpfung von *ilim* zu einer bedeutsamen Ressource heranziehe. Dieser Entwurf baut auf meinen Ausführungen zu sozio-materiellen Kontexten und der religiösen Infrastruktur in Kapitel 3 auf, bezieht aber auch Ingolds Verständnis von Wissensproduktion und -erfahrung im Rahmen seiner Idee eines *meshworks* ein.

Im abschließenden Abschnitt dieses Kapitels möchte ich weitere Aspekte von Ressourcen diskutieren, die aber im bisher gefassten theoretischen Gerüst des SFB 1070 nicht berücksichtigt sind. Dies betrifft vor allem die Frage nach der Instrumentalisierung von Ressourcen (vgl. Kapitel 4.3).

4.1 Soziokultureller Wandel im Umgang mit Ressourcen

Im Folgenden möchte ich darstellen, in welchen Bereichen und auf welche Weise sich ein Wandel sozialer und kultureller Praktiken vollzieht. Ich zeige auf, dass dieser sich einerseits in der Veränderung individueller Praktiken feststellen lässt, indem einzelne Personen sich an einem idealen Modell von *ilim* ausrichten (Kapitel 2). Andererseits haben diese individuell veränderten Praktiken auf der Basis von *ilim* weitreichende Folgen und wirken sich auf das gemeinschaftliche und gesellschaftliche Zusammenleben aus. Hierbei erweist sich *ilim* nicht nur als eine individuelle religiöse Ressource, durch die eine ethische Transformation der eigenen Identität willentlich angestrebt oder umgesetzt wird. *Ilim* wird so zu einer soziokulturellen Ressource, anhand der sich die Bildung neuer Gemeinschaften und die Veränderung bestehender Gemeinschaften aufzeigen lässt. Dieser Prozess ist nicht immer konfliktfrei, da mit der Veränderung bestehender, als traditionell und eigen empfundener Praktiken und sozialer Beziehungen auch bestehende Identitäten auf dem Spiel stehen.

Im Verlauf der folgenden Darstellung soziokultureller Wandlungsprozesse im Umgang mit *ilim*

komme ich zu dem Schluss, dass diese zugleich Ausdruck einer allgemeinen, öffentlichen Debatte in Kirgistan sind. Diese setzt sich zum einen mit der Rolle von Religion innerhalb der Gesellschaft im Allgemeinen auseinander und zeugt zum anderen von dem Bestreben, eine einheitliche Definition eines kirgisischen Islams festlegen zu wollen, anhand der man sich zugleich als ‚guter Kirgise‘ **und** ‚guter Muslim‘ verstehen kann. Die Dynamiken, die im Umgang mit *ilim* zu beobachten sind, drücken folglich nicht nur eine neue Auseinandersetzung mit der eigenen muslimischen Identität auf individueller Ebene aus, sondern beschreiben diese Auseinandersetzung auch auf einer übergeordneten, gesellschaftlichen Ebene.

4.1.1 „Alle Worte Gottes sind uns von Nutzen“⁵⁹⁹

In Kapitel 2.3 habe ich gezeigt, wie das Konzept von *ilim* einerseits ein Ideal des ‚In-der-Welt-Seins‘ umschreibt, das zugleich die Vorstellung idealer sozialer wie auch kosmischer Beziehungen einschließt. Als solch ein Ideal ist *ilim* eine normative Ordnung: Es stellt ein moralisches Gesellschaftsmodell dar, das es einerseits in allen Formen des Handelns zu erstreben gilt, andererseits dient *ilim* als Werkzeug und Anleitung selbst, auf dessen Grundlage Menschen ihre alltäglichen Praktiken ausrichten, ihr Leben ordnen und strukturieren sowie sich körperlich disziplinieren, um dieses Ideal einer moralischen Gesellschaft nach Gottes Ordnung zu erreichen.

Die Entscheidung, sich nach *ilim* zu richten, ist bei einer Reihe meiner InformantInnen durch die Erfahrung schwieriger Herausforderungen (z. B. Nurzat Eje; vgl. Kapitel 2.3.2) oder in Momenten einer allgemeinen Sinnsuche (z. B. Kanat Aje; vgl. Kapitel 2.3.1) angestoßen worden. Andere wiederum, wie meine Freundin Mariam, erlernen *ilim* bereits in der familiären Sozialisation. In jedem Fall wird *ilim* als Ressource für die Schaffung, den Erhalt oder die Veränderung von Identität eingesetzt, ausprobiert und angewandt. Am Beispiel

derer, die neu zu *ilim* und zum Islam kommen, zeigt sich diese identitäre Auseinandersetzung am deutlichsten, wenn sie sich rückblickend als ‚schlechte Muslime‘ oder Atheisten bezeichnen. *Ilim* gibt ihnen ein Mittel an die Hand, neue Orientierung und neuen Sinn in ihrem Leben zu finden, und sich folglich (neu) damit auseinanderzusetzen, was es für sie bedeutet, ein guter Muslim zu sein und als guter Muslim zu agieren. Die Aneignung und kontinuierliche Vertiefung von *ilim* ist hierbei der Weg, den sie zu gehen wählen.⁶⁰⁰

4.1.2 Veränderung individueller Praktiken und Gemeinschaftsbildung im Umgang mit *ilim*

Mit dieser Aneignung geht, wie ich im Detail aufgezeigt habe, die Veränderung bestimmter gewohnter Alltagshandlungen einher. Menschen strukturieren durch die Aufnahme des fünfmaligen Gebets ihren Alltag neu, sie verändern gegebenenfalls ihre Kleidungspraktiken: Männer lassen sich Bärte wachsen, tragen lange Gewänder und Frauen beschließen eventuell, ein *hijab* zu tragen. Auch sprachlich verändern sich ihre Alltagshandlungen, so integrieren viele, die ihre religiöse Praxis an *ilim* ausrichten, arabische Worte in ihren Sprachfluss. Beispielsweise verwenden sie öfter das arabische Wort Allah für Gott anstatt des kirgisischen Wortes *kudai*, oder sie verwenden die arabische Redewendung *in šā'a Llāh* („so Gott will“) statt des verbreiteten kirgisischen Äquivalents *kudai buyursa/kudai kaalasa*. Ebenso kommt es häufig vor, dass Personen, die als *davatchy* aktiv sind, vermehrt deren Vokabular in ihre Alltagssprache integrieren. Beispielsweise nannte der Hauswart der Moschee von Chong-Suu, Kanybek Agai, seine Ehefrau im Gespräch mir gegenüber kaum mit den üblichen kirgisischen Worten *ayalym* oder *joldoshum*, sondern bezeichnete sie als *masturat* (die Bezeichnung von Frauen im Rahmen der

⁵⁹⁹ Zitat meiner Freundin und Assistentin Mariam (Juni 2014, Dschalalabat) in unserem Gespräch über *ilim* als ‚religiöse Ressource‘, siehe Kapitel 1.5.

⁶⁰⁰ Dieser Weg ist jedoch selten linear, sondern er ist geprägt von Unsicherheiten und damit einhergehenden Unterbrechungen bestimmter Praktiken, wie dem regelmäßigen Gebet (siehe Kapitel 4.2).

Aktivitäten von *davatchy*).⁶⁰¹ Weitere sprachliche Veränderungen, die sich im Leben derer zeigen, die sich intensiver mit *ilim* auseinandersetzen, sind der kontinuierliche Verweis auf die Taten des Propheten im Zitieren bestimmter *hadith* und die Ergänzung der arabischsprachigen Segensformel *ṣallā Llāhu ‘alayhi wa-sallam* im Anschluss an die Nennung des Namens des Propheten Mohammed. Meine Informantin Ayana, die Angestellte in der regionalen Administration in Karakol ist und vor einigen Jahren beschlossen hatte, ein *hijab* zu tragen, bestätigte die sprachliche Veränderung im Zusammenhang mit der Verbreitung von religiösem Wissen *ilim*: „Jetzt, da sich das Wissen mehr unter den Menschen verbreitet, verwenden die Menschen auch häufiger in der Alltagssprache religiöse Terminologien“. Insgesamt ist die wohl augenscheinlichste Veränderung auf individuell/praktischer Ebene die Bemühung darum, die Weisungen von *ilim* bis ins kleinste Detail auf alle Alltagshandlungen zu übertragen, etwa auf welcher Körperseite man schläft oder mit welchem Fuß man zuerst einen Raum betritt, und sich möglichst am Beispiel des Propheten auszurichten.

Dieses individuelle Interesse und das Bestreben nach einer ethischen Transformation begünstigt die Bildung neuer Gemeinschaften, die sich aufgrund ihres Interesses an der Aneignung und Vertiefung von religiösem Wissen *ilim* zusammenfinden. Das diese Arbeit einleitende Beispiel des Festes zur Glaubensbegründung (*Yimandashuu Toi*) ist ein Ausdruck davon: Hier kamen nicht in erster Linie Verwandte zu einem Lebenszyklusritual zusammen, vielmehr vereinte die Anwesenheit ihre Absicht der Aneignung und Vertiefung ihres Glaubens und ihres Wissens über den Islam und nicht zwingend eine familiäre Beziehung. So schafft der Umgang mit *ilim* neue Interessensgemeinschaften, die insbesondere dann umso mehr Bedeutung erfahren, wenn eine Person dieses Interesse gegebenenfalls nicht mit anderen Familienmitgliedern oder Menschen im unmittelbaren sozialen Umfeld teilen kann. Ähnlich wie dieses Fest gibt es auch andere gemeinschaftsbildende Aktivitäten, die auf dem gemeinsamen

Interesse an *ilim* beruhen: Dies sind beispielsweise die regelmäßig stattfindenden religiösen Treffen *taalim*, die ich in Kapitel 3.6.4 ausführlich beschrieben habe. Auch die Bildung von Gruppen, die sich gemeinsam, meist jeweils in neuer Zusammensetzung, für die *davat*-Reisen zusammenschließen, ist Ausdruck dieser gemeinschaftsbildenden Wirkung von *ilim*.

Während diese Zusammenkünfte einen temporären Charakter haben, gibt es auch beständige Gemeinschaften, die sich im Umgang mit *ilim* bilden. Vor allem ist dies die Moscheegemeinschaft, die sich aus den Männern zusammensetzt, die regelmäßig zum Gebet in die Moschee gehen, sich um deren Instandhaltung kümmern und sich auch anderer Aufgaben im Alltagsgeschehen in und um Moscheen sowie der religiösen Gemeinschaft annehmen. Schließlich zeigt sich die Verbundenheit über *ilim* darin, dass man sich gegenseitig als *bir tuugan* (kirg. ‚Geschwister‘) bezeichnet. Hierin bestätigt sich die Aussage eines Imams, der mir erklärte, dass sich durch *ilim* jegliche gewohnten Hierarchien auflösen:

„Diejenigen, die in die Moschee kommen, sie unterscheiden sich im Alter, es sind ganz junge dabei, Männer mittleren Alters und ältere Besucher. Hier [in der Moschee] fragt dich niemand nach deinem Alter. Man muss auch keinen Eintritt zahlen. Jeder hat gleiche Rechte und gleiche Möglichkeiten. Im Islam gibt es keine Unterscheidung zwischen Jung und Alt. Üblicherweise müssen die Jüngeren den Älteren Respekt erweisen. Aber im Islam ist es nicht so, sie sollten sich gegenseitig Respekt zeigen. Unser Prophet Mohammed, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte, dass wir alle Geschöpfe Allahs sind und Anhänger des Propheten. Deswegen müssen wir jeden Menschen unabhängig von Alter oder Status respektieren“ (Taalai Agai, Chong-Suu, August 2015).

Die Veränderungen, die Menschen auf individueller und gemeinschaftlicher Ebene im Umgang mit *ilim* als moralisch-religiöser Ressource in ihre eigenen Alltagsabläufe integrieren, wirken jedoch zwangsläufig in andere Bereiche des gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens, bis hin zu Veränderungen von fundamentalen gemeinschaftlichen Beziehungen.

⁶⁰¹ Vgl. die *davat*-Reisen, an der sowohl Frauen als auch Männer teilnehmen und die ebenfalls als *masturat* bezeichnet werden (siehe Kapitel 3.6).

4.1.3 Veränderung gemeinschaftlicher Praktiken und Beziehungen im Umgang mit *ilim*

Der Kontext, in dem sich die Veränderung gemeinschaftlicher Praktiken und sozialer Beziehungen im Umgang mit *ilim* am stärksten zeigt, sind Zusammenkünfte zu rituellen Anlässen. Wie ich in der einleitenden Darstellung des Festes *Yimandashuu Toi* zur gemeinschaftlichen Bekräftigung des Glaubens vorgestellt habe, wickelte dieses in einigen Aspekten von gängigen kirgisischen Festen ab. Dieses Fest zur Bekräftigung des Glaubens scheint nicht nur im Allgemeinen eine neue Praxis zu sein, was sich vor allem darin bestätigt, dass ein Großteil meiner Freunde und Gastfamilien den Begriff des *Yimandashuu Toi* zum ersten Mal hörten: Es steht auch sinnbildlich für neue Praktiken, welche auf der Grundlage von *ilim* vermehrt in den Ablauf von kirgisischen Festen integriert werden. Ein verbreitetes Beispiel zeigt sich in dem Aufkommen von sogenannten *halal toi*. Hiermit werden Feste bezeichnet, zu denen kein Alkohol ausgeschenkt wird, unabhängig davon, ob die Gastgeber den Islam, *ilim* folgend, praktizieren oder nicht. In Kapitel 2.1.5 stelle ich die junge Frau Nurai vor, die erzählt, dass sie und ihre Familie beschlossen hatten, an den Festen zur Geburt ihrer Kinder keinen Alkohol auszuschenken. Von einer ähnlichen Entscheidung erzählten mir der Neffe meiner Gastmutter und dessen Frau:

„Die Leute fangen immer an sich zu streiten, wenn Alkohol im Spiel ist. Das wollten wir nicht zum Fest der Geburt unserer Tochter. Und ja, mit der Entscheidung, keinen Alkohol auszuschenken, waren unsere Gäste in der Tat viel friedlicher, haben sich nicht gestritten. Unser Fest war viel harmonischer“ (Ruslan, Region Yssykköl, Mai 2015).

Ich hatte den Eindruck, dass solche *halal toi* gegenwärtig in der Region Yssykköl Verbreitung finden. Das ist nicht zwingend daran gebunden, dass die Gastgeber sich selbst in ihrem religiösen Verständnis an *ilim* halten: So tranken sowohl der genannte Neffe als auch seine Frau Wodka während des festlichen Anlasses zu dem wir zusammengekommen waren. Es zeigt jedoch, dass mit der Umsetzung der Prinzipien von *ilim*, etwa dem Verzicht

auf Alkohol, die Erreichung eines moralisch positiven Zustandes erwartet wird und herbeigeführt werden soll (d. h. kein Streit, harmonischer Umgang im Verzicht auf Alkohol).⁶⁰²

Das prominenteste Beispiel, wie *ilim* zu Konflikten führt, sind Beerdigungen. Während Imame und jene, die *ilim* in ihren Alltag integrieren, dafür plädieren, Beerdigungen auf der Grundlage der *šarī'a* durchzuführen und die Verstorbenen unmittelbar nach dem Tod zu beerdigen, hält sich der Großteil der Kirgisen an Beerdigungen nach den Prinzipien der Tradition (*salt*) (vgl. Beyer 2016). Ihr entsprechend wird eine Beerdigung über mehrere Tage veranstaltet und es werden Verwandte und Bekannte des Verstorbenen aus dem ganzen Land eingeladen. Diese werden über den Verlauf von mehreren Tagen bewirtet, wozu viel Geld für das Schächten von Tieren für Fleisch und die sonstige Versorgung der Gäste aufgebracht wird. Neben religiösen Autoritäten, die darauf beharren, dass man nach dem Tod einer Person keine großen Feste veranstalten und sich dem Gebet für die Person widmen solle, sprechen sich mit ihnen auch staatliche Vertreter gegen groß angelegte Rituale aus (vgl. Jacquesson 2008; Hardenberg 2012), mit dem Argument, dass diese Feste viele Familien in finanzielle Bedrängnis brächten. Die betroffenen Familien hingegen argumentieren häufig, dass es notwendig sei, mehrere Tage zu warten, schließlich kämen Verwandte und Bekannte von weit her, um den Verstorbenen ihren letzten Respekt zu erweisen. Also müsse man sie auch gut bewirten; würde man dies nicht tun, sei man dem Spott und der Verurteilung der Verwandten ausgesetzt und verliere an Ansehen.

An dem Beispiel von Beerdigungen zeigt sich eindringlich, dass die Aushandlungen von rituellen Praktiken nicht nur auf der praktischen Durchführung bestimmter Abläufe beruhen, sondern den Argumenten wohnt aus meiner Sicht eine Änderung der Bewertung bestimmter **Beziehungen**

⁶⁰² Dies erinnert an Moscheen als Symbol einer moralischen Gesellschaft (vgl. Kapitel 3.2.7). Ich hatte hier von dem Bauleiter berichtet, der zwar selbst nicht in die Moschee geht, dessen Unterstützung zum Moscheebau in seinem Dorf jedoch mit der Hoffnung verbunden war, dass sein Sohn in die Moschee gehen und sich somit zu einem moralisch besseren Menschen entwickeln könnte als mein Gesprächspartner.

inne.⁶⁰³ Die Familien, welche die Beerdigungen gemäß kirgisischer Tradition durchführen,⁶⁰⁴ argumentieren vor allem damit, dass sie ihren Verwandten Respekt erweisen müssen, und sind bereit, dafür finanzielle Lasten, großen Aufwand für die Bewirtung oft mehrerer hundert Leute und die Mahnungen von Imamen in Kauf zu nehmen. Imame hingegen stellen den Respekt gegenüber den Verstorbenen, die Notwendigkeit für sein Seelenheil zu beten sowie die Einhaltung der göttlichen Gesetze in den Vordergrund.⁶⁰⁵

In einem meiner Gespräche mit Nurlan Imam (Yssykköl, August 2015) hatte ich ihn auf die Durchführung von Beerdigungen angesprochen. Er sagte:

„Wir [Kirgisen] haben gute und auch schlechte Traditionen. Unsere guten Traditionen sind, dass wir unseren Mitmenschen gegenüber Respekt erweisen, wir behandeln unsere Gäste immer gut, servieren Essen, wenn jemand zu Besuch ist ... Aber wir haben auch schlechte Traditionen, welche den Menschen schaden. Wir haben viele solcher schlechten Traditionen übernommen. Eine davon ist, wenn eine Person stirbt.“

Er führte die Anweisungen des Propheten, wie eine Person richtig und nach dem islamischen Recht (*šārī'a*) zu beerdigen ist, detailliert aus: dass vorgeschrieben ist, wie man sie zu waschen hat, in welche Richtung sie im Grab auszurichten und welche Gebete für sie zu sprechen sind. Er schloss diese Darstellung mit folgenden Worten ab:

„Wir Kirgisen haben ein Sprichwort: Wenn die *sharia* (arab. *šārī'a*) kommt, dann machen Traditionen den Weg frei. Wenn die *sharia* kommt, dann sind Traditionen an zweiter Stelle. Traditionen verlieren ihren Einfluss, wenn sie mit der *sharia* konfrontiert werden, weil die *sharia* den

Regeln Gottes entspricht. Traditionen sind die von Menschen gemachten Regeln. Deswegen steht die *sharia* über Traditionen. [...] Gemäß der *sharia* müssen wir unsere Toten sofort beerdigen, aber unsere Traditionen machen das komplett anders.“

Im Gegensatz zu Nurlan Imams Behauptung scheint es, als würde die Mehrheit der Kirgisen sich weiterhin an die gewohnte Durchführung von Beerdigungen auf der Grundlage kirgisischer Traditionen halten. Seine Aussage weist aber auf eine der wesentlichen Dynamiken des soziokulturellen Wandels im Umgang mit *ilim* hin, nämlich eine hierarchische Verschiebung in der Konstellation und Bewertung sozialer und kosmischer Beziehungen: Meinen Beobachtungen zufolge rückt für viele Menschen im Umgang mit *ilim* die sozio-kosmische Beziehung zu Gott in den Vordergrund.⁶⁰⁶ Hierbei sei an die Zeichnung Kuban Alyms erinnert, auf der er die Beziehungen zwischen Menschen und Gott als die primäre aller sozio-kosmischen Beziehungen darstellte (vgl. Kapitel 2.1.1). „Auch wenn ich nur einen Nachbarn oder einen Freund um etwas bitten möchte, bete ich vorher zu Gott, dass mein Nachbar oder Freund einwilligt“, untermauerte die ergänzende Erklärung von Emil Nasritdinov diese Darlegung (Bischkek, September 2015).

Ich möchte an dieser Stelle keineswegs behaupten, dass die Beziehung zu Gott im Leben jener Kirgisen, die nicht gemäß des hier vorgestellten Konzeptes von *ilim* praktizieren, weniger Bedeutung hat. Dies wäre ein Trugschluss, da auch hier für einen Großteil der Kirgisen Segenswünsche (*bata*) um Gesundheit (*den-sooluk bolsun*⁶⁰⁷), Wohlbefinden (*bakyt bolsun*), Frieden (*tynch bolsun*) oder Harmonie (*yntymak bolsun*) von Gott (*kudai*) erbeten werden und als von Gott gegeben anerkannt werden. Der Unterschied, den ich in diesem Zusammenhang sehe, ist, dass im Kontext kirgisischer traditioneller Praktiken auf der Grundlage von *salt* die unmittelbare Ausrichtung an **sozialen Beziehungen** eine hohe Priorität hat. Es ist mein Eindruck, dass festlichen Zusammenkünften gemäß *salt* die Überzeugung zugrunde liegt, dass

⁶⁰³ Dieses Argument habe ich, ebenfalls am Beispiel von Beerdigungen, in einem Vortrag (Hölzchen 2016) elaboriert.

⁶⁰⁴ Beyer (2016) liefert in ihrer Ethnografie zum Konzept von *salt* eine gute Darstellung dessen, wie während Beerdigungen soziale Beziehungen gemäß *salt* gestaltet und aufrechterhalten werden (siehe Kapitel 6).

⁶⁰⁵ Ein anderes Interesse verfolgt der Staat, der mit der Eindämmung kirgisischer Beerdigungen gegen Verschwendung und Armut vorgehen will.

⁶⁰⁶ Den Begriff der ‚sozio-kosmischen Beziehungen‘ entlehne ich Hardenberg 2017b; siehe Hölzchen 2017a.

⁶⁰⁷ Der Ausdruck *bolsun* lässt sich übersetzen als ‚Möge [Dir Gesundheit] zuteilwerden‘.

ausgesprochene Segenswünsche (*bata*) im gemeinschaftlichen Zusammensein eine höhere Wirksamkeit entfalten.⁶⁰⁸

Das gleiche lässt sich vermutlich auch über das genannte Fest zur Bekräftigung des Glaubens (*Yimandashuu Toi*) sagen: Auch hier sollen gerade die gemeinschaftliche Zusammenkunft, das gemeinschaftliche Gebet und der gemeinsame Austausch über *ilim* den Glauben des Einzelnen wie auch den der Gruppe stärken. Nichtsdestotrotz erscheint es mir in meiner intensiven Auseinandersetzung mit den Beschreibungen meiner InformantInnen zum Konzept von *ilim*, dass gemäß *ilim* die sozio-kosmische Beziehung zwischen Mensch und Gott grundlegend den zwischenmenschlichen Beziehungen übergeordnet wird, was im Fall kirgisischer Traditionen nicht zwingend der Fall sein muss.⁶⁰⁹ Diese Interpretation drängt sich insbesondere im Zusammenhang mit Aussagen meiner InformantInnen auf, wie beispielsweise in der oben wiedergegebenen Aussage von Nurlan Imam. Ein weiteres Beispiel liefert die Aussage von Almanbek Aba (vgl. Kapitel 2.1.2), der im Gespräch über die Vorbereitung auf das Jenseits durch die Aneignung und Umsetzung von *ilim* beteuerte, dass der Eintritt ins Paradies begünstigt werde, wenn wir Gott beständig lobpriesen: „Gott ist zufrieden, wenn wir ihn preisen. Also sollten wir ihn stets und immer preisen, nur ihn, nicht die Menschen.“

Dass gemäß *ilim* die Beziehung zu Gott über zwischenmenschliche Beziehungen gestellt wird, zeigen auch die folgenden Beispiele: Meine Informantin Ayana, die in Karakol in der Regionaladministration arbeitet, erzählte, dass ihr Vater gegen ihre Entscheidung war, ein *hijab* zu tragen. Sie habe es von Anfang an dennoch getan und ihr Vater habe ein Jahr lang nicht mit ihr gesprochen, da er sich in seiner Position als ihr Vater, dem sie

gehorschen müsse, verletzt fühlte. Auch erzählte mir Almaz Aba, ein Bekannter meiner Gastfamilie, dass er von dem Verhalten seines Bruders gekränkt sei und sich in den vergangenen Jahren von ihm distanziert habe. Sein Bruder habe vor einigen Jahren angefangen, regelmäßig zu beten und in die Moschee zu gehen. Er war enttäuscht, dass sein Bruder nicht respektiere, dass er sich nicht nach *ilim* richtet. Stets sage ihm sein Bruder, er solle dies tun oder jenes lassen. Man könne kein vernünftiges Gespräch mehr mit ihm führen, weil er nur noch vom Gebet und vom Propheten spreche. Darüber hinaus fühlte Almaz Aba sich nicht mehr als älterer Bruder respektiert: „Weißt du, im Islam sagen sie, du sollst alle deine Mitmenschen wie deinen Bruder behandeln. Also behandelt mich mein Bruder wie jeden anderen auch.“

Diese Beispiele zeigen, dass für jene, die ihr Verhalten an *ilim* ausrichten und dieses gemäß *ilim* umsetzen, dadurch eine individuelle, ethische Transformation bewirkt wird. Diese Transformation ist jedoch in weitere soziale Kontexte eingebettet und zieht, wie ich an den obigen Beispielen gezeigt habe, unter Umständen von anderen als negativ empfundene Veränderungen und Dynamiken mit sich. Während also die einen in der Umsetzung und Verbreitung von *ilim* den Weg zu einer besseren, moralischeren Persönlichkeit und Gesellschaft nach Gottes Modell sehen, verstehen andere dies als unwillkommene Transformation oder Bedrohung ihrer gewohnten und wertgeschätzten Praktiken. Da diese Praktiken wiederum mit bestimmten Vorstellungen kirgisischer Identität und Werte verbunden werden (z. B. Respekt für die Ahnen und die Natur, Wertschätzung verwandtschaftlicher und anderer Beziehungen), sehen sich diese Personen gegebenenfalls in ihrer Identität sowohl als Kirgisen als auch als Muslime angegriffen. In einem Gespräch mit meinem Assistenten Nurbek (Bischkek, September 2015) schlussfolgerte er:

„Ja, ich denke, viele Kirgisen sehen sich heute in einer Zwickmühle. Sie wollen einerseits den kirgisischen Traditionen und Werten treu bleiben, die aber manchmal nicht vereinbar sind mit Handlungsweisen, die einem guten Muslim zugeschrieben werden. Für viele Kirgisen stellt sich heute die Frage, wie sie gleichzeitig ein guter Kirgise und ein guter Muslim sein können.“

⁶⁰⁸ Siehe hierzu auch Light (2015, 107), der argumentiert, dass soziale Zusammenkünfte im rituellen Kontext spirituelle Effekte generieren.

⁶⁰⁹ An anderer Stelle argumentiere ich auf der Grundlage der Werttheorien von Dumont (1980) und Robbins (2007), dass *salt* und *ilim* als zwei unterschiedliche Wertehierarchien angesehen werden können. Während die Schaffung und der Erhalt von sozialen Beziehungen im Rahmen von *salt* den höchsten Wert (*paramount value*; vgl. Dumont 1983) einnehmen, interpretiere ich im Rahmen von *ilim* jedoch die Mensch/Gott-Beziehung als von höchstem Wert (vgl. Hölzchen 2017a).

4.1.4 Aushandlungsprozesse um *ilim*

Ilim erweist sich als eine ambivalente und umstrittene Ressource: Während es für die einen als positiv besetzte Ressource für einen bewusst gewählten Zweck dient, nämlich zur ethischen Persönlichkeitsformierung, bleibt diese für andere unbedeutsam, oder kann sogar negative Assoziationen hervorrufen. Im Rahmen des SFB 1070 wird eben dieses Potential von Ressourcen, Konflikte auszulösen, als maßgebliche Ursache für gesellschaftliche Veränderungsprozesse angesehen. Ressourcen lassen sich folglich auch als Fluch verstehen.

In Kirgistan äußert sich dies, wie ich im vorhergehenden Kapitel dargestellt habe, unter anderem darin, dass bestimmte äußere Manifestationen von *ilim* (Kleidungspraktiken, Verhaltensweisen, räumliche Veränderungen etc.) stets Kritik ausgesetzt sind und sich daran die ambivalenten Einstellungen gegenüber *ilim* beispielhaft illustrieren lassen. Diese zeigen sich nicht nur auf gemeinschaftlicher Ebene, sondern prägen auch die gesellschaftliche Debatte in den Medien und in der Politik darüber, was ein kirgisischer Islam ist.

Insbesondere der Diskurs um Kleidungspraktiken rückte immer wieder in meinen Gesprächen und Beobachtungen in den Vordergrund. Hierbei waren insbesondere die langen Bärte und Gewänder, die manche *davatchy* und andere Männer tragen, oder der *hijab* von Frauen umstritten. Die Frage, ob man als muslimische Frau ein *hijab* tragen müsse oder nicht, gehört laut meinen InformantInnen zu den häufigsten Fragen, die an Imame gerichtet oder innerhalb religiöser Treffen diskutiert werden. Hierbei gehen die Antworten, ähnlich wie bei der Frage, ob Frauen Moscheen betreten dürfen oder nicht, auseinander. Während manche religiösen Vertreter es als eine Pflicht darstellen, verweisen die meisten darauf, dass das Tragen des *hijab* zu den Empfehlungen des Propheten gehöre. Diese Begründung trifft auch auf die männlichen Kleidungspraktiken zu. Insbesondere für das Tragen eines Bartes betonten einige meiner Informanten den göttlichen Verdienst, den man dafür erhalte.

Ganz anders die Kritik von Außenstehenden: Bärte wurden von manchen als unhygienisch bezeichnet, der größte Konflikt zeigte sich jedoch vor

allem in der Feststellung, dass nach kirgisischer Tradition ein Bart nur älteren Männern vorbehalten sei. Dies drückt sich auch im kirgisischen Wort für ‚Älteste‘ aus, das wörtlich übersetzt ‚Weißbärte‘ bedeutet. Ein anderer häufiger Kritikpunkt an diesen Kleidungspraktiken ist, dass diese fremd – pakistanisch oder arabisch – und folglich nicht mit kirgisischer Praxis vereinbar und für Kirgisen nicht verpflichtend seien. „Die Kleidung ist für das Klima in Saudi-Arabien gemacht! In unserem Klima brauchen wir keine Kopfbedeckung und lange Kleider als Schutz vor Sonne und Hitze“, so eine häufige Argumentation.⁶¹⁰ Dagegen betonten insbesondere Imame immer wieder, dass auch nach traditioneller (vorsowjetischer) kirgisischer Praxis Frauen schon immer ihre Haare bedeckten, etwa mit der traditionellen Kopfbedeckung *elechek*.⁶¹¹

Weitere Diskussionen drehten sich um die Praxis der Geschlechtertrennung oder der Legitimation von Vielehen. So reguliert *ilim* maßgeblich die Beziehungen und Handlungen zwischen den Geschlechtern. Am Beispiel des Festes zur Bekräftigung des Glaubens (*Yimandashuu Toi*, vgl. Kapitel 1.1) habe ich dargestellt, dass eine neue, mit *ilim* eingeführte Praxis die räumliche Trennung der Geschlechter ist. Gemeinsam mit meiner Freundin Mariam und ihrer Familie war ich während meines Besuchs in Dschalalabad zur Hochzeit einer Cousine von Mariam eingeladen. Neben dem *Yimandashuu Toi* und den *taalim* von Frauen war dies die einzige Situation, in der ich an einer strikt geschlechtergetrennten Versammlung teilnahm. Das erste, was Mariams Mutter bei unserer Ankunft und unserer Zuweisung ins Frauenzimmer sagte, war: „Ah, Gott sei Dank, jetzt sind wir unter uns [ohne die Männer]“, sie zog ihr *hijab* aus, machte sich auf Sitzkissen breit und ergänzte:

⁶¹⁰ Während diese Aussage meist von jenen kam, die nicht gemäß *ilim* praktizieren, nutzten auch die, die sich ansonsten an *ilim* halten, diese Fremdzuschreibung als Rechtfertigung dafür, kein Kopftuch zu tragen. So etwa Nurzat Eje, der es als Lehrerin an der Dorfschule untersagt ist, ein *hijab* an ihrer Arbeitsstelle zu tragen.

⁶¹¹ Ein weißer, zwanzig bis dreißig Zentimeter in die Höhe ragender Hut, der mit einem um das Gesicht gebundenen Tuch auf dem Kopf festgehalten wird. Das *elechek* ist meist älteren Frauen ab dem Alter von vierzig Jahren vorbehalten und wird heutzutage in der Regel nur zu feierlichen Anlässen getragen. Es gibt jedoch aus vorsowjetischer Zeit Kopfbedeckungen und Kopfschmuck für Frauen von unterschiedlichem Alter und Status.

„Jetzt können wir es uns gemütlich machen“. Sie empfand diese geschlechtlich getrennte Raumverteilung als etwas Befreiendes, nicht nur weil sie ihr *hijab* abnehmen konnte, sondern weil die Abgrenzung von den Männern auch andere Verhaltensformen, wie das Sitzen im Schneidersitz, und andere Gespräche wie etwa aktuellen Tratsch oder intime Themen erlaubte. Ganz im Gegensatz dazu schimpfte meine Informantin Aziza Eje (vgl. Kapitel 2.1), dass derlei mit *ilim* eingeführte Geschlechtertrennung einen Rückschritt in ein patriarchales System bedeute, gegen das die sowjetische Gleichstellungspolitik sich erfolgreich eingesetzt habe. Ähnliches treffe auf Vielehen zu, die laut der kirgisischen Verfassung nicht legal sind, aber durchaus vorkommen.⁶¹² Dieses Thema ist auch unter Vertretern von *ilim* umstritten: Während manche Imame sich auf den Propheten beriefen und darauf, dass dieser selbst zehn Frauen gehabt habe, lehnten andere diese Praxis ab. In Karakol traf ich per Zufall eine Frau, die eine lokale NGO leitet, welche sich für die Rechte von Frauen einsetzt. Zu den Aufgaben ihres Programms, erzählte sie mir, gehöre auch die Aufklärung von jungen Frauen über ihren rechtlichen Status im Falle von Vielehen. Dieser sei aufgrund der Verfassungswidrigkeit von Vielehen höchst prekär: Trennten sich die Männer von den Frauen, hätten diese keinerlei rechtliche Grundlagen, auf denen sie Alimente einfordern könnten. Dazu müssten sie gegen die Stigmatisierung, die sie als geschiedene Frauen erfahren, kämpfen.

An diesem Beispiel zeigt sich, wie im Umgang mit *ilim* gegebenenfalls auch juristische Streitthemen entstehen. Die Dynamiken im Umgang mit *ilim* wirken folglich weit in den öffentlich-gesellschaftlichen Bereich hinein. Dies manifestiert sich auch in politischen Diskussionen, wie etwa der umstrittenen Förderung eines Moscheebaus in Bischkek vonseiten des damaligen Präsidenten Almasbek Atambajew, der im Parlament geführten Debatte um die Einrichtung von

Gebetsräumen im Parlamentsgebäude oder um die Einführung staatlicher Gehälter für Imame.

Das Thema der Vielehen rückte besonders im Frühjahr 2014 im Zuge eines Sexskandals des ehemaligen Muftis Rakhmatulla Aje Egemberdiev in den öffentlichen Diskurs,⁶¹³ und wurde nicht nur unter der säkular ausgerichteten Bevölkerung, sondern auch unter entlang *ilim* praktizierenden Personengruppen höchst kritisch diskutiert. Egemberdiev selbst hatte im Februar 2012 seinen Vorgänger Chubak Aje Jalilov abgelöst, nachdem dieser in einen Korruptionsskandal verwickelt war. Auch Maksat Aje Toktomushev, Nachfolger von Egemberdiev und Mufti während meiner Forschungsaufenthalte in 2014 und 2015, trat im Februar 2021 im Zusammenhang mit Korruptionsvorwürfen um Gelder für die *hajj* zurück.⁶¹⁴ Derartige Vorkommnisse befeuern zweifellos die Kritik an muslimischen Institutionen und die Debatte um die Rolle von Islam im gegenwärtigen Kirgistan.

4.1.5 Zusammenfassung

„Mein armes Volk, in welche Richtung gehen wir?“
(*Kairan elim, kaida baratabyz?*)

Dieser Satz strahlte ermahnend von meterbreiten Bannern, die im Juli 2016 anonym in ganz Bischkek und in anderen Orten Kirgistans auf städtischen Werbeflächen angebracht worden waren (Abb. 52). Über dem Satz waren drei Bilder nebeneinander angeordnet: Auf dem linken war eine Gruppe lachender kirgisischer Frauen in kirgisischer Nationaltracht zu sehen, auf dem mittleren eine Gruppe von Frauen, deren Körper und Gesichter in weiße Gewänder gehüllt waren und die ihre Hände zum Gebet erhoben hatten, und auf dem dritten Bild ganz rechts war eine Gruppe von Frauen abgebildet, die schwarze Burkas trugen und von denen nur noch ihre Augen sichtbar waren. Mit diesen Bannern wurden inmitten des

⁶¹² Eine Einschätzung und Dokumentation von Fällen der Polygamie ist jedoch schwierig, gerade weil Vielehen staatsrechtlich nicht anerkannt sind. Das Thema rückte unter anderem im November 2017 erneut in die Öffentlichkeit, als der ehemalige Mufti Tschubak Dschalilow bekannt gab, eine zweite Frau geheiratet zu haben.

⁶¹³ Siehe <<https://www.refworld.org/docid/52e65ad7d.html>> (letzter Zugriff: 17.05.2023).

⁶¹⁴ Siehe <<https://www.rferl.org/a/kyrgyzstan-grand-mufti-resigns-amid-corruption-scandal/31096169.html>> (letzter Zugriff: 17.05.2023).



Abb. 52. Banner: „Mein armes Volk, in welche Richtung gehen wir?“, Juli 2016 (Foto: Stefan Ebert).

öffentlichen Raums der Hauptstadt Bishkek eben jene Fragen aufgeworfen, welche ich als grundlegend in den Aushandlungsprozessen um *ilim* erachte: die Frage danach, ob und wie ein kirgisischer Islam aussehen kann und, daran angelehnt, die Frage nach der Auslegung und Vereinbarkeit von kirgisischer und zugleich muslimischer Identität.⁶¹⁵

Dies sind die Fragen, die sich als Konsequenz der soziokulturellen Wandlungsprozesse im Umgang mit *ilim* auf individueller, gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene aufdrängen. Ich habe in diesem Kapitel gezeigt, dass die individuelle Aneignung und Umsetzung von *ilim* in weitere soziokulturelle Kontexte eingebunden ist und in diesen willentlich wie auch unwillentlich Dynamiken auslöst, die sich vor allem im Bereich gemeinschaftlicher Praxis, Werte, Beziehungen und Identitäten als Konflikte bemerkbar machen.

⁶¹⁵ Auch Nasritdinov und Esenamanova argumentieren, dass diese Banner und die Frage der weiblichen muslimischen Bekleidung öffentliche Debatten beherrschen. Die Banner in Bishkek illustrierten in ihren Augen die Auseinandersetzungen um religiöse und säkulare Ansprüche an urbanen Raum (Nasritdinov/Esenamanova 2017).

4.2 Soziales Navigieren von *ilim*: Aushandlungsprozesse im Alltag

Der Versuch der Vereinbarkeit von kirgisischer Identität, beruhend auf der Einhaltung kirgisischer Traditionen **und** muslimischer Identität, die sich an *ilim* orientiert, mündet oftmals in ambivalenten Praktiken. Dies gilt auch für jene meiner InformantInnen, welche *ilim* verfolgen, erstreben und umsetzen. Ich werde im Folgenden darstellen, dass die Auseinandersetzung mit *ilim* und seine Umsetzung im Alltagsleben meiner InformantInnen kaum einem einheitlichen, linearen Prozess entspricht. Vielmehr ist sie durch Erfahrung von Unsicherheiten, Unterbrechung bestimmter Praktiken und ähnlichen Ambivalenzen und Brüchen geprägt. Dies werde ich anhand von Beispielen illustrieren, die ich als Beispiele des sozialen Navigierens verstehe, also der Art und Weise, wie Menschen ihre alltäglichen Handlungen entlang unterschiedlicher Ansprüche und Ereignisse navigieren und aushandeln müssen (vgl. Montgomery 2015; 2016; Kresse 2012; Schielke 2009a).⁶¹⁶

⁶¹⁶ Schielke spricht nicht vom Navigieren, sondern von *ambivalent commitments*, die Argumentation der Autoren ist jedoch vereinbar.

Einige meiner InformantInnen erzählten, dass sie mit dem Beten anfangen, dann aber wieder aufhörten. Dies kann unterschiedliche Gründe haben, beispielsweise eine Schwangerschaft oder Mutterschaft (vgl. Nurai in Kapitel 2.1). Männer unterbrachen die regelmäßige Durchführung des Gebets zum Beispiel häufig während der Ernte und begründeten dies mit der Zeit, die sie dafür investieren müssten.⁶¹⁷ Ich erfuhr in drei Dörfern, dass dort jeweils eine zweite Moschee gebaut wurde, sodass der Gang zum Gebet in der Erntezeit nicht so weit ist.⁶¹⁸ Besonders Personen, die in Firmen, Schulen oder administrativen Berufen arbeiten, beteuerten, dass es für sie schwierig sei, das Gebet einzuhalten, wenn es am Arbeitsplatz keinen Gebetsraum gebe. Gerade für Frauen in öffentlichen Berufen ist die Vereinbarkeit ihrer religiösen Praxis mit den Vorgaben im beruflichen Umfeld ambivalent. In Kirgistan ist es verbreitet, dass an öffentlichen Arbeitsstellen das Tragen religiöser Kleidung verboten ist. Eine Informantin, die Lehrerin an der Schule ihres Dorfes ist, bestätigte, dass sie während der Arbeit auf das *hijab* verzichte. Dabei habe sie kein gutes Gefühl, da sie dadurch ihre Pflicht gegenüber Gott nicht erfülle.⁶¹⁹ Als Alternativlösung trage sie aber einen Hut als Kopfbedeckung.⁶²⁰ Nurzat Eje (vgl. Kapitel 2.3.2), die ebenfalls als Lehrerin an der Dorfschule arbeitet und prinzipiell kein *hijab* trägt, rechtfertigte ihre Entscheidung mit der verbreiteten Begründung, das *hijab* und lange Gewänder seien keine religiöse Pflicht, sondern lediglich ein Schutz vor dem heißen Klima in Saudi-Arabien. Da das kirgisische Klima diesen Schutz nicht erfordere, müsse

sie auch kein *hijab* tragen.⁶²¹ Andere Frauen wiederum entscheiden sich dazu, im Privaten ein *hijab* zu tragen, während sie an ihrer Arbeitsstelle darauf verzichten.

Weitere Beispiele sehe ich bei Familien, in denen nur ein Familienmitglied regelmäßig betet. So etwa im Fall unseres Nachbarn Bektur Abas, der täglich alle fünf Gebete in der Moschee vollzieht, während seine Frau nicht betet, was er gelassen und mit der gängigen Begründung kommentierte: „Es ist Allah, der sie zum *namaz* holen wird.“ Eine der Frauen, die ich bei den *taalim* (vgl. Kapitel 3.6) kennenlernte, eröffnete mir, dass sie zwar nicht regelmäßig betete, aber gerne zu diesen Treffen käme, weil es sie interessiere.

Auch im Alltagsleben von Imamen habe ich Fälle solchen sozialen Navigierens zwischen unterschiedlichen Ansprüchen und Erwartungshaltungen registrieren können. Entgegen der Darstellung von Imamen als religiöse Experten, die stets einheitlich handeln und nach außen Sicherheit vermitteln (vgl. Montgomery 2016, 34 f.), kann ich Beispiele nennen, in denen Imame sich ebenso in diesen Konflikten zwischen verschiedenen Ansprüchen gefangen sehen. So kehrte ich gegen Ende meiner Forschung in ein Dorf zurück, in dem ich zu Beginn meines Forschungsaufenthaltes mit einem Imam gesprochen hatte. Ich wollte ihn wieder aufsuchen, allerdings wurde ich von einer Gruppe von Männern der Moscheegemeinschaft unterrichtet, er sei bei der Beerdigung seiner Mutter. Da auch dieser Imam mir in unserem ersten Gespräch gesagt hatte, dass Verstorbene gemäß der *šārā* am selben Tag beerdigt werden müssen, fragte ich, ob die Mutter an demselben Tag verstorben sei. Nein, hatte einer von ihnen erwidert, es sei schon einige Tage her, und der Imam und seine Familie müssten noch die Gäste bewirten, die nun einige Tage zu Besuch sein würden. Er fügte hinzu: „Wir warten noch einen Tag länger, weil einige Gäste noch nicht angekommen sind. Erst wenn alle Verwandten da sind, beerdigen wir einen Verstorbenen. Ja, nach der *sharia* müssten

617 Auch Imame bestätigten, dass die Zahl der Moscheebesucher in der Erntesaison abnimmt.

618 Gerade in Dörfern stehen Moscheen oft nicht mehr als einen oder zwei Kilometer voneinander entfernt, was von manchen Kirgisen als größere Distanz empfunden wird. In anderen Dörfern sollen Gebetsräume dem Umstand entgegenwirken, dass das regelmäßige Beten wegen der Ernte oder ‚weiter‘ Entfernungen unterbrochen wird.

619 Einen ähnlichen Fall hatte ich einleitend in der Darstellung des Festes zur gemeinschaftlichen Glaubensbegründung vorgestellt. Eine Anwesende riet, dass die betroffene Frau sich in Geduld üben müsse, und dass sie diesen inneren Konflikt als Gottes Prüfung akzeptieren solle.

620 Durch die Recherche für meine Magisterarbeit an der Schule in Tosor weiß ich, dass auch Hüte oder kirgisisch gebundene *jooluk* an Schulen offiziell verboten sind. An diese Regelung halten sich meiner Erfahrung nach wenige Frauen.

621 Die Begründung, dass das kirgisische Klima keine religiöse Kleidung erfordere, wird meist von jenen angebracht, die den soziokulturellen Entwicklungen im Umgang mit *ilim* kritisch gegenüberstehen. Das Beispiel von Nurzat Eje zeigt jedoch, dass derlei Begründungen jeweils individuell und flexibel eingesetzt werden.

wir den Leichnam sofort beerdigen ... aber das machen die in Saudi-Arabien, hier in Kirgistan befolgen wir unsere kirgisischen Traditionen.“

Es war also klar, dass dieser Imam die Beerdigung seiner Mutter nicht nach der *šārī'a* durchführte, obwohl er dies selbst – zumindest mir gegenüber – predigte. Es ist vorstellbar, dass er sich dem sozialen Druck der Verwandtschaft beugen mussten, das Fest doch in gewohnter Weise in kirgisischer Tradition abzuhalten.

Ähnlich ambivalente Praktiken von Imamen oder männlichen *davatchy* erfuhr ich auch direkt in Interviewsituationen: Während mich bei vielen Interviews, gerade zu Beginn meiner Forschung, meistens mein Gastbruder Mika begleitete oder außer meinem männlichen Gegenüber auch noch andere Personen anwesend waren, habe ich auch eine Reihe Interviews geführt, in denen mein männlicher Gesprächspartner und ich alleine waren. Ich war mehrfach darüber aufgeklärt worden, dass gemäß *ilim* ein nicht verheiratetes oder verwandtes Paar (Frau und Mann) nicht ohne eine weitere (männliche) Person zusammenkommen dürfe, sondern dass stets eine Konstellation aus mindestens drei Personen notwendig sei. Während es manche Interviewpartner nicht weiter zu stören schien, dass während unseres Gesprächs keine dritte Person anwesend war, war dies anderen sichtlich unangenehm. So etwa meine erste Begegnung mit Almanbek Aba (vgl. Kapitel 2.1), der mich dem Imam von Chong-Suu, Kuban Alym, vorstellte. Wir waren gemeinsam zur Moschee von Chong-Suu gefahren und warteten im Auto auf Kuban Alym, der sich einige Zeit verspätete. Almanbek Aba schaute immer wieder nervös auf die Uhr und betonte mehrere Male, dass es nicht erlaubt sei, dass nur wir zwei im Auto saßen. Gleichzeitig war seine Neugier am Gespräch mit mir aber stärker. Jedes Mal, nachdem er auf eine dritte Person bestand, fragte er direkt im Anschluss: „Aber was möchtest du noch wissen? Was kann ich Dir noch erzählen?“⁶²² Er konnte sich sichtlich nicht dazu überwinden, diesen Konflikt aufzulösen – schließlich hätte er auch einfach aus dem Auto aussteigen können.

⁶²² Neben Neugier mag dies auch Ausdruck seiner Gewissenhaftigkeit gewesen sein, mir in meiner Forschung eine Hilfe zu sein, oder auch gänzlich andere Gründe haben.

Von Almanbek Aba hatte ich schon geschildert, dass er zwischen dem Wert von *ilim*, sich beim Essen in Mäßigkeit zu üben, und dem Wert kirgisischer Gastfreundschaft, viel Essen zu servieren, navigierte (vgl. Kapitel 2.1). Damals waren wir auch darauf gekommen, welchen Stellenwert die kirgisischen Sommerweiden (*jailoo*) im Leben von Kirgisen und für ihre Identität als Kirgisen haben.⁶²³ „Du solltest mit uns mitkommen, Yanti! Dann können wir gemeinsam entspannen und *kymyz* trinken!“ *Kymyz*, vergorene Stutenmilch, ist ein beliebtes, häufig als kirgisches Nationalgetränk gepriesenes Getränk, das aufgrund des Gärungsprozesses leicht alkoholisch ist. Daher fragte ich nach, ob denn *kymyz* im Islam zulässig sei, woraufhin Almanbek Aba überzeugt beteuerte: „*Kymyz* ist mit dem Islam vereinbar! Es ist nicht wie Wodka, es hat nur einen ganz kleinen Anteil von Alkohol, das ist natürlicher [im Gärungsprozess entstandener] Alkohol.“ Während ich durchaus Muslime kenne, die aus eben diesem Grund auf *kymyz* oder auch Formen von Essig verzichten, wollte Almanbek Aba weder auf *kymyz* noch auf seine in der *kymyz* symbolisierten Nostalgie kirgisischer, nomadischer Identität verzichten.

Ein weiteres erhellendes Beispiel flexibler Aushandlungen zwischen kirgisischer Tradition und der Einhaltung von Prinzipien gemäß *ilim* stellt ein Fest dar, das der gesundheitlichen Genesung eines Dorfbewohners gewidmet war und zu dem ich im Sommer 2015 eingeladen war. Es war gerade Fastenzeit, aber kaum jemand in dem Dorf schien sich daran zu halten, da sie tagsüber ein größeres Fest mit viel Essen und Getränken veranstalteten. Einer der anwesenden Gäste hielt jedoch das Fasten ein und die Gastgeber schienen etwas peinlich berührt, als er ihnen eröffnete, dass er wegen des Ramadans weder Speisen noch Getränke verzehren würde. Er entschuldigte sich für seine Frau und Tochter, diese hatten wegen des Fastens beschlossen, von dem Fest fernzubleiben, er wollte aber stellvertretend für seine Familie teilnehmen. Ich deute dies als seine empfundene

⁶²³ Mit diesen Sommerweiden werden nostalgische Gefühle nomadischer Freiheit, Erinnerungen an Sommerferien und oftmals auch allgemein die Vorstellung eines guten, unbeschwerten Lebens verbunden. Féaux de la Croix beschreibt dies eindrücklich mit ihrem Konzept der *moral geographies* (Féaux de la Croix 2017).

Verpflichtung, gemäß kirgisischer Tradition und dem damit einhergehenden Respekt für soziale Beziehungen, eine Einladung zu einem Fest nicht absagen zu können. Einige Zeit nach ihm erschienen weitere Gäste, die zwei Flaschen Wodka als Beitrag zum Fest mitgebracht hatten. Wodka wird zu solchen Anlässen als alkoholisches Genussmittel getrunken, das Anstoßen mit Wodka wird aber auch als Verpflichtung angesehen, um beim Fest ausgesprochene Segenswünsche zu bekräftigen und zu besiegeln.

Die Gastgeber berieten sich kurz untereinander und kündigten dann vor den versammelten Gästen an, dass es zwar Ramadan sei und sie keinen Alkohol ausschenken sollten, gleichzeitig könnten sie aber den Wodka als gutgemeintes Geschenk nicht ablehnen und würden ihn daher servieren, womit sie sich bei dem fastenden Gast entschuldigten und in die Küche verschwanden, um Schnapsgläser zu holen. Dieses Beispiel zeigt anschaulich die unterschiedlichen Einstellungen und flexiblen Aushandlungen zwischen kirgisischer Tradition und Vorstellungen vom Islam gemäß *ilim*. Während der fastende Gast zwar an seiner Pflicht zu fasten festhielt, vermochte er nicht, die Einladung auszuschlagen und hielt damit an dem Wert des Respekts für soziale Beziehungen fest, die insbesondere zum Anlass solcher Feste durch die Teilnahme bekräftigt werden. Die Gastgeber mussten eine Entscheidung treffen zwischen dem Respekt gegenüber einem einzelnen, fastenden Gast – und damit gegenüber *ilim* – und dem Respekt gegenüber den Gästen, die Wodka mitgebracht hatten und der Mehrzahl der Gäste, die ihn trinken wollte, unter anderem um ihre Segenswünsche zu bekräftigen.

4.2.1 Auf der Suche nach Balance

„Man muss eine Balance finden“ (*balans kereg*). Dies war ein Satz, den ich des Öfteren hörte, vor allem von KirgisInnen, die sich nicht gemäß der Richtlinien von *ilim* als Muslime verstehen. Insbesondere meine Gastmutter, Apake, verwies immer wieder auf die Notwendigkeit einer solchen Balance zwischen einem ‚fanatischen‘ Einhalten muslimischer Grundprinzipien einerseits und deren kompletten Nichtachtung andererseits.

Letzteres führe zu einem moralischen Verfall, in dem Menschen nur noch Alkohol tranken, sich nicht benähmen und keine Solidarität, sondern vor allem Konflikt herrsche. Zwischen beiden Extremen brauche es eine Balance.

Die Suche nach solcher Balance drückt sich ferner in dem Begriff *saltuu din* aus, den man als ‚traditionelle Religion‘ übersetzen kann. In diesem Ausdruck werden beide Identitätskonzepte – kirgisische Tradition *salt* und Islam *din* – vereint.⁶²⁴ Was genau hierunter verstanden wird, ist unterschiedlich. Meiner Erfahrung nach wird in den meisten Fällen versucht, bedeutsame und geschätzte Aspekte sowohl von kirgisischer Tradition als auch von *ilim* zu vereinen. Was dabei Priorität hat, wird flexibel gehandhabt. Während, meiner Einschätzung nach, oft Traditionen mehr Gewicht eingeräumt wird, priorisierte Tolkun Imam, der über die Aktivitäten der Adep Bashaty Stiftung in Karakol zum Islam gekommen war, den Islam (*din*):

„Wissen Sie, es gibt manche *davatchy*, die sind gegen die Aktivitäten von Adep Bashaty. Adep Bashaty hat nichts gegen die *davatchy*. Aber es ist so, wenn man sich zu sehr in die Religion vertieft, dann wird man zum Fanatiker. Aber wenn man die Religion vernachlässigt, dann wird man zum Atheisten und verneint die Existenz Gottes. Deswegen braucht man einen Mittelweg. Es ist eine Balance notwendig“ (Tolkun Imam, Region Yssyköl, August 2015).

Diese Balance wird auch in öffentlichen und politischen Debatten um Extremismus immer wieder angesprochen und unterstreicht umso mehr die Frage nach dem ‚richtigen kirgisischen‘ Islam (s. o.). In Kapitel 1.4 habe ich dargelegt, dass in der politischen und medialen Debatte die Notwendigkeit betont wird, gegen Extremismus vorgehen zu müssen, während ethnologische Forschungen auf voreilige Generalisierungen und eine überhöhte Darstellung in Sicherheitsdiskursen hinweisen (vgl. Rasanayagam 2006; Heathershaw/

⁶²⁴ Auch Beyer berichtet von diesem zusammengesetzten Begriff, den sie als Neologismus vorstellt, der in ihrer Forschungsregion in Talas als *saltuu shariat* gebräuchlich ist und den sie als „customary Islamic law“ übersetzt (Beyer 2016, 17).

Montgomery 2014). Ferner habe ich anhand der bestehenden Forschungsliteratur aufgezeigt, dass Kategorien wie ‚Wahhabi‘ oder ‚Hizb ut-Tahrir‘ sehr willkürlich genutzt und zugeschrieben werden. Solche willkürlichen Zuschreibungen bestätigten sich auch in meiner Forschung, wenn etwa ein *davatchy* als ‚Wahhabi‘ bezeichnet wurde, weil er sich einen Bart wachsen ließ und Koranverse auswendig auf Arabisch aufsagen konnte. Ich nahm Aussagen, dass gerade in der östlichen Region Yssykköl viele Hizb ut-Tahrir lebten, mit Interesse, aber auch mit Vorsicht auf. Zum einen, weil die wenigsten KirgisInnen sich damit befassen, ob sie den Islam einer bestimmten Bewegung oder Rechtsschule folgend praktizieren oder nicht. Ein Großteil derer, die sich nicht intensiv mit *ilim* auseinandersetzen, wusste nicht, dass es eine Unterscheidung zwischen sunnitischen und schiitischen Islam gibt, geschweige denn unterschiedliche Strömungen und Rechtsschulen innerhalb des sunnitischen Islams. Im Vordergrund steht für sie, dass es der ‚richtige Weg‘ ist. Was als solcher aufgefasst wird, hängt stark von den sozialen Kontexten ab, in denen sie sich bewegen.⁶²⁵ Mir gegenüber hat sich niemand öffentlich als Hizb ut-Tahrir bekannt,⁶²⁶ und wenn ich nachfragte, wie man einen Hizb ut-Tahrir erkennt, hatten die wenigsten eine Antwort darauf. Manche sagten, sie würden die Hände im Gebet anders halten, oder vom Kalifat reden. Ich kann die Aussage, dass im Osten der Region Yssykköl viele Hizb ut-Tahrir leben, nicht direkt bestätigen, was jedoch nicht zwingend heißt, dass diese Aussagen falsch wären.

4.2.2 Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte ich festhalten: Entgegen der Annahme, dass in der Sphäre von ‚doktrinischem Wissen‘ (vgl. Montgomery 2016, xv) und *ilim* Handlungen stets einem linearen Modell folgten und somit nicht Teil von Alltagsreligion seien (vgl. Kapitel 2.2; Montgomery 2016, 34 f.), zeichnen meine Erfahrungen ein anderes Bild. Auch meine InformantInnen navigieren stets zwischen

verschiedenen moralischen Registern (vgl. Schielke 2009a) und versuchen dabei, unterschiedlichen eigenen wie auch gemeinschaftlichen Ansprüchen und Erwartungen gerecht zu werden. Diese sind auch als Ausdruck der Auseinandersetzung damit anzusehen, wie man sich gleichzeitig als ‚guter Kirgise‘ und ‚guter Muslim‘ verstehen kann und soll – eine Frage, die jede Person für sich persönlich aushandelt und flexibel gestaltet.

Die persönliche Navigation und die Formen der Aushandlung werden manchmal mehr, manchmal weniger als konfliktbeladen erfahren. Im Rahmen von *ilim* entstehen dabei ganz eigene Wege, mit derlei Ambivalenzen im Alltag umzugehen. So interpretieren einige meiner InformantInnen eigenes, von *ilim* abweichendes Verhalten als Ausdruck von inneren Begehren (*nafsi*), die es durch die Aneignung von *ilim* und der damit einhergehenden körperlichen Disziplinierung einzudämmen gilt. Oder sie verweisen auf Prüfungen Gottes, die als bestimmte Herausforderungen im alltäglichen Leben wahrgenommen werden. So etwa die Frage, wie man das Tragen des *hijab* mit einem Kopftuchverbot am Arbeitsplatz vereint oder wie man mit gesellschaftlichen Vorurteilen gegenüber dem *hijab* umgehen soll.

Die Beispiele des sozialen Navigierens, die ich in ihren jeweiligen Ambivalenzen und Widersprüchen vorgestellt habe, zeugen also abermals davon, dass *ilim* sich nicht als ein statisches, normatives Wissen über den Islam erweist, sondern als ein in alltäglichen und ambivalenten Praktiken erzeugtes, umgesetztes und erfahrenes Wissen verstanden werden muss: als ein *knowing enacted* (vgl. Kapitel 2). Dies trifft, wie ich oben am Beispiel des Imams und von Almanbek Aba aufgezeigt habe, auch auf jene Personen zu, die in einigen Forschungen als nicht relevant für das Verständnis von Alltagsreligion erachtet werden (vgl. Montgomery 2016, 34 f.; siehe Kapitel 2).

4.3 WissensRessourcen: Zur Konstituierung von Ressourcen

In Kapitel 3 habe ich die Idee des SFB 1070 von RessourcenKomplexen aufgegriffen und um die Konzepte von sozio-materiellen Kontexten (vgl. Kresse/Marchand 2009) und religiöser Infrastruktur

⁶²⁵ Vgl. Montgomery 2016, v. a. Kapitel 1 und 2.

⁶²⁶ Anders in Südkirgistan, wo Daten zu Hizb ut-Tahrir gesammelt werden konnten (Montgomery 2016).

(in Anlehnung an Larkin 2013; Jensen/Morita 2017) erweitert. Indem sich dieses Kapitel der Entstehung von *ilim* widmete, bestätigte sich die theoretische Annahme des SFB 1070, dass Ressourcen nie isoliert bestehen können. Vielmehr werden stets weitere Ressourcen oder Mittel (Dinge, Technologien, Menschen, Materialien etc.) aktiviert, damit etwas als Ressource nutzbar gemacht werden kann (vgl. Hardenberg et al. 2017).

In diesem Sinne ist der Titel dieses Kapitels zu verstehen und ich möchte mich hier einem weiteren, wesentlichen Schritt zuwenden, der in der Nutzbarmachung von Ressourcen unabdingbar ist, nämlich der Frage nach der Wertschöpfung und Bedeutungszuschreibung von Ressourcen (vgl. Hardenberg 2017a, 29).⁶²⁷

Auf die hier untersuchte Ressource *ilim* übertragen lautet die Frage: Wie kommt es dazu, dass *ilim* zu einer **bedeutsamen** Ressource für Menschen wird? Diese Frage ist umso wichtiger, da in Nordost-Kirgistan *ilim* nicht von allen Kirgisen als bedeutsame oder positive Ressource aufgefasst wird, wie in den vorigen Abschnitten dargelegt.

Meine Erklärung hierfür möchte ich aus der zentralen Beobachtung ableiten, dass *ilim* für diejenigen meiner InformantInnen bedeutsam ist, die *ilim* auch als bedeutsam **erfahren**. Diese Erfahrung erfolgt in ihrem Umgang und in ihren Interaktionen mit ihrer sozio-materiellen Umwelt, beziehungsweise indem sie sich als inhärente Bestandteile dieser Umwelt (verstanden als *meshwork* im Sinne Ingolds [2011]) bewegen.

4.3.1 Wissen als Erfahrungswissen im Umgang mit der Umwelt

In Kapitel 2 habe ich dargestellt, dass ich *ilim* als Wissenskonzept im Sinne einer phänomenologischen Einheit aus Wissen, Praxis und Erfahrung verstehe. Während ich hier argumentiert habe, dass *ilim* als normative Ordnung, wie auch als Konzept von Wissen in alltäglichen und

körperlichen Praktiken konstituiert verstanden werden muss (vgl. Schielke/Debevec 2012), möchte ich an dieser Stelle ein weiteres Argument einbringen, das in phänomenologisch orientierten Wissenstheorien (vgl. Kapitel 1) verankert ist: dass Wissen im praktischen Umgang mit der sozialen und materiellen Umwelt generiert wird und sich folglich in und durch praktische Handlungen und Erfahrungen konstituiert (vgl. Kresse/Marchand 2009; Marchand 2010; Montgomery 2016).

Zu diesem Zweck habe ich in Kapitel 3 das Argument eingeführt, demzufolge Wissen in bestimmten Kontexten generiert, angeeignet und bewertet wird (Kresse/Marchand 2009, 3; siehe Kapitel 3.1.1), wobei sich Kontext als offen angelegter Raum sozialer Beziehungen und Interaktionen versteht:

„[...] social context extends far beyond the geographic limits of a place, and [...] human beings everywhere, are part of an **interconnected life-world** which they actively constitute and contribute to. [A]nthropological and philosophical concern for the manifestations of human knowledge everywhere must always recognize it as part of the larger worldwide context that people are constantly shaping and acting within [...]“ (Kresse/Marchand 2009, 9; Hervorhebung durch die Autorin).

Diese Idee der Wissensbildung durch die Einbettung in eine *interconnected life-world* lässt sich durch Ingolds Idee eines *meshworks* ergänzen. Das Konzept des *meshworks*, das er als Ontologie des Lebens einführt,⁶²⁸ baut auf zwei fundamentalen Auffassungen auf: erstens, auf der relationalen Beschaffenheit des Seins und zweitens, auf der zentralen Bedeutung von Bewegung (Ingold 2011, 69). Ingold argumentiert, dass sich die menschliche Wahrnehmung der Umwelt in relationalen Bewegungen und Begegnungen **innerhalb dieser** vollzieht: „[...] beings do not propel themselves across a ready-made world but rather issue forth through a world-in-formation, along the lines of their relationships“ (Ingold 2011, 63). Menschen und ihre

⁶²⁷ Hierin zeigen sich wieder die zwei Spielarten von Ressourcen: Ressourcen aus Sicht der Menschen, mit denen wir als WissenschaftlerInnen zusammenarbeiten, und Ressourcen als wissenschaftliche Analysekategorie zur vergleichenden Untersuchung soziokultureller Wandlungsprozesse.

⁶²⁸ Mit seiner Idee des *meshworks* zielt er darauf ab, die konzeptuelle Dichotomie zwischen Natur und Kultur aufzuheben und gilt als einer der führenden Vertreter solcher Ansätze.

Bewegungen sind somit als konstituierender Teil der Umwelt zu verstehen, und nicht als deren Ge­genüber. Bewegung beschreibt Ingold auch als *wayfaring*,⁶²⁹ den grundlegenden Modus, durch welchen sich Menschen und andere Lebewesen durch die Welt bewegen, diese wahrnehmen und erfahren; *wayfaring* wird somit zu einem „trail along which life is lived“ (Ingold 2011, 69, 148). Bewegung ist folglich die soziale Aktivität, in welcher sich Leben und Welt konstituieren, wahrgenommen und auch transformiert werden (Ingold/Vergunst 2008).

So lässt sich das *meshwork* auch als Umwelt im Allgemeinen verstehen, die sich in den Bewegungen aller ihrer Elemente (Menschen, Dinge, Tiere, Pflanzen etc.) konstituiert (Ingold 2011, 84). Diese einzelnen Elemente sind in ihren Bewegungen relational aufeinander bezogen und miteinander verwoben. Es ist diese Verwobenheit und Relationalität, welche Ingold mit seiner Idee des *meshworks* verdeutlichen möchte und für die er das Bild verwobener und verwickelter Linien einführt (vgl. Ingold 2011, 67–71, 84–88). So sieht er die Umwelt nicht durch Interaktionen zwischen Subjekten und Objekten konstituiert, sondern in **Beziehungen entlang von Linien**⁶³⁰ (Ingold 2011, 84). Entlang dieser Bewegungen und Linien werden Umwelt und Leben generiert und wahrgenommen: „[...] such activity [of perception and action] has to be understood as one aspect of the unfolding of a total system of relations comprised by the [...] embodied presence in a specific environment“ (Ingold 2011, 86).⁶³¹

⁶²⁹ Ins Deutsche ließe sich dies als ‚reisen‘ übersetzen, wobei mit *wayfaring* häufig das Reisen zu Fuß bzw. wandern gemeint ist. Letzteres verdeutlicht wiederum die körperliche Komponente, die für Ingold für das Entstehen von Wissen maßgeblich ist, weshalb ich weiterhin den englischen Begriff verwende.

⁶³⁰ Es ist dieses „entlang von Linien“, worin Ingold die fundamentale Unterscheidung zum relationalen Modell der Actor-Network-Theory (vgl. Latour 2005) sieht: Während in der Actor-Network-Theory Beziehungen zwischen verschiedenen Elementen aufgezeigt werden, betont Ingold mit der Idee des *meshworks* die Beziehungen entlang von Bewegungen (Ingold 2011, 85) als konstituierend: „Things are [...] relations“ (Ingold 2011, 70; kursiv im Original).

⁶³¹ Ingolds eigenes Verständnis von Umwelt leitet sich aus seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff bei Gibbson, Uexküll, Heidegger, Deleuze und Lefebvre ab, die in der Kombination sein Verständnis von *environment* prägen (Ingold 2011, 76–88).

In diesem Zusammenhang ist auch die Generierung von Wissen eingebettet: Wissen wird als Wahrnehmung und Erfahrung der Welt in und durch Bewegung im *meshwork* verstanden (Ingold 2011, 149–155), Wissen ist *meshworked* (Ingold 2011, 154).

Dies illustriert er am Beispiel eines Helikopter­piloten, welcher sein Wissen über das Terrain in Bewegungen und Erfahrungen angehäuft hat:

„[The helicopter pilot] has accumulated a good deal of experience of flying in [his terrain]. [H]e knows the terrain, and how to find his way under variable weather conditions. But this knowledge is not derived from locations. It rather comes from a history of previous flights, of takeoffs and landings, and of incidents and encounters en route. In other words it is forged in *movement* [...]. Thus the geographic knowledge of the pilot, as an inhabitant, is not laterally integrated, since places for him are not spatial locations [...]. They are rather *topics*, joined in stories of journeys actually made. [T]he things the inhabitant knows are not facts. A fact simply exists. But for inhabitants, things do not so much exist as *occur*. Lying at the confluence of actions and responses, they are identified not by their intrinsic attributes but by the memories they call up. Thus things are not classified like facts, or tabulated like data, but narrated like stories. And every place, as a gathering of things, is a knot of stories“ (Ingold 2011, 154; kursiv im Original).

Es sind die *stories* – die Erfahrungen und Erinnerungen –, die in Bewegungen in der Welt gemacht werden, aus denen nach Ingold Wissen resultiert.

4.3.2 *Ilim als storied knowledge*

Ingolds Verständnis von Wissen als in körperlichen Handlungen und Bewegungen angeeignetes Erfahrungswissen im Umgang mit der Umwelt ist nicht einzigartig, sondern im Rahmen gegenwärtiger Theorien zu Wissen in der Ethnologie und den Sozialwissenschaften verbreitet (vgl. u. a. Csordas 1994; Barth 2002; Harris 2007; Kresse/Marchand 2009; Marchand 2010). Ansprechend im Rahmen seines Modells der Wissensanhäufung erachte ich angesichts meiner Daten die Idee der

Bewegungen von Menschen in und als Teil eines weiteren *meshworks*. Diese Idee der Bewegungen lässt sich meines Erachtens gut auf die Ausführungen in Kapitel 2 zu sozio-materiellen Kontexten und der religiösen Infrastruktur anwenden. Die Ideen von Kontexten und Infrastruktur können daher mit dem *meshwork*-Konzept um weitere Aspekte vertieft werden:

- (1) Mit der Idee des *meshworks* lassen sich die prozesshaften Bewegungen verschiedenster Elemente dieser Kontexte oder der Infrastruktur hervorheben. So habe ich anhand meiner ethnografischen Daten zu den Institutionen und Akteuren der religiösen Infrastruktur von *ilim* aufgezeigt, dass zur Produktion und Vermittlung von *ilim* verschiedenste Bewegungen und Beziehungen einer Vielzahl von Elementen notwendig sind. Dies möchte ich kurz am Beispiel der ausländisch finanzierten Moscheen verdeutlichen. Moscheen in Kirgistan entstehen unter anderem durch die Bewegungen der *davatchy*, die insbesondere auf der Ebene von Dorfgemeinschaften das Bewusstsein für die Notwendigkeit von Moscheen wecken. Die Entscheidung für eine Moschee führt zu einer Suche nach Sponsoren, wozu Vertreter einer Dorfgemeinschaft nach Bischkek entsandt werden, um hier zum Muftiat oder einer Stiftung Kontakt aufzunehmen. Diese wiederum haben über personelle Austauschbeziehungen ins Ausland (welche unter Umständen auf internationalen Reisen der beteiligten Personen beruhen) die Möglichkeit, Sponsoren ausfindig zu machen, welche wiederum Geld nach Kirgistan schicken, das in den Bau der dortigen Dorfmoscheen investiert wird. Diese werden dann von einem Imam geleitet, der gegebenenfalls seine Ausbildung in Ägypten oder in der Türkei absolviert hat und dieses Wissen nun über seine Bewegung an eine bestimmte örtliche Moschee mit den Mitgliedern dieser Dorfgemeinschaft teilt. Indem Menschen dieses Dorfes in die Moschee gehen und sich hier Wissen aneignen, bewegen sie sich gleichzeitig in dem weiteren *meshwork* jener mannigfaltigen Bewegungen, die ich hier in Kürze zusammengefasst habe.
- (2) Am Beispiel einer Moschee kann ich aufzeigen, dass sie im Sinne von Ingolds Konzeption als Knotenpunkt von Bewegungen und sich

verdichtenden Beziehungen von Menschen, Dingen und Materialien verstanden werden kann. Indem Menschen in Moscheen gehen und sich hier das vermittelte Wissen aneignen, das selbst auch Knotenpunkt von Bewegungen und Beziehungen ist, nehmen sie es in ihre Körper auf. Hier verdeutlicht sich, wie Ingold Menschen als Nexus oder Knoten versteht, in dem sich eine Vielzahl an Beziehungen konzentriert und entfaltet: „[...] I put forward a conception of the human being as a singular nexus of creative growth within a continually unfolding field of relationships. This process of growth, I suggested, is tantamount to a movement along a way of life“ (Ingold 2011, xii).

- (3) Schließlich begreife ich die Erfahrungen, die Menschen durch ihre Bewegungen einerseits als Teil dieses *meshworks* wie auch andererseits durch ihre Bewegungen in diesem *meshwork* machen, als zentralen Aspekt dessen, wie das Wissen *ilim* für sie **bedeutsam** wird: Ich verstehe das *meshwork* als durch die Bewegungen von Menschen in jenen und als Teil jener sozio-materiellen Kontexte, die ich in Kapitel 2 ethnografisch dargelegt habe, konstituiert. Indem Menschen sich in Moscheen, in Medressen oder in religiösen Treffen bewegen und sich ihre Wege mit anderen Personen, Kopien des Korans, Gebetsteppichen, dem Ruf zum Gebet und anderem treffen und kreuzen, erlernen sie *ilim*, indem sie es körperlich umsetzen und auch körperlich erfahren: Es bilden sich Erinnerungen, sie erfahren bestimmte körperliche Reaktionen (z. B. zittern oder innere Ruhe) oder Veränderungen ihrer Lebenssituationen. Sie verbinden mit diesen Bewegungen und Erfahrungen Geschichten, es ist *storied knowledge* (Ingold 2011, 163):

„It is a world of movement and becoming, in which any thing – caught at a particular place and moment – enfolds within its constitution the history of relations that have brought it there. In such a world, we can understand the nature of things only by attending to their relations, or in other words, by telling their stories. For the things of this world are their stories, identified not by fixed attributes but by their paths of movement in an unfolding field of relations“ (Ingold 2011, 160).

4.3.3 Zusammenfassung

Die Frage nach der Wertschöpfung von Ressourcen – wie sie zu bedeutsamen Ressourcen werden – sehe ich maßgeblich in der bedeutsamen Erfahrung dieser Ressourcen begründet. Diese spielt sich im Umgang in und mit weiteren sozio-materiellen Kontexten ab. Indem ich die Idee der Kontexte um Ingolds Idee des Lebens als *meshwork* ausweite, beziehe ich mich vor allem auf sein Verständnis der Wissensgenerierung in aufeinander bezogenen Bewegungen und Beziehungen der verschiedenen konstitutiven Elemente eines *meshworks*.

So sehe ich in der Idee einer bewegten, sich in Linien und Kreuzungen als *meshwork* konstituierenden Welt die Möglichkeit, all jene Prozesse zu vereinen, die ich auch in meinen Beobachtungen und Untersuchungen zu *ilim* als Ressource identifiziere: Zum einen das Entstehen von *ilim* in und durch die Bewegungen und Beziehungen von Menschen, Dingen und Materialien; zum anderen die Bedeutungszuschreibung von *ilim* als wertvolle, positive Ressource aufgrund der Erfahrungen und gesammelten *stories*, die mit Bewegungen im *meshwork* und als dessen Teil einhergehen.

Mit diesem Bild des *meshworks* und des Menschen als Nexus von Beziehungen möchte ich unterstreichen, dass zum einen häufig nicht direkt sichtbare Bewegungen und Beziehungen an der Herausbildung von bedeutsamem Wissen (*stories*) beteiligt sind (vgl. Kapitel 2). Zum anderen zeigt sich, dass scheinbar auf globaler Ebene stattfindende und als von Individuen losgelöst empfundene Bewegungen (z. B. der Austausch mit Stiftungen und Sponsoren aus Saudi-Arabien) ganz unmittelbar in die alltäglichen Leben von Individuen hineinwirken. So bilden diese raumübergreifenden Bewegungen und Kreuzungen Wissen, das sich als Knotenpunkt im Alltag von Individuen verdichtet und für diese von maßgeblicher Bedeutung ist. Umgekehrt tragen auch diese Individuen durch ihre Bewegungen zur kontinuierlichen Produktion und Reproduktion von *ilim* in allen weiteren Kontexten bei.

Einer ähnlichen Argumentation, bezogen auf die bedeutsame Erfahrung von Ressourcen durch mit diesen verbundenen *stories*, bedient sich auch Hahn, wobei er sich nicht auf Ingold, sondern auf Munn (1986) stützt. Hahn befasst sich mit der

Frage, wie Ressourcen zu bewerteten oder zu bedeutsamen Ressourcen werden. Ressourcen sind seiner Ansicht nach in doppelter Weise als relationaler Begriff zu verstehen (Hahn 2017, 35): Zum einen als die Beziehung zwischen einem Akteur zu einem materiellen oder immateriellen Phänomen, zum anderen durch die Geschichten, die diesen im Umgang mit Phänomenen angehaftet werden.

„Apart from their material properties it is obviously the stories connected to objects, materials and places that turn these items into distinguished resources. According to Munn, attaching stories is the principal practice to identify and affirm the value of whatever is considered as desirable in a society [...]“ (Hahn 2017, 35).

Im Umkehrschluss bedeutet dies aus meiner Sicht Folgendes: Um eine Ressource als bedeutsame Ressource zu empfinden oder zu bewerten, müssen gewisse Erfahrungen, Erinnerungen und Geschichten im Umgang mit *ilim* oder in der Bewegung in und durch die sozio-materiellen Kontexte von *ilim* assoziiert werden. Sofern eine Bewegung die Knotenpunkte von *ilim* nicht durchkreuzt (etwa wenn jemand nicht in die Moschee geht) oder in dieser Bewegung keine bedeutsame Erfahrung gemacht wird (wie im Fall meines eigenen Versuchs der Umsetzung von *ilim* [vgl. Kapitel 2.3.2]), so wird *ilim* höchst wahrscheinlich auch nicht den Wert jener positiven Ressource entfalten, wie es beim hier vorgestellten Verständnis von *ilim* als Ressource zur ethischen Selbst- und Gesellschaftsformung der Fall ist.

4.4 Weiterführende Überlegungen zum konzeptuellen Verständnis von Ressourcen

In den vorhergehenden Kapiteln habe ich die zentrale Annahme des SFB 1070 aufgegriffen und anhand meiner Forschungsdaten Dynamiken des soziokulturellen Wandels im Umgang mit der Ressource *ilim* aufgezeigt. Im Folgenden möchte ich auf der Grundlage meiner Daten auf eine weitere Dimension von Ressourcen als analytische Kategorie hinweisen, die jedoch im Ressourcenkonzept der ersten Förderphase nicht explizit bedacht wurde. Dies ist die Frage nach der

Instrumentalisierung von Ressourcen,⁶³² die sich durch meine Untersuchung zu *ilim* als Konzept religiösen Wissens und aufgrund meiner Ethnografie der religiösen Infrastruktur in Kirgistan stellt.

Im Zuge der ethnografischen Beschreibungen traten bereits Aspekte zur Instrumentalisierung von Ressourcen auf, die ich nun diskutieren werde. Dabei möchte ich mich auf zwei wesentliche Beispiele beschränken: Die Instrumentalisierung von Ressourcen zur Aushandlung hegemonialen Einflusses und ihre Instrumentalisierung zur Beanspruchung von Autorität.

In Kapitel 3 habe ich bei der Schilderung der religiösen Infrastruktur, insbesondere von Moscheen, dargelegt, dass gegenwärtig unterschiedliche Akteure und Institutionen die religiöse Infrastruktur Kirgistans prägen und sich an der Produktion und Bereitstellung von *ilim* beteiligen. Ich habe dabei vor allem die lokalen Prägungen und Verankerungen dieser Infrastruktur aufgezeigt: Zum einen geht der Wunsch nach einer Moschee und die Initiative zum Moscheebau in der Region Yssykköl maßgeblich von den Dorfgemeinschaften aus, zum anderen werden die Moscheen hauptsächlich durch kirgisische Akteure genutzt. Abgesehen von diesen lokalen Dynamiken lässt sich besonders am Bau von Moscheen in Kirgistan ein weiterer Aspekt dessen darstellen, was Laruelle et al. (2010) als „New Great Game“⁶³³ in Zentralasien bezeichnen: Die Aushandlung hegemonialer Einflussnahme zwischen der Türkei und Ländern des arabischen Raums im Bereich der religiösen Sphäre in Kirgistan. Aus meinen Daten wird ersichtlich, dass sich der Einfluss von

Saudi-Arabien, Kuwait und anderen Staaten des arabischen Raums insbesondere in der Quantität von in Kirgistan gebauten Moscheen zeigt. Dem gegenüber stehen die Projekte der türkischen Regierung und anderer türkischer Sponsoren, die zwar insgesamt weniger Moscheen, aber deutlich teurere Bauprojekte unterstützen. Sinnbildlich hierfür ist die neue Zentralmoschee in Kirgistan zu nennen, die durch ihre Größe und die türkische Architektur direkt ins Auge sticht.⁶³⁴ Darüber hinaus ist die Türkei auch durch die Finanzierung von Colleges und Universitäten und durch eine Reihe von Firmen im Land präsent.

Die Länder des arabischen Raums haben insbesondere seit der Jahrtausendwende in kürzester Zeit ihren Einfluss in Kirgistan und der gesamten Region ausgeweitet, indem sie in infrastrukturelle Projekte wie den Bau von Schulen, Krankenhäusern und Wasserleitungen investieren. Dass diese Einflussnahme von Kirgisen höchst umstritten aufgenommen wird, habe ich durch Passagen aus verschiedenen Interviews dargelegt.

In ihrer Motivation sind sich türkische und arabische Akteure einig: Es gehe um die Hilfe für Muslime – ‘als Geschwister im Glauben vereint’ – in anderen Ländern, die für die Verbreitung des Islams auf finanzielle Unterstützung von außen angewiesen seien. Es ist jedoch unverkennbar, dass dabei weitere politische und ökonomische Interessen in Kirgistan und der Region involviert sind. Hier zeigen sich auf andere Weise soziokulturelle Dynamiken im Umgang mit *ilim*, die sich auf globaler Ebene abspielen, aber bis in lokale Kontexte hineinreichen. Dies habe ich an den Diskursen um einen ‚fremden‘ oder ‚arabischen‘ Islam gezeigt, welche wiederum mit den Aushandlungsprozessen um die Etablierung und Definierung eines ‚kirgisischen‘ Islams zusammenhängen.

⁶³² Ich mache hier einen Unterschied zwischen dem allgemeinen Umgang mit Ressourcen (an dem das Forschungsprogramm des SFB 1070 grundlegend interessiert ist) und der Instrumentalisierung von Ressourcen. Während ich unter dem ‚Umgang mit Ressourcen‘ eine Schilderung dessen verstehe, wie etwa Menschen Ressourcen anwenden, schwingt bei der Instrumentalisierung von Ressourcen die Frage mit, wie Ressourcen aus moralischer Perspektive eingesetzt werden, etwa auch gezielt auf Kosten anderer.

⁶³³ Mit diesem Begriff beziehen sich Laruelle et. al (2010) auf den historisch starken Einfluss der Sowjetunion und deren „Great Game“ mit den USA in der Region. Unter „New Great Game“ diskutieren die AutorInnen die wachsende Präsenz und Rolle Chinas und Indiens in den Ländern Zentralasiens, Türkei und Saudi-Arabien bleiben hierbei jedoch unerwähnt.

⁶³⁴ Hierbei ist bezeichnend, dass die Minarette der neuen Zentralmoschee bereits fertig verputzt und aus der Ferne gut sichtbar waren, noch während der Hauptteil der Moschee ein Rohgebäude war (siehe Abb. 13). Dies geht einher mit der Darlegung von Trevor Marchand (2010) über Minarette in Yemen als Ausdruck von Macht.

4.5 Zusammenfassung

In diesem abschließenden Kapitel habe ich mich der ethnografischen Darstellung verschiedener soziokultureller Dynamiken gewidmet, die im Umgang mit der Ressource *ilim* in Kirgistan nicht nur auf individueller, sondern maßgeblich auch auf gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene zu beobachten sind. Ich habe dargelegt, dass sich *ilim* als eine ambivalente und durchaus umstrittene Ressource erweist, die zu Aushandlungsprozessen auf allen Ebenen (individuell, gemeinschaftlich und gesellschaftlich) führt. Darüber hinaus habe ich mich vor dem Hintergrund von *ilim* als umstrittener Ressource mit der Frage befasst, durch welche Prozesse *ilim* für manche Menschen zu einer bedeutsamen Ressource wird. Hierzu habe ich – aufbauend auf meinen Ausführungen in den vorigen Kapiteln zu *ilim* als verkörpertem Erfahrungswissen und zu den soziokulturellen Kontexten der Produktion, Verbreitung und Aneignung von *ilim* – Ingolds Konzept des *meshworks* verwendet. Damit konnte ich die relational-dynamische Beschaffenheit der religiösen Infrastruktur Kirgistans beleuchten. Gleichzeitig habe ich argumentiert,

dass diese relational-dynamische Beschaffenheit ein *meshwork* im Sinne Ingolds aufzeigt, in dem Menschen über Bewegungen in und als Teil dieses *meshworks* religiöses Wissen *ilim* generieren und bedeutsame Erfahrungen mit diesem machen. Als solches vermag das Bild des *meshworks*, die dynamischen Prozesse der Ressourcenbildung sowohl in ihren sozio-materiellen als auch in ihren symbolischen Dimensionen darzustellen.

Zum Abschluss des Kapitels habe ich, meine Daten zum Moscheebau einbeziehend, auf den bisher im Forschungsprogramm des SFB 1070 wenig wahrgenommenen Aspekt der Instrumentalisierung von Ressourcen hingewiesen. Am Beispiel ausländischer Sponsoren von Moscheen wurden Prozesse der hegemonialen Einflussnahme des arabischen Raums und der Türkei aufgezeigt. Diese wurden mit den kirgisischen Diskursen um die Aushandlung kirgisisch-muslimischer Identität in Verbindung gesetzt.

Es ist diese Aushandlung um die Vereinbarkeit von kirgisisch-traditioneller und muslimischer Identität, die sich in der Darstellung der soziokulturellen Dynamiken im Umgang mit religiösem Wissen in Kirgistan als Dreh- und Angelpunkt erweist.

5 Schluss

Im Zentrum dieser Arbeit stand die Untersuchung eines spezifisch gefassten Konzeptes von religiösem, islamischem Wissen im gegenwärtigen Kirgistan: das Konzept von *ilim*. Als Fallstudie des Tübinger Sonderforschungsbereiches 1070 RESSOURCENKULTUREN baute diese Untersuchung maßgeblich auf den theoretischen Konzepten des SFB auf, wie sie zu Beginn der ersten Förderphase formuliert wurden. Im Zuge der ethnografischen und theoretischen Darstellung bettete ich die hier vorgestellten Daten ferner in den Kontext gegenwärtiger ethnologischer Forschungen zum Islam in Zentralasien ein. Schließlich ordnete ich das Konzept *ilim*, in seiner Bedeutung als spezifisches Verständnis von religiösem Wissen, in rezente theoretische Ansätze zu religiösem Wissen im Allgemeinen ein und knüpfte an wesentliche phänomenologische Theorien des Wissens an (Kresse/Marchand 2009; Ingold 2011).

Die zentrale These des SFB 1070 ist, dass im Umgang mit Ressourcen Dynamiken des soziokulturellen Wandels ausgelöst werden und zu beobachten sind. Besondere Beachtung erfahren die Dynamiken, die zur Schaffung, zum Erhalt und zur Veränderung von sozialen Beziehungen, sozialen Einheiten und Gemeinschaften oder Identitäten führen. In vier maßgeblichen Schritten habe ich mich in dieser Arbeit dieser grundlegenden Annahme angenähert:

In Kapitel 1 habe ich zunächst nachgezeichnet, wie ich dazu kam, religiöses Wissen *ilim* als zentrale Ressource – sowohl aus Sicht meiner InformantInnen als auch im Sinne der Analyse soziokulturellen Wandels aus Perspektive des SFB – zu identifizieren. Diese Ressource habe ich im historischen Kontext und im Verständnis der Pluralität muslimischer Selbstverständnisse eingeordnet, um die weiteren Ausführungen zu *ilim* in den darauffolgenden Kapiteln zu kontextualisieren.

In Kapitel 2 habe ich auf dieser Grundlage darlegen können, was aus Sicht meiner InformantInnen unter dem Konzept von *ilim* zu verstehen ist. Ich habe hier beleuchtet, dass unter *ilim* nicht

nur bestimmte, auf den Koran und die *sunna* bezogene autoritative Wissensinhalte verstanden werden, sondern dass der Begriff *ilim* vielmehr eine Art Sammelbegriff ist, unter dem auch auf körperliche Praktiken und moralische Vorstellungen, die mit *ilim* assoziiert werden, verwiesen wird. Ferner zeigte ich in diesem zweiten Kapitel, wie meine InformantInnen über ihre körperlich-sinnlichen Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit *ilim* sprachen. Auf diese Weise eröffnete sich mir *ilim* nicht nur als verkörperte Aneignung und verkörperter Ausdruck von Wissen, sondern darüber hinaus auch als maßgeblich verkörpertes Erfahrungswissen. Aus analytischer Perspektive betrachtet habe ich in diesem Kapitel einerseits aufgezeigt, was die Ressource im Rahmen dieser Arbeit ist, und andererseits dargelegt, dass meine InformantInnen *ilim* im Sinne einer moralischen Ressource aktivieren. Mit dieser stiften sie in ihrem Leben Sinn, suchen Orientierung und treiben moralische Projekte der ethischen Selbstformung auf individueller und gesellschaftlicher Ebene voran.

In Kapitel 3 habe ich mich der intensiven Darstellung jener sozialen und institutionellen Kontexte gewidmet, in denen *ilim* als Wissen produziert und den Menschen zugänglich gemacht wird. Aufbauend auf dem Konzept von RessourcenKomplexen, das die Einbettung von Ressourcen in weitere Netzwerke von Menschen, Dingen und Technologien annimmt, habe ich bestätigt, dass ein Zusammenwirken weiterer Elemente (Personen, Dinge, Materialien, Gelder etc.) notwendig ist, um *ilim* zu produzieren und zu vermitteln. Um die dynamische und relationale Bezogenheit der daran beteiligten Elemente hervorzuheben, habe ich die Idee von RessourcenKomplexen um die Konzepte Kontexte (Kresse/Marchand 2009) und Infrastruktur (Larkin 2013; Jensen/Morita 2017) erweitert. Auf diese Weise habe ich zum einen aufzeigen können, dass das Interesse an religiösem Wissen und das Streben nach seiner Verbreitung die Bildung einer religiösen Infrastruktur hervorbringt,

zum anderen habe ich diese religiöse Infrastruktur in ihren wesentlichen Komponenten ethnografisch vorgestellt. Auf diese Weise habe ich in dieser Arbeit eine umfassende Momentaufnahme der gegenwärtigen religiösen Infrastruktur Kirgistans zur Verfügung gestellt und wesentliche Institutionen und Akteure dieser Infrastruktur (für sich genommen und in weiteren Zusammenhängen) ethnografisch beschrieben. Hiermit leiste ich einen Beitrag zur aktuellen Forschungsliteratur zum Islam in Zentralasien und Kirgistan, in der ethnografische Darstellungen von religiösen Institutionen und formalen Akteuren bisher vergleichsweise wenig Beachtung gefunden haben und erst in rezenten Jahren zunehmend an Aufmerksamkeit erfahren. Ich argumentiere, dass die ethnografische Untersuchung dieser Institutionen und formalen Akteure sowie der Prozesse der Bürokratisierung und Institutionalisierung zielführend für das Verständnis gegenwärtiger Ausprägungen von muslimischen Selbstverständnissen sind.

In Kapitel 4 nahm ich die soziokulturellen Dynamiken in den Blick, die, der Grundannahme des SFB 1070 entsprechend, im Umgang mit Ressourcen entstehen. Ich habe gezeigt, dass die in Kapitel 2 beschriebenen individuellen Handlungen der Aneignung und Umsetzung von *ilim* auch Auswirkungen – im Sinne soziokulturellen Wandels – auf gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene haben. Dieser Wandel zeigt sich etwa in der Herausbildung neuer Gemeinschaften, die sich über das gemeinsame Interesse an *ilim* definieren. Damit geht die Veränderung bestehender Gemeinschaften einher, die sich maßgeblich über Verwandtschaft und als traditionell kirgisisch deklarierte Werte identifizieren. So verändern sich nicht nur gewohnte alltägliche und rituelle Praktiken auf der Grundlage der Traditionen ‚unserer Vorfahren‘ (*atabalarybyz*), sondern auch fundamentale soziale Beziehungen. *Ilim* erweist sich hiermit als eine umstrittene und nicht einheitlich als positiv empfundene Ressource. Dieser Umstand drückt sich etwa in konflikthaften Aushandlungsprozessen um *ilim* aus, also darum was als ‚richtiger‘ **und** ‚kirgisischer Islam‘ anzusehen ist: Jener Islam, der beispielsweise in Verbundenheit mit Praktiken der Ahnenverehrung oder dem Besuch von heiligen Orten steht, oder jener, der auf

die minutiöse Aneignung und strenge Umsetzung des Korans besteht.⁶³⁵

Aufbauend auf diesen Darstellungen habe ich in Kapitel 4 gezeigt, dass sich diese zwei Entwürfe eines ‚richtigen Islams‘ nicht unvereinbar gegenüberstehen müssen. Vielmehr illustrieren die alltäglichen Handlungen eines Großteils der Menschen, mit denen ich in meiner Forschung zusammengearbeitet habe, dass sie sich im Spannungsfeld unterschiedlicher Entwürfe bewegen und sich nicht immer kohärent verhalten. Vor dem Hintergrund theoretischer Ansätze zu ‚Alltagsreligion‘ (Montgomery 2016) oder ‚Alltags-Islam‘ (Schielke 2010), die Formen eines als doktrinär beschriebenen Wissens (Montgomery 2016, xv) aus der Sphäre des Alltäglichen ausblenden, habe ich auf der Grundlage meiner Daten umgekehrt argumentiert, dass Formen normativen Wissens durchaus einen inhärenten Teil von Alltagsreligion darstellen.

Angesichts von *ilim* als einer umstrittenen und konfliktbehafteten Ressource widmete ich einen weiteren Teil in Kapitel 4 der Frage, wie Ressourcen für manche zu bedeutsamen Ressourcen werden und für andere wiederum nicht, also der Frage nach Prozessen der Wertschöpfung. Ich habe mich auf eine Erklärung beschränkt, die ich mit einem phänomenologischen Wissensansatz zusammenbringen und auf meine Daten der relational-dynamischen Beschaffenheit der religiösen Infrastruktur anwenden konnte. Diese Erklärung stützt sich auf Ingolds Konzept des *meshworks*, das Leben in Bewegungen und entlang von Bewegungslinien versinnbildlicht. Damit vermochte ich aufzuzeigen, dass die sozio-materiellen Kontexte und die religiöse Infrastruktur von *ilim* auch im Sinne eines *meshworks* konzipiert werden können. Auf diese Weise lässt sich die Erfahrung von *ilim* als durch Bewegung in diesem *meshwork* beziehungsweise entlang der Linien dieses *meshworks* konstituiert verstehen.

⁶³⁵ Vgl. Borbieva 2009, 21: „Kyrgyz faithful have long turned to collective memory, group practice, and material objects and places for knowledge about their faith. By demanding that Kyrgyz Muslims instead study the content and meaning of scripture, transnational Islamic discourses are changing the way Kyrgyz Muslims approach faith and spirituality.”

Aufbauend konnte ich zeigen, dass sich die in Kapitel 2 offengelegten Bewegungen verschiedener Elemente im *meshwork* (Sponsoren, *davatchy*, Gelder, Dinge, Dokumente, Materialien etc.) in verschiedenen ‚Knotenpunkten‘ (Ingold 2011, 154) verdichten. In dieser Verdichtung wird Wissen erfahren und in der Erfahrung angeeignet wie auch umgesetzt. Die Erfahrung resultiert in Erinnerungen oder Geschichten: *ilim* versteht sich somit als *storied knowledge* (Ingold 2011, 163). Ich habe argumentiert, dass Wissen dann bedeutsam wird, wenn es in solch verdichteten Knotenpunkten als bedeutsam (im Sinne von Geschichten und nachhaltiger Erinnerung) erfahren wird.

Ausblickend habe ich in Kapitel 4 auf den Aspekt der Instrumentalisierung von Ressourcen hingewiesen, der sich im Rahmen meiner Forschung vor allem beim Moscheebau zeigte. Da die Frage nach der Instrumentalisierung und der damit einhergehenden soziokulturellen Prozesse im bisherigen Forschungsprogramm wenig explizite Beachtung erfuhr, verweise ich auf das Potential

für das weitere Verständnis von soziokulturellen Dynamiken im Umgang mit Ressourcen.

Diese Arbeit begann mit der Schilderung eines neuen Festes: des *Yimandashuu Toi*. In ihm zeigen sich exemplarisch verdichtet die soziokulturellen Dynamiken, die dieser Arbeit zugrunde liegen. In diesem sozio-materiellen Kontext, der maßgeblich mit *ilim* verbunden ist, werden dessen Inhalte und Praktiken in verkörperten Handlungen vermittelt, umgesetzt, ausgehandelt und erfahren. Dies geschieht in einer Gemeinschaft, die sich über das gemeinsame Interesse an *ilim* findet. In der Festgemeinschaft zeigte sich soziokultureller Wandel durch veränderte Geschlechterbeziehungen, Verzicht auf Alkohol und die Integration des rituellen Gebets in das Fest. Zugleich steht dieses neue Fest jedoch neben anderen, etablierten Festen. Am *Yimandashuu Toi* allein, einem zunächst vielleicht unscheinbaren Beispiel, werden die Ambivalenzen des gegenwärtigen soziokulturellen Wandels in Kirgistan ablesbar, der Gegenstand dieser Arbeit ist.

Glossar

Das Glossar listet die wichtigsten und in dieser Arbeit meist verwendeten kirgisischen und arabischen Worte auf.

aiyl ökmöttü – 1) Bürgermeister, 2) Dorfadministration

aje – Männliche Person, die auf Pilgerfahrt in Mekka war

akida (arab. *‘aqīda*) – Glaubenslehre im Islam

akimiyat – Bezirks- oder Gemeindeverwaltung

azan (arab. *ādān*) – Gebetsruf

azanchy (arab. *mu‘addīn*) – Muezzin

ashar – Gemeinschaftliche Stiftung (finanziell, materiell oder durch körperliche Arbeit)

bayan – Religiöse Rede, insbesondere im Kontext der Aktivitäten der Tablighi Jamaat

daarat (arab. *wuḍū*) – Rituelle Waschung vor dem Gebet, die nach spezifischen Vorgaben (dreimaliges Waschen von Händen, Mund, Nase, Gesicht, Ohren, Armen und Füßen) und nach einer bestimmten Reihenfolge getätigt wird

davat (arab. *da‘wa*) – Wörtlich: Einladung, Ruf [zum Islam]

davatchy (Sg.)/*davatchylar* (Pl.) – Kirgisische Bezeichnung von AnhängerInnen der Tablighi Jamaat-Bewegung (meist wird aber auch im Plural nur von *davatchy* gesprochen)

doppi – Käppchen, muslimische Kopfbedeckung für Männer

fiqh – Arab. Islamische Rechtsprechung

hadith – Überlieferung der Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammed

halal – Erlaubt, zulässig

haram – 1) heilig, 2) nicht erlaubt, nicht zulässig

hijab – Arab. Kopftuch, kirgisisches Äquivalent: *jooluk*

ilim (arab. *ilm*) – Religiöses Wissen

imam – Imam, in der administrativen Struktur des Muftiats das repräsentative Amt auf Dorfebene

imam khatib – In der administrativen Struktur des Muftiats das repräsentative Amt auf Bezirksebene (*rajon*)

in šā‘a Llāh – Arab. ‚So Gott will‘, kirgisische bzw. in der Region Yssykköl verbreitete Form: *‘kudai buyursa‘*

jamaat (arab. *ǧamā‘at*) – Moscheegemeinschaft, im Kirgisischen auch (jede Form von) Gruppe

jooluk – Kopftuch. Während *jooluk* jegliche Form des Kopftuches bezeichnet (strenggenommen also auch *hijab* etc.), verwende ich, dem gängigen Sprachgebrauch meiner InformantInnen entsprechend, den Begriff *jooluk* für ein Kopftuch, das lediglich die Haare bedeckt, Ohren, Hals und Dekolleté aber freilässt

juma namaz – Freitagsgebet

kalpak – Traditioneller kirgisischer Filzhut für Männer; eines der kirgisischen Nationalsymbole

kazy – Vertreter des Muftiats auf regionaler Ebene (*oblast*)

kazyjat – Repräsentatives Organ des Muftiats auf regionaler Ebene (*oblast*); angeführt vom *kazy*

koran okuu – Wörtl. den Koran lesen oder den Koran bzw. Koranverse rezitieren

kudai – Kirg. Gott. Anstatt *kudai* wird auch Allah verwendet

kurban ait – Muslimisches Opferfest

mazar – Heiliger Ort, der im Kirgisischen sowohl Gräber (z. B. von Heiligen) als auch natürliche Orte (z. B. Wasserquellen, Bäume), denen eine heilende Wirkung zugeschrieben wird, beschreibt

miḥrab – Arab. Gebetsnische in einer Moschee

minbar – Eine Art Kanzel, von der aus ein Imam die Freitagspredigt hält

mechit (arab. *masǧid*) – Moschee

mikrorajon – Einzelne Stadtteile in größeren Orten und Städten (z. B. in Karakol, Osch und Bischkek)

moldo/moldoke – Bezeichnung für einen Imam oder jemanden, der regelmäßig betet und Verse aus dem Koran rezitieren kann

Mufti – Oberstes Amt des Muftiats

Muftiat – Zentraladministration für Muslimische Angelegenheiten

nafsi (arab. *nafs*) – Seele, auch: Triebseele, innere Begehren, Laster

namaz (arab. *ṣalā*); *namaz okuu*; *namaz jyrgyluu* – Rituelles Gebet, beten (wörtlich: *namaz* lesen; den Kopf zum *namaz* zum Boden senken)

namazkana – Gebetsraum, von einer Moschee unabhängiges Gebetshaus

nike – Muslimisches Ritual der Eheschließung durch einen Imam

oblast – Russ. Gebiet, Region; administrativ ein regionaler Verwaltungsbezirk

orozo ait – Ramadan-Fest (zum Ende der Fastenzeit)

qibla – Arab. Wand einer Moschee, an welcher die Gebetsnische angebracht ist und die in Richtung Mekka zeigt

rajon – Russ. Bezirk, Landkreis

sadaka (arab. *ṣadaqa*) – Freiwillige Spende

soop (arab. *ṭawāb*) – Verdienste, göttliche Belohnung

šārī'a – Islamisches Recht, im Kirgisischen auch *sharia* oder *shariat*

shirk (arab. *širk*) – Arab. Irrglaube

sunna(h) – Handlungsweisen des Propheten, nach dem Koran die zweite, wichtigste Quelle islamischer Rechtsprechung, im Kirgisischen auch *sünnöt*

sünnöt – 1) siehe *sunna(h)*, 2) rituelle Beschneidung bei Jungen

taalim (arab. *ta'lim*) – Treffen zum religiösen Austausch, insbesondere im Rahmen der Tablighi Jamaat

ṭawāb (kirg. *soop*) – Siehe *soop*

toi – Fest

zakāt – Arab. Pflicht-Almosen, im Kirgisischen auch *zeket*

Bibliographie

- Abashin 2006*: S. Abashin, The Logic of Islamic Practice. A Religious Conflict in Central Asia. *Central Asian Survey* 25, 3, 2006, 267–286.
- Abazov 2004*: R. Abazov, Historical Dictionary of Kyrgyzstan. *Asian/Oceanian Historical Dictionaries* 49 (Lanham 2004).
- Abramson 2010*: D. Abramson, Foreign Religious Education and the Central Asian Islamic Revival. Impact and Prospects for Stability. *Silk Road Paper* (Washington, D.C. 2010).
- Abramson/Karimov 2007*: D. Abramson/E. Karimov, Sacred Sites, Profane Ideologies. Religious Pilgrimage and the Uzbek State. In: J. Sahadeo/R. G. Zanca (Hrsg.), *Everyday Life in Central Asia. Past and Present* (Bloomington 2007) 319–338.
- Aitpaeva/Molchanova 2007*: G. A. Aitpaeva/E. Molchanova, Kyrgyzchylyk. Searching between Spirituality and Science. In: G. A. Aitpaeva/A. Egemberdieva/M. Toktogulova (Hrsg.), *Mazar Worship in Kyrgyzstan. Rituals and Practitioners in Talas* (Bischkek 2007) 395–411.
- Aitpaeva 2013*: G. Aitpaeva, Sacred Sites of the Southern Kyrgyzstan. *Nature, Manas, Islam* (Bischkek 2013).
- Aitpaeva/Egemberdieva 2009*: G. Aitpaeva/A. Egemberdieva, Sacred Sites of Ysyk-köl: Spiritual Power, Pilgrimage, and Art (Bischkek 2009).
- Ali 2008*: M. S. Ali, Science and the Qur'an. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur'an. An Encyclopedia* (London 2008) 571–576.
- Ali/Leaman 2008*: K. Ali/O. Leaman, Islam. The Key Concepts (New York 2008).
- Alymbaeva 2016*: A. A. Alymbaeva, Between Sart, Kalmak and Kyrgyz. Identity Dynamics in Kyrgyzstan. *Internationales Asienforum* 47.1–2, 2016, 81–101.
- Artman 2016*: V. M. Artman, Contemporary Modes of Islamic Discourse in Kyrgyzstan. Rethinking the Moderate – Extremist Duality. *CAP Papers (CERIA Series 170)* (Washington, D.C. 2016).
- Asad 1986*: T. Asad, The Idea of an Anthropology of Islam. *Occasional Papers Series / Center for Contemporary Arab Studies*, Georgetown University (Washington, D.C. 1986).
- Asad 1993*: T. Asad, Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore 1993).
- Atay 2008*: R. Atay, Islam. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur'an. An Encyclopedia* (London 2008) 314–318.
- Bajalieva 2002*: T. D. Bajalieva, Vorislamische Glauben der Kirgisen. *Mittelasiatische Studien* 7 (Berlin 2002).
- Balci 2003*: B. Balci, Fethullah Güllen's Missionary Schools in Central Asia and Their Role in the Spreading of Turkism and Islam. *Religion, State and Society* 31.2, 2003, 151–177.
- Balci 2012*: B. Balci, The Rise of the Jama'at al Tabligh in Kyrgyzstan. The Revival of Islamic Ties between the Indian Subcontinent and Central Asia? *Central Asian Survey* 31.1, 2012, 61–76.
- Balci 2014*: B. Balci, Turkey's Religious Outreach in Central Asia and the Caucasus. *Current Trends in Islamist Ideology* 16, 2014, 65–85.
- Baldauf 1993*: I. Baldauf, Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937). Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen. *Bibliotheca Orientalis Hungarica* 40 (Budapest 1993).
- Barth 2002*: F. Barth, An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43.1, 2002, 1–18.

- Beatty 2005*: A. Beatty, Emotions in the Field. What Are We Talking About? *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11.1, 2005, 17–37.
- Beatty 2010*: A. Beatty, How Did It Feel for You? Emotion, Narrative, and the Limits of Ethnography. *American Anthropologist* 112.3, 2010, 430–443.
- Bechtold 2017*: L. Bechtold, Approaching the Ritual Economy of a Hajji Feast. Resources, Status, and Sharing in Southern Kyrgyzstan. In: R. Hardenberg (Hrsg.), *Approaching Ritual Economy. Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts*. RessourcenKulturen 4 (Tübingen 2017) 37–70.
- Bennigsen/Broxup 1983*: A. Bennigsen/M. B. Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State* (London 1983).
- Bennigsen/Lemerrier-Quelquejay 1980*: A. Bennigsen/C. Lemerrier-Quelquejay, L'islam parallèle en Union Soviétique. Les organisations soufies dans la République tchéchène-ingouche. *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 21.1, 1980, 49–64.
- Bennigsen/Wimbush 1985*: A. Bennigsen/S. E. Wimbush, *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union* (London 1985).
- Berjak 2008a*: R. Berjak, Thawab. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur'an. An Encyclopedia* (London 2008) 655.
- Berjak 2008b*: R. Berjak, Yawn. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur'an. An Encyclopedia* (London 2008) 703–705.
- Beyer 2006*: J. Beyer, Revitalisation, Invention and Continued Existence of the Kyrgyz Aksakal Courts. Listening to Pluralistic Accounts of History. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 38.53–54, 2006, 141–176.
- Beyer 2016*: J. Beyer, *The Force of Custom. Law and the Ordering of Everyday Life in Kyrgyzstan* (Pittsburgh 2016).
- Biard/Laruelle 2010*: A. Biard/M. Laruelle, 'Tengerism' in Kyrgyzstan. In Search of New Religious and Political Legitimacy. In: I. Charleux/G. Delaplace/R. Hamayon/S. Pearce (Hrsg.), *Representing Power in Modern Inner Asia. Conventions, Alternatives and Oppositions*. *Studies on East Asia* 31 (Bellingham 2010) 55–96.
- Bissenova 2016*: A. Bissenova, Building a Muslim Nation. The Role of the Central Mosque of Astana. In: M. Laruelle (Hrsg.), *Kazakhstan in the Making. Legitimacy, Symbols, and Social Changes* (Lanham 2016) 211–228.
- Bobrovnikov 2006*: V. Bobrovnikov, 'Traditionalist' Versus 'Islamist' Identities in a Dagestani Collective Farm. *Central Asian Survey* 25.3, 2006, 287–302.
- Bobrovnikov et al. 2010*: V. Bobrovnikov/A. Navruzov/S. Shikhaliev, Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Dagestan. In: M. Kemper/R. Motika/S. Reichmuth (Hrsg.), *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. *Central Asian Studies Series* (New York 2010) 107–167.
- Borbieva 2009*: N. Borbieva, Islam and the International Sector. Negotiations of Faith in the Kyrgyz Republic. *The Helen Kellogg Institute for International Studies Working Paper* 364 (Notre Dame/Indiana 2009).
- Borbieva 2012a*: N. Borbieva, Foreign Faiths and National Renewal. Christian Conversion Among Kyrgyz Youth. *Culture and Religion* 13.1, 2012, 41–63.
- Borbieva 2012b*: N. Borbieva, Empowering Muslim Women. Independent Religious Fellowships in the Kyrgyz Republic. *Slavic Review* 71.2, 2012, 288.
- Borofsky 1987*: R. Borofsky, *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge* (Cambridge 1987).
- Botoeva 2017*: A. Botoeva, Transnational Islamic Banks and Local Markets in Central Asia. In: P. Jones (Hrsg.), *Islam, Society, and Politics in Central Asia* (Pittsburgh 2017) 245–262.

- Bowen 1989*: J. R. Bowen, Salat in Indonesia. The Social Meanings of an Islamic Ritual. *Man. New Series* 24.4, 1989, 600–619.
- Bowen 1993*: J. R. Bowen, Muslims Through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society (Princeton 1993).
- Cantone 2012*: C. Cantone, Making and Remaking Mosques in Senegal. *Islam in Africa* (Leiden 2012).
- Chotaeva 2016*: C. Chotaeva, History of Kyrgyzstan (Lecture Book) (Bischkek 2016).
- Clement 2007*: V. Clement, Alphabet Changes in Turkmenistan, 1904–2004. In: J. Sahadeo/R. G. Zanca (Hrsg.), *Everyday Life in Central Asia. Past and Present* (Bloomington 2007) 266–280.
- Clifford/Marcus 2009*: J. Clifford/G. E. Marcus (Hrsg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley 2009).
- Csordas 1994*: T. J. Csordas, Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self (Cambridge 1994).
- Darieva 2016*: T. Darieva, Prayer House or Cultural Centre? Restoring a Mosque in Post-Socialist Armenia. *Central Asian Survey* 35.2, 2016, 292–308.
- Debevec 2012*: L. Debevec, Postponing Piety in Urban Burkina Faso. Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim. In: S. Schielke/L. Debevec (Hrsg.), *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion. EASA Series 18* (New York 2012) 33–47.
- DeLanda 2006*: M. DeLanda, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity* (London 2006).
- DeWeese 1994*: D. DeWeese, Islamization and Native Religion in the Golden Horde. *Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (University Park 1994).
- DeWeese 2002*: D. DeWeese, Islam and the Legacy of Sovietology. A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union. *Journal of Islamic Studies* 13.3, 2002, 298–330.
- DeWeese 2010*: D. DeWeese, Authority. In: J. J. Elias (Hrsg.), *Key Themes for the Study of Islam* (Richmond 2010) 26–52.
- DeWeese 2016*: D. DeWeese, It was a Dark and Stagnant Night (‘til the Jadids Brought the Light). Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59, 2016, 37–92.
- Dudoignon/Komatsu 2001*: S. A. Dudoignon/H. Komatsu (Hrsg.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)*. *Islamic Area Studies* 3 (London 2001).
- Dumont 1980*: L. Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications* (Chicago 1980).
- Dumont 1983*: *Affinity as Value. Marriage Alliance in South India, With Comparative Essays on Australia* (Chicago 1983).
- Dzhuraev 2021*: S. Dzhuraev, Neuer Präsident, altes Präsidialsystem? Kirgistan am Scheideweg zwischen Reformmöglichkeiten und weiterer Instabilität. *Zentralasien-Analysen* 145, 2021, 6–10.
- Eickelman 1985*: D. F. Eickelman, Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable. *Princeton Studies on the Near East* (Princeton 1985).
- Eickelman 2007*: D. F. Eickelman, Madrasas in Morocco. Their Vanishing Public Role. In: R. W. Hefner/M. Q. Zaman (Hrsg.), *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. *Princeton Studies in Muslim Politics* (Princeton 2007) 149–171.
- Eickelman/Piscatori 1996*: D. F. Eickelman/J. P. Piscatori, *Muslim Politics*. *Princeton Studies in Muslim Politics* (Princeton 1996).

- Elger/Stolleis 2008*: R. Elger/F. Stolleis (Hrsg.), Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. Beck'sche Reihe 1430 (München 2008).
- Epkenhans 2010*: T. Epkenhans, Muslims without Learning, Clergy without Faith: Institutions of Islamic Learning in the Republic of Tajikistan. In: M. Kemper/R. Motika/S. Reichmuth (Hrsg.), Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States. Central Asian Studies Series (New York 2010) 313–348.
- Fadil/Fernando 2015*: N. Fadil/M. Fernando, Rediscovering the “Everyday” Muslim. Notes on an Anthropological Divide. HAU: Journal of Ethnographic Theory 5.2, 2015, 59–88.
- Fatani 2008*: A. H. Fatani, Nur. In: O. Leaman (Hrsg.), The Qur'an. An Encyclopedia (London 2008) 467–168.
- Fathi 2006*: H. Fathi, Gender, Islam, and Social Change in Uzbekistan. Central Asian Survey 25.3, 2006, 303–317.
- Féaux de la Croix 2017*: J. Féaux de la Croix, Iconic Places in Central Asia. The Moral Geography of Dams, Pastures and Holy Sites (Bielefeld 2017).
- Foltz 2010*: R. Foltz, Religions of the Silk Road. Premodern Patterns of Globalization (New York 2010).
- Forst/Günther 2010*: R. Forst/K. Günther, Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms. Normative Orders Working Paper 01/2010 (Frankfurt am Main 2010).
- Gade 2004*: A. Gade, Perfection Makes Practice. Learning, Emotion, and the Recited Quran in Indonesia (Honolulu 2004).
- Gardaz 1999*: M. Gardaz, In Search of Islam in Kyrgyzstan. Religion 29.3, 1999, 275–286.
- Geertz 1968*: C. Geertz, Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. The Terry Lectures (New Haven 1968).
- Gellner 1981*: E. Gellner, Muslim Society. Cambridge Studies in Social Anthropology 32 (Cambridge 1981).
- van Gennep 2005*: A. van Gennep, Übergangsriten (Frankfurt am Main 2005 [1909]).
- Goldziher 1981*: I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law. Modern Classics in Near Eastern Studies (Princeton 1981).
- Graeber 2012*: D. Graeber, Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln (Zürich 2012).
- Greiner et al. 2006*: B. Greiner/C. T. Müller/D. Walter (Hrsg.), Heiße Kriege im Kalten Krieg. Beiträge der vom 19. bis 22. Mai 2004 vom Hamburger Institut für Sozialforschung veranstalteten internationalen Konferenz „Hot Wars in the Cold War“. Studien zum Kalten Krieg 1 (Hamburg 2006).
- Gudeman 2005*: S. Gudeman, Community and Economy: Economy's Base. In: J. G. Carrier (Hrsg.), A Handbook of Economic Anthropology (Cheltenham 2005) 94–106.
- Gumppenberg 2004*: M.-C. v. Gumppenberg, Kirgistan. In: M.-C. v. Gumppenberg/U. Steinbach (Hrsg.), Zentralasien. Geschichte, Politik, Wirtschaft. Ein Lexikon. Beck'sche Reihe 1606 (München 2004) 153–162.
- Hahn 2017*: H. P. Hahn, Kinds of Resources and Ways of Perceiving. Anthropological Reflections on a Contested Category. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017) 35–44.
- Halstead et al. 2008*: N. Halstead/E. Hirsch/J. Okely (Hrsg.), Knowing How to Know. Fieldwork and the Ethnographic Present. EASA Series 9 (New York 2008).
- Handbuch der KRA 2015*: Handbuch der staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten (Bischkek 2015).

- Hann 2010*: C. M. Hann, Moral Economy. In: K. Hart/J.-L. Laville/A. D. Cattani (Hrsg.), *The Human Economy. A Citizen's Guide* (Cambridge 2010) 187–198.
- Hann 2012*: C. Hann, The Universal and the Particular in Rural Xinjiang. Ritual Commensuality and the Mosque Community. In: M. Marsden/K. Retsikas (Hrsg.), *Articulating Islam. Anthropological Approaches to Muslim Worlds* (Dordrecht 2012) 171–192.
- Hardenberg 2012*: R. Hardenberg, Kyrgyz Funerals and Memorials from an Ethnological Perspective. In: P. Pfälzner/H. Niehr/E. Pernicka/A. Wissing (Hrsg.), *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead" in May 2009* (Wiesbaden 2012) 295–302.
- Hardenberg 2017a*: R. Hardenberg, Dynamic Correspondences. ResourceCultures. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 25–34.
- Hardenberg 2017b*: R. Hardenberg, Introduction. The Study of Socio-Cosmic Fields. In: R. Hardenberg (Hrsg.), *Approaching Ritual Economy. Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts. RessourcenKulturen 4* (Tübingen 2017) 7–36.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The 'Resource Turn'. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017).
- Harris 2007*: M. Harris, *Ways of Knowing. Anthropological Approaches to Crafting Experience and Knowledge* (New York 2007).
- Heathershaw/Montgomery 2014*: J. Heathershaw/D. W. Montgomery, *The Myth of Post-Soviet Muslim Radicalization in the Central Asian Republics. The Royal Institute of International Affairs Research Paper* (London 2014).
- Hefner 2005*: R. W. Hefner, Introduction. Modernity and the Remaking of Muslim Politics. In: R. W. Hefner (Hrsg.), *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization. Princeton Paperbacks* (Princeton 2005) 1–36.
- Hefner 2009*: R. W. Hefner, Introduction. The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia. In: R. W. Hefner (Hrsg.), *Making Modern Muslims. The Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu 2009) 1–54.
- Heyat 2004*: F. Heyat, Re-Islamisation in Kyrgyzstan. Gender, New Poverty and the Moral Dimension. *Central Asian Survey* 23.3–4, 2004, 275–287.
- Hilgers 2009*: I. Hilgers, *Why Do Uzbeks have to be Muslims? Exploring Religiosity in the Ferghana Valley* (Berlin 2009).
- Hirschkind 2001*: C. Hirschkind, The Ethics of Listening. Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American Ethnologist* 28.3, 2001, 623–649.
- Hirschkind 2006*: C. Hirschkind, *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York 2006).
- Hodder 2012*: I. Hodder, *Entangled. An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things* (Malden 2012).
- Hölzchen 2012*: Y. Hölzchen, *Konkurrenz – Spiel – Kooperation. Schulische Wettbewerbe im kirgisischen Kontext* (Magisterarbeit Eberhard Karls Universität Tübingen 2012).
- Hölzchen 2015*: Y. Hölzchen, *Madrasas and Madrasa Education in Northern Kyrgyzstan. Encounters and Challenges of Muslim Identity*. In: *Central Asia in the XXI Century. Historical Trajectories, Contemporary Challenges and Everyday Encounters* (Zürich, 8.–11.10.2015) [unpublizierter Vortrag].

- Hölzchen 2016*: Y. Hölzchen, When Sharia Comes, Traditions Make Way for It. Contested Knowledge and Cultural Change in Northern Kyrgyzstan. In: Resources in Social Context(s). Curse, Conflicts and the Sacred (Tübingen, 13.–15.06.2016) [unpublizierter Vortrag].
- Hölzchen 2017a*: Y. Hölzchen, Religious Education and Cultural Change. The Case of Madrasas in Northern Kyrgyzstan. In: R. Hardenberg (Hrsg.), Approaching Ritual Economy. Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts. RessourcenKulturen 4 (Tübingen 2017) 105–134.
- Hölzchen 2017b*: Y. Hölzchen, Contesting Local Knowledge through Global Flows. The Example of Conflicting Claims to Authoritative Knowledge among Kyrgyz Imams. In: Mo(u)vement (Ottawa, 2.–5.05.2017) [unpublizierter Vortrag].
- Hölzchen 2022*: Y. Hölzchen, Mosques as Religious Infrastructure. Muslim Selfhood, Moral Imaginaries and the Material Base of Everyday Sociality. Central Asian Survey 41.2, 2022, 368–384.
- Hölzchen 2023*: Mosque Lives. In: J. Féaux de la Croix/M. Reeves (Hrsg.), The Central Asian World (Routledge 2023) 747–760.
- Hölzchen/Kirby 2020*: Y. Hölzchen/B. Kirby, Introduction. Conceptualising Religious Infrastructures. In: Conceptualising Religious Infrastructures (Frankfurt, 24.09.2020) [unpublizierter Vortrag].
- Horvatic 1994*: P. Horvatic, Ways of Knowing Islam. American Ethnologist 21.4, 1994, 811–826.
- Houben 2015*: V. Houben, Islam and the Perception of Islam in Contemporary Indonesia. Heidelberg Ethnology Occasional Paper 3, 2015, 1–10.
- Houtman/Meyer 2012*: D. Houtman/B. Meyer, Introduction. Material Religion. How Things Matter. In: D. Houtman/B. Meyer (Hrsg.), Things. Religion and the Question of Materiality (New York 2012) 1–23.
- Humphrey 1983*: C. Humphrey, Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm. Cambridge Studies in Social Anthropology 40 (Cambridge 1983).
- Hutchings/McKenzie 2017*: T. Hutchings/J. McKenzie, Introduction. The Body of St Cuthbert. In: T. Hutchings/J. McKenzie (Hrsg.), Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred (London 2017) 1–13.
- Ingold 2007*: T. Ingold, Materials Against Materiality. Archaeological Dialogues 14.1, 2007, 1–16.
- Ingold 2011*: T. Ingold (Hrsg.), Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description (London 2011).
- Ingold 2013*: T. Ingold, Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture (New York 2013).
- Ingold/Vergunst 2008*: T. Ingold/J. L. Vergunst (Hrsg.), Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot. Anthropological Studies of Creativity and Perception (Farnham 2008).
- Jackson 1983*: M. Jackson, Knowledge of the Body. Man 18.2, 1983, 327–345.
- Jackson 1996*: M. Jackson (Hrsg.), Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology (Bloomington 1996).
- Jacquesson 2008*: S. Jacquesson, The Sore Zones of Identity. Past and Present Debates on Funerals in Kyrgyzstan. Inner Asia 10.2, 2008, 281–303.
- Jensen/Morita 2017*: C. B. Jensen/A. Morita, Introduction: Infrastructures as Ontological Experiments. Ethnos 82.4, 2017, 615–626.
- Jones 2017*: P. Jones, Introduction. In: P. Jones (Hrsg.), Islam, Society, and Politics in Central Asia (Pittsburgh 2017) xi–xvii.
- Jouili/Amir-Moazami 2006*: J. S. Jouili/S. Amir-Moazami, Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany. The Muslim World 96.4, 2006, 617–642.

- Jouili/Moors 2014*: J. S. Jouili/A. Moors, Introduction. *Islamic Sounds and the Politics of Listening*. *Anthropological Quarterly* 87.4, 2014, 977–988.
- Kadyrbekova et al. 2009*: P. K. Kadyrbekova/V. K. Mulkubatova/K. O. Osmonakunova/S. A. Osmonova/B. K. Kurmanaliev, *Deutsch-Kirgisches Wörterbuch 2* (Bischkek 2009).
- Kamp 2006*: M. Kamp, *The New Woman in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling Under Communism* (Seattle 2006).
- Kamp 2010*: M. Kamp, *Where Did the Mullahs Go? Oral Histories from Rural Uzbekistan*. *Die Welt des Islams* 50.3, 2010, 503–531.
- Karagiannis 2005*: E. Karagiannis, *Political Islam and Social Movement Theory. The Case of Hizb ut-Tahrir in Kyrgyzstan*. *Religion, State and Society* 33.2, 2005, 137–150.
- Karagiannis 2012*: E. Karagiannis, *The New Political Islam in Central Asia. From Radicalism to the Ballot Box?* *The Brown Journal of World Affairs* 19.1, 2012, 71–82.
- Karataev/Eraliev 2005*: O. Karataev/S. Eraliev, *Kyrgyz etnografiyası boyuncha sözdük* (Bischkek 2005).
- Kehl-Bodrogi 2008*: K. Kehl-Bodrogi, “Religion is not So Strong Here”. *Muslim Religious Life in Khorezm after Socialism* (Berlin 2008).
- Kemper 1998*: M. Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. *Islamkundliche Untersuchungen* 218 (Berlin 1998).
- Kemper/Shikhaliev 2015*: M. Kemper/S. Shikhaliev 2015, *Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghستان*. *ASIA* 69.3, 2015, 593–624.
- Kemper et al. 1998*: M. Kemper/A. v. Kügelgen/A. J. Frank, *Muslim Culture in Russia and Central Asia From the 18th to the Early 20th Centuries*. *Islamkundliche Untersuchungen* 216 (Berlin 1998).
- Kemper et al. 2010*: M. Kemper/R. Motika/S. Reichmuth, Introduction. In: M. Kemper/R. Motika/S. Reichmuth (Hrsg.), *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. *Central Asian Studies Series* (New York 2010) 1–20.
- Khalid 1998*: A. Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. *Comparative Studies on Muslim Societies* 27 (Berkeley 1998).
- Khalid 2003*: A. Khalid, *A Secular Islam. Nation, State, and Religion in Uzbekistan*. *International Journal of Middle East Studies* 35.4, 2003, 573–598.
- Khalid 2007*: A. Khalid, *Islam After Communism. Religion and Politics in Central Asia* (Berkeley 2007).
- Kicherer 2017*: S. Kicherer, *Barakat, the Small Change of God, in the Tajik Pamirs*. In: R. Hardenberg (Hrsg.), *Approaching Ritual Economy. Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts*. *RessourcenKulturen* 4 (Tübingen 2017).
- Kirby et al. in Vorb.*: B. Kirby/Y. Hölzchen/M. Benussi (Hrsg.), *Religious Infrastructures. Religion, State and Society* [Special Issue] (in Vorbereitung).
- Kirmse 2013*: S. B. Kirmse, *Youth and Globalization in Central Asia. Everyday Life between Religion, Media, and International Donors* (Frankfurt am Main 2013).
- Krämer 2002*: A. Krämer, *Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel. Studien über Frauenälteste (otin und xalfa) im unabhängigen Usbekistan* (Berlin 2002).
- Krämer 2007*: A. Krämer, *Islam in Zentralasien. Blüte, Unterdrückung, Instrumentalisierung*. In: M. Sapper (Hrsg.), *Machtmosaik Zentralasien. Traditionen, Restriktionen, Aspirationen*. *Osteuropa* 57.2007, 8/9 (Berlin 2007) 53–76.

- Krämer/Schmidtke 2006*: G. Krämer/S. Schmidtke, Introduction. Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview. In: G. Krämer/S. Schmidtke (Hrsg.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies. Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia 100* (Leiden 2006) 1–14.
- Kresse 2006*: K. Kresse, Debating Maulidi. Ambiguities and Transformations of Muslim Identity Along the Kenyan Swahili Coast. In: R. Loimeier/R. Seesemann (Hrsg.), *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th Century East Africa. Beiträge zur Afrikaforschung 26* (Berlin 2006) 209–228.
- Kresse 2009a*: K. Kresse, Muslim Politics in Postcolonial Kenya. Negotiating Knowledge on the Double-Periphery. *Journal of the Royal Anthropological Institute 15*, 2009, 76–94.
- Kresse 2009b*: K. Kresse, Knowledge and Intellectual Practice in a Swahili Context. ‚Wisdom‘ and the Social Dimensions of Knowledge. *Africa 79.1*, 2009, 148–167.
- Kresse 2012*: K. Kresse, On the Skills to Navigate the World, and Religion, for Coastal Muslims in Kenya. In: M. Marsden/K. Retsikas (Hrsg.), *Articulating Islam. Anthropological Approaches to Muslim Worlds* (Dordrecht 2012) 77–99.
- Kresse/Marchand 2009*: K. Kresse/T. Marchand, Knowledge in Practice. Expertise and the Transmission of Knowledge. *Africa. Journal of the International African Institute 79.1*, 2009, 1–16.
- Kubatova 2013*: A. E. Kubatova, *Kyrgyzstandagy jadidchilik kyimyly (1900–1916)* (Bischkek 2013).
- Kurbanova 2009*: N. Kurbanova, *Islam v obshchestvenno-politecheskoy jizni Kyrgyzstana* (Bischkek 2009).
- Laidlaw 2013*: J. Laidlaw, Ethics. In: J. P. Boddy (Hrsg.), *A Companion to the Anthropology of Religion. Blackwell Companions to Anthropology 25* (Hoboken 2013) 171–188.
- Lambek 1990*: M. Lambek, Certain Knowledge, Contestable Authority. Power and Practice on the Islamic Periphery. *American Ethnologist 17.1*, 1990, 23–40.
- Lambek 1993*: M. Lambek, Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession. *Anthropological Horizons* (Toronto 1993).
- Lambek 2011*: M. Lambek, Catching the Local. *Anthropological Theory 11.2*, 2011, 197–221.
- Larkin 2013*: B. Larkin, The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology 42.1*, 2013, 327–343.
- Laruelle et al. 2010*: M. Laruelle/J. Huchet/S. Peyrouse/B. Balci (Hrsg.), *China and India in Central Asia. A New „Great Game“?* (New York 2010).
- Latour 2005*: B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford 2005).
- Law/Hassard 1999*: J. Law/J. Hassard (Hrsg.), *Actor Network Theory and After. Sociological Review Monographs* (Oxford 1999).
- Leaman 2008a*: O. Leaman, Education and the Qur‘an. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur‘an. An Encyclopedia* (London 2008) 190–193.
- Leaman 2008b*: O. Leaman, Ramadan. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur‘an. An Encyclopedia* (London 2008) 529–530.
- Lenz-Raymann 2014*: K. Lenz-Raymann, Securitization of Islam. Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia. *Globaler lokaler Islam* (Bielefeld 2014).
- Lerman et al. 2004*: Z. Lerman/C. Csáki/G. Feder, Agriculture in Transition. Land Policies and Evolving Farm Structures in Post-Soviet Countries. *Rural Economies in Transition* (Lanham 2004).
- Light 2015*: N. Light, Self-Sufficiency Is Not Enough. Ritual Intensification and Household Economies in a Kyrgyz Village. In: S. Gudeman/C. Hann (Hrsg.), *Oikos and Market. Explorations in Self-Sufficiency After Socialism* (New York 2015) 101–136.

- Liu 2011*: M. Y. Liu, Central Asia in the Post-Cold War World. *Annual Review of Anthropology* 40.1, 2011, 115–131.
- Louw 2007*: M. E. Louw, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. Central Asian Studies (London 2007).
- Louw 2012*: M. Louw, Being Muslim the Ironic Way. Secularism, Religion and Irony in Post-Soviet Kyrgyzstan. In: N. Bubandt/M. van Beek (Hrsg.), *Varieties of Secularism in Asia*. Anthropological Explorations of Religion, Politics and the Spiritual. Anthropology of Asia Series (New York 2012) 143–161.
- Louw 2013*: M. Louw, Even Honey May Become Bitter When There is too Much of it. Islam and the Struggle for a Balanced Existence in Post-Soviet Kyrgyzstan. *Central Asian Survey* 32.4, 2013, 514–526.
- Louw 2015*: M. Louw, The Art of Dealing with Things You Do Not Believe In. Dream Omens and Their Meanings in Post-Soviet Kyrgyzstan. In: V. Steffen/S. Jöhnke/K. M. Raahauge (Hrsg.), *Between Magic and Rationality. On the Limits of Reason in the Modern World* (Chicago 2015) 287–314.
- Lowry 2010*: J. Lowry, Institution. In: J. J. Elias (Hrsg.), *Key Themes for the Study of Islam* (Richmond 2010) 200–219.
- Lukens-Bull 2000*: R. Lukens-Bull, Teaching Morality. Javanese Islamic Education in a Globalizing Era. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3, 2000, 26–48.
- Mahmood 2005*: S. Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton 2005).
- Malashenko 1993*: A. V. Malashenko, Islam Versus Communism. The Experience of Coexistence. In: D. F. Eickelman (Hrsg.), *Russia's Muslim Frontiers. New Directions in Cross-Cultural Analysis* (Bloomington 1993).
- Mandaville 2007*: P. Mandaville, Globalization and the Politics of Religious Knowledge. Pluralizing Authority in the Muslim World. *Theory, Culture & Society* 24.2, 2007, 101–115.
- Mandaville 2009*: P. Mandaville (Hrsg.), *Transnational Islam in South and Southeast Asia. Movements, Networks, and Conflict Dynamics* (Seattle 2009).
- Marchand 1999*: T. Marchand, Reconsidering the Role of the Mosque Minaret in Şan'ā'. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 29, 1999, 95–102.
- Marchand 2010*: T. Marchand (Hrsg.), *Making Knowledge. Explorations of the Indissoluble Relation Between Mind, Body and Environment*. Journal of the Royal Anthropological Institute Special Issue Book Series (Malden/Mass. 2010).
- Marsden 2005*: M. Marsden, *Living Islam. Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier* (Cambridge 2005).
- Masud 2000*: M. K. Masud, *Travellers in Faith. Studies of the Tablighī Jamā'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal. Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia* 69 (Leiden 2000).
- Masuzawa 2005*: T. Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago 2005).
- Mauss 1973*: M. Mauss, Techniques of the Body. *Economy and Society* 2.1, 1973 [1936], 70–88.
- McBrien 2006a*: J. McBrien, Extreme Conversations. Secularism, Religious Pluralism, and the Rhetoric of Islamic Extremism in Southern Kyrgyzstan. In: C. M. Hann (Hrsg.), *The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia 11 (Berlin 2006).
- McBrien 2006b*: J. McBrien, Listening to the Wedding Speaker. Discussing Religion and Culture in Southern Kyrgyzstan. *Central Asian Survey* 25.3, 2006, 341–357.

- McBrien 2008*: J. McBrien, *The Fruit of Devotion* (Dissertation Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2008).
- McBrien 2009*: J. McBrien, Mukada's Struggle. Veils and Modernity in Kyrgyzstan. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 2009, 127–144.
- McBrien 2012*: J. McBrien, Watching Clone. Brazilian Soap Operas and Muslimness in Kyrgyzstan. *Material Religion* 8.3, 2012, 374–396.
- McBrien 2017*: J. McBrien, *From Belonging to Belief. Modern Secularisms and the Construction of Religion in Kyrgyzstan* (Pittsburgh 2017).
- McBrien/Pelkmans 2008*: J. McBrien/M. Pelkmans, Turning Marx on his Head. Missionaries, "Extremists" and Archaic Secularists in Post-Soviet Kyrgyzstan. *Critique of Anthropology* 28.1, 2008, 87–103.
- Metcalfe 2003*: B. Metcalfe, Travelers' Tales in the Tablighi Jamaat. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588.1, 2003, 136–148.
- Meyer 2013*: B. Meyer, Material Mediations and Religious Practices of World-Making. In: K. Lundby (Hrsg.), *Religion Across Media. From Early Antiquity to Late Modernity* (New York 2013) 1–19.
- Miller 2010*: D. Miller, *Stuff* (Cambridge 2010).
- Mittermaier 2013*: A. Mittermaier, Trading with God. Islam, Calculation, Excess. In: J. P. Boddy (Hrsg.), *A Companion to the Anthropology of Religion. Blackwell Companions to Anthropology* 25 (Hoboken 2013).
- Moberg 2016*: J. Moberg, Material Religion. In: J. R. Lewis/I. B. Tøllefsen (Hrsg.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements 2* (Oxford 2016) 380–391.
- Mohamed 2008a*: Y. Mohamed, Happiness. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur'an. An Encyclopedia* (London 2008) 244–247.
- Mohamed 2008b*: Y. Mohamed, Knowledge. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur'an. An Encyclopedia* (London 2008) 347–353.
- Montgomery 2007*: D. W. Montgomery, Namaz, Wishing Trees, and Vodka. The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia. In: J. Sahadeo/R. G. Zanca (Hrsg.), *Everyday Life in Central Asia. Past and Present* (Bloomington 2007) 355–370.
- Montgomery 2013*: D. W. Montgomery, Relations Made over Tea. Reflections on a Meaningful Life in a Central Asian Mountain Village. *Central Asian Survey* 32.4, 2013, 475–486.
- Montgomery 2014*: D. W. Montgomery, Towards a Theory of the Rough Ground. Merging the Policy and Ethnographic Frames of Religion in the Kyrgyz Republic. *Religion, State & Society* 42.1, 2014, 23–45.
- Montgomery 2015*: D. W. Montgomery, On Muslims and the Navigation of Religiosity. Notes on the Anthropology of Islam. In: P. J. Stewart/A. Strathern (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Anthropology* (Burlington 2015) 227–253.
- Montgomery 2016*: D. W. Montgomery, *Practicing Islam. Knowledge, Experience, and Social Navigation in Kyrgyzstan. Central Eurasia in Context* (Pittsburgh 2016).
- Moosa 2015*: E. Moosa, *What Is a Madrasa?* (Chapel Hill 2015).
- Morozova 2014*: I. Morozova, Preface. In: S. Roche/D. Wilkowsky/J. Féaux de la Croix (Hrsg.), *Central Asian Intellectuals on Islam. Between Scholarship, Politics and Identity. Studien (Zentrum Moderner Orient [Berlin, Germany])* 32 (Berlin 2014) 9–18.
- Mostowlansky 2007*: T. Mostowlansky, Islam und Kirgisen on Tour. Die Rezeption „nomadischer Religion“ und ihre Wirkung. *Studies in Oriental Religions* 54 ([Magisterarbeit] Wiesbaden 2007).
- Mostowlansky 2017*: T. Mostowlansky, *Azan on the Moon. Entangling Modernity Along Tajikistan's Pamir Highway* (Pittsburgh 2017).

- Motika et al. 2013*: R. Motika/M. Kemper/A. v. Kügelgen, Einleitung. Repression, Anpassung, Neuorientierung. In: R. Motika/M. Kemper/A. v. Kügelgen (Hrsg.), Repression, Anpassung, Neuorientierung. Studien zum Islam in der Sowjetunion und dem postsowjetischen Raum. Kaukasienstudien 12 (Wiesbaden 2013) 1–15.
- Muminov 2013*: A. Muminov. Islamische Bildung in Usbekistan. Formen und Inhalte im Wandel. In: R. Motika/M. Kemper/A. v. Kügelgen (Hrsg.), Repression, Anpassung, Neuorientierung. Studien zum Islam in der Sowjetunion und dem postsowjetischen Raum. Kaukasienstudien – Caucasian Studies Band 12 (Wiesbaden 2013) 289–309.
- Muminov et al. 2010*: A. Muminov/U. Gafurov/R. Shigabdinov, Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Uzbekistan. In: M. Kemper/R. Motika/S. Reichmuth (Hrsg.), Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States. Central Asian Studies Series (New York 2010) 223–279.
- Munn 1986*: N. Munn, The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society (Cambridge 1986).
- Muzzaki 2008*: A. Muzzaki, Islam as a Symbolic Community. Transmitting and Consuming Islam Through Public Sermons in Indonesia. In: P. Kitiarsa (Hrsg.), Religious Commodifications in Asia. Marketing Gods. Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy (London 2008) 205–219.
- Nadeliaev et al. 1969*: V. M. Nadeliaev/D. M. Nasilov/E. R. Tenishev/A. M. Scherbak/T. A. Borovkova/L. V. Dimitrieva/A. A. Zyrin/I. V. Kormushin/N. I. Letiagina/L. J. Tugusheva, Drevnetyurkskii slovar. Alt-türkisches Wörterbuch (Leningrad 1969).
- Nasritdinov 2012*: E. Nasritdinov, Spiritual Nomadism and Central Asian Tablighi Travelers. *Ab Imperio* 2, 2012, 145–167.
- Nasritdinov 2018*: E. Nasritdinov, Translocality and the Folding of Post-Soviet Urban Space in Bishkek. Hijrah from ‘Botanika’ to ‘Botanicheskii Jamaat’. In: M. Stephan-Emmrich/P. Schröder (Hrsg.), Mobilities, Boundaries, and Travelling Ideas. Rethinking Translocality Beyond Central Asia and the Caucasus (Cambridge 2018) 319–347.
- Nasritdinov/Esenamanova 2017*: E. Nasritdinov/N. Esenamanova, The War of Billboards. Hijab, Secularism, and Public Space in Bishkek. *Central Asian Affairs* 4.2, 2017, 217–242.
- Nasritdinov/Ismailbekova 2012*: E. Nasritdinov/A. Ismailbekova, Transnational Religious Networks in Central Asia: Structure, Travel, and Culture of Kyrgyz Tablighi Jama‘at. *Transnational Social Review. A Social Work Journal* 2.2, 2012, 177–195.
- Nasritdinov et al. 2019*: E. Nasritdinov/Z. Umetbaeva/M. Myrzabaev, Vulnerability and Resilience of Young People in Kyrgyzstan to Radicalization, Violence and Extremism. *Central Asian Program Paper* 213, 2019, 1–57.
- Nurmanova/Izbaïrov 2010*: A. Nurmanova/A. Izbaïrov, Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Kazakhstan. In: M. Kemper/R. Motika/S. Reichmuth (Hrsg.), Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States. Central Asian Studies Series (New York 2010) 280–312.
- Osella/Osella 2013*: F. Osella/C. Osella, Introduction. In: F. Osella/C. Osella (Hrsg.), Islamic Reform in South Asia (Cambridge 2013) xi–xxviii.
- Peletz 2013*: M. G. Peletz, A Syariah Judiciary as a Global Assemblage. Islamization and Beyond in a Southeast Asian Context. In: J. P. Boddy (Hrsg.), A Companion to the Anthropology of Religion. Blackwell Companions to Anthropology 25 (Hoboken 2013) 489–506.
- Pelkmans 2006*: M. Pelkmans, Asymmetries on the ‘Religious Market’ in Kyrgyzstan. In: C. M. Hann (Hrsg.), The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe. *Halle Studies in the Anthropology of Eurasia* 11 (Berlin 2006).
- Pelkmans 2017*: M. Pelkmans, Fragile Conviction. Changing Ideological Landscapes in Urban Kyrgyzstan (Ithaca 2017).

- Peshkova 2014*: S. Peshkova, Women, Islam, and Identity. Public Life in Private Spaces in Uzbekistan. Gender and Globalization (New York 2014).
- Peshkova 2017*: S. Peshkova, Beyond Piety. Self-Related Muslims in Uzbekistan. In: P. Jones (Hrsg.), Islam, Society, and Politics in Central Asia (Pittsburgh 2017) 29–54.
- Peterson 2012*: J. Peterson, Going to the Mulid. Street-Smart Spirituality in Egypt. In: S. Schielke/L. Debevec (Hrsg.), Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion. European Association of Social Anthropologists Series 18 (New York 2012) 113–130.
- Pew Forum 2010*: Pew Forum, Muslim Networks and Movements in Western Europe. Pew Forum on Religion & Public Life September/2010, <<https://www.pewforum.org/2010/09/15/muslim-networks-and-movements-in-western-europe/>> (letzter Zugriff: 29.03.2022).
- Peyrouse 2015*: S. Peyrouse, Die Mitgliedschaft Kirgistans in der Eurasischen Wirtschaftsunion. Eine Verunftetehe? Zentralasien-Analysen 88, 2015, 2–5.
- Plate 2015*: S. B. Plate, Key Terms in Material Religion (London 2015).
- Poliakov 1992*: S. P. Poliakov, Everyday Islam. Religion and Tradition in Rural Central Asia (Armonk 1992).
- Privratsky 2001*: B. G. Privratsky, Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory (London 2001).
- Rasanayagam 2006*: J. Rasanayagam, I'm not a Wahhabi. State Power and Muslim Orthodoxy in Uzbekistan. In: C. M. Hann (Hrsg.), The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia 11 (Berlin 2006).
- Rasanayagam 2011*: J. Rasanayagam, Islam in Post-Soviet Uzbekistan. The Morality of Experience (Cambridge 2011).
- Rasanayagam 2012*: J. Rasanayagam, Beyond Islam. Tradition and the Intelligibility of Experience. In: M. Marsden/K. Retsikas (Hrsg.), Articulating Islam. Anthropological Approaches to Muslim Worlds (Dordrecht 2012) 101–118.
- Rashid 2003*: A. Rashid, Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia (New York 2003).
- Reetz 2010a*: D. Reetz (Hrsg.), Islam in Europa. Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen (Münster 2010).
- Reetz 2010b*: D. Reetz, Frömmigkeit in der Moderne. Die Laienprediger der Tablighi Jama'at. In: D. Reetz (Hrsg.), Islam in Europa. Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen (Münster 2010) 19–52.
- Reeves 2014*: M. Reeves, Border Work. Spatial Lives of the State in Rural Central Asia (Ithaca 2014).
- Robbins 2007*: J. Robbins, Between Reproduction and Freedom. Morality, Value and Radical Cultural Change. Ethnos 72.3, 2007, 293–314.
- Roberts 2007*: S. Roberts, Everyday Negotiations of Islam in Central Asia. Practicing Religion in the Uyghur Neighborhood of Zarya Vostoka in Almaty, Kazakhstan. In: J. Sahadeo/R. G. Zanca (Hrsg.), Everyday Life in Central Asia. Past and Present (Bloomington 2007) 339–354.
- Ro'i 2000*: Y. Ro'i, Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Perestroika (London 2000).
- Rosenthal 2007*: F. Rosenthal, Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Brill Classics in Islam 2 (Boston 2007 [1970]).
- Ross 1999*: M. L. Ross, The Political Economy of the Resource Curse. World Politics 51.02, 1999, 297–322.
- Ryazantsev 2016*: S. Ryazantsev, Labour Migration from Central Asia to Russia in the Context of the Economic Crisis. Valdai Papers 55, 2016, 2–19.
- Rywkin 1982*: M. Rywkin, Moscow's Muslim Challenge. Soviet Central Asia (London 1982).

- Sadowskaja 2008*: J. Sadowskaja, Regionalisierung und Globalisierung. Neue Tendenzen der Arbeitsmigration in Zentralasien. *Zentralasien-Analysen* 03, 2008, 2–8.
- Sadyrbek 2021a*: M. Sadyrbek, Präsidentschaftswahl und Referendum in Kirgistan. Zwei Schritte zurück im kirgisischen „Demokratie-Experiment“? *Zentralasien-Analysen* 145, 2021, 2–5.
- Sadyrbek 2021b*: M. Sadyrbek, Die neue “re-traditionalisierte” Verfassung der Kirgisischen Republik. *Zentralasien-Analysen* 147, 2021, 6–7.
- Sahadeo/Zanca 2007a*: J. Sahadeo/R. G. Zanca (Hrsg.), *Everyday Life in Central Asia. Past and Present* (Bloomington 2007).
- Sahadeo/Zanca 2007b*: J. Sahadeo/R. G. Zanca, Introduction. In: J. Sahadeo/R. G. Zanca (Hrsg.), *Everyday Life in Central Asia. Past and Present* (Bloomington 2007) 1–11.
- Saritoprak 2008*: Z. Saritoprak, Eschatology. In: O. Leaman (Hrsg.), *The Qur‘an. An Encyclopedia* (London 2008) 194–199.
- Saroyan/Walker 1997*: M. Saroyan/E. W. Walker, Minorities, Mullahs, and Modernity. Reshaping Community in the Former Soviet Union. *Research Series 95* (Berkeley 1997).
- Sartori 2010*: P. Sartori, Towards a History of the Muslims’ Soviet Union. A View from Central Asia. *Die Welt des Islams* 50, 2010, 315–334.
- Scharlipp 1992*: W.-E. Scharlipp, *Die frühen Türken in Zentralasien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur* (Darmstadt 1992).
- Schieck 2016*: S. Schieck, Zentralasien und die Eurasische Wirtschaftsunion. Warum die Bevölkerung noch hinter dem Integrationsprojekt steht. *Stiftung Wissenschaft und Politik/SWP-Aktuell* 31, 2016, 1–4.
- Schieck 2017*: S. Schieck, Bewegung auf der Seidenstraße. Chinas »Belt and Road«-Initiative als Anreiz für zwischenstaatliche Kooperation und Reformen an Zentralasiens Grenzen. *Stiftung Wissenschaft und Politik/SWP-Studie* 16, 2017, 1–35.
- Schielke 2007*: S. Schielke, Hegemonic Encounters. Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt. *Die Welt des Islams* 47.3–4, 2007, 319–355.
- Schielke 2009a*: S. Schielke, Ambivalent Commitments. Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians. *Journal of Religion in Africa* 39.2, 2009, 158–185.
- Schielke 2009b*: S. Schielke, Being Good in Ramadan. Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 2009, 24–40.
- Schielke 2010*: S. Schielke, Second Thoughts About the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. *Zentrum Moderner Orient Working Papers* 2, 2010, 1–16.
- Schielke/Debevec 2012*: S. Schielke/L. Debevec, Introduction. In: S. Schielke/L. Debevec (Hrsg.), *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. EASA Series 18 (New York 2012) 1–16.
- Schlehe 2008*: J. Schlehe, Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: B. Beer (Hrsg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung* (Berlin 2008) 119–142.
- Schwab 2011*: W. Schwab, Establishing an Islamic Niche in Kazakhstan. *Musylman Publishing House and its Publications*. *Central Asian Survey* 30.2, 2011, 227–242.
- Schwab 2012*: W. Schwab, Traditions and Texts. How Two Young Women Learned to Interpret the Qur‘an and Hadiths in Kazakhstan. *Contemporary Islam* 6.2, 2012, 173–197.
- Schwab 2014*: W. Schwab, How to Pray in Kazakhstan. The Fortress of the Muslim and Its Readers. *Anthropology of East Europe Review* 32.1, 2014, 22–42.
- Schwab 2015*: W. Schwab, Asyl Arna’s Social Media, Visual Culture, and Islam in Kazakhstan. *CERIA Brief* 9, 2015, 1–9.

- Shahrani 1984*: M. N. Shahrani, "From tribe to Umma". Comments on the Dynamics of Identity in Muslim Soviet Central Asia. *Central Asian Survey* 3.3, 1984, 27–38.
- Sheikh 2015*: R. A. Sheikh, Religious Education in Uzbekistan Under Soviet Imperialism. A Secular Based Approach. *International Journal of Education* 3.3, 2015, 37–43.
- Sikand 2002*: Y. Sikand, *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at (1920–2000). A Cross-Country Comparative Study* (Hyderabad 2002).
- Sixaliev 2013*: S. Sixaliev, Sufische Bildung in Dagestan. In: R. Motika/M. Kemper/A. v. Kügelgen (Hrsg.), *Repression, Anpassung, Neuorientierung. Studien zum Islam in der Sowjetunion und dem postsowjetischen Raum. Kaukasienstudien 12* (Wiesbaden 2013).
- Smith 1962*: W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York 1962).
- Soares 2005*: B. F. Soares, Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town. *International African Library* 32 (Edinburgh 2005).
- Spittler 2001*: G. Spittler, Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie* 126.1, 2001, 1–25.
- Steinforth 2011*: A. S. Steinforth, The Solid and the Liquid. Identifying Institutions and Fields of Healing. *Curare. Zeitschrift für Medizinethnologie* 34.3, 2011, 193–200.
- Stephan 2006*: M. Stephan, 'You Come to Us like a Black Cloud'. Universal Versus Local Islam in Tajikistan. In: C. M. Hann (Hrsg.), *The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia 11* (Berlin 2006) 147–167.
- Stephan 2009*: M. Stephan, *Das Bedürfnis nach Ausgewogenheit. Moralische Erziehung, Islam und Muslimsein in Tadschikistan zwischen Säkularisierung und religiöser Rückbesinnung* (Diss. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2009).
- Stephan 2010*: M. Stephan, Education, Youth and Islam. the Growing Popularity of Private Religious Lessons in Dushanbe, Tajikistan. *Central Asian Survey* 29.4, 2010, 469–483.
- Stephan-Emmrich 2018*: M. Stephan-Emmrich, iPhones, Emotions, Mediations, Tracing Translocality in the Pious Endeavours of Tajik Migrants in the United Arab Emirates. In: M. Stephan-Emmrich/P. Schröder (Hrsg.), *Mobilities, Boundaries, and Travelling Ideas. Rethinking Translocality Beyond Central Asia and the Caucasus* (Cambridge 2018) 291–317.
- Stephan-Emmrich 2021*: M. Stephan-Emmrich, A Material Geography of 'Dubai Business'. Making and Re-Making Muslim Worlds Across Central Asia and the Gulf. In: J. E. Dağyeli/C. Ghrawi/U. Freitag (Hrsg.), *Claiming and Making Muslim Worlds. Religion and Society in the Context of the Global* (Berlin 2021) 55–75.
- Taalaipekova 2022*: G. Taalaipekova, Force and Effect of Religious Speeches in Kyrgyzstan. In: B. Tulebaeva/D. K. Ojha (Hrsg.), *Dynamics of Speaking and Doing Religion. RessourcenKulturen 18* (Tübingen 2022) 87–101.
- Tasar 2016*: E. Tasar, The Official Madrasas of Soviet Uzbekistan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59, 2016, 265–302.
- Tasar 2017*: E. Tasar, *Soviet and Muslim. The Institutionalization of Islam in Central Asia* (New York 2017).
- Toktogulova 2007*: M. Toktogulova, Syncretism of Religious Beliefs (kyrgyzchylyk and musulmanchylyk). In: G. A. Aitpaeva/A. Egemberdieva/M. Toktogulova (Hrsg.), *Mazar Worship in Kyrgyzstan. Rituals and Practitioners in Talas* (Bischkek 2007) 507–518.
- Toktogulova 2014*: M. Toktogulova, The Localisation of the Transnational Tablighi Jama'at in Kyrgyzstan. Structures, Concepts, Practices and Metaphors. *Crossroads Asia Working Paper Series 17*, 2014, 1–22.

- Toktogulova 2017*: M. Toktogulova, The Localization of the Transnational Tablighi Jama'at Network in Kyrgyzstan. In: P. Jones (Hrsg.), Islam, Society, and Politics in Central Asia (Pittsburgh 2017) 223–244.
- Toktogulova 2020*: M. Toktogulova, Islam in the Context of Nation-Building in Kyrgyzstan. Reproduced Practices and Contested Discourses. *The Muslim World* 110.1, 2020, 51–63.
- Toorawa 2010*: S. Toorawa, Prayer. In: J. J. Elias (Hrsg.), Key Themes for the Study of Islam (Richmond 2010) 263–280.
- Tucker 2014*: N. Tucker, Research Note. Uzbek Online Recruiting to the Syrian Conflict. CERIA Brief 3, November 2014, <https://www.academia.edu/11854983/Research_Note_Uzbek_Online_Recruiting_to_the_Syrian_Conflict> (letzter Zugriff: 29.03.2022).
- Tucker 2016*: N. Tucker, Public and State Responses to ISIS Messaging. Uzbekistan. The George Washington University. CERIA Brief 12, February 2016, <https://www.academia.edu/22308409/Public_and_State_Responses_to_ISIS_Messaging_Uzbekistan> (letzter Zugriff: 29.03.2022).
- Tucker 2018*: N. Tucker, What Happens When Your Town Becomes an ISIS Recruiting Ground? Lessons from Central Asia about Vulnerability, Resistance, and the Danger of Ignoring Perceived Injustice. Central Asian Program Paper 209, 2018, 1–18.
- Tulebaeva/Ojha 2022*: B. Tulebaeva/D. K. Ojha (Hrsg.), Dynamics of Speaking and Doing Religion. *ResourcenKulturen* 18 (Tübingen 2022).
- Turaeva 2018*: R. Turaeva, Muslim Female Entrepreneurs in Moscow. From Mosque to Business Office. In: Bourgeois' Islam, Prosperity Theology and Ethics in Muslim Eurasia (Washington, D.C. 29.01.2018) [unpublizierter Vortrag].
- Turaeva 2019*: R. Turaeva, Imagined Mosque Communities in Russia. *Central Asian Migrants in Moscow. Asian Ethnicity* 20.2, 2019, 131–147.
- Turaeva/Brose 2020*: R. Turaeva/M. Brose (Hrsg.), Halal Markets in Non-Muslim Secular Societies. Halal as Brand, Halal as Practice (special issue). *Sociology of Islam* 8.3/4, 2020, 295–306.
- Turner 1969*: V. Turner, The Ritual Process. Structure and Antistructure (New York 1969).
- Vinokurov 2017*: E. Vinokurov, The Art of Survival. Kyrgyz Labor Migration, Human Capital, and Social Networks. In: M. Laruelle (Hrsg.), Kyrgyzstan. Political Pluralism and Economic Challenges (Washington, D.C. 2017) 49–57.
- Waite 2006*: E. Waite, The Impact of the State on Islam Amongst the Uyghurs. Religious Knowledge and Authority in the Kashgar Oasis. *Central Asian Survey* 25.3, 2006, 251–265.
- Wallis 1996*: R. Wallis, Institutions. In: A. Kuper (Hrsg.), The Social Science Encyclopedia (London 1996) 417–418.
- Ware 2014*: R. T. Ware, The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa. Religion. History (Chapel Hill 2014).
- Weber 2002*: M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (Tübingen 2002).
- Webster 2015*: J. R. Webster, Toward a Sacred Topography of Central Asia. Shrines, Pilgrimage, and Gender in Kyrgyzstan (Diss. University of Washington 2015).
- Werner et al. 2013*: C. Werner/H. R. Barcus/N. Brede, Discovering a Sense of Well-Being Through the Revival of Islam. Profiles of Kazakh Imams in Western Mongolia. *Central Asian Survey* 32.4, 2013, 527–541.
- Werner et al. 2015*: C. Werner/N. Brede/H. R. Barcus, Negotiating Everyday Islam After Socialism. A Study of the Kazakhs of Bayan-Ulgii, Mongolia. In: S. D. Brunn (Hrsg.), The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics (Dordrecht 2015) 1863–1890.

van Wie Davis/Azizian 2007: E. van Wie Davis/R. Azizian, Islam, Oil, and Geopolitics. Central Asia After September 11. In: E. van Wie Davis/R. Azizian (Hrsg.), Islam, Oil, and Geopolitics. Central Asia After September 11 (2007) 1–10.

Wolters 2014: A. Wolters, The State and Islam in Central Asia. Administering the Religious Threat or Engaging Muslim Communities? PFH Research Papers 03, 2014, <<https://www.econbiz.de/Record/the-state-and-islam-in-central-asia-administering-the-religious-threat-or-engaging-muslim-communities-wolters-alexander/10010401566>> (letzter Zugriff: 29.03.2022).

Zarcone 2012: T. Zarcone, Pilgrimage to the ‚Second Meccas‘ and ‚Ka‘bas‘ of Central Asia. In: A. Papas/T. Welsford/T. Zarcone (Hrsg.), Central Asian Pilgrims. Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz. Islamkundliche Untersuchungen 308 (Berlin 2012) 251–277.

RESSOURCENKULTUREN 25

NEUE MOSCHEEN BRAUCHT DAS LAND

Die post-sowjetische Republik Kirgistan ist im Wandel: Im ganzen Land entstehen neue Moscheen, Menschen nehmen an den rituellen islamischen Gebeten teil, bislang praktizierte Traditionen verändern sich. Dieses Buch liefert eine in ihrer Breite einzigartige Ethnografie, die diese und weitere Veränderungen als Teil einer wachsenden religiösen Infrastruktur erklärt. Dabei dreht sich alles um eine Ressource: religiöses Wissen *ilim*.

Es werden die Institutionen und Akteure in den Blick genommen, die seit Kirgistans Unabhängigkeit maßgeblich an der Verbreitung von religiösem Wissen beteiligt sind: Moscheen, Medressen, religiöse Stiftungen, Imame und die transnationale Bewegung Tablighi Jamaat. Die Autorin beleuchtet diese in ihren institutionellen und sozialen Verflechtungen, und wie sie in den Alltag der Menschen in Nordost-Kirgistan hineinwirken, diesen gestalten und verändern. Im Spannungsfeld zwischen normativ-theologischer Auslegung und Alltagspraxis zeigt sich, wie *ilim* für bestimmte Menschen in Nordost-Kirgistan zu einer moralischen Ressource wird, was wiederum soziokulturellen Wandel bedingt.

rk

SFB 1070
RESSOURCENKULTUREN

ISBN 978-3-947251-87-2

TÜBINGEN
UNIVERSITY
PRESS 