



Leibniz-Institut für
**OST- UND SÜDOST-
EUROPAFORSCHUNG**

Arbeitsbereich Geschichte

IOS Mitteilungen

Nr. 70 Juni 2023

Eine russisch-islamische Synthese? Interaktionsmuster zwischen Christen, Muslimen und Staat im Wolgaraum vom Mittelalter bis in die Gegenwart

Klaus Buchenau *



Der „Tempel aller Religionen“, Staroe Arakčino bei Kasan

* Regensburg



Landshuter Straße 4
D-93047 Regensburg

Telefon: (0941) 94354-10
Telefax: (0941) 94354-27
E-Mail: info@ios-regensburg.de
Internet: www.leibniz-ios.de
ISSN: 2363-4898

Inhaltsverzeichnis

Kurzfassung	v
Merkwürdigkeiten des Ukrainekriegs	1
Mittelalterliche Wurzeln einer Sonderbeziehung	7
Exkurs: Deutungen der „tatarischen“ Periode der russischen Geschichte	15
Der Weg in die russische Suprematie	20
Islam im russischen Kaiserreich	28
Exkurs: Intellektuelle Strömungen des tatarischen Islams	41
Islam in der Sowjetunion	46
Fazit	53
Literaturverzeichnis.....	58

Kurzfassung

Russlands Krieg gegen die Ukraine wird zwar von der Führung der Russisch-Orthodoxen Kirche mit spirituellen Motivationen „unterfüttert“; allerdings stehen auch andere Glaubensgemeinschaften des Landes hinter dem Krieg, darunter maßgeblich die islamische. Die vorliegende Studie argumentiert, dass das gegenwärtige orthodox-islamische Bündnis zwar tiefe Wurzeln in der russischen Geschichte hat, sich aber keineswegs zwangsläufig aus der historischen Erfahrung ergibt.

Ferner wird am historischen Umgang Russlands mit Muslimen gezeigt, dass religiöse Vielfalt über weite Strecken der russischen Geschichte keineswegs die Säkularität stärkte – das russische Diversitätsmanagement kam (und kommt) häufig ohne eine religionsneutrale Plattform der Verständigung aus. Das erscheint aus westlicher Sicht problematisch, weil in unsere Vorstellungen einer „regelbasierten Weltordnung“ das Menschenrecht auf Gewissensfreiheit tief eingeschrieben ist. Vor der Vergleichsfolie nicht-westlicher Gesellschaften (z.B. Indiens) erscheint das „konservative Diversitätsmanagement“, welches auf einer Schnittmenge von religionsübergreifend geteilten Vorstellungen und traditionellen Verhaltensmustern basiert, aber keineswegs ungewöhnlich.

Merkwürdigkeiten des Ukrainekriegs

Russland führt seinen Krieg gegen die Ukraine als unerbittlichen Kampf gegen „den Westen“, bei dem die Ukraine nur als Instrument gilt, mit dessen Hilfe insbesondere die USA Russland zerstören wollen. Zur westlichen Strategie gehört aus russischer Sicht die Zerstückelung des russischen Volkes durch „erfundene“ Nationen wie die ukrainische.¹ In der westlichen Öffentlichkeit ist wohl registriert worden, dass die Russische Orthodoxe Kirche tief in die Kriegspropaganda involviert ist, sowohl was die allgemein antiwestliche wie auch die im engeren Sinne antiukrainische Argumentation angeht. Doch leicht kann so der falsche Eindruck entstehen, hier gehe es primär um russischen Nationalismus und „klassische“ religiöse Intoleranz, die jenseits der eigenen Glaubensgemeinschaft nichts gelten lässt. Die „Störmomente“ eines solchen Blicks dürften selbst dem westlichen Fernsehpublikum nicht verborgen bleiben – der tschetschenische Präsident Ramsan Kadyrov, der seine Teilrepublik im russischen Nordkaukasus mit eiserner Hand und unter Berufung auf die Scharia regiert, gehört zu den wichtigsten ideologischen Scharfmachern; gleichlautend mit russisch-orthodoxen Bischöfen behauptet er, Russland kämpfe in der Ukraine nicht nur gegen den Nazismus, sondern auch den Satanismus.²

Es ist in diesen Tagen nicht gerade üblich, das komparative Zeitzeugengedächtnis einzuschalten und sich an die Jugoslawienkriege zu erinnern. Der Ukrainekrieg wird, wenn nicht gleich als erste, so doch als schlimmste kriegerische Auseinandersetzung in Europa seit 1945 dargestellt³, wobei die Opferzahlen in beiden Konflikten inzwischen (März 2023) wohl in vergleichbarer Höhe liegen.⁴ Wenn immer wieder von russischem Terror gegen die Zivilbevölkerung die Rede ist, so fällt schnell unter den Tisch, dass der russische Krieg programmatisch, anders als der von den jugoslawischen Kriegsparteien geführte, nicht mit dem Ziel der „ethnischen Säuberung“, sondern als „Befreiung“ der Bevölkerung vom „Faschismus“ geführt wird. Für die Betroffenen mag der Unterschied nicht so bedeutend ausfallen, wie er klingt – dennoch bleibt es ein Unterschied. Ein anderer bedeutender Kontrast ist der religiöse – während die jugoslawischen Kriegsparteien sich alle auf eine jeweils national dominante Glaubensgemeinschaft stützten und insbesondere die christlich geprägten Nationalismen den Islam als Gegner sahen, ist die russische Seite des Krieges zwar ideologisch russisch-orthodox verklammert, aber gleichzeitig ausgesprochen multireligiös zusammengesetzt. Sehr offensichtlich ist dabei ein muslimischer Anteil, der in Form eigener, von

¹ Vladimir Putin: Über die historische Einheit der Russen und der Ukrainer. In: Osteuropa 7/2021, S. 51–66.

² Reinhard Flogaus: Ökumene im Zeitalter der Apokalypse. In: Religion&Gesellschaft in Ost und West 2023/3, S. 22–26, hier: 26.

³ Siehe etwa die Ansprache des brandenburgischen Ministerpräsidenten Dietmar Woidke am 24. Februar 2022 im Brandenburger Landtag (<https://www.brandenburg.de/cms/detail.php/bb1.c.732214.de>).

⁴ Zum ehemaligen Jugoslawien ist das Thema gut untersucht, vgl. <https://www.ictj.org/publication/transitional-justice-former-yugoslavia>; für den Ukrainekrieg gibt es nur Anhaltspunkte, vgl. <https://www.swp.de/panorama/ukraine-krieg-verluste-opfer-russland-ukraine-aktuell-69604481.html>.

Tschetscheniens Präsident Ramzan Kadyrov befehligter Einheiten ins Auge springt. Auch ein buddhistisches Element ist unübersehbar, denn vor allem am Anfang des Krieges fiel auf, dass Reservisten aus dem sibirischen Burjatien überproportional vertreten waren.⁵

Der russische Islam ist ein vielfältiges Phänomen, das sich nicht ohne weiteres über einen „Propagandakamm“ scheren lässt. In russischen Volkszählungen wird nach der nationalen, aber nicht nach der religiösen Zugehörigkeit gefragt. Ordnet man den Nationen „ihre“ traditionellen Glaubensbekenntnisse zu, so kommt man auf etwa 10 Prozent Muslime, denen 75 Prozent Orthodoxe gegenüberstehen. Islamische Funktionäre oder auch der russische Präsident Putin sprechen dagegen von 15 Prozent (20 Millionen), woraus oft der Anspruch abgeleitet wird, der Islam sei neben der Orthodoxie eine weitere für das Land „konstitutive“ Glaubensgemeinschaft. Religionssoziologische Umfragen, bei denen es um tatsächliche Glaubensvorstellungen und -praktiken geht, kommen für beide Großgruppen auf weit niedrigere Werte (40–70 Prozent Orthodoxe, ca. 7 Prozent Muslime).⁶ Diesem „Lager“ der beiden Großreligionen stehen weitere kleinere Religionsgruppen gegenüber (Buddhismus, Protestantismus, Katholizismus, Judentum), die aber in Russland als „traditionell“ gelten und damit eine gewisse öffentliche Sichtbarkeit haben; sowie Glaubensgemeinschaften, die als „nicht-traditionell“ eingeordnet und entsprechend misstrauischer beobachtet werden (Adventisten, Zeugen Jehovas, Bahai u.a.). In jedem Fall sind Muslime nach den Orthodoxen in Russland die größte Religionsgemeinschaft. Anders als die Russisch-Orthodoxe Kirche ist der russische Islam ethnisch und organisatorisch stark zergliedert, außerdem bildet er territorial weit auseinanderliegende „Inseln“ in den Weiten Russlands. Zu unterscheiden sind insbesondere turksprachige Gruppen im Wolga-Ural-Raum (Tataren, Baschkiren) und die zahlreichen muslimischen Ethnien des Nordkaukasus. Erstere gingen schon im 16. und 17. Jahrhundert in der Moskauer Rus auf und haben eine lange Geschichte der Akkulturation mit der orthodoxen Mehrheit hinter sich; der Nordkaukasus wurde dagegen erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in langwierigen Kriegen erobert, wobei der Islam eine bedeutende Rolle im lokalen Widerstand spielte. Nach dem Ende der Sowjetunion wurde dieser Unterschied wieder historisch wirkmächtig – im Nordkaukasus war

⁵ Das zeigen z.B. die überproportional hohen Verluste von Burjaten, Tuwinern, Tataren, Baschkiren und zumeist muslimischen Völkern des Nordkaukasus unter den für Russland kämpfenden Soldaten (vgl. Alexej Bessudnow: Sterblichkeit russischer Soldaten in der Ukraine: Sterben Angehörige ethnischer Minderheiten wirklich häufiger? In: Russland-Analysen v. 21.12.2022, <https://www.laender-analysen.de/russland-analysen/429/sterblichkeit-russischer-soldaten-in-der-ukraine-sterben-angehoerige-ethnischer-minderheiten-wirklich-haeufiger/>

⁶ Ënciklopedija Islam v sovremennoj Rossii. Moskva 2008, S. 11–14; zur Haltung Putins und des islamischen Establishments siehe Ravil' Gajnutdin, Islam v sovremennoj Rossii, Moskva 2004, S. 59. Zur Diskrepanz von Identifikation und Praxis vgl. Nadeschda Beljakowa: Religiöses Leben im heutigen Russland – Ideal und Wirklichkeit. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 1/2010 (<https://www.owep.de/artikel/43-religioeses-leben-im-heutigen-russland-ideal-und-wirklichkeit>). Diese Diskrepanz spiegelt sich auch in den soziologischen Umfragen Siehe auch die Zusammenstellung verschiedener Umfragen in https://de.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Russland#Statistiken.

Russland in den 1990er Jahren mit einem islamistisch geprägten gewaltbereiten Separatismus konfrontiert, in Tatarstan dagegen vor allem mit einer selbstbewussten Nationalbewegung, die den Islam als ein Attribut nationaler Besonderheit unter anderen betrachtete.⁷

In den übrigen Regionen Russlands sind Muslime ebenfalls präsent, sei es als stärker „verdünnte“ traditionelle Minderheiten wie etwa die sibirischen Tataren, sei es in Form von Migrantengemeinschaften in russischen Großstädten, in denen auch Muslime von außerhalb Russlands (vor allem Arbeitsmigranten aus Zentralasien) eine Rolle spielen. Ein wichtiges Phänomen der jüngeren Zeit ist auch die Herausbildung eines russischsprachigen Islams, vor allem als Folge von Konversionen aus der russischen Mehrheitsbevölkerung und von Sprachverlust bei den Minderheitensprachen. Das Russische hat entsprechend einen eigenen islamischen Soziolekt entwickelt, der inzwischen auch Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen ist.⁸

Obwohl die Muslime Russlands fast ausschließlich Sunniten sind und der hanafitischen Rechtsschule angehören, existiert kein einheitliches institutionelles Dach über den verschiedenen Gruppen – über 40 Muftiate haben sich seit dem Zerfall der Sowjetunion auf dem Territorium Russlands gebildet, und alle Versuche, sie in einer einheitlichen Hierarchie anzuordnen, scheiterten bislang am Konkurrenzdenken der klerikalen Eliten. Dabei spielen inhaltliche, machtpolitische, ethnische Fragen eine Rolle, aber auch der Gegensatz zwischen einem klassischen Islamverständnis und sufistischen Richtungen (in Russland, vor allem in Nordkaukasus am stärksten vertreten: Naqschbandīya).⁹

Schaut man auf die Außendarstellung, so scheint all das aber kaum ins Gewicht zu fallen. Islam.ru, nach Meinung des renommierten russischen Islamforschers Aleksej Malašenko die „populärste islamische allrussische Webseite“¹⁰, zeigt im Nachrichtenteil ein eindeutiges Bild. Hier betonen Muftis, wie sehr sie bei der „militärischen Spezialoperation“ in der Ukraine auf Seiten der Kremlführung und des Moskauer Patriarchats stehen; sie und andere Autoren betonen die „konservativen“ oder „traditionellen“ Werte, die Islam und Orthodoxie verbinden; immer wieder wird kritisch über die Lage von Muslimen in Westeuropa berichtet, die rechtsnationalistischen Terrorattacken wie auch linksliberalen Angriffen auf ihre Lebensweise ausgesetzt seien. Bekannte islamische Oberhäupter treten hier mit Aussagen in Erscheinung, dass die Wiedereinführung der Todesstrafe eine gute Sache sein könnte; dass sich muslimische

⁷ Vgl. Gordon M. Hahn: *Russia's Islamic Threat*. New Haven/London 2007, S. 37, 174–175.

⁸ Gulnaz Sibgatullina: *Languages of Islam and Christianity in post-Soviet Russia*. Leiden, Boston 2020; Alfrid Bustanov, Michael Kemper (Hg.): *Islamic authority and the Russian language*. Studies on texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam 2012.

⁹ Galina Yemelianova: *Russia and Islam. A Historical Survey*. Basingstoke 2002, S. 158; Gulnaz Sibgatullina: *The Muftis and the Myths: Constructing the Russian „Church for Islam“*. In: *Problems of Post-Communism online*, 22. März 2023, <https://doi.org/10.1080/10758216.2023.2185899>, S. 3.

¹⁰ Aleksej Malašenko: *Islam v Rossii. Vzgljad iz regionov*. Moskva 2007, S. 140.

Deserteure nicht auf den Islam berufen dürften; dass Russland in Europa endlich „aufräumen“ müsse; dass der Westen Russland durch die Verbreitung amoralischer Normen des Familienlebens zu schwächen versuche; dass die Gläubigen des Landes Präsident Putin dankbar sein müssten, weil er das verhindert; dass der Islam in den von Russland eroberten Regionen der Ukraine aufblühe und die dortigen Muslime unbedingt Teil der Russischen Föderation sein wollten; dass in Russland eine – auch religiös abgesicherte – Zensur für Kino, Theater und Fernsehen her müsse. Rhetorisch besonders scharf tritt dabei der Tatare Talgat Tadžuddin auf, der Oberste Mufti der Zentralen geistlichen Verwaltung der Muslime Russlands (ZDUM):

„Viele Jahrhunderte lang wurde in Europa und dann in der Welt kein einziges Problem ohne Russland gelöst, und kann auch nicht gelöst werden! Gerade jetzt, in dem allgemeinen Chaos, das die Vereinigten Staaten anrichten – der große Schwindler und Abenteurer, zusammen mit seinen Handlangern. Anscheinend planten sie wirklich, die ‚goldene Milliarde‘ zu verlassen und den Rest der Menschheit in den Abgrund des Krieges zu stürzen. Die Regierungen dieser Länder spielen die Rolle des Antichristen!“¹¹

Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass die Muslime Russlands im Laufe der Geschichte so positive Erfahrungen mit Russland gemacht hätten, dass sich daraus in der heutigen Situation eindeutige Loyalität gegenüber der russischen Führung ergeben muss. Wer aufmerksam zwischen den Zeilen liest, entdeckt allerdings auch gegenteilige Signale – so fehlte im März 2022 bei einem Runden Tisch zum Thema „Die Weltreligionen gegen die Ideologie des Nazismus und Faschismus im 21. Jahrhundert“ der Moskauer Mufti Ravil’ Gajnutdin und damit einer der einflussreichsten Vertreter des Islams im Land. Gajnutdin, der seine islamische Funktionärskarriere in der späten Sowjetunion als Mitarbeiter des oben zitierten Tadžuddin begann, ist wie dieser Tatare, gilt aber als sein liberaler und auch gebildeterer Gegenspieler. Der Mufti von Tatarstan Kamil’ Samigullin, der mit eher konservativ anmutenden Nachrichten aufwartet (so war sein Muftiat im August 2022 an der Entwicklung einer Kreditkarte beteiligt, die mit einem Konto ohne Zinsen verbunden ist und mit der sich nur islamisch korrekte Zahlungen abwickeln lassen, ohne Alkoholkäufe oder Transaktionen in Bars¹²), gehörte zwar zu den Teilnehmern des Runden Tisches; wenige Wochen zuvor hatte er allerdings noch zum Frieden aufgerufen.¹³

¹¹ <https://islam.ru/news/2022-07-05/62666>. Die „goldene Milliarde“ ist in Russland seit den 1990er Jahren ein beliebter verschwörungstheoretischer Topos, wonach die westliche Elite beschlossen habe, die Reichtümer dieser Welt nur an ihre eigene Bevölkerung zu verteilen. Die Verantwortung für Wohlstandsverluste der russischen Gesellschaft, seit neuestem auch infolge der westlichen Sanktionen wegen des Ukrainekrieges, werden damit westlichen „Weltkern“ zugeschoben.

¹² <https://www.tatpressa.ru/news/358463.html>.

¹³ <https://islam.ru/news/2022-02-25/61852>.

Ausgehend von diesem Lagebild möchte ich in diesem Beitrag die historischen Voraussetzungen multireligiöser Koalitionsbildung in Russland untersuchen. Dabei soll es nicht darum gehen, was die Religionen „eigentlich“ von uns Menschen wollen, obwohl gerade diese Frage für religiöse Menschen zentral ist. Vielmehr möchte ich historische Erfahrungen und institutionelle Arrangements herausarbeiten, welche die heutige orthodox-islamische Koalition im heutigen Russland möglich machen; aber auch jene Spannungen zeigen, die der offiziellen These des Zusammenstehens von Orthodoxen und Muslimen gegen den äußeren Feind entgegenstehen, aber geschichtspolitisch marginalisiert worden sind. Der Fokus liegt dabei (wenn auch nicht ausschließlich) auf den Kasantataren, also jener Gruppe, die die längste Kontinuität im russischen Staat hat und damit das reichste historische Anschauungsmaterial bietet.

In dieser Arbeit, die erst durch ein Fellowship der Leipziger Kollegforschungsgruppe „Multiple Secularities“ möglich wurde, spielt auch die Frage eine Rolle, inwieweit das interkonfessionelle Zusammenleben, wie es im russischen Raum seit dem Mittelalter erprobt und weiterentwickelt wurde, kompatibel mit einer säkularen Ordnung ist. Da Säkularität, Menschenrechte und die vom Westen geforderte „regelbasierte Weltordnung“ untrennbar miteinander verwoben sind, ist das eine politisch brisante Frage. Sie führt auf schmerzhaft Weise direkt in die gegenwärtige Kriegskommunikation und Kriegspolemik, denn Russland rechtfertigt seinen Krieg gegen die Ukraine als Verteidigung „traditioneller Werte“, worunter nicht zuletzt auch eine öffentliche Dominanz der etablierten Religionsgemeinschaften zu verstehen ist. Umgekehrt ist in die „europäischen Werte“, deren Verteidigung der ukrainischen Seite zugeschrieben wird, in aller Regel auch das Recht eingeschlossen, die eigenen religiösen Vorstellungen vollkommen frei zu wählen oder das eigene Leben auch jenseits religiöser Normen zu gestalten.

Dabei könnte es leicht passieren, dass die Geschichte zum argumentativen Steinbruch des vor unseren Augen ablaufenden, für uns Gegenwärtige kaum zu überblickenden Weltumbaus verkommt, in dem Sinne, dass diese Arbeit das „Böse“ bis in die Tiefen der russischen Geschichte zurückverfolgt. Ein solcher Ansatz wäre nicht nur unwissenschaftlich und einem unseligen Aktivismus verhaftet. Selbst wenn man sich dem standortgebundenen Urteil öffnet, so sollte nicht vergessen werden, dass es noch nicht einmal innerhalb der westlichen Gesellschaften einen Konsens darüber gibt, *wo* wir gerade stehen und *was* vor diesem Hintergrund der Krieg in der Ukraine zu bedeuten hat. Ein klarerer Durchblick wird durch die Atemlosigkeit der Zeit, die ungewöhnlich dichte und tiefe Abfolge von Umbrüchen verunmöglicht (Klima, Corona, Krieg, geopolitische Neuordnung, Durchbruch der Künstlichen Intelligenz), deren Zusammenhänge und Auswirkungen noch keineswegs verstanden sind. So wird wohl auch in der westlichen Welt, selbst wenn sie nicht wie die Ukraine durch einen Krieg zerstört wird, im übertragenen Sinne kein Stein auf dem anderen bleiben. Die normativen Bezugsgrößen, ohne die kein geisteswissenschaftliches Schreiben auskommt, sind daher nicht mehr sicher.

Angesichts der ungewöhnlichen Situation, in der dieser Beitrag entstanden ist, halte ich daher eine Bemerkung zur politischen Positionierung für notwendig. Weder geht es mir darum, den heutigen Eindruck „russischer Barbarei“ in die Vergangenheit zu projizieren; noch darum, den russischen Multikonfessionalismus der Welt als Vorbild anzupreisen.¹⁴ Wenn dieser Text überhaupt einen politischen Auftrag hat, dann folgenden: Das Diversitätsmanagement des Moskauer und des Petrinischen Reichs mit all seinen Facetten und Brüchen zur Kenntnis zu nehmen und sich zu fragen, was von diesem Erbe konstruktiv und produktiv in eine stabile Weltordnung eingebaut werden könnte.

¹⁴ Genau das hat der russische Patriarch Kyrill bei seinem Besuch in der Kasaner Kathedrale am 21. Mai 2023 getan, siehe den Mitschnitt unter https://www.youtube.com/watch?v=RKHSiFIQY_4, 2:20-2:25.

Mittelalterliche Wurzeln einer Sonderbeziehung

Es ist offensichtlich, dass die traditionell orthodoxen Gegenden Europas mehr historische Erfahrung mit christlich-muslimischem Zusammenleben haben als die westkirchlich geprägten. In West- und Mitteleuropa ist beginnend die Koexistenz in der Regel erst in der zweiten Hälfte des 20. oder gar erst im 21. Jahrhundert, im ostslawischen Raum dagegen schon im 10. Jahrhundert und auf dem Balkan im 14. Jahrhundert. Eine wichtige Ausnahme ist die Iberische Halbinsel, die eine interessante Vergleichsfolie zu Russland bietet. Auch wenn die neuere Historiographie – etwa durch einen alltagsgeschichtlichen Blick¹⁵ – das christlich-islamische Verhältnis auf der iberischen Halbinsel eher als Geschichte von Kommunikation und Kooperation beschreibt, so treten bei einem Vergleich mit Russland doch bedeutende Unterschiede hervor. Im westlichen Europa treten Muslime ab dem 8. Jahrhundert als Angreifer gegen frühmittelalterliche christliche Königreiche in Erscheinung; arabische Eroberer bringen die westgotische Herrschaft südlich der Pyrenäen zu Fall und werden erst 732 bei Tours und Poitiers von den Franken gestoppt – ein Ereignis mit weitreichenden Folgen für die Entwicklung westlicher kollektiver Identität. Das Abendland war jetzt der Bereich, in den sich das Morgenland nicht hatte ausbreiten können. Dabei war das „Morgenland“ südlich der Pyrenäen selbst ein kulturell durchlässiges Gemeinwesen, die maurische Ordnung ließ ausreichend Raum für die christlichen und jüdischen Untertanen und ermöglichte intellektuelle wie auch wirtschaftliche Kooperation von Menschen verschiedenen Glaubens. In den christlich gebliebenen Gebieten des Nordens der Halbinsel war dagegen weniger Raum für Muslime, und als diese Herrschaften in einem jahrhundertlangen Prozess die muslimische Herrschaft verdrängten, verschwanden auch die muslimischen Bevölkerungen allmählich wieder.¹⁶ Westlich-christliche Herrschaft und Islam, so scheint dieses Beispiel genauso wie jenes der Habsburger Eroberungen in Südosteuropa im 17. und 18. Jahrhundert zu zeigen, gingen nur schwer zusammen.¹⁷ Katholische Herrscher mochten zu Kompromissen mit eroberten muslimischen Bevölkerungen bereit sein, der vom Kreuzzugsgedanken beeinflusste Heilige Stuhl und die missionierenden Orden waren es deutlich weniger.

Im Bereich des orthodoxen Christentums verlief die Begegnung anders. Byzanz hatte im 7. Jahrhundert seinen eigenen Abwehrkampf gegen frisch islamisch bekehrte arabische Eroberer zu bestehen, aber in den Territorien, die es dauerhaft verlor (Syrien, Palästina, Ägypten) suchten und fanden die Ostkirchen einen *Modus Vivendi* mit den muslimischen Eroberern, der auch deshalb möglich wurde, weil sich die Muslime in Juden- und Christentum „wiedererkannten“ und

¹⁵ Z.B. Brian Catlos: *Kingdoms of faith. A new history of Islamic Spain*. London 2021.

¹⁶ Catlos, S. 223–233, 239, 332.

¹⁷ Martin Schulze Wessel: *Religion, Politics and the Limit of Imperial Integration. Comparing the Habsburg Monarchy and the Russian Empire*. In: Jörn Leonhard, Ulrike von Hirschhausen (Hg.): *Comparing Empires. Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century*. Göttingen 2011, S. 337–358, hier S. 339.

die Würde dieser monotheistischen Traditionen in Sicherheitsgarantien für die „Buchbesitzer“ bestätigten.¹⁸ In der Folge bildeten sich auch in Konstantinopel muslimische Händlerkolonien, so dass auch hier ein dauerhaftes Miteinander gegeben war. Mit dem Verlust von Territorien im östlichen Mittelmeerraum arrangierte man sich – es waren westliche Kreuzfahrer, nicht Byzantiner, welche Jerusalem von den „Ungläubigen“ befreien wollten. Byzanz wehrte sich zwar verzweifelt (und am Ende erfolglos) gegen den Ansturm der seldschukischen und osmanischen Türken, versuchte sich aber immer wieder in diplomatischen Missionen, betrieb sogar Ansätze einer Heiratspolitik über die Religionsgrenze hinweg und führte theologische Dialoge mit muslimischen Gelehrten.¹⁹

Die ersten Islamerfahrungen der Ostslawen standen unter ähnlich gemischten Vorzeichen. Hier ging es um zwei benachbarte Gesellschaften, beide sesshaft, vom Ackerbau lebend, und mit einer erst beginnenden urbanen Kultur. Kurz nacheinander nahmen beide unterschiedliche Religionen an, aber ihr nachbarschaftliches Verhältnis, insbesondere der Handel untereinander, setzte sich fort. Das turksprachige Wolgabulgarien, gelegen an der mittleren Wolga, nahm 922 über Kontakte zum abbasidischen Kalifat in Bagdad den Islam an, der Kiever Fürst Vladimir ließ 988 sein Volk durch Missionare aus Byzanz christlich taufen. Diese Reihenfolge erzeugte auf der christlichen Seite Respekt, die größere Anciennität gebührte hier, anders als in den meisten anderen christlich-islamischen Konstellationen des Mittelalters, der muslimischen Seite.²⁰

Beide Gebiete waren Peripherien ihrer jeweiligen Religionen; in beiden Fällen waren es pragmatische politische Entscheidungen, die zu diesem Ergebnis führten, insbesondere das Bestreben, das eigene Reich außenpolitisch abzusichern.²¹ Im Falle Kievs berichtet die Nestorchronik, dass Fürst Vladimir auch die Annahme des Islams in Betracht zog, so dass das Reich nach Ansicht des einflussreichen russisch-deutschen Orientalisten Vasilij Bartol'd (Wilhelm Barthold) beinahe ein islamisches Land geworden wäre.²²

Aufgrund einer großen Anzahl an Neophyten waltete in den eigentlich religiösen Fragen Pragmatismus – Vorstellungen aus der Zeit vor der Konversion mussten akzeptiert werden und wurden es auch. Religiöse Spannungen zwischen den beiden Nachbarreichen wurden daher

¹⁸ Johanna Pink: Islam und Nichtmuslime. In: Rainer Brunner (Hg.): Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion. Stuttgart 2016, S. 481–500, hier 481–486.

¹⁹ Ralph-Johannes Lilie: Byzanz und die Kreuzzüge. Stuttgart 2004, S. 187–188; Peter Schreiner: Byzanz in der geistigen Auseinandersetzung mit den Osmanen. In: Reinhard Lauer (Hg.): Osmanen und Islam in Südosteuropa Berlin 2012, S. 103–116.

²⁰ Dieses Urteil findet sich schon früh in der russ. Historiographie, so im *opus magnum* von Sergej M. Solov'ev aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Istorija Rossii s drevnejšich vremen, kn.1, Moskva 1959, S. 476.

²¹ Éngel' Tagirov: Na perekrestke civilizacij. Istorija tatar v kontekste kul'tury mira. Kazan' 2007, S. 179, 195.

²² Yemeljanova, S. 8.

durch pragmatische Motive der Glaubenswahl und durch fluide Grenzen zum jeweils „alten Glauben“ verwässert.²³ Auf wolgabulgarischer Seite wird diese „Laxheit“ auch formal fixiert durch die Übernahme der hanafitischen Rechtsschule, welche relativ große Spielräume für die Integration vorislamischer Vorstellungen und Rechtsnormen ließ.²⁴ Es gab durchaus Kriege zwischen der orthodoxen Rus und dem muslimischen Wolgabulgarien, aber diese wurden offenbar ohne religiöse Begründung geführt; gut entwickelt war der Handel, vor allem im friedlich verlaufenden 11. Jahrhundert. Christlicher urbaner Dünkel gegenüber muslimischen Reiterkriegern, wie er in Byzanz und im Abendland eine Rolle spielen sollte, war kaum vorhanden, denn die Wolgabulgaren traten nicht als berittene Militärmacht ins Bewusstsein, sondern als komplementärer, technologisch überlegener Handelspartner, gegenüber dem sich kulturelle Arroganz verbat.²⁵

Diese historischen Grundlagen des orthodox-islamischen Verhältnisses wirkt allerdings nicht nur durch Faktizität und eventuelle Pfadabhängigkeiten bis in die Moderne, sondern vor allem durch regelmäßige diskursive Aktualisierung. Hier bietet die russische Geschichtspolitik in Bezug auf Wolgabulgarien interessante Anhaltspunkte. Im Jahr 1923, unter der anbrechenden atheistischen Herrschaft der Bolschewiki, durfte die Autonome Sowjetrepublik Tatarstan eine offizielle 1000-Jahrfeier der Annahme des Islams durch Wolgabulgarien veranstalten²⁶; 2022, als sich das Jubiläum zum 1100. Mal jährte, wurden die Feierlichkeiten zum Anlass genommen, das innerrussische orthodox-islamische Bündnis angesichts der „Spezialoperation“ in der Ukraine zu betonen; auch Patriarch Kyrill versendete dazu eine Grußadresse.²⁷

Die nächste Phase orthodox-islamischen Kontakts ist die Herrschaft der Goldenen Horde (1238–1480). Anders als die osmanische Herrschaft auf dem Balkan wird diese in Russland nur teilweise negativ als Fremdherrschaft erinnert (als „Tatarenjoch“, *tatarskoe igo*). Die Wahrnehmung als Katastrophe, die insbesondere unter der europäisch gebildeten russischen Elite des 19. Jahrhunderts verbreitet war und auch heute von russischen Liberalen gelegentlich als Grund für Russlands schwieriges Verhältnis zum Westen beklagt wird²⁸, wurde zwischenzeitlich im 20. Jahrhundert deutlich zurückgedrängt. Eine wichtige Kraft bei diesem Prozess war die Sowjetunion, die von Beginn an den Nichtrussen und den von ihnen besiedelten Territorien

²³ G.M. Davletšin, F.Š. Chuzin: Islam i jazyčestvo v Volžskoj Bulgarii domongol'skogo vremeni. In: R.M. Amirchanov (Hg.): Islam v Povolž'e. Istorija i problemy izučeniya. Materialy naučnoj konferencii 1989 goda, posvjaščennoj 1100-letiju (po chidžre) oficial'nogo prinjatija Islama Volžskoj Bulgarijej. Kazan' 2000, S. 54–68.

²⁴ F.F. Šajachmetov: Formirovanie pravovogo pljuralizma sredi musul'man južnogo Urala. In: Irina Babič (Hg.): Islam i pravo v Rossii. Bd. 2, Moskva 2004, S. 63–78, hier 63.

²⁵ Yemelianova, S. 11–12.

²⁶ Alexandre Bennigsen, S. Enders Wimbush: Muslim national communism in the Soviet Union. A revolutionary strategy for the colonial world. Chicago: The University of Chicago Press 1979, S 51.

²⁷ <https://islam.ru/news/2022-05-21/62363>.

²⁸ Vgl. Dmitrij Trenin: The End of Eurasia. Washington 2002, S. 270.

eine sichtbare Position im politischen System einräumte und in ihrem Konflikt mit dem Westen streckenweise dazu neigte, das nicht-westliche Potential der eigenen Geschichte anzuerkennen.²⁹ Gegen das westlerische Narrativ arbeiteten auch die sogenannten „Eurasier“ im russischen Exil, die sich systematisch an eine Aufwertung der Goldenen Horde im russischen Geschichtsbild machten und in gewissen Grenzen auch in der Sowjetunion Interesse fanden.³⁰ In dieselbe Richtung wirkt heute die russische Führung unter Putin, der im Laufe seiner Präsidentschaft eine immer dezidiertere antiwestliche Sicht auf die russische Geschichte vertreten und dabei auch den islamischen Vektor dieser Geschichte gewürdigt hat.³¹ Die muslimischen Minderheiten Russlands gehören ohnehin zu jenen, die eher an einer Rehabilitation der Goldenen Horde interessiert sind, weil sie sich selbst als deren Hinterlassenschaft betrachten.³²

Dieser Unterschied zur anti-islamischen Geschichtspolitik der orthodox geprägten Balkanstaaten ist nicht nur ein Resultat ideologischer Interessen, sondern hängt auch mit der Realgeschichte zusammen, die als „Steinbruch“ für Positivargumente genutzt wird. An erster Stelle wäre die vergleichsweise lockere und im Vergleich zu den Osmanen nur halb so lange Herrschaftsperiode zu nennen; ferner ihr religiös viel unbestimmterer und damit auch toleranterer Charakter; und schließlich die enorme territoriale Ausbreitung dieser Herrschaft, welche den sibirischen mit dem osteuropäischen Raum verklammerte und damit eine erste Infrastruktur (z.B. Poststationen, Karawansereien)³³ für die spätere Größe Russlands schuf – denn die Moskauer Rus beerbte schließlich die Goldene Horde, machte sich schrittweise die einst von ihr beherrschten Territorien zueigen. Das konnte sie nur, weil die Goldene Horde die inneren Strukturen der ostslawischen Fürstentümer intakt gelassen hatte und sich mit einer Oberherrschaft begnügte, deren Kern die Entrichtung eines Tributs war. Der ostslawische Adel wie auch die orthodoxe Kirche behielten ihren Besitz und vergrößerten ihn zum Teil noch; Heerführer der Goldenen Horde und russische Bojaren bildeten Koalitionen, um eigene Interessen gegen Konkurrenten im eigenen Lager durchzusetzen. Die Ostslawen waren damit, anders als

²⁹ Alim Achmedov: *Islam v sovremennoj idejno-političeskoj bor'be*. Moskva 1985; Alfrid Bustanov, Michael Kemper: *From mirasism to euro-Islam: The translation of Islamic legal debates into Tatar secular cultural heritage*. In: Bustanov/Kemper, *Islamic authority*, S. 29–53.

³⁰ Sergej Glebov: *Evracijstvo meždu imperiej i modernom*. Istorija v dokumentach. Moskva 2010, S. 121–133; Danis Garaev: *Jihad as Passionarity*. Said Buriatskii and Lev Gumilev. In: Alfrid Bustanov, Michael Kemper (Hg.): *Russia's Islam and orthodoxy beyond the institutions. Languages of conversion, competition and convergence*. London, New York 2018, S. 75–90, hier 83–84.

³¹ Gajnutdin, *Islam*, S. 59; <https://islam.ru/news/2022-05-19/62345>.

³² Sibgatullina, *Languages of Islam*, S. 27.

³³ Nikolaj S. Trubetzkoy: *Russland – Europa – Eurasien*. Ausgewählte Schriften zur Kulturwissenschaft. Hg. Von Fedor B. Poljakov und Heinz Miklas. Wien 2005, S. 104; Tagirov, S. 210.

die Christen im Osmanischen Reich, keine wehrlose Raja³⁴ ohne eigene Elite, sondern sie erhielten sich über die gesamte Zeit Strukturen, die sie schließlich nutzten, um die Oberherrschaft der Goldenen Horde wieder abzuschütteln.

Auch auf der religiösen Ebene gab es bedeutende Unterschiede zur osmanischen Herrschaft. Anders als bei den Osmanen trat die Goldene Horde als religiös ungefestigte und entsprechend äußerst flexible Macht in die Geschichte der Ostslawen ein. Der Islamisierungsprozess der Goldenen Horde vollzog sich parallel zu den Territorialgewinnen in Osteuropa, wobei das ebenfalls eroberte Wolgabulgarien (neben Choresmien in Zentralasien) eine bedeutende Rolle als religiöser Impulsgeber spielte.³⁵ Während das Osmanische Reich sich (vor allem ab Selim dem Frommen, der 1512 als erster Sultan den Kalifentitel annahm) als *die* weltweite islamische Macht sah und im Laufe der Zeit dazu neigte, die im Koran und der islamischen Tradition angelegten Autonomierechte von Christen enger auszulegen, hatte die Goldene Horde in der islamischen Welt nie ein besonderes kulturelles Prestige, das sie zu einer „islamischen Politik“ verpflichtet hätte. So ließen sich die Khane, trotz einer im Zuge des Staatsaufbaus fortschreitenden Islamisierung, in ihrem Pragmatismus kaum von Religionsgelehrten einschränken.³⁶ Auf dem Territorium der Goldenen Horde gab es keine verbotenen Religionen und keine Religionskriege; der Klerus aller Religionen war von der Steuer befreit; die Goldene Horde war nicht an der Ausdifferenzierung in islamische Rechtsschulen beteiligt, die parallel in der übrigen islamischen Welt stattfand. Sie akzeptierte sogar den Glaubensabfall vom Islam zur Orthodoxie, und sie ermöglichte, dass orthodoxe Klöster große Ländereien anhäuferten. Der Islam wurde vor allem von Sufis verbreitet, die eine große Toleranz bei der Inklusion nomadischer Glaubensvorstellungen und -praktiken an den Tag legten.³⁷ Berke (reg. 1256/57-1267), der als erster Khan der Goldenen Horde den Islam annahm, richtete in seiner Hauptstadt Saraj auch ein orthodoxes Bistum ein, worin man auch ein Zeichen orthodoxer Kooperationsbereitschaft sehen kann. So trug die mongolische Herrschaft schon während ihres Bestehens zur Ausbreitung der Orthodoxie über ihr „Stammterritorium“ hinaus bei; nach ihrem Verfall, als Moskau ihr Reich beerbte, galt das umso mehr.³⁸ Die Goldene Horde war in diesem Sinne ein Experimentierfeld für die „weiche“

³⁴ Mit diesem balkanslawischen, aus dem Arabischen (raʿīya = ‚behütete Herde‘) über das Osmanische entlehnten Terminus sind die steuerpflichtigen Untertanen eines muslimischen Herrschers gemeint. Vgl. Tilman Nagel: *Raja – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte*. In: Reinhard Lauer, Hans Georg Majer (Hg.): *Osmanen und Islam in Südosteuropa*. Berlin 2014, S. 37–101.

³⁵ Ja. G. Abdullin: *Islam v istorii bulgar i tatar*. In: Amirchanov, *Islam*, S. 23–38, hier S. 30.

³⁶ È.G. Sajfetdinova: *Istočniki religioznoj mysli v Zolotoj Orde (po materialam proizvedenija „Nachdž-al-faradis“ Machmuda al-Bulgari)*. Kazan’ 2018, S. 88–89; D.V. Vasil’ev: *Islam v Zolotoj Orde. Istoriko-archeologičeskoe issledovanie*. Astrachan’ 2007, S. 18–39.

³⁷ Yemelianova, S. 18–20; Vasil’ev, S. 32–36.

³⁸ R.M. Amirchanov: *Obščestvennaja i filosofskaja mysl’ v period Zolotoj Ordy*. In: Ders. (Hg.): *Očerki istorii tatarskoj obščestvennoj mysli*. Kazan’ 2000, S. 50–67, hier: 51; Tagirov, 222.

Begegnung von Islam und Christentum, während sich beide Religionen zur selben Zeit auf der Iberischen Halbinsel oder während der Kreuzzüge heftige polit-religiöse Verdrängungswettbewerbe lieferten, in welchen nur eindeutige Siege und Niederlagen zählten. Insbesondere hinterließ sie einen weitgehend „unbestimmten“ Islam der Steppennomaden, bei denen das vorislamische Gewohnheitsrecht oft wichtiger war als die Scharia.³⁹ Aus dieser Unbestimmtheit entstand Raum für Aushandlungen zwischen den Religionskulturen, den sich später, wie wir sehen werden, auch das Russische Reich zunutze machte.

Während es den Anschein hat, als hätten die Lenker der Goldenen Horde in allen eroberten Glaubensgemeinschaften gleichermaßen nach Kooperationswilligen gesucht, so gilt das für die Orthodoxe Kirche umgekehrt nicht – sie neigte eindeutig mehr zu einer Zusammenarbeit mit den muslimischen Oberherren als mit der westlichen Christenheit. Das Muster, das sich hier zeigt, gilt nicht nur für den ostslawischen Raum, sondern zeigt sich ganz ähnlich in Südosteuropa, wo die orthodoxe Kirche im Vorfeld wie auch nach der osmanischen Eroberung nur geringe Neigung zeigte, mit der lateinischen Christenheit ein antiislamisches Verteidigungsbündnis zu schließen. Zwar fanden sich byzantinische Hierarchen, die auf staatliche Bitten die Unionsakte von Ferrara-Florenz unterschrieben, aber die Basis spielte nicht mit und erzwang nach der Rückkehr der Bischöfe aus Italien, dass die Zustimmung zurückgezogen wurde. Die Anfänge der orthodoxen Hierarchie unter den Osmanen gingen auf diese antiwestliche Strömung zurück – der erste, vom Sultan nach der Eroberung Konstantinopels eingesetzte Patriarch Gennadios Scholarios gehörte zu eben dieser dominanten Strömung, welche die islamische Fremdherrschaft einer religiösen Unterordnung unter die „Lateiner“ vorzog.⁴⁰

In der ostslawischen Interaktion mit der Goldenen Horde findet sich ein ähnliches Muster im Handeln des Fürsten von Novgorod Aleksandr Nevskij (1220–1263), der gegen Schweden, Litauen und den Deutschen Orden kämpfte, aber ein Bündnis mit den Dschingisiden (den Nachkommen Dschingis Khans, *der* Dynastie der Goldenen Horde) einging. Nevskij, der sich kurz vor seinem Tod zum orthodoxen Mönch weihen ließ und im 16. Jahrhundert von der Russischen Orthodoxen Kirche heilig gesprochen wurde, war nicht der einzige, der so handelte – 1274 appellierte der Fürst von Smolensk an den Khan, ihm in der Auseinandersetzung mit Litauen beizustehen.⁴¹

Sofern man für diese Allianzen nicht nur pragmatische Motive annimmt, zeigt sich hier das im religiösen Denken der monotheistischen Religionen stark verwurzelte „Drama des geringen Unterschieds“. Hier ist der wahre Gegner nicht jemand, der ganz offensichtlich etwas anderes

³⁹ Gajnutdin, S. 111.

⁴⁰ Judith Herrin: Byzanz. Die erstaunliche Geschichte eines mittelalterlichen Imperiums. Stuttgart 2013, S. 323–334.

⁴¹ Fritjof Benjamin Schenk: Aleksandr Nevskij. Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263–2000). Köln usw. 2004, S. 42–55; Yemelianova, S. 121.

will und glaubt als man selbst, sondern derjenige, der sich vermeintlich nur in „Kleinigkeiten“ unterscheidet und anbietet, diese Unterschiede pragmatisch beizulegen, um dann aber den eigenen Glauben von innen aus, durch schwer zu erkennende Fälschungen, zu zerstören. Den griechischen und russischen Entscheidungen für eine Allianz mit Muslimen waren jahrhundertelange Dispute mit der westlichen Christenheit um dogmatische Feinheiten vorausgegangen, die allerdings für die beteiligten Seiten keine Feinheiten waren, sondern hinter denen sich gefährliche Irrwege zu verbergen schienen, die vom schmalen christlichen Pfad wegführten.⁴² Thronend über allem stand die Frage, wer eigentlich am Ende über den wahren Glauben zu entscheiden habe. Die Anmaßung der römischen Bischöfe, aus einem Ehrenprimat auch faktische Entscheidungsgewalt abzuleiten, hatte die orthodoxe Seite mehrfach tief verletzt und sogar den Eindruck entstehen lassen, hier maße sich ein Individuum an, Gott spielen zu wollen. Westliche Versuche, das Schisma von 1054 zu überwinden, konnten daher leicht in Verdacht geraten, Teufelswerk zu sein – verpackt in diplomatische Annäherung, geschliffene Argumentationen, unter Ausnutzung einer Notlage des anderen.⁴³

Die Begegnung mit dem Islam, und sei es auch in Form bitterer militärischer Niederlagen, wirkte vor diesem Hintergrund wie das kleinere Übel und sogar entlastend. Wer sich der Suprematie der Ungläubigen nicht beugen wollte, konnte das Martyrium auf sich nehmen oder fliehen; die übrigen waren fortan mit einer Religionskultur konfrontiert, die gar nicht erst behaupten konnte, die eigenen Heilsziele zu teilen; die nicht intellektuell-geschliffen, sondern pragmatisch und an Staatsbildung interessiert daher kam; und in der sich, anders als im Westen, die Geistlichen am Ende recht zuverlässig der Staatsraison eines uneingeschränkten Herrschers unterordneten, welcher loyalen (Buch-)Religionen ein Schutzversprechen gab. Damit fand sich die orthodoxe Hierarchie besser zurecht, weil sie schon vor der islamischen Eroberung, in Form des Symphonia-Prinzips, an eine Kombination aus Schutz und Lenkung durch die weltliche Macht gewohnt war.

Im Lauf der Geschichte wurde der Schulterschluss Aleksandr Nevskijs mit der Goldenen Horde keineswegs nur als Zeichen antiwestlicher Bündnisbildung der Ostslawen mit ihren islamisierten Oberherren ausgedeutet. In Phasen intensiver Verwestlichung (z.B. im 18. Jahrhundert) wurde dieser Aspekt abgeschwächt, in Phasen nationaler Selbstvergewisserung (wie

⁴² Ferdinand R. Gahbauer: *Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute.* Paderborn 1997.

⁴³ Grigorios Larentzakis: *Das Verhältnis von Ost- und Westkirche.* In: Josef Lenzenweger et al. (Hg.): *Geschichte der katholischen Kirche.* Graz/Wien/Köln 1999, S. 281–290, hier S. 284–290; die auf diesen Vorgängen aufbauende Vorstellung vom Papst als „Menschgott“ und Antichristen wurde dann seit dem 19. Jahrhundert von den russischen Slawophilen zugespitzt und innerhalb der Gesamtorthodoxie verbreitet, siehe Klaus Buchenau: *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antwestler in Serbien, 1850–1945.* Wiesbaden 2011.

im 19. Jahrhundert) dagegen wieder stärker zugelassen.⁴⁴ Im heutigen Russland wird Aleksandr Nevskij gerne als Kronzeuge für eine antiwestliche Politik herangezogen, welche sich auf die traditionelle Nähe zu den „eigenen“ Muslimen besinnt. Diese Tendenz lässt sich sowohl bei orthodoxen wie auch bei muslimischen Autoren ausmachen. So legte Bischof Vladimir (Ikim), der zwischen 1990 und 2011 Metropolit von Taschkent und Zentralasien war, in einer programmatischen Schrift zum Verhältnis von Islam und Orthodoxie dem heiligen Aleksandr folgendes „Vermächtnis“ (*zavet*) in den Mund: „Im Westen die Verteidigung stärken, im Osten Freunde suchen.“⁴⁵ Auch der tatarische Historiker Engel’ Tagirov betont, die Goldene Horde haben den Ostslawen Schutz vor westlicher Assimilation gegeben.⁴⁶ Die Debatte, ob es sich hier um ein „fatales“ Bündnis gehandelt habe, durch welches sich Russland von der europäischen Zivilisation entfernte, oder ob gerade durch dieses Bündnis etwas spezifisch „eigenes“ geschützt oder sogar erst geschaffen wurde, wurde schon in der Zeit zwischen den Weltkriegen geführt⁴⁷ und ist bis heute nicht entschieden; dabei sind die „Westler“, zumindest in Russland selbst, derzeit in der Defensive. Nicht zu vergessen ist bei alledem, dass sich mittelalterliche Herrscher ihre Bündnisse längst nicht immer nach „ideologischen“ Gesichtspunkten aussuchten, die ohnehin spätere Projektionen sind. Einer der späten Khane der Goldenen Horde, Toktamisch, verlor 1380 eine Schlacht gegen ein vereintes Heer der russischen Fürstentümer, geriet danach in einen Konflikt mit einem anderen Anführer der Goldenen Horde (Mamai) und floh schließlich nach Litauen, wo er mit dem litauischen Fürsten Witold eine Allianz gegen seine Widersacher in Moskau und der Goldenen Horde schmiedete, die allerdings scheiterte und damit als „nicht paradigmatisch“ im eurasistischen Geschichtsbild beiseite gelassen wird.⁴⁸

Mit anderen Worten: die Goldene Horde war zwar eine Fremdherrschaft von Andersgläubigen, aber eine sehr spezifische. Während das Einsammeln von Tributen den Beherrschten regelmäßig klarmachte, wer der Herr im Haus war, und damit auch den Widerstandswillen nicht einschlafen ließ, so konnte sich die ostslawische Gesellschaft doch ihre komplette Struktur erhalten; sie wurde, anders als das osmanisch beherrschte Südosteuropa, das einen weitgehenden Elitenverlust und Jahrhunderte der Bildungsstagnation hinnehmen musste, nicht wirklich in ihren Zukunftschancen begrenzt. Der kulturell durchlässige Charakter dieser Herrschaft ermöglichte außerdem die wechselseitige Durchdringung von Goldener Horde und Ostslawen, sei es durch Alltagskommunikation, religiöse Konversion oder andere Formen kultureller Aneignung.

⁴⁴ Schenk, S. 472f.

⁴⁵ „... a druzej iskat’ na Vostoke“. Pravoslavie i Islam: protivostojanie ili sodruzestvo? (2001) (https://coollib.com/b/65721-arhiepiskop-vladimir-ikim-a-druzey-iskat-na-vostoke-pravoslavie-i-islam-protivostoyanie-ili-sodruzhe_/read).

⁴⁶ Tagirov, S. 225.

⁴⁷ Schenk, S. 474–476; Gumilev, S. 505.

⁴⁸ Gumilev, S. 625f.

Exkurs: Deutungen der „tatarischen“ Periode der russischen Geschichte

Diese Akkulturation bedeutet allerdings nicht, dass sie im Namen „europäischer Werte“ oder des Multikulturalismus nur positiv in das kulturelle Gedächtnis aufgenommen worden wäre. Sowohl die europäisierenden wie auch die byzantinisierenden Strömungen des russischen kollektiven Gedächtnisses bedauern die Herrschaft der Goldenen Horde als Entfremdung vom eigenen Ursprung oder der eigenen kulturellen Bestimmung.⁴⁹ Aus „europäistischer“ Sicht wirkt dann die Despotie beklagenswert, d.h. die steile Machtpyramide, in welcher nur die Loyalität zum Herrscher zählt und in der herrscherliche Willkür nicht durch Rechtgarantien gezähmt wird⁵⁰; Russland sitzt damit auf einem „finsternen“ Erbe, welches seinen konsequenten Eintritt in die europäische Völkerfamilie verhindert. Aus „byzantinistischer“ Sicht ist die Goldene Horde dagegen ein Schritt weg von der orthodoxen religiös-politischen Ordnung, die es ohne einen orthodoxen Herrscher nicht geben kann. Beispielhaft ist hier der russische Philosoph Konstantin Leont’ev, der 1875 in seiner Grundlegung des Byzantinismus die orthodoxe Rus über die Goldene Horde triumphieren ließ, gleichzeitig aber eine innere Nähe zwischen Russen und osmanischen Türken postulierte, welche gleichermaßen – und im Gegensatz zum Westen – Religion und Familie schätzten.⁵¹

Dem steht die uneingeschränkt positive Wertung bei den Eurasiern gegenüber. Diese Strömung ist alles andere als einheitlich, zu unterscheiden ist zwischen Urhebern im Exil wie Nikolaj Trubeckoj und Petr Savickij und eher verdeckt wirkenden Akteuren innerhalb der Sowjetunion. Erstere suchten vor dem Hintergrund der revolutionären Katastrophe von 1917 nach Schuldigen und fanden sie im westlichen Entwicklungsweg seit Peter I., der das Land tief gespalten und geschwächt habe; für die Zeit nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wollten sie eine nachhaltige Integrationsideologie, welche sie sich ohne positive Bewertung des nicht-europäischen Vektors in der russischen Geschichte nicht vorstellen konnten – darunter verstanden sie das einfache, nicht europäisch gebildete Volk, die von ihnen sehr geschätzte orthodoxe Kirche, die indigenen Völker Eurasiens und ganz besonders die islamisierten

⁴⁹ Ein neueres Beispiel für die westlerische Tendenz des „Herausschreibens“ der Goldenen Horde aus der russischen Geschichte ist Manfred Hildermeier (Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution. München 2013, v.a. S. 127–128). Dabei sieht Hildermeier durchaus, dass insbesondere die Russische Orthodoxe Kirche die eigene Kollaboration mit der Goldenen Horde aus ihrem Gedächtnis getilgt hat (S. 202–204). Zum zeitgenössischen pro-byzantinischen „Triumphalismus“ der russische Orthodoxie s. Yemelianova, S. 36.

⁵⁰ Diesen Zug der Goldenen Horde sieht auch Èngel’ Tagirov, der die Herrschaft der Goldenen Horde ansonsten geradezu euphorisch für seine Fähigkeit lobt, große Räume miteinander zu verbinden, komplementäre Kulturen in einen produktiven Dialog zu setzen, Verkehrsinfrastrukturen zu schaffen. Dennoch bezeichnet er sie als östliche Despotie im Sinne Max Webers, vergleichbar mit China, Mittelasien, Iran und dem arabischen Kalifat (Tagirov, S. 177, 208f., 212–214).

⁵¹ Konstantin Leont’ev: Vizantizm i slavjanstvo (1875), zitiert nach der durchsuchbaren, nicht paginierten Online-Version unter <http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>.

Turkvölker, die nach Überzeugung der Eurasier eine produktive und dauerhafte Synthese mit den Ostslawen eingegangen waren.⁵²

Der Eurasismus *in* der Sowjetunion bedeutete etwas anderes – hier war er, am Rande des offiziellen Wissenschaftsbetriebs vertreten durch Lev Gumilev, eine unpolitisch erscheinende Geschichtsschreibung, welche die wechselseitige Beeinflussung von Ostslawen und den turksprachigen Steppenvölkern als konstitutiv und auch als positiv herausstellte, ohne daraus konkrete Forderungen für die Gegenwart abzuleiten. Die eigentliche Provokation bestand bei Gumilev, dessen Vorlesungen an der Leningrader Universität ein Publikumsmagnet waren⁵³, in metaphysisch anmutenden Begrifflichkeiten wie dem Terminus „Passionarität“ (*passionarnost*), womit die einer Gruppe zu einer bestimmten Zeit innewohnende Energie und Opferbereitschaft gemeint ist. Gumilev glaubte, dass sich Völker mit hoher Passionarität gegenseitig anziehen, und dies insbesondere dann, wenn sie sich in ihren sonstigen Eigenschaften ergänzten.⁵⁴ Unter solchen Bedingungen konnten beide Ethnien eine Verbindung eingehen, so dass ein „Superethnos“ mit der Fähigkeit zur großräumigeren Herrschaftsbildung entsteht. Diese Voraussetzungen sah Gumilev beim Kontakt von Steppennomaden und sesshaften Ostslawen als gegeben. Das Zusammenwirken beider in der Zeit der Goldenen Horde wie auch danach war der Schlüssel, um die Entstehung des größten Staates der Erde zu erklären. Nicht jede Kombination von Ethnien, so Gumilev, könne ein Superethnos hervorbringen, weil es entweder an Passionarität, Komplementarität oder an beidem fehle. In diesem Falle entstehe aus dem Kulturkontakt nur eine Chimäre (*chimera*), deren unausweichliches Schicksal der baldige Zerfall sei. Als Beispiel führt er etwa die nicht nachhaltige Konversion der Chasaren zum Judentum an.⁵⁵

An dieser Stelle soll nicht die Geschichte der eurasischen Bewegung umfassend nacherzählt werden; wichtig ist aber zu erwähnen, dass Gumilevs Thesen zwar in der professionellen Geschichtswissenschaft kaum Anklang fanden, aber einen Nerv der zahlreichen technischen Intelligencija trafen. Gumilevs Terminologie mochte schwer mit den Quellen in Einklang zu bringen sein, schuf aber die Ordnung und Orientierung, welche an Klarheit gewohnte

⁵² Vgl. dazu Trubeckoj's Werke *Nasledie Čingischana* (1925) und *K probleme russkogo samopoznanija* (1921–27), in deutscher Übersetzung abgedruckt in Trubetzkoy, S. 91–274. Zur orthodoxen Religiosität bei den Eurasiern vgl. Martin Beisswenger: Eurasianism: Affirming the Person in an „Era of Faith“. In: G.M. Hamburg, Randall A Poole (Hg.): *A History of Russian Philosophy. Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Cambridge 2010, S. 363–380.

⁵³ Siehe dazu etwa die Dokumentation „Evrazijskij Lev“ von 2003, https://www.youtube.com/watch?v=GF7jd_zzb0.

⁵⁴ Lev Gumilev: *Drevnjaja Rus' i velikaja step'*. Moskva 2006, S. 37f.

⁵⁵ Gumilev, S. 193f.

Ingenieure erwarten.⁵⁶ Aleksandr Dugin, der als der einflussreichste Eurasier der Gegenwart gehandelt wird, nimmt nur in begrenztem Umfang auf die eurasistischen Emigrationsautoren oder auf Gumilev Bezug. Vielmehr zieht er den Eurasismus weg von einer Würdigung des islamischen Faktors in der russischen Geschichte und hin zu Überlegungen, wie man das heutige Russland zum uneingeschränkten Hegemonen in Eurasien machen könne, welchem sich auch das westliche Europa dann beugen müsse. In seiner Theorie nimmt er Bezug auf europäische Vordenker der Geopolitik, darunter Vertreter deutscher Großraumvorstellungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Friedrich Ratzel, Karl Haushofer, Carl Schmitt). Die Muslime Russlands wie auch weiter südlich ihn dagegen als solche recht wenig, das Bündnis mit ihnen soll allein der Größe Russlands dienen.⁵⁷ Demgegenüber steht im heutigen Russland eine „islamozentrische“ Richtung des Eurasismus, deren zentrale Persönlichkeit der 2016 tödlich verunglückte Gejdar Džemal’ war, sowie von ihm inspirierte russische Konvertit(inn)en zum Islam, welche in dieser Religion einen harten Impuls gesucht und gefunden haben, der sie und die russische Nation gegen die Übel der Verwestlichung schützen soll.⁵⁸

Wichtig bleibt festzuhalten, dass die Eurasier die historische Erfahrung mit der Goldenen Horde in einer spezifischen Weise rationalisierten, die auf das Gegenteil des westlichen Multikulturalismus hinausläuft. Denn bei Ihnen sind es nicht einfach zwei Religionen, die aufeinandertreffen und lernen, miteinander auszukommen. Weder betonen sie die Notwendigkeit einer „säkularen Sphäre“, in der sich die Angehörigen der verschiedenen Religionen gleichberechtigt begegnen können, noch gehen sie davon aus, dass es überhaupt „die Religionen“ sind, die sich hier begegnen. Bei Gumilev steht etwa die Ethnie im Vordergrund, die sich unter anderem durch Religion Selbstaussdruck verschafft und diese Religion mit ihrer individuellen „Passionarität“ auflädt; auch bei Dugin haben Religionen keine eigene Essenz, letztere geht von politischen Gemeinwesen aus, welches sich dann wiederum der Religion bemächtigt und sie spezifisch ausdeutet. Dementsprechend unterscheidet er zwischen einem „guten“ Islam, der sich mit den in Russland akkulturierten Ethnien oder auch mit guten russischen Nachbarn wie dem Iran verbindet, und einem „schlechten“ Islam, der im Bündnis mit Russlands Feinden auftritt, allen voran den Wahhabiten in Saudi-Arabien. Ähnlich sieht Dugin die Orthodoxie – hier steht auf der einen Seite die „gute Orthodoxie“, welche nach

⁵⁶ Mark Lipovetsky hat herausgearbeitet, dass die sowjetischen Dissidenten häufig einen technischen oder naturwissenschaftlichen Hintergrund hatten. Das in ihrer Ausbildung gepflegte essentialistische Wahrheitsverständnis hätten sie dann auch auf gesellschaftliche Themen übertragen (Mark Lipovetsky: *The Poetics of ITR Discourse in the 1960s and Today*. In: *Ab Imperio* 2013/1, S. 109–131, hier S. 115–117). Danis Garaev postuliert, dass Gumilevs quasinaturwissenschaftlicher Begriffsapparat diesem Weltverständnis entsprochen habe (Garaev, S. 84).

⁵⁷ Aleksandr Dugin: *Osnovy geopolitiki. Geopolitičeskoe buduščee Rossii*. Moskva 2000.

⁵⁸ Michael Kemper: *Shii Islam for the Russian radical youth: Anastasiia (Fatima) Ezhova’s „Khomeinism“*. In: *Bustanov/Kemper, Islamic Authority*, S. 297–344; Garaev, *Jihad*; Sibgatullina, *Languages of Islam*, S. 70–85.

einer engen Verbindung von religiösen Idealen und politischem Aufbau anstrebt – das ist die russische. Und einer weniger guten aus der griechischen Tradition, die in osmanischer Zeit lernen musste, zwischen Politik und Religion zu trennen und daher den Weg in die Kontamination gegangen sei.⁵⁹

Um zur Multireligiosität der Goldenen Horde zurückzukehren, so hat sich hierzu Sergej Trubeckoj in vergleichbarer Weise geäußert. Die religiöse Toleranz der Goldenen Horde ist für ihn keineswegs ein Ausdruck von Gleichgültigkeit oder gar „Liberalität“ im westlichen Sinne – und auch nicht nur von Pragmatismus. Vielmehr hätten Dschingis Khan und seine Nachfolger in Vertretern gleich welcher Religion immer dieselben Züge gesucht, um sie zu fördern und politisch nützlich zu machen. Innerhalb jeder einzelnen Religion hätten sie daher zwischen den positiven und den negativen Persönlichkeiten unterschieden – die Positiven hatten keine Angst vor dem Verlust von Leben und Eigentum und betrachteten sich als Sklaven Gottes; die Negativen dagegen hingen an Privilegien und Vorteilen und neigten zum Verrat. Nur erstere ließen sich zum Aufbau des Staates heranziehen, die übrigen dagegen mussten mit Gewalt und Drohungen in Schach gehalten werden. So schreibt Trubeckoj der Goldenen Horde ein eigenes religiöses Ethos zu, welches sich in ganz verschiedenen Religionen finden lässt, nicht aber bei einer bestimmten Religion als solcher. Gefragt waren Individuen mit dem unbedingten Glauben an eine gottgegebene, hierarchische Ordnung, in welcher der Khan oberster Sachwalter war. Der Khan musste sich darauf verlassen können, dass religiöse Vorstellungen eine Blaupause für die bedingungslose Unterwerfung unter seine Herrschaft lieferten – ganz unabhängig von der konkreten konfessionellen Ableitung dieser Unterwerfung.⁶⁰

Die Multireligiosität der Goldenen Horde stellt sich aus dieser Perspektive als eine klare Bevorzugung von hierarchisch denkenden, heroischen Persönlichkeiten gleich welchen Glaubens dar. Ausgeschlossen sind dabei die anderen, „illoyalen“ Persönlichkeiten gleich welcher Religion. Von hier aus scheint ein Weg in die „ultrakonservativen Ökumene“ zu führen, mit der sich die Oberhäupter der Glaubensgemeinschaften im heutigen Russland hinter Putin und seinen Krieg in der Ukraine stellen – alle, die bereit sind, dem eigenartigen Verständnis des Kremls von „Verteidigung“ bedingungslos zu folgen und dafür ihr Leben zu geben, zählen zu den Guten, unabhängig von der konkreten religiösen Ableitung. Auch heute steht einem loyalistischen Bündnis der Religionen eine ebenso multikonfessionelle „Gruppe der Ausgeschlossenen“ gegenüber, welche diese Loyalität – aus welchen Gründen auch immer – nicht aufbringen. Die Vereinigung der Religionen, für die Russland sich als Beispiel darstellt, hat als Preis die Spaltung jeder einzelnen religiösen Tradition in erwünschte und unerwünschte Strömungen, was der gegenwärtige russische

⁵⁹ Dugin, *Osnovy geopolitiki*, S. 406–407, 435–436.

⁶⁰ Trubeckoj, S. 98–102.

Diskurs durch den Gegensatz traditionell – nicht traditionell ausdrückt.⁶¹ Abschließend sei zu diesem Thema bemerkt, dass eine derartige ideologische Rahmung von Multireligiosität kein russisches Spezifikum ist – auch in westlichen Demokratien wird es so gehandhabt, nur unter umgekehrten Vorzeichen: Gesucht wird das Miteinander der „guten“ und „toleranten“ religiösen Liberalen gleich welcher Konfession, misstrauisch beäugt und ausgeschlossen werden die Konservativen, „Extremisten“ und „Fundamentalisten“.⁶² Moderne Multireligiosität, so scheint es, ist ohne innere Aufspaltung von Glaubensgemeinschaften nicht zu haben.

⁶¹ Sibgatullina, *Languages*, S. 23–28, 168.

⁶² Siehe zum Beispiel die Debatte um die Ausbildung von Imamen an deutschen Hochschulen, bei der die Erwartung im Raum steht der „Islam solle so mit dem Grundgesetz und den Werten der deutschen Gesellschaft ‚kompatibel‘ werden, ein Euro-Islam auf der Grundlage einer ‚europäischen Leitkultur‘.“ (Anne-Kathrin Lange: *Islamische Theologie an staatlichen Hochschulen*. Baden-Baden 2014, S. 16).

Der Weg in die russische Suprematie

Das auf die Goldene Horde folgende Khanat von Kasan spielt für die Anhänger einer islamisch-orthodoxen Symbiose eine viel geringere Rolle. Dies liegt einerseits daran, dass sein Territorialbestand weit weniger grandios war; außerdem war seine Existenz kurz, sie begann 1430 infolge des Zerfalls der Goldenen Horde und endete mit der Eroberung durch Moskau im Jahr 1552. Das Khanat ist damit ein Übergangsphänomen, welches anzeigte, dass sich das Kräfteverhältnis zugunsten der Ostslawen verschob. Anfangs war das Großfürstentum Moskau gegenüber Kasan noch tributpflichtig, 1487 drehte sich dieses Verhältnis zum ersten Mal um. Der Aufstieg Moskaus war gekennzeichnet von verschiedenen Bündnissen mit einzelnen Nachfolgestaaten der Goldenen Horde, die man geschickt gegeneinander ausspielte und dabei die eigene Rolle vergrößerte.⁶³ Das Khanat von Kasan war als mächtigste Nachfolgerin der Goldenen Horde zu stark, um sich von Moskau kooptieren zu lassen. Seine Bevölkerung war immer noch multietnisch, aber die turksprachigen Muslime dominierten; seine Khane waren uneingeschränkte Despoten wie jene der Goldenen Horde, ähnlich war auch die große Bedeutung der Sklavenhaltung (christliche Kriegsgefangene konnten sich daher leicht auf Kasaner Sklavenmarkt wiederfinden). Der Islam war Staatsreligion, das Khanat war in dieser Hinsicht weniger „locker gestrickt“ als die Goldene Horde.⁶⁴

Die Auseinandersetzung mit Moskau trug daher viel stärker den Charakter eines christlich-islamischen Konflikts, obwohl darüber in der Literatur gestritten wird. Die Tatsache, dass sich viel eindeutiger als Vorher eine tatarisch-islamische Herrschaft über eine immer noch ethnisch und religiös heterogene Bevölkerung gebildet hatte, versuchte Moskau für sich zu nutzen, indem es die Nichtmuslime und Nichttataren zum Aufstand gegen das Khanat aufrief.⁶⁵ In beiden Glaubensgemeinschaften gab es im Vorfeld der russischen Eroberung von 1552 Vektoren, die eine Intensivierung der religiösen Motivation anzeigten; so ließ sich der Kasaner Sufi Muchammad'jar, dessen Wertewelt sonst eher von Bescheidenheit, Verzeihen, Barmherzigkeit und Geduld bestimmt war, 1542 in seinem Poem „Nury sodur“ vom *gazawat*, also dem bewaffneten Kampf für den muslimischen Glauben hinreißen.⁶⁶ Umgekehrt wurde im Großfürstentum Moskau die muslimische Oberherrschaft zunehmend als Strafe Gottes gedeutet, der sein Volk zur Reinigung aufrufe; diese religiöse Renaissance wird in der Regel mit den Mönchen Sergij von Radonež und Andrej Rublev in Verbindung gebracht.⁶⁷

⁶³ Yemelianova, S. 22f.

⁶⁴ Yemelianova, S. 23.

⁶⁵ Yemelianova, S. 30.

⁶⁶ R.M. Amiranov: *Èpocha kazanskogo chanstva i tvorčestvo Muchammad'jara*. In: Ders. (Hg.), *Očerki*, S. 68–81.

⁶⁷ Trubeckoj, S. 104; Gumilev, S. 583.

Damit ist auch schon angedeutet, dass mit der „Moskauer Periode“⁶⁸ der russischen Geschichte die Erzählung transreligiöser orthodox-islamischer Harmonie deutlich an Glaubwürdigkeit verliert. Schon vor der Eroberung Kasans im Jahr 1552 trat die russische Orthodoxie, zumindest was ihre führenden Köpfe betraf, in eine Phase eschatologischen Sendungsbewusstseins ein, die üblicherweise mit dem Syntagma von *Moskau als drittem Rom* umschrieben wird. Diese Formulierung wird unter anderem dem Mönch Filofej aus dem Pskover Höhlenkloster zugeschrieben, der etwa um 1510 in einem Brief an den Moskauer Großfürsten und andere Würdenträger zum Ausdruck brachte: „Unser Herrscher (...) ist auf der ganzen Erde der einzige Zar über die Christen, der Lenker der heiligen, göttlichen Throne der Heiligen, Ökumenischen, Apostolischen Kirche, die, anstelle der Römischen und der Konstantinopeler Kirche, in der von Gott geretteten Stadt Moskau (...) ist. Denn wisse (...): Alle christlichen Reiche sind vergangen und sind zusammen übergegangen in das Eine Reich unseres Herrschers, gemäß den prophetischen Büchern: Das ist das Russische Reich. Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht, und ein viertes wird es nicht geben.“⁶⁹

Das Gefühl historischer Verantwortung, nach dem Fall Roms (476) und Konstantinopels (1453) das letzte, einzige und ewige wahrhaft christliche Imperium zu sein, gehörte von nun an zum Selbstverständnis russischer Herrscher; im 19. Jahrhundert wurde daraus eine Ideologie, mit der Russland seine Expansion rechtfertigte.⁷⁰ Das hinderte sie zwar nicht an pragmatischen Kompromissen – aber die Situation aus den Tagen der Goldenen Horde, als sich eine islamische und eine christliche Peripherie weitgehend unbelastet von politisch-religiösen Ideologien aneinander annähern konnten, war damit vorbei. Moskau war von nun an keine Peripherie des Christentums mehr, sondern ihr Zentrum – so zumindest die Selbstsicht. Dem gerecht zu werden bedeutete, dem öffentlichen Leben einen dezidiert orthodoxen Charakter zu verleihen und andere Glaubensgemeinschaften bestenfalls zu dulden.

Die interreligiöse Wirklichkeit entwickelte sich zunächst tatsächlich in diese Richtung. Nach der Eroberung Kasans im Jahr 1552 ließ Zar Ivan IV. („der Schreckliche“) die meisten Moscheen der Stadt schleifen. Die tatarischen Adeligen konnten nur dann in den russischen Staatsdienst eintreten, wenn sie konvertierten. In der Stadt wurden massiv Kirchen gebaut, und Muslime wurden verdrängt – aus der Stadt selbst, aber auch aus anderen strategisch gelegenen Orten, etwa aus Siedlungen an den größeren Überland- und Wasserwegen. Die

⁶⁸ Die Periodisierung wird in der Literatur unterschiedlich gestaltet, als Beginn wird teils das Ende der Tributpflicht gegenüber der Goldenen Horde genommen (1480), teils die Krönung des Moskauer Großfürsten Ivan IV. zum Zaren (1547) oder die Eroberung Kasans (1552). Als Ende wird wahlweise der Regierungsantritt Peters I. genommen (1682), oder aber seine Aufwertung vom Zaren zum Kaiser (*Imperator*) im Jahr 1722.

⁶⁹ Günther Stökl: *Russische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 4. Aufl. Stuttgart 1983, S. 227.

⁷⁰ David Khunchukashvili: *Die Anfänge des letzten Zarentums. Politische Eschatologie in der Moskauer Rus' zwischen Byzanz und dem Heiligen Römischen Reich*. Berlin/Boston 2023, S. 342-346.

muslimische Kultur zog sich damit in den ländlichen Raum zurück und verlor teilweise ihre Eliten, ihren „hochkulturellen“ Charakter, der seit wolgabulgarischen Zeiten ein Teil des islamischen Phänomens gewesen war, und an den nach dem Zerfall der Goldenen Horde auch das Kasaner Khanat wieder angeknüpft hatte. Die Verdrängung des Islam war eine dramatische Veränderung im Vergleich zur Religionspolitik der Goldenen Horde, die sich als traumatisch in das kollektive Gedächtnis der Tataren einbrannte. Von der Einnahme Kasans existieren diametral entgegengesetzte künstlerische Darstellungen, man vergleiche etwa das orthodox-triumphalistische Gemälde Petr Korovins aus dem späten 19. Jahrhundert⁷¹ mit einer Arbeit des modernen tatarischen Malers Firinat Chalikov, welcher die heroische Verteidigung der Kasaner Zentralmoschee durch den Imam Kul Šarif und seine Schüler zeigt.⁷²

Die Eroberung Kasans stört damit die Erzählung vom harmonischen orthodox-islamischen Miteinander ganz deutlich. Für die tatarische Nationalhistoriographie, welche ohnehin eher auf Konflikte mit dem russischen Staat fixiert ist, ist 1552 ein Trauma, denn man identifiziert sich mit Wolgabulgarien und dem Kasaner Khanat stärker als mit der Goldenen Horde – beide Staatswesen verweisen, im Gegensatz zu letzterer, auf städtische Kultur, Sesshaftigkeit, Autochthonie. Der Versuch, in den 1990er Jahren für Tatarstan ein Maximum an nationaler Souveränität herauszuholen, die Rückeroberung des städtischen Raums durch eindeutig als tatarisch zu erkennende Bauten (darunter islamische, wie die Kul-Scharif-Moschee im Kasaner Kremlin) gewinnen vor diesem Hintergrund ihre inhaltliche Schärfe.⁷³ Und selbst diejenigen tatarischen Autoren, die dem Eurasismus zuneigen, kritisieren die Art der Eingliederung des Khanats in den Moskauer Staat. So beklagt Ėngel' Tagirov: „Seine historische Verwandtschaft mit der turko-tatarischen Welt anzuerkennen hätte bedeutet, der messianischen Ideologie der Moskauer Rus' zu widersprechen, die sich beim Entstehen des rußländischen Staates zum ‚Dritten Rom‘ erklärte. (...) Das Syndrom der ‚tatarischen Gefahr‘ ist auch im Bewusstsein der modernen russischen Gesellschaft nicht überwunden; es äußert sich in den verschiedensten Formen.“⁷⁴

Allerdings bleibt es für ein angemessenes Urteil wichtig, eine Multiperspektive zu wahren. Im Vergleich zur Goldenen Horde war die Religionspolitik der Moskauer Rus' rigoros; im Vergleich zum Spanien der Reconquista war sie es nicht.⁷⁵ Und weitete man den Blick auf den

⁷¹ <https://iz.ru/news/659954>.

⁷² https://en.wikipedia.org/wiki/Kul_Sharif#/media/File:Firinat_xalikov_war.jpg.

⁷³ Helen M. Faller: *Nation, Language, Islam. Tatarstan's Sovereignty Movement*. Budapest/New York 2011, S. 6, 179–188.

⁷⁴ Tagirov, S. 37.

⁷⁵ Robert Crews: *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge 2006, S. 14f.; J.N. Hillgarth: *The Spanish Kingdoms 1250–1516*, vol. 1: 1250–1410. *Precarious Balance*. Oxford 1976, S. 144; vol. 2: 1410–1516: *Castilian Hegemony*, S. 470–475. J.H. Elliot: *Imperial Spain, 1469–1716*. London 2002, S. 51–52.

allgemeinen Umgang mit beherrschten Ethnien aus, so fällt auch der Vergleich mit den weißen Siedlern in Nordamerika eher günstig für die Moskauer Rus aus. Während im Spanien der Reconquista Muslime und Juden früher oder später weichen mussten und auch in den mittel- und südamerikanischen Kolonialgebieten der Katholizismus bis in die entlegensten Indio-Siedlungen getragen wurde⁷⁶, „begnügte“ sich Moskau mit räumlicher Verdrängung in den ländlichen Raum. Außerdem wurde der Rigorismus nicht über längere Strecken durchgehalten – im Falle des direkten Nachbarn Kasan war man streng, aber gegenüber anderen Nachfolgestaaten der Goldenen Horde begnügte man sich mit der Kooptation der beim Islam bleibenden Khane. Nur Anfangs musste die tatarische Elite, um ihren Status wahren zu können, konvertieren; aber ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die islamische Elite auch in den Erbadel aufgenommen. Jetzt deutete sich auch eine Bevorzugung des Islams gegenüber den nicht-monotheistischen Gruppen an, die ohne Konversion nur in die Dienstleute (*služilye ljudi*) aufgenommen werden konnten. Der Konversionsdruck selbst folgte Wellenbewegungen: Auf erste Jahre des Furors folgte, unter der Amtszeit des Kasaner Erzbischofs Gurij (1555–1563) die Bevorzugung freiwilliger Konversion.⁷⁷

Insgesamt entstand hier also keine klassische Kolonialordnung, und die religiöse Grenze markierte keine schroffe soziale Grenze, wie etwa in der französischen oder britischen Kolonialherrschaft im muslimischen Raum.⁷⁸ Zwar war die Elitenschrumpfung auf Seiten der Muslime offensichtlich, aber das bedeutete keineswegs, dass die untersten Ränge der Gesellschaft nur ihnen vorbehalten gewesen wären. Unter den zunehmend in die Leibeigenschaft herabgedrückten Bauern des Wolga-Ural-Raums fanden sich sowohl Muslime als auch slawische Kolonisten. Der einfache Klerus beider Religionen, orthodoxe Dorfpriester wie auch muslimische Imame, teilten dieses Leben mit der einfachen Bevölkerung. Dass man sich dieser sozialen Nähe wohl bewusst war, zeigen die Koalitionen, die muslimische und orthodoxe Landbevölkerung während der gefürchteten Aufstände unter kosakischer Führung im 17. und 18. Jahrhundert schmiedeten.⁷⁹

⁷⁶ Hans-Joachim König: *Kleine Geschichte Lateinamerikas*. Bonn 2010, S. 55–63.

⁷⁷ Zu den Konjunkturen vorpetrinischer Missionierungspolitik vgl. Ricarda Vulpius: *Die Geburt des russländischen Imperiums. Herrschaftskonzepte und -praktiken im 18. Jahrhundert*. Wien usw. 2020, S. 284–292.

⁷⁸ Olivier Le Cour Grandmaison: *De l'Indigénat. Anatomie d'un monstre juridique. Le Droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*. Paris 2010, S. 59; Krishan Kumar: *Visions of Empire. How five imperial regimes shaped the world*. Princeton, Oxford 2017, S. 54–55.

⁷⁹ R.M. Amirchanov: *Obščestvennaja mysl' srednevekov'ja: osnovnye tečenija i ich istoki*. In: Ders., *Očerki*, 14–31, hier 30. Eben diese Parallelen zwischen russischen und tatarischen Leibeigenen, aber von orthodoxen Priestern und muslimischen Imamen, wurden von der späten sowjetischen Geschichtsschreibung hervorgehoben, um Orthodoxie und Islam wieder positiv in das kommunistische Geschichtsbild einzuschreiben. Vgl. Achmedov, S. 60.

Wichtig ist also, nicht nur auf die von Eliten formulierten Vorstellungen zu schauen (wie etwa auf die vom Dritten Rom), sondern auf die Wirksamkeit derselben innerhalb der Gesellschaft. Die steile soziale Pyramide, die sich im frühneuzeitlichen Russland insbesondere über die Leibeigenschaft ausprägte, brachte Frustrationen über mangelnde soziale Gerechtigkeit und Misstrauen gegenüber den Funktionsträgern dieser Ordnung hervor. Auch der orthodoxe Klerus war von Stratifizierung betroffen – auf der einen Seite stand das Mönchtum, aus dessen Reihen auch die Bischöfe hervorgingen und dem grundsätzlich alle höheren Ämter in der Kirche vorbehalten waren; auf der anderen Seite der verheiratete Gemeindegklerus, der sich in Bildung und Lebensstil nur wenig von der bäuerlichen Mehrheit unterschied und damit auch – gerade in den religiös gemischten Gebieten – die Nöte auch der muslimischen Bevölkerung kannte. Diese Stratifizierung brachte es mit sich, dass die unteren Ränge des Klerus weitaus weniger von orthodoxem Exklusivismus und Triumphalismus erfasst waren als die aus dem Mönchtum kommenden klerikalen Eliten.⁸⁰ Verstärkt wurde diese Grenze womöglich noch von den traditionellen theologischen „Registern“ der Orthodoxie, welche bei der Anwendung religiöser Vorschriften zwischen einem nachsichtigen (*ikonomia*) und einem rigorosen Modus (*akrivia*) unterscheidet.⁸¹ Im ländlichen Raum, im bäuerlichen Milieu wurden traditionell diverse Zugeständnisse an den bäuerlichen Lebensstil, materielle Begrenzungen wie auch an vorchristliche Vorstellungen gemacht⁸² – all das waren positive Voraussetzungen für breite, tolerante Alltagskontakte mit der muslimischen Bevölkerung, deren Vorstellungen und Praktiken ähnlich durchlässig waren, was von der bei rußländischen Muslimen vorherrschenden hanafitischen Rechtsschule toleriert wurde.⁸³

Der ideologische Bruch wird auch durch Kontinuitäten im Herrschaftssystem zwischen Goldener Horde, Kasaner Khanat und Moskauer Rus relativiert – historisch haben sich Orthodoxie und Islam als unterstützend für vergleichbare Herrschaftsverhältnisse erwiesen. Hervorstechend im Vergleich zu West- und Mitteleuropa ist an erster Stelle die „Ständelosigkeit“ der Goldenen Horde und ihrer Nachfolgestaaten wie auch in Byzanz und der Moskauer Rus, jeweils verbunden mit einer rechtlich nicht eingegrenzten Alleinherrschaft des Herrschers. Diese Ähnlichkeit lässt sich zum Teil direkt aus den religiösen Anfängen von Orthodoxie und Islam ableiten, die beide als eng mit staatlicher Macht verbundene Kräfte in

⁸⁰ Zur Stratifizierung des russisch-orthodoxen Klerus im späten Zarenreich vgl. Edward Roslof: *Red Priests. Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946*. Bloomington/Indianapolis 2002, S. 3–6.

⁸¹ Zu den Wurzeln dieses Gegensatzes in der byzantinischen Rechtskultur s. Averil Cameron: *The Byzantines*. Oxford 2006, S. 93; zu theologischen Aspekten vgl. Ernst Christoph Suttner: *Akribie*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. usw. 31993, Bd. 1, S. 294.

⁸² Stella Rock: *Popular Religion in Russia: „Double Belief“ and the Making of an Academic Myth*. New York 2007.

⁸³ Šajachmetov, S. 63. Unter tatarischen Theologen ist es auch heute noch möglich, neben der islamischen Tradition auch positiv auf den Tengrianismus, also das vorislamische Glaubenssystem der Turkvölker zu beziehen. Ein Beispiel ist der Moskauer Mufti Ravil’ Gajnutdin: *Islam v sovremennoj Rossii*, S. 84f.

die Geschichte eintreten⁸⁴ – bei der Orthodoxie in Form der „Symphonie“, worunter man dem byzantinischen Urbild folgend die prinzipielle Trennung von weltlichem und geistlichen Bereich, aber mit der Erfordernis der engen Zusammenarbeit zum Zweck der Schaffung eines christlichen Staates versteht.

Die in Charles Taylors Theorie skizzierte Säkularität 1 (mit welcher die prinzipielle Sphärentrennung in religiöse und nichtreligiöse Regelungsbereiche gemeint ist)⁸⁵, ist hier im Prinzip vorhanden, aber schwach ausgeprägt. Der Islam kennt in seinen Anfängen diese Trennung überhaupt nicht und tritt gleich als kompakte religiös-politische Ordnung mit universalem Anspruch in die Weltgeschichte⁸⁶, d.h. spätere Säkularitäten müssen historisch erlernt und können nicht aus der frühislamischen Geschichte abgeleitet werden. Die Goldene Horde war, wie oben gezeigt, ein sehr eindrückliches Beispiel davon, wie die Trennung von Religion und Politik nachträglich dennoch ins Spiel kommen konnte. Das tolerante



Die Peter-und-Paulskathedrale in Kasan (18. Jh.), mit sichtbaren Anleihen tatarischer Ornamentik

Diversitätsmanagement wurde allerdings nicht *verrechtlicht*, ebensowenig wie die oben skizzierten Spielräume des Islams in der Moskauer Rus – mit bedeutenden Konsequenzen für die Entwicklung von Säkularität, welche in westlichen Gesellschaften unter anderem als *Rechtsgarantie* der Glaubens- und Gewissensfreiheit auftritt.

Islam und Orthodoxie haben historisch die Herausbildung starker Zentralherrschaften gestützt, unterhalb derer es in der Regel keine gesellschaftliche Gruppe schaffte, sich kollektive Rechte so verbrieft zu lassen, dass daraus eine dauerhafte Einschränkung für die Staatsspitze entstanden wäre. Im Ergebnis blieb die landbesitzende Elite nur eine nicht for-

⁸⁴ Siegfried Tornow: *Abendland und Morgenland im Spiegel ihrer Sprachen. Ein kulturhistorischer Vergleich.* Wiesbaden 2009, S. 13–36.

⁸⁵ Charles Taylor: *A Secular Age.* Cambridge usw. 2007, S. 2–3, 20–21; Mirjam Künkler, Shylashri Shankar: Introduction. In: Hardacre, Helen et al. (Hg.) (2018): *A secular age beyond the West. Religion, law and the state in Asia, the Middle East and North Africa.* Cambridge usw. 2018, S. 1–32, hier S. 2.

⁸⁶ Am besten ist das sichtbar in der Biographie des Propheten, in der religiöse und politische Führerschaft tief verflochten sind. Vgl. Andreas Görke: *Muhammad.* In: Brunner, Islam, S. 86–110.

malisierte Gruppe von sozial Ähnlichen; waren die Städte Agglomerationen von Bevölkerung, Herrschaftsinstitutionen und Handel, aber keine rechtlichen Körperschaften.⁸⁷ Betrachtet man solche Körperschaften und ihr rechtlich reguliertes Miteinander als Vorläufer von Rechtsstaat und Demokratie (und damit auch eines rechtlich definierten säkularen Raums), so waren weder Islam noch Orthodoxie in diesem Sinne unterstützende Kräfte.

Für eine Analyse in der Gegenwart ergeben sich daraus drei Möglichkeiten – entweder eine religiöse Tradition streut „Asche auf ihr Haupt“ und bekennt, dass sie zu einem westlichen Entwicklungsweg ihres Landes historisch nichts beigetragen hat – ein für traditionsbewusste Glaubensgemeinschaften sehr unwahrscheinliches Ereignis. Oder sie erkennt diese Tatsachen an und bewertet sie positiv – im Sinne eines eigenen Beitrags zu einer Gesellschaft, die nicht-westlich und besser als der Westen ist – das scheint uns der Mainstream der orthodox-islamischen Gemeinschaftsrhetorik im heutigen Russland sagen zu wollen.⁸⁸ Oder sie sucht nach Äquivalenten zu westlichen Grundstrukturen, die sich mit der eigenen Tradition verbinden lassen, wobei daraus sowohl eine Nachbildung des Westens mit „eigenem Material“ oder auch ein Dritter Weg entstehen kann – dafür lassen in Russland ebenfalls Ansätze finden, vor allem aus der Zeit zwischen Putins Amtsantritt und dem Ausbruch des „großen“ Ukrainekriegs (2022).⁸⁹

Natürlich hängen die Ähnlichkeiten im Herrschaftssystem Moskaus und den tatarisch-mongolischen Vorläufern auch mit den direkten Verflechtungen vor Ort zusammen. Denn dass ein Land von Byzanz aus missioniert wurde, musste keineswegs zwingend bedeutend, dass es keinerlei Ständesystem ausbilden würde. Byzanz selbst war mit der „Welt der Franken“ vielfältig verflochten, so dass seine Herrschaft nicht überall homogen war. Seine Nachfolgestaaten verfolgten oft eine pragmatische Politik, zum Beispiel um Siedler anzuziehen und bestimmte Wirtschaftszweige auszubauen. In diesem Rahmen wurden dann eben doch kollektive Rechtsgarantien gegeben. Auf diese Weise erhielten etwa serbische Bergbaustädte einen eigenen Rechtsstatus⁹⁰, bildeten sich in altrussischen Städten Ausländersiedlungen mit eigenem Recht heraus usw. Im ostslawischen Raum gehörten Entscheidungsformen wie etwa die städtischen Räte (veče) zum vormongolischen Bestand politischer Institutionen, welche auch die Zeit der Goldenen Horde noch überlebte. Ähnlich war es mit den Bojaren, dem altrussischen Adel, der zwar keinen Stand bildete, aber doch eine einflussreiche Gruppe, an der

⁸⁷ Yemelianova, S. 25.

⁸⁸ Siehe dazu die Seite islam.ru (einige Beispiele wurden in der Einleitung aufgeführt); oder auch die Monographie Ėngel' Tagirovs, op.cit.

⁸⁹ Ein Beispiel für den Vorschlag eines „Dritten Wegs“ ist das Werk des russischen Diplomaten Ėnvarbik Fazel'janov, der unter Putin leitende Funktionen in der russischen „Islamdiplomatie“ innehat: Dialog civilizacij. Rossija i musul'manskij mir. Moskva 2013.

⁹⁰ Ulf Brunnbauer, Klaus Buchenau: Geschichte Südosteuropas. Stuttgart 2018. S. 66.

kein Fürst vorbeiregieren konnte. Die Schwächung derartiger Institutionen wird in der Literatur häufig dem „dschingisidischen“ Einfluss auf das Moskauer Zarentum zugeschrieben (obwohl die Goldene Horde die Räte wie auch die Bojaren als solche kaum angerührt hatte, solange sie kollaborierten). Die westrussischen Städte verloren im Moskauer Reich ihre Selbstverwaltung, die Bojaren wurden zugunsten eines allein vom Zaren abhängigen Dienstadels zurückgedrängt, wobei konvertierte Tataren bereitstanden, die Ränge dieser neuen Formation zu füllen. Auch die gefürchtete Opričnina, eine gefürchtete Miliz, mit der Ivan IV. Verschwörungen unter den Bojaren aufdecken wollte, rekrutierte sich in Teilen aus kooptierten Tataren.⁹¹

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass mit der Einnahme Kasans eine religiös-ethnische Pluralisierung des Moskauer Reichs eingeleitet wurde. Wie in anderen werdenden Imperien auch, verlangte diese Pluralisierung zwar nach einem Diversitätsmanagement; auf der ideologischen und machtpolitischen Ebene aber verstärkten sich die autoritären Tendenzen, der religiöse Messianismus und die Ungleichbehandlung der Religionen. Als funktionales Äquivalent verrechtlichter Freiräume fungierte „unnormierte“ religiöse Toleranz, aber auch Elitenmisstrauen und Staatsferne, und das vor allem an der sozialen Basis der Gesellschaft, wo Menschen verschiedenen Glaubens durch geteilte Nöte zur Zusammenarbeit animiert wurden.

⁹¹ Yemeljanova, 25; Janet Martin: Tatars in the Muscovite Army during the Livonian War. In: Eric Lohr, Marshall Poe (Hg.): *The Military and Society in Russia, 1450–1917*. Leiden/Boston/Köln 2002, S. 365–387.

Islam im russischen Kaiserreich

Wenn gesagt wird, Peter der Große (reg. 1682–1725) habe Russlands „Fenster nach Westen“ aufgestoßen, so sind die Folgen für den technischen, militärischen und infrastrukturellen Bereich viel leichter zu beschreiben als für den kulturellen. Die Geschichte der Neuzeit ist reich an Beispielen, in denen nicht-westliche Staaten danach streben, sich technisch zu modernisieren, um dadurch dem Westen Paroli bieten zu können; die Modernisierung kann sich auch auf Kulturelles erstrecken, aber hier sind die Sensibilitäten ungleich größer – anders als bei technischen Innovationen steht immer die Frage im Raum, wieviel „Eigenes“ man preisgeben darf. Häufig verfolgen aufholende Modernisierungen sogar gerade den Zweck, eine Abhängigkeit vom Westen zu vermeiden und kulturelles Anderssein zu verteidigen. Religionen zählen dabei in der Regel zum Bereich des Schützenswerten, so dass kulturelle Verwestlichung in diesem Bereich in der Regel gesellschaftlich hoch umstritten ist.⁹²

Peter der Große, der 1721 als Zeichen seines Machtanspruchs im europäischen Kontext den Titel *Imperator* annahm, machte zwischen technischer und sonstiger Verwestlichung im Gegensatz zu seinen Vorgängern keinen Unterschied mehr. Sein primäres Ziel war die Vergrößerung militärischer Macht, welche ohne Veränderungen im Bereich Verwaltung und Bildung undenkbar war.⁹³ Sein Verhältnis zur Orthodoxie war instrumental, d.h. er fühlte sich anders als seine Vorgänger nicht mehr an das byzantinische Ideal der *Symphonia* gebunden, welche ihn auf christliche Wertvorstellungen und Respekt gegenüber der kanonischen Ordnung der Kirche verpflichtet hätte. Stattdessen blickte er utilitaristisch auf die orthodoxe Kirche, welche aus seiner Sicht darauf aufzupassen hatte, dass die Untertanen sich dem Modernisierungsprojekt nicht in den Weg stellten. Um das zu erreichen, „köpfte“ er die Kirche – der Patriarchenstuhl wurde nicht wiederbesetzt und 1721 an die Stelle der bischöflichen Leitung ein bürokratisches Gremium namens „Heiligster Regierender Synod“ gesetzt. Für das orthodoxe ekklesiastische Bewusstsein war das ein Schock, denn die Kirche wurde jetzt nicht mehr, wie kirchenrechtlich vorgesehen, von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel geleitet, sondern von einer gewöhnlichen Ministerialbürokratie, welcher gewöhnliche, wenn auch adelige Personen aus dem Laienstand vorstanden. Die Reform war den protestantischen Landeskirchenregiments in Skandinavien nachempfunden; doch während dort die Bürokratisierung und Verweltlichung kirchlicher Leitungsstrukturen als unproblematisch empfunden wurden, weil ihnen seit der Reformation ein langer Prozess der Kritik an mittelalterlicher Kirchlichkeit und Religiosität vorausgegangen war, fehlte im russischen Fall jeder Übergang, jegliche „Mitnahme“ des religiösen Bewusstseins. Das einzige Element kirchlicher Tradition,

⁹² Ian Buruma, Avishai Margalit: *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. New York 2004, S. 39–40.

⁹³ Hildermeier, S. 431–432.

das zur Legitimierung der Reform aktiviert werden konnte, war die traditionelle Unterordnung der Orthodoxie unter den Staat, welche durch Peters Reform allerdings wesentlich verschärft wurde.⁹⁴

Aus einer multireligiösen Perspektive sorgte dieser Schritt, gerade auch auf längere Sicht, für mehr Gleichheit. Die Orthodoxie blieb auch im Russischen Reich Staatsreligion, war aber dennoch vom Sockel gestoßen und einer eigenen Stimme beraubt worden – an ihrer Stelle sprachen jetzt Beamte, die sich nicht vor einem Patriarchen, sondern vor der zarischen Regierung zu verantworten hatten. Die religiösen Minderheiten blieben Minderheiten, die in vieler Hinsicht rechtlich diskriminiert wurden – aber durch die Herabwürdigung der orthodoxen Kirche war der Abstand kleiner geworden, denn der utilitaristische, autoritäre Staat benötigte auch die religiösen Minderheiten bei der aufholenden Modernisierung, deren Recht auf freie Religionsausübung Peter d.Gr. 1702 explizit bestätigte.⁹⁵ Der Staat konnte zu ihrer Steuerung ganz ähnliche bürokratische Strukturen schaffen und tat das Ende des 18. Jahrhunderts dann auch für den Islam – auch hier waren die neuen Leitungsgremien den traditionellen religiösen Autoritäten fremd, allerdings handelte es sich, gerade auch im Vergleich zur orthodoxen Kirche, um einen relativen Aufstieg, weil die seit dem 16. Jahrhundert eroberten Muslime nun erstmals eigene Institutionen erhielten, über die sie, wie begrenzt auch immer, eigene Interessen artikulieren konnten.⁹⁶

Dennoch ist die Vorstellung irrig, dass das seit Peter „weltlichere“ Russland per se mehr Entfaltungsmöglichkeiten im religiösen Bereich gegeben hätte. Auch das von ihm reformierte Russland kannte (bis zur Oktoberrevolution!) in Bezug auf Familienrecht und Initiationsriten keinen religionsfreien Bereich. Jeder Untertan wurde qua Geburt behördlich mit einer religiösen Zugehörigkeit versehen – unabhängig vom persönlichen Willen, der insbesondere seit dem 19. Jahrhundert erheblich von diesem Korsett abweichen konnte.⁹⁷ Religiöse Mischehen waren seit der Zeit Peters d.Gr. erlaubt, aber faktisch nur innerhalb der christlichen Konfessionen möglich; eine Zivilehe gab es nicht.⁹⁸

⁹⁴ Evgenij Anisimov: *Vremja petrovskich reform*. Leningrad 1989, S. 330–351.

⁹⁵ Paul Werth: *Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of „Mixed“ Marriages in Russia*. In: *The Journal of Modern History*, Vol. 80, No. 2 (June 2008), S. 296–331, hier 304.

⁹⁶ Franziska Davies: *Confessional Policies toward Jews and Muslims in the Russian Empire and the Case of the Army*. In: Martin Schulze Wessel, Michael Brenner: *Jews and Muslims in the Russian Empire and the Soviet Union*. Göttingen 2015, S. 47–63.

⁹⁷ D.Ju. Arapov: *Historija primenenija musul'manskogo prava v Rossijskoj Imperii*. In: Babič, *Islam i pravo*, Bd. 2, S. 23–34; D.M. Usmanova: *Rossijskie musul'mane v pravovom prostranstve imperii: Sootnošenie obščeperskogo i musul'manskogo prava v gosudarstvennoj doktrine na rubeže XIX–XX vv.*. In: Babič, *Islam i pravo*, Bd. 1, 34–47.

⁹⁸ Werth, *Empire*; Arapov, S. 30.

Die erste Hälfte des 18. Jahrhundert war geprägt von harschen Maßnahmen, die aus staatlicher Sicht entwicklungsnotwendig sein mochten, aber für die Untertanen heftige Einschnitte in die traditionellen Lebenswelten bedeuteten.⁹⁹ Darunter die Industrialisierung, die hier in der Region Kasan eine erste Welle erlebte. Langfristig brachte das für die Tataren mehr Wohlstand und die Entwicklung einer eigenen Bourgeoisie, weshalb sie im 19. Jahrhundert selbstbewusst eine Führungsrolle unter den Muslimen Russlands beanspruchten; kurzfristig aber bedeutete es Arbeit unter extremen Bedingungen und Entwurzelung, ein Schicksal, das Tataren mit slawischen Arbeitskräften teilten.¹⁰⁰ Religiöse Konservative nahmen das utilitaristische, auf das eigene Vorankommen konzentrierte Ethos der neuen, „europäischen“ Staatsbürokratie als Zunahme von Opportunismus und Karrierismus war.¹⁰¹ Als 1722 die tatarischen und baschkirischen Gebiete erstmals Rekruten für die Armee stellen mussten, musste das auf die Betroffenen nicht wie eine *Gleichberechtigung* mit den christlichen Untertanen wirken, sondern konnte auch eine schwere Belastung für Leib und Seele sein.¹⁰² Dass sich das offizielle Russland für den Islam zu interessieren begann (1716 wurde eine erste Koranübersetzung aus dem Französischen ins Russische fertiggestellt)¹⁰³, war vor diesem Hintergrund eher eine Begleiterscheinung staatlichen Vordringens in die Gesellschaft als benignes Interesse.

Diese Durchherrschaft unter modernen Vorzeichen zeigt sich am schmerzhaftesten im erneuerten Konversionsdruck, der vor allem mit dem Namen des Kasaner Erzbischofs Luka Konaševič verbunden ist. Dieser ließ zwischen 1738 und 1755 im wolgatatarischen Siedlungsraum 418 (von 536) Moscheen zerstören und veranlasste, dass muslimische Kinder ihren Eltern weggenommen und in Kirchenvolksschulen geschickt wurden; mithilfe des Militärs ließ er ganze Dorfbevölkerungen zu Massentaufen an die Flüsse treiben.¹⁰⁴ Was sich hier unter dem Stichwort der „Modernisierung“ zeigte, war ein despotischer Kommandostaat, der mit seinen Untertanen vollkommen willkürlich umging und noch mehr als das Moskauer Reich den Anspruch erhob, die Gesellschaft feinmaschig zu kontrollieren und zu homogenisieren. So traten im 18. Jahrhundert zu den unter Ivan IV. „Altgetauften“ (*starokreščennye*) jetzt die „Neugetauften“ (*novokreščenyje*). Neben purem Druck wurden auch materielle Anreize für den

⁹⁹ Nach Ansicht von Ricarda Vulpius verfolgte Russland erst seit Peter dem Großen eine Zivilisierungsmission gegenüber seinen diversen Ethnien einschließlich der russischen, allerdings – im Gegensatz zum imperialen Frankreich – keine Politik der Assimilierung. Vgl. Vulpius, S. 496.

¹⁰⁰ A.N. Juzeev: *Filosofskaja mysl' konca XVIII–XIV vv.*. In: Amirchanov, Očerki, 92–127, hier 93.

¹⁰¹ Vgl. Trubeckoj, 127; zur Dysfunktionalität dieser Bürokratie, die nach außen meritokratischen, nach innen aber zutiefst klientelistischen Prinzipien folgte, vgl. Susanne Schattenberg: *Die korrupte Provinz? Russische Beamte im 19. Jahrhundert.* Frankfurt a.M./New York 2008.

¹⁰² Davies, *Confessional policies*, 56. Zu verzweifelten Versuchen (nicht nur von Muslimen), sich der Wehrpflicht zu entziehen, vgl. Anisimov, S. 137.

¹⁰³ Aleksej Malašenko: *Moj islam.* Moskva 2010, S. 24.

¹⁰⁴ Tagirov, 275; Abdullin, *Islam*, 32.

Glaubensübertritt gesetzt, d.h. Peter d. Gr. erlaubte nur denjenigen Dienstadeligen Leibeigene und Land, die zum Christentum übertraten.¹⁰⁵

Doch Geschichte ist weitaus mehr als die Intentionen einer Führung – mindestens ebenso entscheidend sind die unintendierten Resultate. Der reine Fokus auf rechtliche Diskriminierung von Muslimen führt hier in die Irre, denn für das Verhältnis zur orthodoxen Mehrheit waren gemeinsam durchlebte Erfahrungen ebenso wichtig. Dazu gehörte zum einen, dass sich die Orthodoxen, obgleich die Zwangskonversionen scheinbar ihnen zugutekamen, selbst auch nur begrenzt mit der petrinischen Ordnung identifizierten. Der Verlust der eigenen Kirchenleitung, aber auch der Umgang des Staates mit orthodoxen Dissidenten sprach hier Bände. Schon Mitte des 17. Jahrhunderts hatte sich die russische Kirche an einer diktatorisch von oben herab verfügten Liturgiereform gespalten, welcher sich die sogenannten „Altgläubigen“ nicht fügen wollten.¹⁰⁶ Auf einen jahrzehntelangen Unterdrückungsfuror, dem sich viele Altgläubige durch Flucht an die Ränder des Imperiums und ins Ausland entzogen, folgte schon bald die zahmere, administrative Gängelung. Peter d.Gr. belegte die Altgläubigen mit einer Strafsteuer, die vor auf ihr deviantes Aussehen erhoben wurde (sie trugen „uneuropäische“ Vollbärte). Doch diese und andere repressive Maßnahmen führten keineswegs dazu, dass die Altgläubigen weniger wurden. Im Gegenteil – je mehr die offizielle Orthodoxie zur Verstärkung des staatlichen Kontrollapparats in Anspruch genommen wurde, desto stärker wurden auch dissidente Bewegungen, darunter auch verschiedene aus der Orthodoxie herkommende „Sekten“ sowie monastische Tendenzen innerhalb der offiziellen Kirche, welche ebenfalls als latent regimekritisch verstanden werden konnten.¹⁰⁷

Die gemeinsame historische Erfahrung des übergreifigen Staates ist damit ein wichtiges interreligiös verbindendes Element, wenn auch eines, das im heutigen Russland öffentlich schwer abgerufen werden kann, weil auch der gegenwärtige Staat übergreifig ist und religiöses Miteinander als gemeinsamen Dienst an der staatlichen Machtpyramide versteht – wodurch öffentlich die konservativen, eurasisistischen Begründungen des interreligiösen Miteinanders hervortreten, das ebenso konfessionsverbindende Staatsmisstrauen, das gemeinschaftliche Streben nach mehr Freiheit dagegen unsichtbar wird.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 37.

¹⁰⁶ Peter Hauptmann: *Rußlands Altgläubige*. Göttingen 2005; Roy R. Robson: *Old Believers in Modern Russia*. DeKalb, Ill. 1997.

¹⁰⁷ Georg Michels: *At war with the church. Religious dissent in seventeenth-century Russia*. Stanford 1999.

¹⁰⁸ Als Pendant zu den heute marginalisierten liberalen orthodoxen Theologen könnte man auf der Gegenseite den Moskauer Mufti Ravil' Gajnutdin (zumindest in früheren Jahren) erblicken. Eine Allianz zwischen orthodoxen und islamischen Liberalen hat sich m.W. im postsowjetischen Russland nie gebildet. Zu den Strömungen in der Orthodoxie vgl. Kristina Stoeckl: *Russian Orthodoxy and Secularism*. Boston 2020, S. 37–39. Das (innerislamisch umstrittene) Paradebeispiel für einen liberalen Ansatz im tatarischen Islam ist Rafael Chakimov: *Gdje naša*

Das petrinische Reich war nicht imstande, den Druck lange aufrecht zu erhalten – die Frustrationen über die Islampolitik, wie auch über die wachsende Verelendung der Bauern gipfelte in der massenhaften Teilnahme von Tataren und Baschkiren in der Rebellion des Kosaken Emel’jan Pugačev, die 1773–75 die Herrschaft Katharinas II. ins Wanken brachte.¹⁰⁹ Während die Rebellion selbst niedergeschlagen wurde, entschied sich Katharina jetzt für eine Toleranzpolitik, so dass etliche getaufte Tataren der zweiten, aber auch der ersten Welle offen zum Islam zurückkehrten. Dieser Schritt war in der Rechtsordnung des Reiches, welche Apostasie von der Staatskirche untersagte, nicht vorgesehen, doch die Machtmittel des Imperiums waren, wie auch im Umgang mit innerorthodoxen Abweichlern, letztlich begrenzt.¹¹⁰

Die Konversion von Tataren zum Christentum und zurück, wie auch die im späten 19. Jahrhundert einsetzende Russifizierung hat zu interessanten Übersetzungsprozessen zwischen Orthodoxie und Islam geführt, welche die Forschung faszinieren. Anders als etwa im multi-konfessionellen Bosnien-Herzegowina, wo jede Nation eifersüchtig über den Erhalt der jeweils eigenen religiösen Terminologie wacht, welche gleichsam als unveräußerliches Herzstück der eigenen Gruppenidentität betrachtet wird¹¹¹, betrat Russland hier einen Pfad der zunächst zufälligen, heute aber fast systematischen Übersetzung religiöser Terminologie in das Idiom des jeweils anderen. Das Tatarische bildete zunächst, seit dem 16. Jahrhundert, einen eigenen christlichen Dialekt aus, welcher kirchenslawische und griechische Terminologie in die Turksprache integrierte. Mit Rück-Konvertiten drang dieses Vokabular dann teilweise in das Tatarische auch der Muslime ein. Im heutigen Russland sind es russischstämmige Konvertiten zum Islam, die arabische Terminologie im Russischen einführen; während tatarische Theologen, auch mit Rücksicht auf die gewachsene Bedeutung des Russischen als *Lingua franca* für die multinational gewordene islamische Gemeinschaft Russlands, arabische Termini großzügig mit kirchenslawischen Termini wiedergeben. Das Ergebnis dieses mit den Konversionen der Frühen Neuzeit begonnenen Prozesses ist eine Reduzierung kultureller Fremdheit und der Ausbau sowohl des Russischen als auch des Tatarischen zu „interreligiösen“ Idiomen, was sich im Internetzeitalter offenbar noch beschleunigt.¹¹²

Die Religionspolitik Katharinas II. schuf in gewisser Weise die Grundlage für das Modell, welches auch heute die Beziehungen zwischen Staat und Glaubensgemeinschaften prägt. Robert

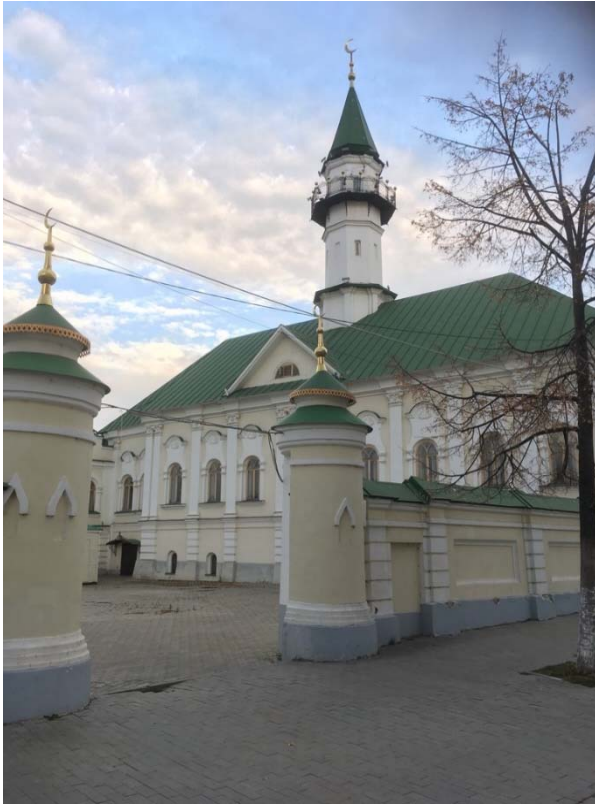
Mekka? Kazan’ 2003; siehe auch Ravil’ Gajnutdin, *Islam v sovremennoj Rossii*, Moskva 2004; sowie Malašenko, *Moj Islam*, Moskva 2010.

¹⁰⁹ Yemelianova, S. 43; Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 356.

¹¹⁰ Paul Werth: *The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of „Apostasy,“ 1840s–1905*. In: *The Russian Review*, Oct., 2000, Vol. 59, No. 4 (Oct., 2000), S. 493–511.

¹¹¹ Miloš Okuka: *Eine Sprache – viele Erben. Sprachpolitik als Nationalisierungsinstrument in Ex-Jugoslawien*. Klagenfurt 1998.

¹¹² Sibgatullina, *Languages of Islam*; Bustanov/Kemper, *Islamic authority; dies., Russia’s Islam*.



Die Mardžani-Moschee von 1770 war die erste unter russischer Herrschaft erbaute Moschee in Kasan.

Crews nennt dieses Modell „confessional state“. Er meint damit, dass der Staat seine religiös verschiedenen Untertanen nicht (wie im Säkularismus oder im monokonfessionellen Exklusivismus) durch ein Verdrängen der „religiös Anderen“, sondern durch tiefe *Einbeziehung* religiöser Institutionen regiert, wobei er für jede Religion einen erwünschten „grünen Bereich“, eine „Orthodoxie“ konstruiert, also zwischen wünschenswerten und nicht wünschenswerten Auslegungen unterscheidet.¹¹³ Oder mit anderen Worten – staatlich kontrollierte und affirmierte religiöse Institutionen waren gegenüber dem Staat dafür verantwortlich, dass sich die jeweils eigenen Glaubensbrüder und -schwestern politisch loyal verhielten; außerdem übernahmen die Religionen einen Teil der bürokratischen Durchdringung der Gesellschaft, etwa was das

Führen von Matrikelbüchern anging.¹¹⁴ Im chronisch unterverwalteten Riesenreich bekam der Staat damit Machtressourcen und einen Schlüssel für sein Diversitätsmanagement an die Hand; auf der Habenseite der Glaubensgemeinschaften standen eine Existenzgarantie sowie die Sicherheit, dass die Gesellschaft, in einer von den religionskritischen Impulsen der Aufklärung erschütterten Welt, weiterhin in einem verbindlichen religiösen Rahmen gehalten wurde.

Dabei war der Umgang mit dem Islam modellbildend. In Reaktion auf den Pugačev-Aufstand gründete Katharina II. 1788 die „Orenburger mohammedanische geistliche Versammlung“ (*Orenburgskoe magometanskoe duchovnoe sobranie*, OMDS) mit Sitz in Ufa – eine Behörde mit einem staatlich eingesetzten geistlichen Oberhaupt an der Spitze, dem Mufti. Seine Zuständigkeit erstreckte sich auf alle Muslime des Reiches, zu dieser Zeit vor allem Tataren und Baschkiren. Die Bezeichnung Mufti ist bereits aus frühislamischer Zeit bekannt und meint eine Person, die zum Erlass islamischer Rechtsgutachten (Fatwa) befugt ist. Schon das Osmanische Reich hatte der Bürokratisierung der islamischen Rechtswesens Vorschub

¹¹³ Robert Crews: *Empire and the Confessional State. Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia*. In: *The American Historical Review* 108 (2003) 1, S. 50–83, hier 52.

¹¹⁴ Crews, *For Prophet and Tsar*, 162. Die Pflicht zum Führen von Matrikelbüchern hatte der islamische Klerus seit 1828.

geleistet, indem es für jede Provinz des Reiches einen Mufti einsetzte und im 15. Jahrhundert daraus eine Pyramide mit dem Şeyhülislam, dem obersten Mufti mit Sitz in Istanbul schuf. Russland konnte hier als auf Erfahrungen des osmanischen Nachbarn zurückgreifen¹¹⁵, was auch insofern wichtig war, als die Südexpansion des Russischen Reiches zunehmend auch ehemals osmanische Territorien in russischen Besitz brachte, darunter in Katharinas Regierungszeit die Krim (1774).

Obwohl selbst Staaten mit muslimischer Mehrheit den Islam seit dem 19. Jahrhundert bürokratisch einhegten¹¹⁶, so verfolgte Sankt Petersburg mit der OMDS spezifische Ziele. Denn im russischen Fall ging es darum, für die Loyalität der Muslime gegenüber einem christlich dominierten Staat zu sorgen. Wie bisher gezeigt, gab es im Wolgaraum für diese Loyalität gewisse, bis ins Mittelalter zurückreichende Voraussetzungen; eine Selbstverständlichkeit aber war sie nicht, zumal die Muslime kompakt siedelten und es in weiten Teilen der islamischen Welt nach wie vor als undenkbar galt, in einer nichtislamischen Ordnung ein korrektes islamisches Leben zu führen.¹¹⁷ Die russische Regierung bevorzugte bei der Besetzung der oberen islamischen Religionsbürokratie Personen, die russisch sprachen und bei denen man deshalb von einer Loyalität ausging. Sie versuchte nicht explizit, einen spezifischen Typ von islamischem Religionsdiener heranzuziehen, wie es heute in der Ausbildung von Imamen in Westeuropa teilweise anklingt. Die OMDS war verantwortlich für die Bestellung und Ausbildung der Imame wie überhaupt für das islamische Schulwesen (Mekteps und Medressen)¹¹⁸, wobei bei der höheren Ausbildung auch Mittelasien (Buchara, Chiva, Taschkent), im Osmanischen Reich und zunehmend auch in der arabischen Welt eine Rolle spielten – der mit diesen Entsendungen verbundene Kontrollverlust wurde, wie auch im Falle der heutigen theologischen Ausbildung in der weiteren islamischen Welt, staatlicherseits aber kritisch gesehen.¹¹⁹ Die OMDS kontrollierte nicht zuletzt die islamischen Richter (kadis), welche bis zum Ende der Zarenzeit in Familien- und Erbschaftssachen zwischen Muslimen urteilten.

Die OMDS hatte eine schwierige Zwischenstellung; von einer nicht-muslimischen Regierung ins Leben gerufen und an eine nicht-muslimische Umgebung angepasst, war die Legitimität der islamischen „Kirchenstrukturen“ für die muslimische Bevölkerung nicht per se selbstverständlich. Das Russische Reich erbrachte hiermit europaweit eine Pionierleistung, der andere traditionell christliche Staaten dann ab dem 19. Jahrhundert mit eigenen Versuchen der

¹¹⁵ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 47.

¹¹⁶ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 24–25.

¹¹⁷ Adam J. Silverstein: *Islamische Geschichte*. Stuttgart 2012, S. 174.

¹¹⁸ Yemelianova, 65; Andrej Kir'jakov: *Rol' OMDS v organizacii duchovnoj žizni musul'man Rossijskoj Imperii*. Barnaul 2020 (<http://elibrary.asu.ru/xmlui/bitstream/handle/asu/8835/vkr.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).

¹¹⁹ I.K. Zagidullin: *Zakonodatel'naja politika carskogo pravitel'stva protiv tatarskogo duhovenstva (vtoraja polovina XIX v.)*. In: Amirchanov (Hg.), *Islam v Povolž'e*, S. 200–208, hier 206–207.

*churchification*¹²⁰ folgten. Das Unterfangen war kreativ – als Grundlage nahm man den Versuch des russischen Schriftstellers und Journalisten Fedor Emin von 1769, die Ränge der Ulema im Osmanischen Reich in eine orthodoxe Kirchenterminologie zu übersetzen.¹²¹ Dies konnte aber nicht verhindern, dass sich parallel zu den offiziell abgesegneten Strukturen auch „inoffizielle“ Kleriker hielten, die als Wunderheiler(innen), Sufi-Mystiker oder Wanderprediger auftraten.¹²² Auch mit der Kontrolle über die Medressen war es nicht weit her – im späten Zarenreich reformierten sich viele Medressen unabhängig vom Willen der Religionsbürokratie, wobei sie sich auf die Unterstützung tatarischer Kaufleute verlassen konnten, die gerade im Bereich des Bildungswesens oft eigene, auch säkularere Agenden verfolgten.¹²³ Die russische Bürokratie, eigentlich zur Unterstützung des offiziellen islamischen Klerus aufgerufen, bestand überwiegend aus orthodox sozialisierten Beamten, die ähnlich wie die orthodoxe Kirche mit der OMDS nicht recht warm wurden. Diese stand vor der schwierigen Aufgabe, sich einerseits als loyale Unterstützerin des russischen Staates anzubieten, konkurrierende Strömungen (wie etwa die Sufis aus dem Naqschbandīya-Orden, die unter dem Verdacht standen, die Menschen zur Geringschätzung staatlicher Autorität zu erziehen) auszuschalten, staatliche Wünsche zur korrekten Glaubensauslegung über die offizielle islamische Hierarchie in die Gesellschaft zu vermitteln – und es sich bei alldem mit den muslimischen Gläubigen nicht zu verscherzen.¹²⁴ Auch wenn sich heute unter tatarischen Ulema idealisierte Vorstellungen von der Autorität des islamischen Klerus vor 1917 antreffen lassen¹²⁵, so war dieses Knäuel widersprüchlicher Anforderungen keine ideale Voraussetzung, um ein stabiles Vertrauen zwischen den islamischen „Kirchenstrukturen“ und den von sie vertretenen Menschen zu schaffen – das System war vulnerabel, schon bevor der sowjetische Atheismus in den 1920er Jahren mit seinen Attacken begann.

Die prekäre Legitimität brachte es mit sich, dass Muslime sich gegen Richtersprüche der Kadis auflehnten und sich an reguläre staatliche Instanzen wandten, von denen sie sich in Einzelfällen eine bessere Wahrung ihrer eigenen Interessen oder Gerechtigkeitsvorstellungen versprachen. Weil das russische System aber davon ausging, dass muslimische Familienangelegenheiten nach der Scharia zu entscheiden seien, mussten sie sich selbst damit befassen, wann ein Spruch des Kadis als „echt islamisch“ (oder genauer: der hanafitischen Rechtsschule

¹²⁰ Mit diesem Begriff arbeitet z.B. Egdūnas Račius: *Islam in Post-communist Eastern Europe. Between Churchification and Securitization*. Leiden/Boston 2020. Auf S. 79 betont er die russische Vorreiterrolle bei der Schaffung islamischer „Kirchenstrukturen“.

¹²¹ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 47.

¹²² Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 135–136.

¹²³ Dudoignon, 90–97.

¹²⁴ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 100, 135–36, 224.

¹²⁵ Z.B. bei Ravil' Gajnutdin, S. 138–140.

entsprechend) zu gelten hatte. Während derart strittige Fälle von Scheidungen oder Erbschaftsstreitigkeiten die Archive füllten, führten sie quasi nebenbei auch dazu, dass sich staatliche Akteure tief in muslimische Perspektiven hineindachten, um ihre Schiedsrichterposition überhaupt wahrnehmen zu können. Wie Crews an Fallstudien zeigt, neigten die russischen Beamten dazu, das islamische Recht so auszudeuten, dass es der orthodoxen Praxis näher kam; sie griffen nicht in die unter wohlhabenden Tataren und Baschkiren verbreitete Praxis der Polygamie ein, halfen aber durchaus Frauen, die sich gerichtlich gegen ihre Ehemänner zur Wehr setzten¹²⁶; im Falle des Heiratsalters ist diese Tendenz sogar formalisiert worden, d.h. auch unter Muslimen versuchte man ein Mindest-Heiratsalter durchzusetzen, das allerdings auf regionale Spezifika Rücksicht nahm.¹²⁷

Diese Vorgeschichte ist wichtig für das Verständnis der russischen Gegenwart, in der das Wort „Scharia“ nicht denselben Beiklang hat wie in den westeuropäischen Gesellschaften. Während beispielsweise in Deutschland die Präsenz islamischer familienrechtlicher Vorstellungen als Anzeichen einer „Parallelgesellschaft“ problematisiert wird, man also davon ausgeht, dass Einwanderer das deutsche Rechtssystem voll und ganz annehmen müssten, ist das in Russland nicht der Fall. Denn hier ist der Entwicklungspfad ein anderer: unter den Turkvölkern der eurasischen Steppenzone hatte die Scharia ohnehin meist nicht die herausgehobene Stellung wie im arabischen Raum oder selbst im Osmanischen Reich gehabt; vor allem für die nomadischen Populationen und die segmentären Gesellschaften des Nordkavkasus war das Gewohnheitsrecht oft bedeutender. Die russische Herrschaft schränkte den Geltungsbereich der Scharia dann auf Familien-, Ehe- und Erbfragen ein¹²⁸, betrachtete diesen Bereich aber in den Regionen, wo die Scharia sich durchgesetzt hatte, als sakrosankt, d.h. russische Muslime im Wolgaraum konnten sich über Jahrhunderte nicht vorstellen, dass die Scharia in diesem rechtlichen Nahbereich *nicht* gilt. Gerade das sich europäisierende Russland seit Katharina II. institutionalisierte diese Realität, überführte sie damit in die Moderne, und befand sich damit sogar im Einklang mit der weiteren islamischen Welt, wo im 19. Jahrhundert ebenfalls der Geltungsbereich der Scharia tendentiell beschnitten wurde.¹²⁹ Die sowjetische Periode, von der weiter unten noch die Rede sein wird, bedeutete zwar einen Monopolanspruch staatlichen Rechts und die Außerkraftsetzung der Scharia in allen Bereichen. Doch manches überlebte informell, und auch die „Rückkehr der Religionen“

¹²⁶ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 147.

¹²⁷ Arapov, S. 25.

¹²⁸ Dieser Effekt war besonders für die Krimtataren spürbar, deren Rechtssystem bis zur Eroberung durch Russland im Jahr 1774 im Wesentlichen das osmanische gewesen war. 1831 wurde der Zuständigkeitsbereich der Kadis empfindlich eingeschränkt, Fatwas durften sich nur noch auf religiöse Gegenstände beziehen. Vgl. Heinz-Dietrich Löwe: Poles, Jews, and Tartars: Religion, Ethnicity, and Social Structure in Tsarist Nationality Policies. In: *Jewish Social Studies* 6 (2000) 3, S. 52–96.

¹²⁹ L.R. Sjukijajnen: Šariat i sovremennoe musul'manskoe pravo. In: Babič, *Islam i pravo*, Bd. 2, S. 7–22, hier 12.

seit dem Ende der Sowjetunion trug dazu bei, dass Elemente der Scharia sich faktisch wieder verbreiteten. Im Nordkaukasus geht dies so weit, dass regional Teile der Scharia zu staatlichem Recht erklärt wurden; bei Nogaiern oder Baschkiren gibt es die Polygamie (unter Wohlhabenden) de facto wieder, ohne dass dies vom Staat abgesegnet wäre.¹³⁰ Solange sich das postsowjetische Russland auf „Westkurs“ befand, wurden erbitterte Debatten um das Thema geführt; unter den autoritär-konservativen Bedingungen des heutigen Russlands werden diese Verhältnisse allerdings weniger thematisiert, so dass sich wohl Ähnlichkeiten zum zaristischen Russland konstatieren lassen.

Die OMDS ist auch ein Schlüssel zum tatarischen Selbstverständnis. Die eingangs erwähnten islamischen Kleriker, die heute das Gesicht der islamisch-orthodoxen „Front“ gegen den Westen bilden, sind zu einem erheblichen Teil Tataren, aber auch die stille Opposition kommt stark aus ihren Reihen. Bei der Geschichtsdeutung steht neben einer „national-tatarischen“ Schule eine imperiale, in der sich Tataren als entscheidendes Bindeglied zwischen europäischer und islamischer Welt, aber auch als Bindeglied zwischen Russen und (post)sowjetischem Islam porträtieren.¹³¹ Im Hintergrund beider Strömungen steht die Tatsache, dass keine andere muslimische Gruppe eine so lange Erfahrung muslimisch-orthodoxer Koexistenz hat, was auch eine lange gemeinsame Erfahrung von Herrschaft und sozioökonomischer Modernisierung einschließt. Die Ränge Orenburger Mohammedanischen Geistlichen Versammlung waren fast ausschließlich mit Tataren besetzt, was mit der langen Akkulturation und mit dem im Vergleich zu den Baschkiren besseren Bildungsniveau zusammenhängt. Dadurch geriet die höhere tatarische Geistlichkeit in eine Schlüsselstellung, was die weitere Integration muslimischer Regionen in das Reich anging. Die Regierung entschied zwar von Fall zu Fall selbst, inwieweit sie der OMDS Zuständigkeit für die religiöse Verwaltung neuer islamisch geprägter Gebiete verlieh, und sah einen zu großen tatarischen Einfluss als Gefahr¹³²; dennoch waren im Zuge der russischen Expansion Tataren als Verwalter, loyale Kaufleute und Diplomaten fest „gebucht“. Seither gehörte es zum Selbstverständnis tatarischer Eliten, den eigenen Einfluss und den islamischen Faktor im Land zu vergrößern, indem man einerseits als „Zeuge“ für die Möglichkeit auftrat, dass Muslime im Russischen Reich zufrieden leben konnten; und andererseits die Möglichkeiten für ein Mehr an russlandweiter muslimischer Partizipation auslotete.¹³³

¹³⁰ A.A. Jarlykapov: Maschaby (religiozno-pravovye tolki) i etničeskaja identifikacija musul'man: primer nogajskoj stepi. In: Babič, Islam i pravo, Bd. 2, S. 103–113; L. R. Sjukijajnen, Šariat v sovremennoj Rossii: „Za“ i „protiv“. In: Babič, Islam i pravo, Bd. 2, S. 196–208.

¹³¹ Stellvertretend für die nationaltatarisch-demokratische Richtung stehen Gajnutdin und (radikaler) Rafael Chakimov, für die imperial-messianische Richtung Tagirov.

¹³² Davies, Confessional Policies, S. 53.

¹³³ Adeeb Khalid: Conflict and Authority among Central Asian Muslims in the Era of the Russian Revolution. In: Schulze Wessel/Brenner, Jews and Muslims, S. 127–140, hier S. 128f.

Besonders weitgehend war diese Rolle gegenüber den Baschkiren, die gemeinsam mit den Kasantataren im 16. Jahrhundert unterworfen worden waren, sich wegen ihrer nomadischen Lebensweise aber aus russischer Sicht schwerer beherrschen ließen. Der baltendeutsche Baron Osip Igel'strom (dt. Otto Heinrich Graf Igelström) setzte auf islamische Institutionen, um Baschkiren und dann auch Kasachen sesshaft zu machen – religiöse Schulen, Gerichte, Moscheen, Märkte und Karawansereien.¹³⁴ Damit trat Russland erstmals als Macht auf den Plan, die den Islam nicht nur in bestimmter Weise integrierte, sondern ihn überhaupt erst erzeugte – oberflächlich islamisierte Nomaden, in deren Alltag das vorislamische Gewohnheitsrecht (adat) eine weitaus größere Rolle spielte als die Scharia, mussten an Vorstellungen eines sesshaften „Hochislam“ überhaupt erst herangeführt werden, damit der russische „confessional state“ funktionieren konnte. Zu diesem Zweck erließ der (tatarische) Mufti in Orenburg Fatwas, welche den Kasachen erklärten, sie müssten sesshaft werden; die Hoffnung war, dass eine tiefere Islamisierung die Kasachen davon abbringen würde, sozial schädlichen Tätigkeiten wie Vieh- und Sklavenraub nachzugehen. Kasachische Älteste leisteten Loyalitätseide auf den Zaren, geschworen auf den Koran in Anwesenheit tatarischer Geistlicher; auch ersuchten sie die OMDS um Entsendung tatarischer Gelehrter. So wichtig die tatarisch dominierte OMDS damit für das russische Imperium war, so sehr saß sie damit zwischen den Stühlen. Denn einerseits glaubte ein Teil der russischen Bürokratie, die Kasachen seien ohnehin keine richtigen Muslime und sollten besser durch orthodoxe Missionierung oder gar durch direkten Kontakt mit säkularer Bildung „zivilisiert“ werden; andererseits regte sich auch unter den Kasachen Misstrauen, weil die tatarische Religionsbürokratie im Schlepptau eben jener Macht auftrat, die durch Kolonisationsprojekte in der Steppe die kasachischen Weidegründe immer weiter einschränkte.¹³⁵

Wenn der russische Islam trotz der tatarischen Zentralstellung auch heute noch nicht mit einer Stimme spricht, so finden sich auch dafür die Anfänge im 19. Jahrhundert. Beim weiteren Einschluss islamisch geprägter Bevölkerungen und Territorien spielte die OMDS keine entscheidende Rolle mehr, stattdessen wurden neue Muftiate gegründet, so 1831 auf der Krim und 1872 im Transkaukasus (für die schiitischen Aseris).¹³⁶ Im Nordkaukasus, wo Russland in einen jahrzehntelangen Guerillakrieg verwickelt wurde, führte der tschetschenische Imam Schamil' den Widerstand an, unter Nutzung klassischer Vorstellungen eines Dschihad gegen die Ungläubigen; auch war der Islam hier für das Imperium kein geeignetes Herrschaftsinstrument, weil die eigentlichen Rechtsnormen im Nordkaukasus vor allem aus dem Gewohnheitsrecht kamen, welches von der segmentären Clangesellschaft nicht zu trennen und

¹³⁴ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 52.

¹³⁵ Arapov, S. 44–47; Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 192–224.

¹³⁶ Yemelianova, S. 55.

schwer zu vereinheitlichen war. Aus Mangel an Alternativen ließ Petersburg es mit einer Kooptation traditioneller Oberhäupter bewenden, so dass die inneren Strukturen kaum angetastet wurden.¹³⁷ Für den Nordkaukasus lässt sich daher – anders als in der „tiefen Integration“ des Wolga-Uralraums – überwiegend von einer russisch-islamischen Konfliktgeschichte sprechen (zu erwähnen wäre auch noch die Massaker und Vertreibungen von nicht Einverstandenen in das Osmanische Reich, insbesondere der Tscherkessen, sowie die Kolonisationsprogramme).¹³⁸ Diese negative Dynamik konnte auch insgesamt das Verhältnis des Reiches zu seinen Muslimen belasten, wie im Falle eines Verbots der Pilgerfahrt nach Mekka, die zunächst aus Sicherheitsgründen im nordkaukasischen Kriegsgebiet verhängt, später aber auf alle Muslime erweitert wurde.¹³⁹

Friedlicher, aber im Prinzip ähnlich verlief der Anschluss Zentralasiens, wo das Imperium die einflussreichen islamischen Autoritäten kooptierte. Eine direkte Durchherrschaft kam hier, anders als im Wolga-Ural-Raum, nicht mehr infrage; allerdings betonten die russischen Militärs und Emissäre auch hier ihren Respekt vor dem Islam, und sie bekräftigten dieses Bekenntnis, indem sie beispielsweise die Polizei einsetzten, um Menschen zum Erscheinen vor dem Kadi zu zwingen.¹⁴⁰ Die Breite und Nähe sozialer Interaktion, wie sie den russisch-tatarischen Kontakt seit dem 16. Jahrhundert gekennzeichnet hatte, wurde im Kaukasus und in Zentralasien nicht mehr erreicht, dafür trat das Moment wirtschaftlicher Ausbeutung (Baumwollanbau) stärker hervor.¹⁴¹ Die russische Orientalistik, die sonst Vorstellungen von einem eigenen Kolonialismus abgelehnt hatte, begann an diesem Punkt zu zweifeln, wie stark sich die zaristische Islampolitik wirklich von derjenigen der britischen Konkurrenz unterschied.¹⁴²

¹³⁷ Michael Kemper: *Adat against Shari'a: Russian Approaches toward Daghestani 'Customary Law'*. In: *Ab Imperio* 3 (2005), S. 147–174; Yohanan Petrovsky-Shtern: *Jewish Apples and Muslim Oranges in the Russian Basket: Options and Limits of a Comparative Approach*. In: Schulze Wessel/Brenner, *Jews and Muslims*, S. 15–30, hier 19–21; Yemelianova, S. 50, 118.

¹³⁸ Michael Khodarskovsky: *„Who Are We And Why?“ Imperial, Muslim, and Ethnic Identities in the Russian Empire*. In: Schulze Wessel/Brenner, *Jews and Muslims*, S. 113–125, hier 122. Wenn heute tschetschenische Einheiten als sehr sichtbares Element auf russischer Seite im Ukrainekrieg auftreten, so steht im Hintergrund kein historisch entstandenes „Bündnis aus Ähnlichkeit“, sondern die Tatsache, dass die russische Führung nach zwei brutalen Kriegen ihr Tschetschenien-Problem im Jahr 1999 auf eine Weise löste, die typisch für Imperien ist – sie kooptierte mit Ramzan Kadyrov einen Clanführer und bot ihm im Gegenzug für äußere Loyalität freie Hand im Inneren Tschetscheniens an. Aus tschetschenischer Sicht hätte die historische Erfahrung auch einen anderen Weg legitimiert – Kadyrovs Vor-Vorgänger, Džochar Dudajev, setzte das militärische Potential seiner Republik bekanntlich für eine Trennung von Russland ein. Er wird heute in der Ukraine wie auch in anderen post-sowjetischen Staaten als Held im Kampf gegen den russischen Imperialismus verehrt, wogegen sein Nachfolger Kadyrov als Putins „Bluthund“ gilt.

¹³⁹ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 73.

¹⁴⁰ Crews, *For Prophet and Tsar*, S. 268.

¹⁴¹ Yemelianova, S. 64–67.

¹⁴² Vera Tolz: *Russische Orientalisten und der transnationale Imperien-Diskurs an der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert*. In: Martin Aust (Hg.): *Globalisierung imperial und sozialistisch. Russland und die Sowjetunion in der Globalgeschichte 1851–1991*. Frankfurt, New York 2013, S. 126–165; Khodarskovsky, op. cit.

Durch seine fortwährende Expansion hatte das Russische Reich bis Anfang des 20. Jahrhunderts eine muslimische Bevölkerung von etwa 20 Millionen angesammelt, etwa 15 Prozent der Bevölkerung.¹⁴³ Bei der Integration dieser Bevölkerungen bildete der Umgang mit den Tataren das Urmodell, welches den Einschluss aller weiteren muslimischen Gruppen beeinflusste, sich aber dabei auch immer weiter verwässerte. Das späte Zarenreich beherrschte damit sehr unterschiedliche islamische Bevölkerungen, die nur sporadisch Kontakt zueinander hatten. In einer sich globalisierenden Welt wurden diese Kontakte allerdings enger, und insbesondere beim Hajj (der Pilgerfahrt nach Mekka) oder dem Studium an einer Medresse, eventuell sogar im Ausland) bestand die Möglichkeit, dass sich diese unterschiedlichen Muslime ihrer Gemeinsamkeiten bewusst wurden. Das späte Zarenreich erkannte den Sprengstoff, der insbesondere von panturkistischen Bewegungen ausging, und verlegte sich teilweise auf ein *divide et impera*, was nicht nur auf die Betonung der linguistischen und ethnographischen Unterschiede hinauslief, sondern auch auf einen Verzicht, die imperiale Governance über die verschiedenen muslimischen Gruppen zu vereinheitlichen. Insbesondere im Kaukasus wurden große Unterschiede zwischen dem Klerus kooperationswilliger und widerständiger Ethnien gemacht¹⁴⁴, eine Tatsache, auf der die sowjetische Nationalitätenpolitik später aufbaute.

¹⁴³ Crews, *For Prophet and Tsar*, sS. 1.

¹⁴⁴ Yemeljanova, S. 54.

Exkurs: Intellektuelle Strömungen des tatarischen Islams

Wie die Frage nach der Säkularität des zaristischen Russlands beantwortet wird, hängt entscheidend von der Ebene ab, auf die man schaut. Bislang hat sich diese Darstellung auf die institutionellen Arrangements zwischen Regierung, Bürokratie und islamischen Würdenträgern fokussiert. Dieser Fokus erlaubt folgende kondensierte Aussage: Der russische Staat unterschied von Beginn an zwischen weltlichem und religiösem Recht, was mit den aus Byzanz ererbten Symphonia-Vorstellungen zusammenhängt, die bei aller erstrebten Harmonie dennoch eine Sphärentrennung kennen. Was dieser Staat allerdings nicht kannte und auch nicht wollte, war ein Recht der Untertanen auf ein Leben ohne religiöse Bindungen. Diese Bindungen wurden vielmehr als innerhalb der jeweiligen ethno-religiösen Gruppe ererbt, als selbstverständlich und als wünschenswert angesehen. Ein zuverlässiger, loyaler Untertan war jemand, der einer anerkannten, staatlich beaufsichtigten Glaubensgemeinschaft angehörte.¹⁴⁵ Diese Glaubensgemeinschaft sollte unabhängig von ihren konkreten Dogmen die soziale und politische Realität des Zarenreiches anerkennen und bekräftigen. Diesen Anforderungen entsprachen vor allem solche Glaubensgemeinschaften, deren innerer Aufbau ähnlich pyramidal war wie das Zarenreich selbst. Wie Ivan II'in aus der Wehmut des pro-monarchistischen Exils richtig erkannte, konnte die Autokratie nur dann stabil sein, wenn auch die untergeordneten Einheiten des Reiches pyramidal funktionierten, d.h. tagtäglich die Akzeptanz unwider-sprechener, sakral unterfütterter Vaterfiguren eingeübt wurde – mit Familienvätern, Vorgesetzten und religiösen Autoritäten als Autokratie im Kleinen, auf welcher dann die Autokratie im Großen fußte.¹⁴⁶

Die Interaktionen von Staatsbürokratie und religiösen Oberhäuptern funktionierte im Wesentlichen nach diesem Modell; für die Glaubensgemeinschaften war das einerseits komfortabel, weil sie in der zaristischen Ordnung ihren gesicherten Platz hatten. Andererseits war es aber auch riskant, weil Frustrationen über die Ordnung zwangsläufig auf die Glaubensgemeinschaften projiziert wurden. Das galt nicht nur für die orthodoxe Kirche, die schon lange vor der Oktoberrevolution von Liberalen, Sozialisten und religiösen Dissidenten attackiert wurde, weil ihre Hierarchie tagtäglich die sozialen und politischen Zustände absegnete. Es galt auch für die Muftis, die sich für ihre Systemloyalität großzügig belohnen ließen und zu den großen Landbesitzern des Reichs gehörten.¹⁴⁷ Der konservative Konsens zwischen religiöser Hierarchie und Staatsmacht konnte von inner- und außerreligiösen Positionen angefochten

¹⁴⁵ Crews, *Empire and the Confessional state*.

¹⁴⁶ Ivan II'in: *Put' duchovnogo obnovenija*. In: Ders., *Sobranie sočinenij v 10 tomach*, Bd. 1, Moskva 1993, S. 39–282, hier S. 153.

¹⁴⁷ Yemelianova, S. 83.

werden; im Falle des religiösen Modernismus war der Übergang zwischen beidem fließend. Die Frustrationen mit der Ordnung produzierten damit ihre eigenen, unintendierten Formen von Säkularität, von denen im Folgenden die Rede ist.

Im tatarischen Kontext war die Auseinandersetzung vertreten durch das Gegeneinander von Kadimisten und Dschadidisten. Diese Begriffe sind eigentlich philologischen Ursprungs und beziehen sich auf die in den rußländischen Medressen im späten 19. Jahrhundert verhandelte Frage, ob das koranische Arabisch – wie bislang – syllabisch (*al-usul al-qadim*) oder – wie der krimtatarische Intellektuelle Ismail Gasprinskij empfahl – phonetisiert (*al-usul al-jadid*) gelehrt werden solle.¹⁴⁸ Tatsächlich ging es noch um weit mehr als um die Lehre des Arabischen. Diejenigen, die der alten Sakralsprache „respektlos“ mit dem Instrumentarium der sich gerade entwickelnden Sprachwissenschaft zu Leibe rücken wollten, hatten auch andere Vorstellungen von Theologie. Ihr favorisiertes Konzept war *iğtihād*, womit die eine kreative Interpretation des sakralen Textkorpus gemeint ist, frei von den engen Beschränkungen durch die Auslegungstradition der Ulema.¹⁴⁹ In der Regel war diese Forderung kombiniert mit der Idee, weltliche, insbesondere auch naturwissenschaftliche Fächer auf den Lehrplan der Medressen zu nehmen, die überhaupt den staatlichen Schulen ähnlicher werden sollten, etwa durch die Einführung von Schulbänken, Tischen oder Tafeln.¹⁵⁰ Innerhalb des rußländischen Islams waren es vor allem Tataren, die für den Dschadidismus standen; die lange und tiefe Akkulturation in das Reich, die intensiven Verbindungen in die russische Elite, die komplexe Sozialstruktur inklusive Kaufmannschaft und Proletariat prädestinierten sie dafür, wogegen er im Kaukasus und in den zentralasiatischen Zentren islamischer Gelehrsamkeit überwiegend abgelehnt wurde.¹⁵¹

Allerdings trägt die Wahrnehmung des Dschadidismus als „tatarisches Phänomen“ auch. Wenngleich ihn tatarische Intellektuelle häufig aus autochthonen, d.h. wolgabulgarischen Wurzeln ableiten¹⁵², fügen sich seine Inhalte nahtlos in einen globalen islamischen Modernismus, der vor allem von der Al-Azhar-Universität ausging und von dort weit ausstrahlte. Auch Vertreter des tatarischen Dschadidismus hatten Kontakt zu Muhammad Abduch und Dschamal ad-Din al-Afghani, den großen Lehrern der Al-Azhar, welche durch Rückbesinnung auf den frühen Islam zu einer neuen Kreativität, zu einem wissenschaftsfreundlichen Islam

¹⁴⁸ Yemelianova, S. 75–76.

¹⁴⁹ Matthias Rohe: Recht II: Moderne (seit 19. Jh). In: Brunner, Islam, S. 258–277, hier 258–260.

¹⁵⁰ A.N. Juzeev: Mardžani i kalam. In: Amirchanov, Islam, S. 121–131; Yemelianova, S. 86.

¹⁵¹ 1918, in der Auflösungsphase des Reiches kam es in Buchara zu einem Pogrom gegen Tataren, bei dem über 5000 Menschen ermordet wurden, die man des Dschadidismus beschuldigte, Vgl. Bennigsen, Wimbush, S. 155. Ansonsten Yemelianova, S. 80–82.

¹⁵² Yemelianova, S. 76.

zurückkehren wollten, die den islamischen Gesellschaften zu neuem Selbstvertrauen und aufholender Entwicklung verhelfen sollte.¹⁵³

Die modernistische Bewegung war vieldeutig. In ihr war einerseits eine Emanzipation des Individuums von religiösen Lehrsätzen angelegt, welche letztlich in ein Leben außerhalb eines normativ gebundenen religiösen Lebens, in Säkularität im engeren Sinne führen konnte. Das freie Individuum konnte sich aber auch auf den Pfad individuellen religiösen Erlebens begeben, so dass das religiöse Gefühl die bürgerlichen Subjektwerdung begleitete; der schroffe Theozentrismus, der die Entwicklung eines bürgerlichen Subjekts behinderte, konnte so in Richtung Anthropozentrismus evoluierten.¹⁵⁴ Andererseits ließ sich der Aufruf al-Afghanis und Abduhs zur kreativen Rückkehr an die Wurzeln auch in die Aussage ummünzen, dass die Moderne islamisch gebunden bleiben müsse, wenn einmal erwiesen sei, dass der richtig begriffene Islam überhaupt nicht Schuld an der „Rückständigkeit“ der islamischen Welt sei. Von hier aus führte ein Weg in den Islamismus, der direkt mit dem Säkularismus konkurrierte und auch teilweise dieselben Ziele (wirtschaftlichen Fortschritt, Bildung, Wissenschaft usw.) verfolgte, aber unter religiösen Vorzeichen.¹⁵⁵

Unter russischen Bedingungen nahmen diese aus dem Islam selbst kommenden Impulse einen bestimmten Entwicklungspfad. Die sich entwickelnde tatarische Öffentlichkeit des späten Zarenreichs war von Anti-Regimekräften (d.h. den Dschadidisten) dominiert, ähnlich wie dies auch bei den russischen Gebildeten der Fall war. Durch diese Diskurshegemonie entstand mitunter den Eindruck, das Zarenreich habe kaum Unterstützer, sondern nur Kritiker. Arbeiten, die sich mit der tatarischen Publizistik beschäftigen, kreisen daher regelmäßig um den Dschadidismus, den sie mehr oder weniger mit der tatarischen gebildeten Gesellschaft gleichsetzen.¹⁵⁶ Anders dagegen historische Forschungen, die vor allem mit den Akten der Muftiate und der staatlichen Institutionen arbeiten – hier kommen viel breitere Akteursgruppen in den Blick, deren Denken, Fühlen und Handeln kaum Gegenstand der Salons und Zeitschriften waren – russische Beamte, Ulema, Imame und nicht zuletzt die einfache Bevölkerung, die sich an die Muftis, Kadis oder an die staatliche Verwaltung wandten. Sie zeigen deutlich den von Crews beschriebenen Konservatismus, auf der Seite der einfachen Menschen wiederum das vorsichtige Navigieren

¹⁵³ Stéphane Dudoignon: Echoes of *Al-Manār* among the Muslims of the Russian Empire. A preliminary research note on Riza al-Din b. Fakhr al-Din and the *Šurā* (1908–1918). In: Ders. (Hg.): Intellectuals in the modern Islamic world. Transmission, transformation, communication. London 2006, S. 85–116, hier S. 90.

¹⁵⁴ A.N. Juzeev: *Filosofskaja mysl' konca XVIII–XIV vv.*. In: Amirchanov, Očerki, 92–127, hier 120–121.

¹⁵⁵ Guido Steinberg: Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt. In: Brunner, Islam, S. 501–526, hier 506–511.

¹⁵⁶ Ein gutes Beispiel dafür ist das Standardwerk von Azade-Ayşe Rorlich: *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience*. Stanford 1986.

durch die Institutionen, um auf diese Weise ganz verschiedene, politisch schwer auf einen Nenner zu bringende Interessen zu erreichen.¹⁵⁷

Im Zusammenhang mit der 1905er Revolution, der Parlamentarisierung und der erstmals garantierten (und bald wieder eingeschränkten)¹⁵⁸ Gewissensfreiheit erhielten die Dschadidisten einen Schub von Aufmerksamkeit und Sichtbarkeit – dennoch blieben im Hintergrund die konservativen Strukturen stabil. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch, weshalb der islamische Reformismus/Dschadidismus letztlich in der tatarischen Nationalbewegung aufging, wogegen die islamische Hierarchie, die Muftiate, dem Imperium verbunden blieben. Es ist schwer zu beurteilen, wo sich die einfachen tatarischen Muslime in dieser Polarität wiederfanden. Im späten Zarenreich waren über 20 Prozent von ihnen alphabetisiert, darunter auch Mädchen und Frauen¹⁵⁹, die Gesellschaft war in ihrer Breite in eine gewisse Unruhe geraten. Dennoch hat es den Anschein, dass die Imame und ihre Gemeinden dem Kurs der Muftis näherstanden und nicht zur Infragestellung traditioneller Autoritäten neigten. Die Angebote, die ihnen die Eliten machten, neutralisierten sich gegenseitig. Im Interesse der OMDS lag es, dass sich an den Zuständen nicht viel änderte, d.h. dass die tatarischen Muslime vom „Säkularismus“ der Dschadidisten und insbesondere der revolutionären Bewegung verschont blieben. Darin waren sie sich mit den russischen Konservativen einig, unter denen es allerdings nach wie vor Kräfte gab, die das Zarenreich durch weitere orthodoxe Missionierung stabilisieren wollten. Die zentrale Persönlichkeit war hier der Turkologe Nikolaj Il'minskij, der in den 1860er Jahren die Missionsarbeit wieder aufnahm und hierfür eine eigene Variante des Tatarischen schuf (das sogenannte Kräshen, geschrieben in Kyrillisch und ohne arabische bzw. persische Lexik), das auch in der Liturgie verwendet werden sollte.¹⁶⁰

Dieses Projekt wurde vom Oberprokurator des Hl. Synod Pobedonostsev (also der bürokratischen Spitze der russischen Orthodoxie) unterstützt, aber es scheiterte nicht nur am tatarischen Unwillen, sondern auch am Widerstand des Staatsapparats selbst, der in der Mission eine Quelle sozialen Unfriedens sah. Doch diese Beamten zogen wiederum mit den konservativen Missionierern an einem Strang, wenn es darum ging, die Dschadidisten auszubremsen, denen sie sowohl die Verletzung des Autoritätsprinzips als auch tatarischen bzw. pantürkischen Nationalismus vorwarfen. Dabei gingen die Vorwürfe, die Dschadidisten würden gemeinsame Sache mit dem Osmanischen Reich machen, an der Sache vorbei. Ismail Gasprinskij träumte davon, die turksprachigen Muslime unter russischer Flagge zu vereinen und auf diese Weise

¹⁵⁷ Crews, *For Prophet and Tsar*.

¹⁵⁸ Werth, *The Tsar's Foreign Faiths*, S. S. 264.

¹⁵⁹ Tagirov, S. 294; Gajnutdin, S. 138; Crews, S. 100–101.

¹⁶⁰ Ja.G. Abdullin: *Pravoslavnyj missioner N.I. Il'minskij*. In: Amirchanov, *Islam*, S. 209–220; Sibgatullina, *Languages of Islam*, S. 117; Löwe, S. 75.

Russland zum führenden Staat der islamischen Welt zu machen. Ähnlich wie die Konservativen war er damit ein „imperialer Denker“, allerdings einer, der deutlich die russisch-orthodoxe Suprematie infrage stellte, was ihn in den Augen seiner Gegner, unter denen wenig überraschend Il'minskij hervorstach, so gefährlich machte.¹⁶¹

Insgesamt, das bleibt mit Blick auf die folgenden Perioden (die sowjetische und die postsowjetische) festzuhalten, hatten die Dschadidisten im späten Zarenreich zwar eine große Sichtbarkeit, aber gleichzeitig in Gesellschaft und in den staatlichen Strukturen einen schwierigen Stand. In dem Moment, als das Zarenreich 1917 zusammenbrach, war der von Crews beschriebene „confessional state“ noch weitgehend funktionstüchtig. Wie wir sehen werden, sollte die Sowjetunion nach Experimenten der Frühzeit wieder an dieses Modell anknüpfen. Die soziale „Basis“ dagegen wurde einer tiefen Transformation unterworfen – der sie sich allerdings in Teilen entzog, so wie es Minderheiten schon in der Zarenzeit durch bestimmte Formen meist unauffälliger Resilienz getan hatten. Durch diese Entwicklungen wurde verhindert, dass der Dschadidismus zu einer gesellschaftlich wirkmächtigen Wurzel von Säkularität wurde – an seine Stelle trat ein erzwungener Säkularismus, der allein schon durch seinen Diktatcharakter nicht nachhaltig sein konnte.

¹⁶¹ Ja. G. Abdullin: Džadidizm kak etap v razvitii tatarskogo prosvetitel'stva. In: Amirchanov, Očerki, S. 128–159, hier S. 137–140; Tagirov, S. 384; Löwe, S. 75–76.

Islam in der Sowjetunion

Die eingangs beschriebene Phalanx von russischem Staat, orthodoxen und islamischen Würdenträgern im Ukrainekrieg baut nicht nur auf einer jahrhundertelangen gemeinsamen Erfahrung und wechselseitige Akkulturierung im Zarenreich auf; die Sowjetunion vertiefte die gemeinsame Prägung noch. Die gewaltsame Atheisierung, der Verfall der religiösen Bildung, die Kooptation religiöser Institutionen durch den kommunistischen Staatsapparat und ihre außenpolitische Indienstnahme sind gemeinsame, Orthodoxe wie Muslime prägende Erlebnisse Auch die Bedingungen des „Neustarts“ seit dem Ende der Sowjetunion waren damit ähnlich – Millionen Orthodoxe wie auch Muslime begannen, sich wieder „zu ihrem Glauben zu bekennen“, wobei diese Wiederentdeckung ekklektizistisch-postmodern war: die Schwächung religiöser Institutionen, Praktiken, Lebensweisen war in sowjetischer Zeit so weit fortgeschritten, dass Einzelne wie auch Gruppen mit religiösen Versatzstücken arbeiteten, die je nach Bedürfnissen ganz unterschiedlich kombiniert werden konnten. Eine Folge war große Volatilität, starke Flügelkämpfe, welche geradezu nach Konsolidierung unter staatlicher Anleitung riefen – Orthodoxie und Islam durchliefen auch hier in der Putin-Ära einen gemeinsamen Prozess.

Aber der Reihe nach. Die Bolschewiki machten sich nach der Oktoberrevolution unverzüglich daran, das zaristische religions- und nationalitätenpolitische System zu zerstören; in den folgenden Jahrzehnten etablierten sie an dessen Stelle ein eigenes System, das erst während des Zweiten Weltkrieges abgeschlossen wurde. Der erste Schritt auf diesem Weg war das Dekret „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche“ vom 20. Januar 1918. Diese Trennung war feindlich: es wurde zwar Gewissens- und Religionsfreiheit gewährt, aber die Religionsausübung durfte die „öffentliche Ordnung“ nicht stören und nicht in die sonstigen „Rechte der Staatsbürger“ eingreifen; alle Verweise auf religiöse Zugehörigkeit von Personen wurden aus der staatlichen Aktenführung verbannt; niemand durfte sich mit Verweis auf religiöse Überzeugungen „der Erfüllung seiner staatsbürgerlichen Pflichten“ entziehen“. Religiöse Eide wurden abgeschafft, Matrikelbücher und Standesangelegenheiten durften nur noch von staatlichen Stellen geführt werden, religiöse Inhalte komplett aus dem Schulwesen entfernt; die Glaubensgemeinschaften durften keine „Zwangsgelder“ mehr erheben, sie wurden zu Privatgesellschaften ohne den Status einer juristischen Person erklärt, ihr gesamtes Vermögen konfisziert.¹⁶²

¹⁶² Siehe die deutsche Übersetzung in: https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_ru&dokument=0010_kir&object=translation&l=de.

Auch wenn die Umsetzung bis Ende der 1920er Jahre dauerte, waren damit die Glaubensgemeinschaften als Institutionen derart geschwächt, dass sie nicht mehr als Säulen des staatlichen Diversitätsmanagements dienen konnten. Dieses Management wurde jetzt einer expliziten Nationalitätenpolitik übertragen – der Leninismus predigte ja, dass sich die Revolution jenseits der industrialisierten Staatenwelt Westeuropas nur dann durchsetzen könne, wenn sie den Schulterschluss mit antikolonialen, nationalen Befreiungsbewegungen suche. Aus Sicht der Bolschewiki war das Russische Reich ein „Völkergefängnis“, und die Revolution hatte nur dann eine Chance, wenn die „gefangenen Minderheiten“ parallel zur sozialen Umwälzung gleich mit befreit würden.¹⁶³ Daher begann die Revolution in den islamisch geprägten Gebieten zunächst eher als ein Werben, wogegen der russische Adel, das Offizierskorps oder auch die Orthodoxe Kirche von Beginn an härter angefasst wurden. Während die Mehrheit des orthodoxen wie auch des islamischen Klerus die sowjetische Religionspolitik strikt ablehnten, so gab es doch in beiden Glaubensgemeinschaften „progressiv“ orientierte Strömungen, welche sich schon vor 1918 gegen das Leitbündnis von konservativem Staatsapparat und konservativen Religionsfunktionären aufgelehnt hatten und nun die Chance sahen, Religion mit weltlicher Bildung, sozialem und technischem Fortschritt zu versöhnen.¹⁶⁴

Bei den Orthodoxen wurden aus den „roten Priestern“ des späten Zarenreichs die „Erneuerer“¹⁶⁵; bei den Muslimen verwandelten sich die Dschadidisten in Nationalkommunisten, von denen der bekannteste der Tatare Mirsaid Sultangaliev war. So vergleichbar diese Prozesse sind – bei den Muslimen ging die „progressistische“ Kollaboration wesentlich weiter, was auch damit zusammenhängt, dass sich bei den Minderheiten mehr Kräfte fanden, welche dem Zarenreich keine Träne nachweinten, und welchen die Bolschewiki auch handfeste Angebote machten. Da die Dschadidisten schon im späten Zarenreich von einer religiösen in eine nationale Bewegung gewandelt hatten, kam ihnen die sowjetische Föderalisierung sehr zupass. Für Tataren, Baschkiren und den Nordkaukasus entstanden autonome Republiken innerhalb der Russischen Sowjetrepublik; aus ehemaligen den asiatischen Kerngebieten der Goldenen Horde wurden die zentralasiatischen Sowjetrepubliken, welche nicht mehr als Teil Russlands, sondern als konstitutive Subjekte des sowjetischen Bundesstaats betrachtet wurden. Die Grenzen zwischen diesen neuen, islamisch geprägten Föderationssubjekten waren mitunter künstlich gezogen und wurden von autochthonen Eliten nicht selten als Fortsetzung des imperialen *divide et impera-*

¹⁶³ Vladimir I. Lenin: The Question of Nationalities or „Autonomisation“ (30.–31. Dezember 1922), <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/dec/testamnt/autonomy.htm>.

¹⁶⁴ Il'nur Minullin: Schrittweiser Vollzug: Die Vernichtung der islamischen Geistlichkeit Tatarstans, 1917–1938. In: Raoul Motika, Michael Kemper, Anke von Kügelgen (Hg.): Repression, Anpassung, Neuorientierung. Studien zum Islam in der Sowjetunion und dem postsowjetischen Raum. Wiesbaden 2013, S. 169–214, hier S. 176. Khalid, Conflict and Authority.

¹⁶⁵ Roslof, Renovationism.

Prinzips begriffen, aber die Föderalisierung wirkte doch auch legitim, weil sie (wenn auch vor allem auf dem Papier) die Staatlichkeit zurückgab oder erstmalig schuf.¹⁶⁶

Der Tausch „Nation statt Religion“, welcher den sowjetischen Muslimen angeboten wurde, hatte Parallelen in der kemalistischen Türkei oder in der arabischen Welt, aber nirgendwo war diese Entwicklung so eindeutig. Sie wurde durch die Sprachpolitik unterstützt. Die Russifizierung, mit welcher sich das späte Zarenreich vor zentrifugalen Tendenzen hatte schützen wollen, wurde offiziell beendet und stattdessen die Minderheitensprachen rehabilitiert, weiterentwickelt, teilweise sogar erstmals verschriftlicht. Bei den sowjetischen Muslimen war das ähnlich wie in der Türkei mit einem Schriftwechsel verbunden, wobei zunächst die Lateinschrift, seit Stalin das Kyrillische vorgeschrieben wurde. Diese Politik war eine Erweiterung des Nation-statt-Religion-Prinzips, denn einerseits wurde die Nation durch eine verschriftlichte, standardisierte Nationalsprache geadelt, andererseits durch Schriftwechsel und „Säuberung“ des Lexikons von arabischen und persischen Lehnwörtern ein effektiver Filter installiert, der wirkliche kulturelle Kontinuität unmöglich machte – wer nicht schon vorher die arabische Schrift beherrscht hatte oder zu den ganz wenigen Gebildeten mit orientalistischer Ausbildung gehörte, fand schlichtweg keinen Zugang mehr zu den Texten aus der eigenen Vergangenheit, insbesondere den religiösen.¹⁶⁷

In der experimentellen Phase der Sowjetunion (den 1920er Jahren) litten die konservativen Kadimisten unter der neuen Situation mehr als die progressiven Dschadidisten. Mirsaid Sultangaliev, der als dschadidistischer Intellektueller bis in höhere Partei- und Staatsämter aufstieg, sah im Atheismus der Bolschewiki eine Fortsetzung des *iğtihād*, also des Vertrauens auf den autonomen menschlichen Verstand auch in Glaubensdingen. Er forderte von seiner Partei, die Atheisierung der Bevölkerung den Imamen selbst zu überlassen, denn nur so könne der Prozess überzeugend und nachhaltig gestaltet werden – durch eine Säkularisierung aus der Religion selbst heraus. Ähnlich wie Ismail Gasprinskij im späten Zarenreich versuchte er gar, die Sowjetunion zu einem Modellstaat für die übrige islamische Welt auszugestalten – er träumte von einer großen, die Turkvölker der Sowjetunion vereinenden Teilrepublik, in der Revolution und die modernistisch verstandene Botschaft des Islam für die ganze Welt sichtbar in Einklang gebracht würden.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Andreas Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München 2008, S. 300–302.

¹⁶⁷ M.A. Usmanov: Istoričeskie predposylki i posledstvija prinjatija islama Volžskoj Bulgarije. In: Amirchanov, Islam, 12–22, hier 18. Ansonsten vgl. zur Schriftreform das *opus magnum* von Ingeborg Baldauf: Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937). Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen. Budapest 1993.

¹⁶⁸ Bennigsen/Wimbush S. 49–52, 149; Yemelianova, S. 105.

Diese Synthese wurde historisch nie realisiert; nach dem Tod Lenins im Jahr 1924 verlor Sultangaliev seine Protektion; Marginalisierung, mehrfache Inhaftierungen folgten, bis er schließlich am Ende der „Großen Säuberung“ im Jahr 1940 hingerichtet wurde. Zu diesem Zeitpunkt hatte der stalinistische Apparat bereits sämtliche religiösen Eliten im Land inhaftiert oder vernichtet, Gotteshäuser zerstört oder zweckentfremdet. Der Furor hatte die Muslime etwas später als die Orthodoxen getroffen, aber die Ergebnisse waren auch hier eindeutig. Von den 12.000 Moscheen, die es vor der Revolution im Zarenreich gegeben hatte, waren 1937 noch höchstens 100 in Betrieb; Geistliche, die ihren Beruf nicht freiwillig aufgaben, wurden als „Kulaken“ verfolgt und größtenteils während der „Großen Säuberung“ erschossen.¹⁶⁹ Die „Religionsfreiheit“ der UdSSR bestand jetzt faktisch aus höheren klerikalen Strukturen, die reinen Showcharakter und keinerlei Beziehungen zu den (größtenteils nicht mehr existenten) Gemeinden hatten. Auch hierin gleichen sich die Erfahrungen von Russen und Tataren – die Bolschewiki hatten zwar zugelassen, dass sich die Russische Orthodoxe Kirche nach 243 Jahren wieder einen Patriarchen als Oberhaupt wählte; ebenso hatten sie die seit Katharina II. existierenden islamischen „Kirchenstrukturen“ systematisiert und erweitert.¹⁷⁰ Doch waren diese Strukturen in den 1930er und 40er Jahren im Wesentlichen verwaist, weil sich die Funktionsträger und teilweise auch die exponierten Gemeindemitglieder in Haft befanden.¹⁷¹

Die erzwungene Säkularisierung war insofern nachhaltig, dass die tiefe Einbettung religiöser Vorstellungen und Praktiken in das gesellschaftliche Leben, wie sie für das späte Zarenreich noch typisch war, nur in informellen Nischen überdauerte und nach dem Zerfall der Sowjetunion nie wieder erreicht wurde. Um in den Kategorien Charles Taylors zu sprechen, wurden in der breiten Bevölkerung Glaubensvorstellungen wie auch religiöse Praktiken stark zurückgedrängt. Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit diese sozialistische Säkularität tatsächlich der *secularity 2* entspricht, welche Taylor aus vornehmlich angelsächsischen Beispielen extrapoliert hat. Die Lösung westlicher Bevölkerungen aus dem religiösen Weltbild war ein langsamer, in Teilen „organischer“ Prozess, begonnen in den Köpfen aufklärerischer Philosophen, sekundiert durch eine ebenso langsame innerreligiöse Verweltlichung und schließlich durch die Absicherung gegen die Ungewissheiten des Lebens mittels Technik, Wissenschaft und den Sozialstaat. Die Säkularisierung „passierte“, oft ohne

¹⁶⁹ Minullin, S. 182–205; Gajnutdin, Islam, S. 39.

¹⁷⁰ Aus der OMDS war das Muftiat von Ufa geworden, für Zentralasien wurde eines in Taschkent gegründet, für den Nordkaukasus eines in Machačkala und für die Schiiten des Südkaukasus ein viertes in Baku. Sie alle unterstanden dem „Zentralen Geistlichen Direktorat der Muslime“ (CDUM); als mittlere Instanz zwischen Muftiat und den konkreten Gemeinden erfand man die Muhtasibate. Vgl. Michael Kemper; Anke von Kügelgen; Raoul Motika: Einleitung: Diversität – Repression – Anpassung – Neuorientierung? In: Dies. (Hg.), Repression, S. 1–15, hier S. 6.

¹⁷¹ Minullin, S. 173.



Aus dem Interieur des „Tempels aller Religionen“: eine „sozialistische Ikone“ des Tataren Il'giz Chanov

wirklich ein politisches Programm zu sein; Kräfte, die sich im politischen Feld für säkularisierende Maßnahmen aussprachen, repräsentierten die Weltsicht gesellschaftlicher Gruppen.¹⁷² In diesem Sinne ist Taylors *secularity 2* ein nachhaltiges Modell mit erheblicher Stabilität auch über historische Zäsuren hinweg.

Davon kann im Falle der Sowjetunion und insbesondere ihrer muslimischen Bevölkerung keine Rede sein. Auch hier gab es „organische“, aus der Gesellschaft kommende Säkularisierungsprozesse, wie sie etwa bei den russischen Gebildeten sichtbar werden, oder auch bei den tatarischen Dschadidisten. Aber insgesamt trat die atheisierende Politik der Bolschewiki als plötzlicher Bruch mit der Vergangenheit in das Leben vieler – um nicht zu sagen als schweres Unwetter. Die religiösen Mentalitäten verschwanden daher auch nicht, immerhin gehören zum Kernbestand kollektiver Identitäten und psychischer Muster; stattdessen bahnten sie sich einen Weg als Doppelstandard – etliche der neuen, von der Industrialisierung angezogenen Stadtbewohner, darunter auch solche mit kommunistischem Parteibuch, pflegten, sobald der Ver-

¹⁷² Taylor, S. 361–369.

folgungsdruck nachließ, im privaten Umfeld religiöse Praktiken weiter.¹⁷³ Diese Möglichkeit eröffnete sich vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg, als das Regime zur Hebung der patriotischen Kampfmoral die Religionspolitik lockerte. Der Ausweg ins Informelle fiel Muslimen leichter als Orthodoxen, denn während orthodoxe Sakramente ohne einen geweihten Priester (einen Nachfolger der Apostel) nur im Ausnahmefall denkbar sind, kennt der Islam (trotz des sekundären Aufbaus von „Kirchenstrukturen“ unter christlich geprägten Umgebungen) weder Sakramente noch einen geweihten Klerus. Die islamischen Pflichten können daher auch als laikale Veranstaltung im häuslichen Bereich stattfinden, was dann in der Sowjetunion auch in großem Maßstab geschah; mit der Zeit entwickelte sich daraus ein Netz von Untergrundmoscheen in Privathäusern.¹⁷⁴ Dass die vornehmlich muslimisch besiedelten Regionen Autonomie- oder Republikstatus hatten und damit von einer autochthonen kommunistischen Elite geführt wurden, vergrößerte die Spielräume noch zusätzlich, denn viele Rituale konnten als Bestandteil der Nationalkultur umdeklariert und so vor beißender Religionskritik gerettet werden. Hierher gehört auch die hybridisierte Festtagskultur, in der Sowjetisches, Nationales und Religiöses amalgamiert wurde. Oft stellte dabei das Gewohnheitsrecht (*adat*) eine Brücke zwischen Religiösem und Nationalem zur Verfügung.¹⁷⁵

Die Besonderheit der „eigenen“ Muslime, an die heute die russische Regierung propagandistisch andockt, erhielt somit unter kommunistischer Herrschaft ihren letzten Schliff. Die Kombination aus politischer Kontrolle, Elitenverlust, Folklorisierung und außenpolitischer Instrumentalisierung präfigurierte die islamischen (wie auch die orthodoxen) Funktionsträger als willfährige Instrumente eines entschiedenen politischen Zentrums. Die Tauschbeziehungen zwischen religiösen Funktionsträgern und Staat wurden deutlich asymmetrischer als sie es vor 1918 gewesen waren – das Zarenreich hatte die Glaubensgemeinschaften gebraucht, um das Riesenland überhaupt verwalten zu können, wodurch die Muftis und Ulema durchaus eigene Interessen artikulieren konnten. Nach der verheerenden Erfahrung des Stalinismus ging es dagegen den Funktionsträgern um die pure Existenz und um vorsichtige Rekonstruktion des Verlorenen – worauf nur hoffen konnte, wer den Wünschen der Sowjetmacht entsprach. Die tiefe Kollaboration sowohl des orthodoxen Episkopats als auch der Muftiate betraf einerseits den Umgang mit den Gläubigen – nur selten setzten sich religiöse Oberhäupter für die Religionsfreiheit der Gemeinden, für verfolgte Kleriker ein.¹⁷⁶ Andererseits betraf sie den außenpolitischen

¹⁷³ Vgl. Klaus Buchenau: *Socialist Secularities – the Diversity of a Universalist Model*. In: Monika Wohlrab-Sahr, Marian Burchardt, Matthias Middell (Hg.): *Multiple Secularities beyond the West. Religion and modernity in the Global Age*. Berlin 2015, S. 259–280.

¹⁷⁴ Gajnutdin, 90–120; über die zunehmend nachlässige Attitüde der Behörden gegenüber dem inoffiziellen Islam seit den 1970er Jahren vgl. Eren Tasar: *The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*. New York 2017, S. 312–321.

¹⁷⁵ Tagirov, S. 330; Gajnutdin, S. 112.

¹⁷⁶ Siehe die Rolle der offiziellen Islamstrukturen während der antireligiösen Kampagne Nikita Chruschtschews, als der Mufti Zentralasiens gezwungen wurde, sämtliche dem Staat nicht genehme Islamformen per Fatwa zu verdammen. Vgl. Tasar, S. 215–216.

Auftritt – während orthodoxe Bischöfe der westlichen Öffentlichkeit erklärten, die Kirche in der Sowjetunion sei frei und die Menschenrechte gewahrt, so verneinten islamische Oberhäupter gegenüber der islamischen Welt, dass die Muslime in der Sowjetunion unter Beschränkungen litten.¹⁷⁷ Da Russland die Geschichte seiner Geheimdienste wie auch die Kollaboration der Glaubensgemeinschaften mit ihnen nicht wirklich aufgearbeitet, ist davon auszugehen, dass die heutige „Harmonie“ zwischen dem ehemaligen KGB-Offizier Putin, der Orthodoxie und dem Islam auch damit zu tun hat, dass die Beteiligten ihre postsowjetischen Karrieren auf der stillschweigenden Fortschreibung dieser Zustände aufgebaut haben.¹⁷⁸

Nebenbei vergrößerte die Kollaboration auch die Kompatibilität der Elitenkulturen – religiöse Würdenträger und Religionsbürokraten unterschieden sich in der Sowjetunion weniger voneinander, als das noch in der Zarenzeit der Fall gewesen war, als Ulema und Beamte sich durch unterschiedliche Amtssprachen (Tatarisch/Arabisch in arabischen Lettern vs. Russisch) und Dresscodes (Turbane vs. Schirmmützen) unterschieden. Eine anschauliche Beschreibung liefert Aleksej Malašenko von einer internationalen Islamkonferenz in Baku 1986, als die angereisten sowjetischen Muftis in Jogginganzügen zum Frühstück erschienen, um sogleich die islamischen Speisevorschriften zu verletzen. Der oberste Religionsbürokrat der Sowjetunion Konstantin Charčev bemühte sich um Lockerheit, als er die Anwesenden mit „wir sind hier unter uns, Kommunisten“ begrüßte. Als dann eine Delegation aus Kuwait hinzukam, zogen die sowjetischen Muftis ihre Gewänder an und setzten sich den Turban auf.¹⁷⁹

Wie schon zuvor in der Geschichte, ging auch in der Sowjetunion die Verschränkung des Islams mit der Umgebung in Tatarstan weiter als in anderen Gegenden. Weil die UdSSR alle Medressen bis auf diejenige in Taschkent geschlossen hatte und überhaupt das islamische Kulturerbe der zentralasiatischen Republiken touristisch massiv vermarktete, wurde die symbolische Vorrangstellung des tatarischen Islams an Zentralasien übertragen. Tatarstan selbst dagegen gehörte zu den Herzkammern der sowjetischen Industrialisierung; auch durch Arbeitsmigration wurden die Bevölkerung massiv in diesen Prozess einbezogen, so dass die Muslime im Wolga-Ural-Raum mehr als diejenigen in Zentralasien oder dem Kaukasus in Richtung *homo sovieticus* gravitierten.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Zur Orthodoxie in der sowjetischen Außenpolitik vgl. Nadezhda Beljakova, Thomas Bremer, Katharina Kunter: „Es gibt keinen Gott!“. Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte. Freiburg usw. 2016, S. 170–185; zum Islam Tasar, S. 214–215, 240, 250–251.

¹⁷⁸ Der bekannte russische Orientalist Aleksej Malašenko bekannte 2010 freimütig, er habe eine Zeitlang eine Lustration der muslimischen Strukturen für unabdingbar gehalten, dann aber von diesem Gedanken Abstand genommen, weil einfach zu viele Islamfunktionäre davon betroffen gewesen wären. Eine harte Abrechnung sei ihm ungerecht vorgekommen: „Viele der Inhaber ‚geheimer Ränge‘ waren auf ihrem Kampffeld anständige Leute, auch auf dem religiösen, und haben hier gute Taten getan“ (Malašenko, *Moj Islam*, S. 196).

¹⁷⁹ Malašenko, *Moj Islam*, S. 195.

¹⁸⁰ Tagirov, S. 326, 348–356.

Fazit

In diesem Überblick habe ich dargestellt, wie jenes transreligiöse, orthodox-islamische Bündnis, welches sich heute legitimierend hinter die russische Kriegsführung in der Ukraine stellt, historisch entstanden ist. Grundsätzlich sind in der orthodox-islamischen Beziehung drei Ebenen zu unterscheiden – die *staatliche* Einwirkung auf die interkonfessionellen Beziehungen, die Kontakte zwischen religiösen Spezialisten (Klerikern) beider Religionsgemeinschaften und schließlich die Kontakte zwischen den Gläubigen. Diese Arbeit konnte nicht alle Aspekte gleichermaßen berücksichtigen, was auch damit zusammenhängt, dass die staatliche Religionspolitik besser untersucht ist als die beiden anderen Ebenen.

Dabei ist das Bild einer ungewöhnlichen interreligiösen Beziehung entstanden. Wie auch anderswo in Europa ist der christlich-islamische Kontakt in den kollektiven Gedächtnissen von Russen und Tataren durchaus mit Traumata belegt; die negativen Erinnerungen werden aber ausgeglichen durch eine solide Erfahrung von nachbarschaftlicher Kooperation und durch einen politischen Rahmen, bei aller Bevorzugung der orthodoxen Seite ganz explizit einen Raum für den Islam schuf, in dem sich dieser sicher und wertgeschätzt fühlen durfte. Dies gilt insbesondere für das Zarenreich seit Katharina II. und für postkommunistische Russland, weniger für die übrigen Epochen russischer Staatlichkeit, welche sich entweder durch starke Marginalisierung des Islams (Moskauer Rus, aber auch die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts) oder durch die Marginalisierung aller Religionen (Sowjetunion) auszeichneten. Weil der Staat in dieser Ordnung immer über den Glaubensgemeinschaften stand, hatte er erhebliche Möglichkeiten, das theologisch-politische Profil von Islam und Orthodoxie nach den eigenen Bedürfnissen zu formen. Das Ergebnis war zweierlei – einerseits glich sich der Islam in den institutionellen Strukturen, teilweise auch im sprachlich vermittelten Weltverständnis an die Orthodoxie an. Andererseits stabilisierten sich in beiden Glaubensgemeinschaften konservative, hierarchische Züge. Der Staat legte Wert auf diesen Konservatismus, weil er half, die politische Herrschaft zu legitimieren und zu sichern. Und die Konservativen in den Glaubensgemeinschaften legten Wert auf das Bündnis mit dem Staat, weil es vor religiöser Konkurrenz und Andersdenkenden schützte. Es wäre reizvoll, diese Konstellation in Zukunft stärker in den Imperienvergleich einzubringen – auch andere Imperien warben ja im Rahmen ihres Diversitätsmanagements um „ihre“ Muslime¹⁸¹, wobei Russland diese Herrschaftstechniken bis heute pflegt und weiterentwickelt.

¹⁸¹ Vgl. David Motadel: Introduction. In: Ders. (Hg.): Islam in the European Empires. Oxford 2014, S. 1-32. Um nicht immer nur die vielzitierten Beispiele des französischen oder britischen Kolonialreichs heranzuziehen, seien hier auch die Integrationsangebote des imperialen Chinas und im Zweiten Weltkrieg dann auch Japans gegenüber den chinesischen Muslimen erwähnt. Vgl. Kelly A. Hammond: China's Muslims & Japan's Empire. Centering Islam in World War II. Chapel Hill 2020.

Denn Russland unter Putin knüpft hier sehr offensichtlich an das petrinische Russland an, mit dem Ergebnis, dass die offiziellen islamischen Institutionen wie schon im 19. Jahrhundert ihren Status durch explizite Loyalität gegenüber dem Staat sichern. Diese „Zuverlässigkeit“ wurde im 19. Jahrhundert (und wird heute wieder) durch eine Mischung aus Zwang und Freiwilligkeit hergestellt. Auch externe Herausforderungen haben geholfen, die Allianz zu verfestigen – im 19. Jahrhundert war dies die Angst vor westlichen Einflüssen, die als Gefahr, als Zersetzung für den konservativen Konsens wahrgenommen wurden. Sowohl in der Orthodoxie als auch im Islam gab (und gibt es heute) Kreise, die mit der konservativen Allianz von Orthodoxie, Islam und Staat nicht einverstanden sind. Doch sie waren (und sind es heute) zu zersplittert und schwach, um die Lage zu verändern.

Damit sind wir bei der Frage nach der Säkularität angelangt. Russland ist dem Westen teilweise geographisch und kulturell sehr nahe, so dass die Vorstellung eines eigenen Säkularitätstypus eher befremdlich wirkt – viele russische Westler träumten (und träumen) den Traum von der westlichen Säkularität im eigenen Land, es geht um Übernahme oder Ablehnung, für dritte Wege wie Fernost oder der arabischen Welt gibt es wenig diskursiven Raum. Doch die Anwendung des Taylorschen Schemas – mit Säkularität 1 als institutioneller Sphärentrennung in religiöse und nichtreligiöse Bereiche, Säkularität 2 als massenhafter Glaubensverlust, Säkularität 3 als breite Wahlfreiheit zwischen religiösen und nicht religiösen Lebensentwürfen – bringt doch ein eigenes russisches Profil hervor. Auf Basis einer eingeschränkten Säkularität 1, welche durch das orthodoxe Erbe und in noch etwas größerem Maße jenes der Goldenen Horde eingeführt wird, entsteht seit Katharina II. ein „confessional state“, der in allen anerkannten Glaubensgemeinschaften die Konservativen und Gehorsamen bevorzugt. Ein Leben als nicht religiös gebundener Mensch ist nicht vorgesehen, wenngleich dies seit dem 19. Jahrhundert unter dem Einfluss von Liberalismus, Marxismus und Anarchismus durchaus am Horizont ist. Das ändert sich erst mit der Sowjetunion, die im großen Stil, und von oben dekretiert, Säkularität 2 durchsetzt – die Religionslosigkeit der Massen. In der Gegenwart sehen wir, dass Taylors Stufenmodell auf Russland nicht ganz passt – Säkularität 3, wo die Religiosität nur als eine Lebensoption unter vielen gilt, ist zwar teilweise realisiert, gilt aber dem erneuerten Bündnis von konservativem Staat und konservativen Religionen als nicht wünschenswert. Für diese Entwicklung gibt es sicherlich viele Gründe, darunter

- Pfadabhängigkeiten (der riesige, in herkömmliche Bündnisstrukturen nicht integrierbare Staat beruft sich eher auf die eigene Vergangenheit als auf ein vorgefertigtes „Wertemenü“ des Westens);
- die weltweite Entzauberung des Säkularismus seit den 1970er Jahren, den wachsenden Pessimismus gegenüber der Moderne, die Exzesse dieser Moderne.

So sehen wir alle drei Säkularitätstypen in Russland realisiert. Allerdings gilt für jeden Typus ein spezifisches „Aber“ – Säkularität 1 wird zwar im Sinne einer prinzipiellen Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt nicht infrage gestellt, aber durch das Gebot ihrer Zusammenarbeit wie auch durch einen staatlichen Verfügungsanspruch über Religion als Machtressource eingeschränkt. Säkularität 2 ist ein Faktum, dass sich auch drei Jahrzehnte nach dem Ende des Kommunismus nicht ungeschehen machen lässt. Doch wird sie in weiten Kreisen, und völlig zu Recht, als Resultat staatlicher Gewaltanwendung gesehen, was ihre Legitimität schwer beschädigt. Die Religionslosigkeit der Massen ist, anders als für die 1968er im Westen, eben nicht eine „Befreiungsleistung“ der Gesellschaft, sondern Folge eines Oktroys, Frucht eines erst blutigen, dann korrupten und schließlich gescheiterten Systems. Wenn aber Säkularität 2 nicht mit Freiwilligkeit erreicht wurde, so steht auch die Legitimität von Säkularität 3 in Frage. Denn Taylor denkt hier konsekutiv, d.h. die freie Wahl des Lebensentwurfs wird erst dann möglich, wenn der reale Einfluss der Religion bereits dramatisch abgenommen hat. Wenn es aber, wie im postkommunistischen Russland, Kräfte gibt, die zunächst einmal eine „Reparatur“ der kommunistischen Atheisierung verlangen – wie kann dann die freie Wahl der Lebensentwürfe legitim sein, wo sie doch erst auf den Leichenbergen sowjetischer Religionsverfolgung möglich wurde?

Hinzu kommt noch die traditionelle Empfindlichkeit gegenüber ausländischen Kulturimporten. Säkularität wird teilweise (wieder) als ein solcher Import wahrgenommen, denn westliche Institutionen und NGOs insistieren auf Gewissensfreiheit als Menschenrecht.¹⁸² In dieser Arbeit habe ich aus Platzgründen den Freiheitsbegriff der Glaubensgemeinschaften ausgeblendet – der Einschluss dieses Themas würde schnell zeigen, dass es hier einen schweren Konflikt zwischen liberaler Freiheit (Entscheidung für ein Leben ohne religiöse Bindungen) und religiöser Freiheit (Entscheidung für ein Leben nach den Geboten Gottes) gibt. Die im heutigen Russland dominierenden Strömungen von Orthodoxie und Islam ähneln sich in dem Sinne, dass beide befürchten, durch eine intensive Propagierung liberaler Freiheit „weg von Gott“ in einer Situation zu landen, in der die generelle Verletzung religiöser Vorstellungen zur gesellschaftlich akzeptierten Norm wird und religiöse Lebensstile unter Rechtfertigungsdruck geraten¹⁸³ – das ist etwas, was teilweise auch westliche Denker, darunter Charles Taylor selbst, für ihre eigene Gesellschaft beklagen. Der russische Konservatismus führt hier schon seit dem 19. Jahrhundert einen „Zaungastdiskurs“, der sich aus der Distanz des Beobachters den Westen als „Zukunftslabor“ anschaut und sich dabei ständig überlegt, was davon überhaupt wünschens-

¹⁸² Siehe die negative Wertung von Säkularität bei Fazel'janov, der sich für das heutige Russland einen orthodox-islamischen Dialog jenseits der säkularistischen Plattform wünscht. Weil er vermeiden möchte, dass die Glaubensgemeinschaften im Dialog in irgendeiner Weise ihren Wahrheitsanspruch relativieren, empfiehlt er, diesen Dialog auf praktische Fragen, nicht auf Glaubensüberzeugungen zu konzentrieren. Fazel'janov, S. 91, 100–102.

¹⁸³ Fazel'janov, S. 83; Ikim, Kap. 5.

wert für das eigene Land ist.¹⁸⁴ Aus Sicht orthodoxer und muslimischer Kleriker gehört die Säkularität 3 gerade nicht zu den Dingen, die man gerne als Errungenschaft übernehmen würde. Bei dieser Wahrnehmung spielt auch die Erinnerung an den Realsozialismus eine Rolle: was im westlichen Diskurs menschenrechtlich als „Freiheit“ gerahmt wird, wird hier mitunter als Fortsetzung kommunistischer Atheisierung mit neuen, stark verfeinerten und perfideren Mitteln wahrgenommen.¹⁸⁵

Abschließend sei hier noch die Frage angesprochen, ob die russische Säkularitätsdebatte einfach nur typisch postsozialistisch ist oder aber besondere Züge trägt. Eine gewaltsame Atheisierung mussten viele Länder über sich ergehen lassen, weshalb die Frage nach der Legitimität von Säkularisierung 2 und 3 sich auch für andere Länder des östlichen Europas stellt – insbesondere für solche, in denen der Kommunismus auf ein hohes Maß an Religiosität traf und seine Macht nutzte, um die Religion gegen Widerstand aus der Gesellschaft marginalisieren. Das russische Spezifikum betrifft nicht so sehr die Erfahrung von Druck und Gewalt – ähnliches sehen wir auch in Albanien, und das im Unterschied zur Sowjetunion in zunehmendem Maße bis in die 1980er Jahre. Dennoch gibt es heute keinen wahrnehmbaren albanischen Diskurs, welcher die von der EU geförderte Gewissensfreiheit, die religionsarme europäische Liberalität, als Fortsetzung des Kommunismus mit anderen Mitteln denunzieren würde.¹⁸⁶

Die Suche nach Gründen für diesen unterschiedlichen Umgang mit dem europäischen Säkularitätsangebot führt in das Reich der kollektiven Identitäten: Die albanische Nationalbewegung weigerte sich von Beginn an, Religion als konstitutiv für sich selbst anzusehen, und schmähte insbesondere die islamische Mehrheitsreligion als Folge der osmanischen Hegemonie und Ablenkung vom angeblich immer schon angelegten europäischen Weg. Außerdem galt Religion, wegen der Teilung in Muslime, Orthodoxe und Katholiken, als Moment der nationalen Spaltung. Enver Hoxhas Atheisierung baute auf dieser Wertung auf und wurde deshalb auch nach dem Ende seiner Herrschaft nicht der Kritik unterzogen, die angesichts der extremen Maßnahmen (Verbot selbst der häuslichen religiösen Praktiken im Jahr 1976) zu erwarten gewesen wäre.¹⁸⁷ In Russland dagegen ging die kommunistische Atheisierung einher

¹⁸⁴ Vgl. dazu das, wenn auch auf den Postsozialismus bezogene, großartige Buch von Ivan Krăstev und Stephen Holmes über die Nachahmung des Westens und deren unkontrollierbare Nebenwirkungen: *Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung*. Berlin 2019.

¹⁸⁵ Vgl. z.B. das Interview mit dem russischen Erzpriester Aleksandr Šargunov vom 2. Juli 2012 (<https://pravo.slavie.ru/54586.html>).

¹⁸⁶ Vgl. Henry Ludwig: *Das albanische Europa. Kontroverse Konzepte zur europäischen Zugehörigkeit in der Intellektuellendebatte Kadare-Qosja*. Wiesbaden 2015; Cecilie Endresen: „Do not look to church and mosque“? Albania’s post-communist clergy on nation and religion. In: Jens Oliver Schmitt (Hg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M. usw. 2010. S. 233–258.

¹⁸⁷ Ceka, Egim: *Atheismus und Religionspolitik im kommunistischen Albanien*. In: Schmitt, Religion und Kultur, S. 215–231; Artan Xoxha: *Communism, Atheism and the Orthodox Church of Albania. Cooperation, Survival and Suppression, 1945–1967*. Milton 2022.

mit dem Verlust eines orthodoxen Imperiums, welches sich als Drittes Rom verstanden hatte; mit einer Föderalisierung, welche die nichtrussischen Völker des Reiches auf Kosten der Russen viel sichtbarer machte. Und, noch wichtiger: der Zerfall der Sowjetunion bedeutete, dass entlang der von den Bolschewiki vorgezeichneten Trennlinien das imperiale Territorium als solches zerfiel.

Weil Putin sich schon bald nach seinem Machtantritt auf diejenigen Teile der russischen Gesellschaft stützte, die das Ende der Sowjetunion als herben Verlust wahrnahmen, benötigte er eine Ideologie, welche den Wiederaufbau des Imperiums legitimierte – damit kam er auf die alten Säulen des Zarismus, darunter die zentrale, autoritäre Herrschaft, die staatstragende Rolle der Orthodoxie und die Kooptation der Minderheitenreligionen. Da er sich mit seinem Projekt des Russkij Mir und der Eurasischen Wirtschaftsgemeinschaft den Westen zum Feind machte, bot sich an, besonders jene Minderheitenreligionen mit antiwestlichem Potential zu hofieren – an erster Stelle den Islam. Bei der ideologischen Konfigurierung halfen alte, aus der Sowjetzeit kommende Abhängigkeiten – was auch erklären könnte, weshalb zwei der Kollaboration mit dem KGB verdächtige Hierarchen, Patriarch Kyrill¹⁸⁸ und Mufti Talgat Tadžuddin¹⁸⁹, eine so herausragende Rolle in der aktuellen orthodox-islamischen Mobilisierung gegen die Ukraine und den Westen spielen.

¹⁸⁸ Vgl. das investigative Stück von Sylvain Besson und Bernhard Odehnal: Putins Patriarch war Spion in der Schweiz. In: Sonntagszeitung v. 5.2.2023, <https://www.tagesanzeiger.ch/priester-spion-propagandist-das-geheim-leben-des-moskauer-kirchenfuersten-in-der-schweiz-566103963787>.

¹⁸⁹ Bei Tadžuddin haben die KGB-Vorwürfe m.W. nach eher den Charakter von Gerüchten, siehe z.B. Ėrdni Kagaltynov: Čto za konfessija, sozdatel'? In: Kommersant v. 19.6.2001, <https://www.kommersant.ru/doc/270906>.

Literaturverzeichnis

- Abdullin, Ja. G.: Džadidizm kak étap v razvitii tatarskogo prosvetitel'stva. In: Amirchanov, Očerki, S. 128–159.
- Abdullin, Ja. G.: Islam v istorii bulgar i tatar. In: Amirchanov, Islam, S. 23–38.
- Abdullin, Ja.G.: Pravoslavnyj missioner N.I. Il'minskij. In: Amirchanov, Islam, S. 209–220.
- Achmedov, Alim: Islam v sovremennoj idejno-političeskoj bor'be. Moskva 1985.
- Amirchanov, R.M.: Épocha kazanskogo chanstva i tvorčestvo Muchammad'jara. In: Ders. (Hg.), Očerki, S. 68–81.
- Amirchanov, R.M. (Hg.): Islam v Povolž'e. Istorija i problemy izučeniya. Materialy naučnoj konferencii 1989 goda, posvjaščennoj 1100-letiju (po chidžre) oficial'nogo prinjatija Islama Volžskoj Bulgariej. Kazan' 2000,
- Amirchanov, R.M.: Obščestvennaja i filosofskaja mysl' v period Zolotoj Ordy. In: Ders. (Hg.), Očerki, S. 50–67.
- Amirchanov, R.M.: Obščestvennaja mysl' srednevekov'ja: osnovnye tečenija i ich istoki. In: Ders., Očerki, 14–31.
- Amirchanov, R.M. (Hg.): Očerki istorii tatarskoj obščestvennoj mysli. Kazan' 2000
- Anisimov, Evgenij: Vremja petrovskich reform. Leningrad 1989.
- Arapov, D.Ju.: Historija primenenija musul'manskogo prava v Rossijskoj Imperii. In: Babič, Islam i pravo, Bd. 2, S. 23–34.
- Babič, Irina: Islam i pravo. Bd. 1 u. 2. Moskva 2004.
- Baldauf, Ingeborg: Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937). Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen. Budapest 1993.
- Beisswenger, Martin: Eurasianism: Affirming the Person in an „Era of Faith“. In: G.M. Hamburg, Randall A Poole (Hg.): A History of Russian Philosophy. Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Cambridge 2010, S. 363–380.
- Beljakova, Nadezhda; Bremer, Thomas; Kunter, Katharina: „Es gibt keinen Gott!“. Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte. Freiburg usw. 2016.
- Beljakowa, Nadeschda: Religiöses Leben im heutigen Russland – Ideal und Wirklichkeit. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 1/2010 (<https://www.owep.de/artikel/43-religioeses-leben-im-heutigen-russland-ideal-und-wirklichkeit>).
- Bennigsen, Alexandre; Wimbush, S. Enders: Muslim national communism in the Soviet Union. A revolutionary strategy for the colonial world. Chicago: The University of Chicago Press 1979.
- Besson, Sylvain; Odehnal, Bernhard: Putins Patriarch war Spion in der Schweiz. In: Sonntagszeitung v. 5.2.2023, <https://www.tagesanzeiger.ch/priester-spion-propagandist-das-geheimleben-des-moskauer-kirchenfuersten-in-der-schweiz-566103963787>.
- Brunnbauer, Ulf; Buchenau, Klaus: Geschichte Südosteuropas. Stuttgart 2018.
- Brunner, Rainer: Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion. Stuttgart 2016.

- Buchenau, Klaus: Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945. Wiesbaden 2011.
- Buchenau, Klaus: Socialist Secularities – the Diversity of a Universalist Model. In: Monika Wohlrab-Sahr, Marian Burchardt, Matthias Middell (Hg.): Multiple Secularities beyond the West. Religion and modernity in the Global Age. Berlin 2015, S. 259–280.
- Buruma, Ian; Margalit, Avishai: Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies. New York 2004.
- Bustanov, Alfrid; Kemper, Michael (Hg.): Islamic authority and the Russian language. Studies on texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam 2012.
- Bustanov, Alfrid; Kemper, Michael: From mirasism to euro-Islam: The translation of Islamic legal debates into Tatar secular cultural heritage. In: Bustanov/Kemper, Islamic authority, S. 29–53.
- Cameron, Averil: The Byzantines. Oxford 2006.
- Catlos, Brian: Kingdoms of faith. A new history of Islamic Spain. London 2021.
- Ceka, Egim: Atheismus und Religionspolitik im kommunistischen Albanien. In: Schmitt, Religion und Kultur, S. 215–231.
- Chakimov, Rafael: Gdje naša Mekka? Kazan' 2003
- Crews, Robert: Empire and the Confessional State. Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia. In: The American Historical Review 108 (2003) 1, S. 50–83.
- Crews, Robert: For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge 2006.
- Davies, Franziska: Confessional Policies toward Jews and Muslims in the Russian Empire and the Case of the Army. In: Schulze Wessel/Brenner, Jews and Muslims, S. 47–63.
- Davletšin, G.M.; Chuzin, F.Š.: Islam i jazyčestvo v Volžskoj Bulgarii domongol'skogo vremeni. In: Amirchanov, Islam, S. 54–68.
- Dudoignon, Stéphane: Echoes of *Al-Manār* among the Muslims of the Russian Empire. A preliminary research note on Riza al-Din b. Fakhr al-Din and the *Šurā* (1908–1918). In: Ders. (Hg.): Intellectuals in the modern Islamic world. Transmission, transformation, communication. London 2006, S. 85–116.
- Dugin, Aleksandr: Osnovy geopolitiki. Geopolitičeskoe buduščee Rossii. Moskva 2000.
- Elliot, J.H.: Imperial Spain, 1469–1716. London 2002.
- Ėnciklopedija Islam v sovremennoj Rossii. Moskva 2008.
- Endresen, Cecilie: „Do not look to church and mosque“? Albania's post-communist clergy on nation and religion. In: Schmitt, Religion und Kultur, S. 233–258.
- Faller, Helen M.: Nation, Language, Islam. Tatarstan's Sovereignty Movement. Budapest/New York 2011.
- Fazel'janov, Ėnvarbik: Dialog civilizacij. Rossija i musul'manskij mir. Moskva 2013.
- Flogaus, Reinhard: Ökumene im Zeitalter der Apokalypse. In: Religion&Gesellschaft in Ost und West 2023/3, S. 22–26.

- Gahbauer, Ferdinand R.: Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute. Paderborn 1997.
- Gajnutdin, Raviľ': Islam v sovremennoj Rossii, Moskva 2004.
- Garaev, Danis: Jihad as Passionarity. Said Buriatskii and Lev Gumilev. In: Alfrid Bustanov, Michael Kemper (Hg.): Russia's Islam and orthodoxy beyond the institutions. Languages of conversion, competition and convergence. London, New York 2018, S. 75–90.
- Glebov, Sergej: Evrazijstvo meždu imperiej i modernom. Istorija v dokumentach. Moskva 2010.
- Görke, Andreas: Muħammad. In: Brunner, Islam, S. 86–110.
- Gumilev, Lev: Drevnjaja Rus' i velikaja step'. Moskva 2006.
- Hahn, Gordon M.: Russia's Islamic Threat. New Haven/London 2007.
- Hammond, Kelly A.: China's Muslims & Japan's Empire. Centering Islam in World War II. Chapel Hill 2020.
- Hauptmann, Peter: Rußlands Altgläubige. Göttingen 2005
- Heinz-Dietrich Löwe: Poles, Jews, and Tartars: Religion, Ethnicity, and Social Structure in Tsarist Nationality Policies. In: Jewish Social Studies 6 (2000) 3, S. 52–96.
- Herrin, Judith: Byzanz. Die erstaunliche Geschichte eines mittelalterlichen Imperiums. Stuttgart 2013.
- Hildermeier, Manfred: Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution. München 2013.
- Hillgarth, J.N.: The Spanish Kingdoms 1250–1516. Oxford 1976.
- Ikim, Vladimir ... a družej iskat' na Vostoke“. Pravoslavie i Islam: protivostojanie ili so-družestvo? (2001) (https://coollib.com/b/65721-arhiepiskop-vladimir-ikim-a-družey-iskat-na-vostoke-pravoslavie-i-islam-protivostoyanie-ili-sodružhe_/read).
- Il'in, Ivan: Put' duhovnogo obnovlenija. In: Ders., Sobranie sočinenij v 10 tomach, Bd. 1, Moskva 1993, S. 39–282.
- Jarlykapov, A.A.: Maschaby (religiozno-pravovye tolki) i etničeskaja identifikacija musul'man: primer nogajskoj stepi. In: Babič, Islam i pravo, Bd. 2, S. 103–113.
- Juzeev, A.N.: Filosofskaja mysl' konca XVIII–XIV vv. In: Amirchanov, Očerki, S. 92–127.
- Juzeev, A.N.: Filosofskaja mysl' konca XVIII–XIV vv. In: Amirchanov, Očerki, S. 92–127.
- Juzeev, A.N.: Mardžani i kalam. In: Amirchanov, Islam, S. 121–131.
- Kagal'tynov, Ėrdni: Čto za konfessija, sozdatel'? In: Kommersant v. 19.6.2001, <https://www.kommersant.ru/doc/270906>.
- Kappeler, Andreas: Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München 2008.
- Kemper, Michael; Kügelgen, Anke von; Motika, Raoul: Einleitung: Diversität – Repression – Anpassung – Neuorientierung? In: Dies. (Hg.), Repression, S. 1–15.
- Kemper, Michael: Adat against Shari'a: Russian Approaches toward Daghestani 'Customary Law'. In: Ab Imperio 3 (2005), S. 147–174.

- Kemper, Michael: Shii Islam for the Russian radical youth: Anastasiia (Fatima) Ezhova's „Khomeinism“. In: Bustanov/Kemper, Islamic Authority, S. 297–344.
- Khalid, Adeb: Conflict and Authority among Central Asian Muslims in the Era of the Russian Revolution. In: Schulze Wessel/Brenner, Jews and Muslims, S. 127–140.
- Khodarskovsky, Michael: „Who Are We And Why?“ Imperial, Muslim, and Ethnic Identities in the Russian Empire. In: Schulze Wessel/Brenner, Jews and Muslims, 113–125.
- Khunchukashvili, David: Die Anfänge des letzten Zarentums. Politische Eschatologie in der Moskauer Rus' zwischen Byzanz und dem Heiligen Römischen Reich. Berlin/Boston 2023.
- Kir'jakov, Andrej: Rol' OMDS v organizacii duchovnoj žizni musul'man Rossijskoj Imperii. Barnaul 2020 (<http://elibrary.asu.ru/xmlui/bitstream/handle/asu/8835/vkr.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).
- König, Hans-Joachim: Kleine Geschichte Lateinamerikas. Bonn 2010.
- Krästev, Ivan; Holmes, Stephen: Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung. Berlin 2019.
- Kumar, Krishan: Visions of Empire. How five imperial regimes shaped the world. Princeton, Oxford 2017.
- Künkler, Mirjam; Shankar, Shylashri: Introduction. In: Hardacre, Helen et al. (Hg.) (2018): A secular age beyond the West. Religion, law and the state in Asia, the Middle East and North Africa. Cambridge usw. 2018, S. 1–32.
- Lange, Anne-Kathrin: Islamische Theologie an staatlichen Hochschulen. Baden-Baden 2014.
- Larentzakis, Grigorios: Das Verhältnis von Ost- und Westkirche. In: Josef Lenzenweger et al. (Hg.): Geschichte der katholischen Kirche. Graz/Wien/Köln 1999.
- Lauer, Reinhard; Majer, Hans Georg (Hg.): Osmanen und Islam in Südosteuropa. Berlin 2014.
- Le Cour Grandmaison, Olivier: De l'Indigénat. Anatomie d'un monstre juridique. Le Droit colonial en Algérie et dans l'Empire français. Paris 2010.
- Lenin, Vladimir I.: The Question of Nationalities or „Autonomisation“ (30.–31. Dezember 1922), <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/dec/testamnt/autonomy.htm>.
- Leont'ev, Konstantin: Vizantizm i slavjanstvo (1875), <http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>.
- Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz und die Kreuzzüge. Stuttgart 2004.
- Lipovetsky, Mark: The Poetics of ITR Discourse in the 1960s and Today. In: Ab Imperio 2013/1, S. 109–131.
- Ludwig, Henry: Das albanische Europa. Kontroverse Konzepte zur europäischen Zugehörigkeit in der Intellektuellendebatte Kadare-Qosja. Wiesbaden 2015
- Malašenko, Aleksej: Islam v Rossii. Vzgljad iz regionov. Moskva 2007.
- Malašenko, Aleksej: Moj islam. Moskva 2010.
- Martin, Janet: Tatars in the Muscovite Army during the Livonian War. In: Eric Lohr, Marshall Poe (Hg.): The Military and Society in Russia, 1450–1917. Leiden/Boston/Köln 2002, S. 365–387.
- Michels, Georg: At war with the church. Religious dissent in seventeenth-century Russia. Stanford 1999.

- Minullin, Il'nur: Schrittweiser Vollzug: Die Vernichtung der islamischen Geistlichkeit Tatarstans, 1917–1938. In: Motika/Kemper/von Kügelgen, *Repression*, S. 169–214.
- Motadel, David: Introduction. In: Ders. (Hg.): *Islam in the European Empires*. Oxford 2014, S. 1–32.
- Motika, Raul; Kemper, Michael, von Kügelgen, Anke (Hg.): *Repression, Anpassung, Neuorientierung. Studien zum Islam in der Sowjetunion und dem postsowjetischen Raum*. Wiesbaden 2013
- Nagel, Tilman: *Raja* – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte. In: Lauer/Majer, *Osmanen und Islam in Südosteuropa*, S. 37–101.
- Okuka, Miloš: *Eine Sprache – viele Erben. Sprachpolitik als Nationalisierungsinstrument in Ex-Jugoslawien*. Klagenfurt 1998.
- Petrovsky-Shtern, Yohanan: Jewish Apples and Muslim Oranges in the Russian Basket: Options and Limits of a Comparative Approach. In: Schulze Wessel/Brenner, *Jews and Muslims*, S. 15–30.
- Pink, Johanna: *Islam und Nichtmuslime*. In: Brunner, *Islam*, S. 481–500.
- Račius, Egdūnas: *Islam in Post-communist Eastern Europe. Between Churchification and Securitization*. Leiden/Boston 2020.
- Robson, Roy R.: *Old Believers in Modern Russia*. DeKalb, Ill. 1997.
- Rock, Stella: *Popular Religion in Russia: „Double Belief“ and the Making of an Academic Myth*. New York 2007.
- Rohe, Matthias: *Recht II: Moderne (seit 19. Jh)*. In: Brunner, *Islam*, S. 258–277.
- Rorlich, Azade-Ayşe: *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience*. Stanford 1986.
- Roslof, Edward: *Red Priests. Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946*. Bloomington/Indianapolis 2002.
- Šajachmetov, F.F.: *Formirovanie pravovogo pljuralizma sredi musul'man južnogo Urala*. In: Babič, *Islam i pravo*, Bd. 2, S. 63–78.
- Sajfetdinova, È.G.: *Istočniki religioznoj mysli v Zolotoj Orde (po materialam proizvedenija „Nachdž-al-faradis“ Machmuda al-Bulgari)*. Kazan' 2018.
- Schattenberg, Susanne: *Die korrupte Provinz? Russische Beamte im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a.M./New York 2008.
- Schenk, Fritjof Benjamin: *Aleksandr Nevskij. Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263–2000)*. Köln usw. 2004.
- Schmitt, Jens Oliver (Hg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M. usw. 2010.
- Schreiner, Peter: *Byzanz in der geistigen Auseinandersetzung mit den Osmanen*. In: Lauer/Majer, *Osmanen und Islam*, S. 103–116.
- Schulze Wessel, Martin: *Religion, Politics and the Limit of Imperial Integration. Comparing the Habsburg Monarchy and the Russian Empire*. In: Jörn Leonhard, Ulrike von Hirschhausen (Hg.): *Comparing Empires. Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century*. Göttingen 2011, S. 337–358.
- Schulze Wessel, Martin; Brenner, Michael: *Jews and Muslims in the Russian Empire and the Soviet Union*. Göttingen 2015.

- Sibgatullina, Gulnaz: *Languages of Islam and Christianity in post-Soviet Russia*. Leiden, Boston 2020.
- Sibgatullina, Gulnaz: *The Muftis and the Myths: Constructing the Russian „Church for Islam“*. In: *Problems of Post-Communism online*, 22. März 2023, <https://doi.org/10.1080/10758216.2023.2185899>.
- Silverstein, Adam J.: *Islamische Geschichte*. Stuttgart 2012.
- Sjukijajnen, L.R.: Šariat i sovremennoe musul'manskoe pravo. In: *Babič, Islam i pravo*, Bd. 2, S. 7–22.
- Sjukijajnen, L.R.: Šariat v sovremennoj Rossii: „Za“ i „protiv“. In: *Babič, Islam i pravo*, Bd. 2, S. 196–208.
- Solov'ev, Sergej M.: *Istorija Rossii s drevnejšich vremen*, kn.1, Moskva 1959.
- Steinberg, Guido: *Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt*. In: *Brunner, Islam*, S. 501–526.
- Stoeckl, Kristina: *Russian Orthodoxy and Secularism*. Boston 2020.
- Stökl, Günthe: *Russische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 4. Aufl. Stuttgart 1983.
- Suttner, Ernst Christoph: *Akribie*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. usw. 31993, Bd. 1, S. 294.
- Tagirov, Ėngel': *Na perekrestke civilizacij. Istorija tatar v kontekste kul'tury mira*. Kazan' 2007.
- Tasar, Eren: *The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991*. New York 2017, S. 312–321.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge usw. 2007.
- Tolz, Vera: *Russische Orientalisten und der transnationale Imperien-Diskurs an der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert*. In: *Martin Aust (Hg.): Globalisierung imperial und sozialistisch. Russland und die Sowjetunion in der Globalgeschichte 1851–1991*. Frankfurt, New York 2013, S. 126–165.
- Tornow, Siegfried: *Abendland und Morgenland im Spiegel ihrer Sprachen. Ein kulturhistorischer Vergleich*. Wiesbaden 2009.
- Trenin, Dmitrij: *The End of Eurasia*. Washington 2002.
- Trubetzkoy, Nikolaj S.: *Russland – Europa – Eurasien. Ausgewählte Schriften zur Kulturwissenschaft*. Hg. Von Fedor B. Poljakov und Heinz Miklas. Wien 2005.
- Usmanov, M.A.: *Istoričeskie predposylki i posledstvija prinjatija islama Volžskoj Bulgarije*. In: *Amirchanov, Islam*, 12–22.
- Usmanova, D.M.: *Rossijskie musul'mane v pravovom prostranstve imperii: Sootnošenie obščeperskogo i musul'manskogo prava v gosudarstvennoj doktrine na rubeže XIX–XX vv*. In: *Babič, Islam i pravo*, Bd. 1, 34–47.
- Vasil'ev, D.V.: *Islam v Zolotoj Orde. Istoriko-archeologičeskoe issledovanie*. Astrachan' 2007.
- Vulpius, Ricarda: *Die Geburt des russländischen Imperiums. Herrschaftskonzepte und -praktiken im 18. Jahrhundert*. Wien usw. 2020.
- Werth, Paul *The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of „Apostasy,“ 1840s–1905*. In: *The Russian Review*, Oct., 2000, Vol. 59, No. 4 (Oct., 2000), S. 493–511.

Werth, Paul: Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of „Mixed“ Marriages in Russia. In: *The Journal of Modern History*, Vol. 80, No. 2 (June 2008), S. 296–331.

Xoxha, Artan: *Communism, Atheism and the Orthodox Church of Albania. Cooperation, Survival and Suppression, 1945–1967*. Milton 2022.

Yemelianova, Galina: *Russia and Islam. A Historical Survey*. Basingstoke 2002.

Zagidullin, I.K.: *Zakonodatel'naja politika carskogo pravitel'stva protiv tatarskogo duhovenstva (vtoraja polovina XIX v.)*. In: Amirchanov (Hg.), *Islam v Povolž'e*, S. 200–208.