

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

herausgegeben von / edited by

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

Koordination / Managing Editor

Udo Simon

Redaktionsteam / Editorial Staff

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Hureyre Kam

Armina Omerika

Ertuğrul Şahin

Nimet Seker

Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue

Armina Omerika

Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board

Taha Abd al-Rahman, Rabat

Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg

Katajun Amirpour, Köln

Ednan Aslan, Wien

Thomas Bauer, Münster

Gerhard Endreß, Bochum

Farid Esack, Johannesburg

Joseph van Ess, Tübingen

Andreas Görke, Edinburgh

Hassan Hanafi, Kairo

Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara

Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Ankara

Felix Körner, Rom

Rüdiger Lohlker, Wien

Angelika Neuwirth, Berlin

Johanna Pink, Freiburg

Stephan Reichmuth, Bochum

Ulrich Rudolph, Zürich

Thomas Schmidt, Frankfurt

Nicolai Sinai, Oxford

Abdolkarim Soroush, Berlin

Burhanettin Tatar, Samsun

Erdal Toprakyan, Tübingen

Rotraud Wielandt, Bamberg

Ulrich Winkler, Salzburg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

4 | 2018

Geschichte und Geschichtlichkeit



EBVERLAG

Bibliografische Information der
Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und
Religion des Islam
Goethe-Universität Frankfurt
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main
Fax: 069/798-32753
E-Mail: simon@em.uni-frankfurt.de

Assistenz: Younes Boudjelthia und Armin Begić

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-327-7

E-Mail: post@ebverlag.de
Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Inhalt / Contents

Artikel / Articles

Armina Omerika

Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen
islamischen Denken 7

Rüdiger Lohker

Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit 37

Soumaya Louhichi

The Ideological Exploitation of ‘Abd al-Ḥamīd II in Contemporary
Arab-Islamist Narrative 57

Katajun Amirpur

“Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā’”
Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte 99

In Übersetzung / In Translation

Michael Kemper

Ismail Gasprinskij’s “Russisches Muslimentum” (1881) 125

Ismail Bej Gasprinskij

Das russische Muslimentum: Gedanken, Anmerkungen und
Beobachtungen 139

Debatte / Debate

Hans Zirker

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen:
Sure 90:10 und 1:6f. 171

<i>Murat Kayman</i>	
Spiel ohne Ball? Zum Positionspapier "Islamische Theologie in Deutschland"	179
<i>Enes Karić</i>	
Auf eine Entscheidung zur muslimischen Greenwich-Zeitrechnung wartend	193
Rezensionen / Book Reviews	
ElSayed M. A. Amin: Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism von <i>Hazim Fouad</i>	199
Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg.): Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen von <i>Martin Bauschke</i>	204
Amir Dziri (Hg.): Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz von <i>Hureyre Kam</i>	209
Nilüfer Göle: Europäischer Islam. Muslime im Alltag von <i>Naime Çakir</i>	216
Christiane Gruber / Avinoam Shalem (Hg.): The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation von <i>Ayşe Başol</i>	222

In Übersetzung / In Translation

Ismail Gasprinskijs “Russisches Muslimentum” (1881)

*Michael Kemper**

Ismail Gasprinskij (Gaspıralı, 1851–1914) gilt als der Vater des Jadidismus, einer erfolgreichen Bildungsbewegung unter den Muslimen Russlands, welche am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Erneuerung des muslimischen Schulwesens durch Integration europäischer Methoden und Kenntnisse anstrebte.¹ Der vorliegende Beitrag bietet eine nur sehr leicht gekürzte deutsche Übersetzung jenes Texts von Gasprinskij, mit dem er 1881 zum ersten Mal seine Vorstellungen über muslimische Bildung einer breiten Öffentlichkeit vorlegte. Gasprinskij brachte dieses Essay zunächst noch unter dem Pseudonym “Genč Molla” (“Junger Mullah”) in mehreren Nummern der russischen Zeitschrift *Tavrida* heraus; danach fasste er sie in einem fünfundvierzigseitigen Büchlein zusammen.² Seine Schrift ist ein engagiertes Plädoyer für eine Umorientierung der muslimischen Öffentlichkeit hin zu europäischen – und damit russischen – Konzeptionen von Fortschritt und Rechtsstaatlichkeit. Damit einher geht das Zurückdrängen der klassischen Islamgelehrten, die, wie Gasprinskij erklärt, durch ihr Monopol auf das Bildungswesen die muslimischen Gemeinden in die Stagnation getrieben haben. An die Stelle der ‘ulamā’, der klassischen Islamgelehrten, treten nun die muslimischen Intellektuellen.

Noch zu Lebzeiten Gasprinskijs entwickelte der Jadidismus sich in verschiedene Richtungen fort: auf der Basis von Gasprinskijs Vorschlägen zur Modernisierung in Bildungswesen und der neuen journalistischen Öffentlichkeit entstand eine moderne Presse, Lehrbuchliteratur, Historio-

* Ost-Europäische Studien, Universität Amsterdam.

¹ Grundlegend zu Gasprinskij siehe Lazzarini, *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism*; idem, “Ismail Bey Gasprinskii’s *Perevodchik/Tercüman*”, S. 143–156.

² Gasprinskij, *Russkoe musul’manstvo* (“Das Russische Muslimentum”). Die einzelnen Kapitel erschienen zuvor in *Tavrida*, 43–47 (1881) (unter dem Pseudonym “Genč Molla”).

graphie, Literatur und Sprachwissenschaft. Nach 1905 wurden jadidistisch geschulte Muslime auch politisch aktiv, und debattierten auf Kongressen, mit oder gegen Gasprinskij, Fragen der muslimischen Autonomie in Russland.³ Gleichzeitig entwickelte sich auch der islamische Diskurs über Recht und Theologie nun hauptsächlich in dieser von Gasprinskij initiierten neuen Öffentlichkeit. Unter den Befürwortern von Gasprinskij's Pädagogik in der Wolga-Uralregion und im Nordkaukasus fanden sich selbst radikale Reformtheologen und führende Sufi-Meister.

Für die tatarische und türkische Historiographie ist Gasprinskij vor allem der Grundleger einer säkularen muslimischen nationalen Identität; für andere war er hingegen ein Träger des "pan-islamischen" Einheitsgedankens. Neuere Forschungsarbeiten charakterisieren Gasprinskij indes vor allem als Vertreter der Fortschrittsphilosophie unter den Muslimen Russlands, sowie als "transimperialen" Muslim zwischen der Krim und Istanbul, zwischen dem Russischen und dem Osmanischen Reich.⁴ In der Tat erscheint Ismail Gasprinskij in mehrfacher Hinsicht ein Reisender zwischen verschiedenen Welten; auch seine literarischen und publizistischen Schriften kreisen oft um Fragen von Mobilität, Interkulturalität und Übersetzung.⁵ Schon in seiner Jugend war er hin- und hergerissen: nach seiner Schulbildung an einer traditionellen krimtatarischen Koranschule besuchte er ein russisches Gymnasium, und dann russische Militärademien in Moskau und Voronež, wo er mit Nationalisten wie Michail Katkov in Kontakt kam. 1867 brach er sein Studium ab und versuchte ins Osmanische Reich zu gelangen (angeblich um sich dem Kampf gegen griechische Rebellen anzuschließen); doch wurde er in Odessa abgefangen und zurück auf die Krim geschickt. Dort arbeitete er als Russischlehrer an der Zingirli-Medrese. Im Jahre 1872 reiste er dann über Wien nach Paris, wo er mit dem Schriftsteller Ivan Turgenjev verkehrte; danach reiste er nach Istanbul, um sich an einer osmanischen Militärschule zu bewerben, wurde aber – wohl auf Druck des russischen Konsulats – abgelehnt. Zurück auf der Krim soll man ihn vor allem mit einem Stapel russischer Zeitungen in den Kaffeehäusern gesehen haben; auch unternahm er seine ersten publizistischen Versuche. Als er den vorliegenden russischen Text abfasste, arbeitete er als Bürger-

³ Noack, *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich*.

⁴ Meyer, *Turks Across Empires*; Tuna, *Imperial Russia's Muslims*. Gleichzeitig mehrt sich die Kritik an der "Jadidophilie" der Historiker, welche die andauernde Autorität des klassischen islamischen Gelehrten Diskurs und traditioneller religiöser Identitäten nicht erfassen wollen oder können. Siehe: DeWeese, "It was a Dark and Stagnant Night", S. 37–92.

⁵ Ertürk, "An Uncanny Turkie", S. 34–55.

meister von Bachčisaraj auf der Krim. Sein Essay von 1881 verhalf ihm zu Bekanntheit; es skizziert seine Agenda, die er mit viel Energie bis zu seinem Tode 1914 verfolgen sollte, und es schuf einen interpretatorischen Rahmen, der sein Projekt den Behörden schmackhaft machen sollte.⁶

Muslimische Bildungsreform

Gasprinskij legt in dieser Publikation die Notwendigkeit einer weitreichenden Bildungsreform aus, die seiner Meinung nach notwendig ist, um den Muslimen den Anschluss an die moderne Welt zu ermöglichen. Während die tatarischen Islamgelehrten in Russland sich mit ihren arabischen und tatarischen Werken an eine muslimische Öffentlichkeit wandten, spricht Gasprinskij mit seinem Memorandum direkt die russische Gesellschaft an – mehr noch, er wendet sich an die russischen Behörden: gebt mir die Erlaubnis, um meine Pläne durchzuführen, ja besser noch, gebt mir dazu die finanziellen Mittel, um moderne Schulen zu errichten, um eine muslimische Presse zu etablieren, um modernes Wissen unter den Muslimen zu verbreiten; dann werden die Muslime den Nutzen erkennen, der sich daraus ergibt, dass sie in einem modernen Russland leben, welches sich Europa angeschlossen hat. Gasprinskijs Reformmodell ist mithin eurozentrisch, mit einem liberalen Russland als Leitbild.

Gleichzeitig besteht Gasprinskij darauf, dass diese neue Bildung nicht durch Russifizierungsmethoden kommen kann, und selbst nicht mithilfe der russischen Sprache; im Gegenteil, er argumentiert aus seiner eigenen Erfahrung als Lehrer heraus, dass russischsprachige Schulen für die Muslime Russlands nutzlos sind. Ein Aufbrechen der Stagnation kann für ihn nur auf der Basis der bestehenden muslimischen Medresen erfolgen, da diese in allen von Muslimen bewohnten Regionen des Russischen Reiches vorhanden sind und das Vertrauen der Bevölkerung genießen. Und die Unterrichtssprache muss die eigene Sprache sein, vor allem das Tatarische; nur in der Muttersprache können Kinder und Jugendliche effizient unterwiesen werden. Wenn Russland dies erlaubt und fördert, werden Schulen

⁶ Zum Vergleich sei der Leser noch auf einen späteren programmatischen Text aus der Feder Gasprinskijs verwiesen, *Mabādi‘-i tamaddun-i Islāmiyyān-i Rūs* (“Die Anfänge der Zivilisierung der Russlandmuslime”, 1901), den Lazzerini ins Englische übertragen hat; darin blickt Gasprinskij auf die publizistischen Errungenschaften der vorangehenden zwanzig Jahre zurück. Enthalten in Lazzerini, “Ġadidism at the Turn of the Twentieth Century”, S. 245–277.

entstehen, deren gebildete Abgänger Russland großen Nutzen bringen können, da sie sich mit den Interessen Russlands identifizieren – anstatt sich in Isolation zurückzuziehen, auf eine Befreiung durch das Osmanische Reich zu warten, oder, was viele Krimtataren schon getan hatten, schlichtweg auszuwandern.

Bereits seit 1879 hatte Gasprinskij die Behörden mehrfach um Genehmigung zur Herausgabe einer tatarischsprachigen Zeitung gebeten. Doch erst nach der Publikation seines “Russischen Muslimentums” (und im Kontext der imperialen Einhundertjahrfeier der russischen Annexion der Krim von 1783) wurde seinem erneuten Antrag endlich stattgegeben. Ausschlaggebend für diesen Erfolg war vermutlich die Fürsprache von Vasilij D. Smirnov, eines konservativen russischen Orientalisten, der auch als imperialer Zensor für muslimische Druckwerke arbeitete. Gasprinskij's *Tarğumān/Perevodčik* (“Übersetzer”) wurde nicht nur die erste “tatarische” Zeitung im europäischen Russland,⁷ sondern auch die beständigste – sie erschien von 1883 bis 1918.⁸ In den ersten Jahren erschien der *Tarğumān* zweisprachig, wobei der tatarische Text (in arabischer Schrift) immer begleitet war von einer russischen Übersetzung. Dies war offensichtlich ein Zugeständnis an die russischen Behörden, die damit den Inhalt schneller kontrollieren konnten; doch das Russische stand Gasprinskij sowieso näher als das Tatarische, das er – wie er später einmal zugab – erst richtig erlernen musste.

In seinem Memorandum beschreibt Gasprinskij, dass eine Zeitung in tatarischer Sprache es den Behörden erlauben werde, nützliche und praktische Informationen an die muslimische Bevölkerung weiterzuleiten, um dadurch schwerwiegende Missverständnisse zu vermeiden und die Administration zu vereinfachen. In der Tat gab *Tarğumān* viel Raum an Verlautbarungen und praktischen Informationen, bis hin zu Eisenbahnfahrplänen. Doch wurde die Zeitung auch schnell zu einem Forum, das Gasprinskij und andere muslimische Intellektuelle zur Verbreitung ihrer gesellschaftlichen Meinungen und Visionen nutzen konnten. *Tarğumān* erreichte Abonnenten, Leser und Schreiber von der Krim bis nach Sibirien, und von Kazan bis Baku und Taschkent – lange bevor andere tatarische Publizisten, nach der Revolution von 1905 mit eigenen Zeitungen und Journalen auf den Markt treten

⁷ Im Südkaukasus und Turkestan hatte die russische Verwaltung bereits ab den 1870er Jahren mit turksprachigen Zeitungen (im arabischen Alphabet) experimentiert.

⁸ Zunächst erschien das Blatt ein Mal pro Woche, mit nicht mehr als vier Seiten. Ab 1904 gab es zwei Ausgaben pro Woche, und ab 1912 erschien es täglich. Ab 1905 erschienen alle Beiträge des *Tarğumān* nur noch in tatarischer Sprache.

konnten und einen ersten Boom der muslimischen Presse einleiteten,⁹ der erst 1918 von den Bolschewiki beendet wurde (welche allerdings die Erfahrung der jadidistischen Journalisten für ihre eigenen Schulen, Zeitungen und Historiographien nutzten).¹⁰

Ebenso wichtig war, dass Gasprinskij nach der Publikation von *Russkoe musul'manstvo* die Erlaubnis erhielt, einen Schulversuch zu unternehmen: in Bachčisaraj gelang es ihm 1884, eine Musterklasse einzurichten und Nachahmer zu gewinnen. Dies geschah nicht, wie er in seinem Manifest vorschlug, auf der Basis einer Medrese, d.h. einer höheren Islamschule, sondern auf dem Niveau eines Mekteb, d.h. einer "Grundschule". Gasprinskij's pädagogische Reform bestand vor allem darin, dass er das Lesen- und Schreibenlernen vereinfachte. Mit seiner "neuen Methode" (*uṣūl-i ġadīd*) brachte er Kindern das Lesen und Schreiben der tatarischen Sprache in der arabischen Schrift nicht durch das trockene Pauken von standardisierten Buchstabenverbindungen bei, wie bis dahin üblich, sondern durch die "phonetische Methode", wobei der Schüler schnell zum Lesen von ganzen Wörtern und Sätzen in seiner Muttersprache geführt wird. Damit betonte Gasprinskij den Zusammenhang von Zeichen und Sinn im Lernprozess. Gleichzeitig führte er Fächer wie Landeskunde, Rechnen und Hygiene ein. Muslimische Pädagogen aus ganz Russland besuchten ihn auf der Krim, um seine Methode zu übernehmen; und er selbst war ständig in Russland unterwegs, um Geld aufzutreiben und Gleichgesinnte zu finden. Zwanzig Jahre später war die "neue Methode" fest etabliert, nicht nur in zahlreichen Mektebs sondern auch in Russlands führenden Medresen in Orenburg, Ufa und Kazan, und später auch im Nordkaukasus und in Zentralasien. In den Muslimregionen Russlands ist die Frage der Bildungsreform bis heute noch ein heißes Eisen.¹¹

Die Russlandmuslime als historische Schicksalsgemeinschaft

Gasprinskij war indes nicht nur im muslimischen Bildungswesen und in der Presse ein Vorreiter. Ebenso innovativ war seine Erfassung der "Russlandmuslime" als einer historischen Schicksalsgemeinschaft, die zudem auch mit dem Schicksal Russlands verbunden ist. "Das russische Muslimentum"

⁹ Usmanova, "Die tatarische Presse", S. 239–278.

¹⁰ Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform*; Vgl. Dudoignon, "Djadidisme, mirasisme, islamisme", S. 13–40.

¹¹ Kemper und Shikhaliev, "Qadimism and Jadidism", S. 593–624.

im Titel seiner Publikation ist ebenso provokativ wie programmatisch: Russland hat einen großen Teil der islamischen Welt in seinen Grenzen vereinigt (und steht kurz davor, noch mehr "turko-tatarische Stämme" aufzunehmen, wobei offensichtlich Ost-Turkestan, das heutige Xinjiang, gemeint war, wo das Russische Reich mehrfach intervenierte);¹² die Muslime sind Teil Russlands. Das Osmanische Reich, Indien, der Nahe Osten und Nordafrika dienen Gasprinskij nun nicht als Identifikationsmodell, sondern höchstens noch als Zerrspiegel, an dem man sich messen kann, von dem man sich aber auch absetzt.

Diese Sicht nimmt nicht nur Abschied von der *umma*, sondern auch vom historischen Partikularismus der Muslime Russlands, von der Betonung der Unterschiede zwischen Krimtataren und Kasantataren, zwischen Tataren und Baschkiren, zwischen europäischen Muslimen und Kaukasiern sowie Zentralasiaten. Aus Gasprinskij's Perspektive stehen die Muslime überall im Russischen Reich vor denselben Herausforderungen, und sie leiden unter derselben Selbstisolation, welche durch islamischen Dogmatismus gerechtfertigt und durch die Ideenlosigkeit der russischen Behörden instandgehalten wird. So wie Gasprinskij den Muslimen vorwirft, die Möglichkeiten Russlands nicht zu begreifen, hält er den Russen vor, das Potential der Muslime zu vernachlässigen.

Damit ist der hier übersetzte Text auch ein Geschichtsabriss. Als Anlass seines Essays nimmt Gasprinskij die Schlacht auf dem Kulikovo-Feld von 1380, wo Prinz Dmitrij von Moskau einen Sieg über die Goldene Horde errang. Diese Schlacht gilt in der russischen Historiographie als Befreiung vom "Tatarenjoch", als Beginn von Moskaus Unabhängigkeit von den Chanen. Auf Moskaus "Sammlung der Länder der Rus", der Vereinigung der russischen Fürstentümer durch eine neue russische Zentralmacht, folgte die Eroberung der anderen Länder der Goldenen Horde, an erster Stelle die Unterwerfung und Beseitigung der tatarischen Chanate Kasan (1552) und Astrachan (1556), gefolgt von der Kolonisierung Sibiriens und dem Vormarsch in die Kasachensteppe. Im 19. Jahrhundert unterwarf Russland dann den Kaukasus und die Chanate Kokand, Chiva und Buchara in Zentralasien.¹³ Die Vorsehung, welche diese muslimischen Gesellschaften zu einer Schicksalsgemeinschaft machte, so Gasprinskij, ist mithin der russische Staat. Dies müssen die Muslime als Chance begreifen; durch Russland können sie Zugang zu Wissenschaft und Zivilisation erhalten, ohne dabei

¹² Vgl. hierzu Brophy, *Uyghur Nation*.

¹³ Vgl. Kappeler, *Russland als Vielvölkerreich*.

ihre Eigenständigkeit – heute würde man sagen: ihre kulturelle, religiöse und sprachliche Identität – aufzugeben, so der Tenor von Gasprinskijs Schrift von 1881.

Dabei stellt Gasprinskij den beklagenswerten Zustand der zeitgenössischen muslimischen Gesellschaft einer großartigen islamischen Vergangenheit gegenüber. In der Blütezeit des Islams waren Medresen die weltweit führenden Zentren von kritischer Wissenschaft; erst in den späteren Jahrhunderten sind sie degeneriert in Anstalten, in denen nur noch eine begrenzte Menge von religiösen Traditionen auswendig gelernt wird.

Gasprinskijs Verfallsszenario und seine Vorstellung einer “Wiederbelebung” der islamischen Bildung durch Integration europäischer Methoden und Inhalte unterscheidet sich damit grundsätzlich von den Positionen der islamischen “Reformgelehrten”, die aus der islamischen Tradition heraus argumentierten. In den 1880er Jahren war der Kasantatare Šihāb ad-Dīn al-Marḡānī (1818–1889) der bekannteste Vertreter dieser islamischen Reform (*iṣlāḥ*) in Russland. Als Rechtsgelehrter verteidigte Marḡānī die fortdauernde Notwendigkeit von *iğtihād* innerhalb der hanafitischen Rechtsschule; er selbst exemplifizierte diese Methode in rituellen Fragen (wie: muss der Muslim das Nachtgebet ausführen, wenn es in den nördlichen Breiten im Sommer nicht dunkel wird?), aber auch in der Frage, ob die Russen zu den “Buchbesitzern” gehören, den *ahl al-kitāb*. Marḡānīs Methode bleibt eine Kritik der islamischen Tradition aus innen heraus, auf der Basis muslimischer Quellen und islamischer Argumentationsweisen.¹⁴

Gleichzeitig arbeitete Marḡānī auch als Historiker. Ein Jahr vor Gasprinskijs Essay erschien der erste Band von Marḡānīs tatarischsprachigem *Mustafād al-aḥbār* (“Die nützlichen Nachrichten [aus der Geschichte]”),¹⁵ einer synthetischen Analyse der Geschichte der Muslime der Wolga-Ural-Region und angrenzender Gebiete seit der Entstehung des Islams, mit besonderem Schwerpunkt auf der Goldene Horde und ihrer Nachfolge-Chanate. Der zweite Band seines Hauptwerks (1885) bietet dann vor allem einen Abriss der Gelehrtenwelt in der Wolga-Ural-Region im 18. und 19. Jahrhundert, wobei Marḡānī auf der Basis der ihm vorliegenden Berichte und Dokumente auch die Lebenswelt der Gelehrten und ihre religionsrechtlichen und theologischen Debatten rekonstruiert. Marḡānī gibt dem Leser seiner Werke den Eindruck, dass die Muslime Russlands nach wie vor ein

¹⁴ Zu Marḡānīs Methoden in Recht und Theologie siehe: Kemper, *Sufis und Gelehrte*, S. 429–465.

¹⁵ al-Marḡānī, *Mustafād al-aḥbār*.

Teil der islamischen Welt sind; Geschichtsbewusstsein und Flexibilität der islamischen Lehre machen Anpassungen an veränderte Umstände möglich, auch unter nicht-muslimischer Herrschaft. Dennoch bleibt Russland in Marġānīs Werk immer nur im Hintergrund; es ist eine Herausforderung, aber kein Modell, dem man folgen muss. Marġānīs Projekt bleibt eine Kritik der islamischen Tradition aus innen heraus, auf der Basis muslimischer Quellen und islamischer Argumentationsweisen.

Dabei hatte Marġānī durchaus keine Berührungsängste; mithilfe des deutschen Turkologen Wilhelm Radloff, der in jenen Jahren eine hohe Funktion in der russischen Schulverwaltung innehatte, präsentierte Marġānī 1877 einen Abriss seines Geschichtswerks auch auf einem russischen Archäologen- und Historikerkongress. Er gilt als der erste tatarische Historiker von Rang, der den Schritt wagte, für seine kasantatarische Gemeinschaft den Begriff “Tataren” zu gebrauchen, anstelle der bis dahin dominierenden islamischen, lokalen und regionalen Affiliationen der Muslime der Wolga-Ural-Region.¹⁶ Damit setzte er sich darüber hinweg, dass in der muslimischen Literatur das Ethnonym “Tataren” mit den heidnischen Mongolen assoziiert wurde und mithin einen denkbar schlechten Klang hatte. Wenn alle Welt uns “Tataren” nennt, so Marġānī, dann müssen wir das eben akzeptieren und das Beste daraus machen. Marġānī gilt damit als Grundleger einer bewusst “tatarischen” und modernen Historiographie.¹⁷ Hiermit einher geht ein positiver Bezug auf die Goldene Horde, dem Nachfolgereich der mongolischen Weltherrschaft; schon Chan Berke hatte 1313 “offiziell” den Islam angenommen, und die Verbreitung des Islams befördert.

Gasprinskij geht in seinem Essay von 1881 indes noch einen gehörigen Schritt weiter. Auch er “rehabilitiert” die Goldene Horde: ist es vielleicht so, fragt er, dass die Herrschaft der Goldenen Horde den Russen nicht nur Zerstörung und Unterdrückung gebracht hat, sondern auch Schutz vor verderblichen Einflüssen aus dem Westen? Kann es sein, dass die Tataren die Russen etwas Wichtiges gelehrt haben, etwa in Bezug auf Verwaltung, Politik und Militär? Diese Ideen, hier nur vorsichtig angedeutet, finden wir später – ohne Bezug auf Gasprinskij – in den Werken des großen Orientalisten Wilhelm Barthold (Vasilij Bartol’d, gest. 1930),¹⁸ und insbesondere in den Schriften der russischen Eurasianisten der 1920er Jahre.¹⁹ Auch in dieser

¹⁶ Frank, *Islamic Historiography and “Bulghar” Identity*.

¹⁷ Schamiloglu, “The Formation of a Tatar Historical Consciousness”, S. 39–49.

¹⁸ Tolz, *Russia’s Own Orient*, S. 58–59.

¹⁹ Bassin, “Classical Eurasianism and the Geopolitics of Russian Identity”, S. 257–267.

Umkehrung der Sichtweise auf die Goldene Horde war Gasprinskij mithin ein geistiger Wegbereiter.

In unseren Tagen ist der Eurasianismus ein einflussreicher ideologischer Trend in Russland, mit zahlreichen Varianten; und wieder wird den Muslimen Russlands dabei eine Rolle zugeteilt. Erscheint der Eurasianismus in den Werken Alexander Dugins (geb. 1962) als eine unverhohlenen imperialistische Ideologie, welche Russlands Großmachtstreben in der postsowjetischen Welt mit zivilisatorischen Argumenten und mystifizierender Esoterik rechtfertigen soll,²⁰ so begreifen führende Islamvertreter in Russland, dass sie hier mitspielen und Nutzen gewinnen können. Ein gutes Beispiel ist Damir Muchetdinov (geb. 1977), der Vizemufti von DUMRF, der Geistlichen Verwaltung der Muslime der Russischen Föderation mit Sitz in Moskau. In seinem programmatischen Werk *Rossijskoe musul'manstvo* (2015, zweite Edition 2016)²¹ folgt Muchetdinov im Wesentlichen der Argumentation Gasprinskijs, für den er viel lobende Worte hat – auch wenn Muchetdinov, vorsichtiger als Gasprinskij im Jahre 1881, nicht vom "russischen" (*russkoe*) sondern vom *rossijskoe* Muslimentum spricht, dem der Russischen Föderation. Dies ermöglicht dem Moskauer Vizemufti (selbst ein Mischär-Tatare aus der Region Nižnij Novgorod), die partikularen Traditionen der Tataren, Baschkiren und Nordkaukasier zu respektieren, um mithin dem Vorwurf zu begegnen, er sei Fürsprecher von Russifikation. Gleichzeitig manifestiert Muchetdinov, genau wie Gasprinskij vor ihm, die Vorreiterrolle der Tataren innerhalb der muslimischen Gesellschaft Russlands (wobei anzumerken ist, dass heute in Städten wie Moskau und Sankt Petersburg die meisten Moscheebesucher nicht mehr tatarischer sondern kaukasischer und zentralasiatischer Herkunft sind).

Vize-Mufti Muchetdinov verankert sein Manifesto für einen "russischen Islam" von 2015 jedoch nicht nur im Werk Gasprinskijs – dessen Anliegen ja gerade darin bestand, sich von den Islamgelehrten und Muftis abzugrenzen – sondern auch in den Schriften des Mūsā Ġārallāh Bigiev (Bīgī, geb. ca. 1873, gest. 1949 in Kairo), eines radikalen Vertreters des theologischen Jadidismus, welcher in der Tradition Marġānīs stand. Bigiev hebte in seinen Schriften den "umfassenden Charakter der göttlichen Gnade" (*šumūliyat-i raḥmat-i ilāhīya*) hervor, mithin die Überzeugung, dass Allah auch Nicht-

²⁰ Laruelle, *Russian Eurasianism*; Umland, "Aleksandr Dugin's Transformation", S. 144–152.

²¹ Muchetdinov, *Rossijskoe musul'manstvo. Prizyv*, *Rossijskoe musul'manstvo. Tradicii*. Eine parallele englische Übersetzung erschien unter dem Titel *Russian Muslim Culture*.

Muslimen das Paradies eröffnet²² – ein Postulat, das im heutigen Religionsdiskurs in Russland als theologische Rechtfertigung des interkonfessionellen Dialogs mit der Russisch-Orthodoxen Kirche gebraucht werden kann ebenso wie zur Widerlegung der *takfīr*-Ideologien islamischer Terroristen. Was alle diese Denker gemeinsam haben – Gasprinskij, Marġānī, Bigiev und auch Muchetdinov – ist der Widerstand, den sie von den “traditionellen” Gelehrten erfahren, von denjenigen, die, damals wie heute, als “Qadimisten” bezeichnet werden, da sie angeblich für die alten Erziehungsmethoden und für eine unkritische Befolgung der hanafitischen Tradition eintreten.²³ So wie Gasprinskij Konzepte des allgemeinen russischen Diskurses seiner Zeit aufnimmt (er spricht von *sbliženie*, der “Annäherung” der Muslime an das russische Staatsvolk – im heutigen Deutschland würde man sagen: “Integration”), so ergänzt Muchetdinov seine Verankerung im tatarischen Jadidismus mit Verweisen auf die russischen Eurasianisten der 1920er Jahre, und mit der in Russland heute zum guten Ton gehörenden Kritik am dekadenten Westen. Der Tenor ist derselbe: wie bei Gasprinskij geht es ihm darum, den Islam als ein festes Fundament Russlands zu etablieren, und nicht als Bedrohung russischer Staatlichkeit. Im Gegenteil, ein im “russischen Traditionalismus” fest verankerter und patriotischer Islam sei die beste Waffe im Kampf gegen Extremisten, die von außen kommen. Dies ist in der Tat die Richtung, die auch Präsident Putin schon seit seinem Amtsantritt im Jahre 2000 den russischen Muftis immer wieder ans Herz legt; insofern ist auch Putin ein Schüler des Gasprinskij.

Erlaubt sei zum Schluss noch eine Anmerkung zu Gasprinskij's Stil, den man getrost als “orientalistisch” im Sinne Edward Saids bezeichnen kann.²⁴ Der Text ist eine Ansprache an die Russen, die Gasprinskij als “unsere großen Brüder” in die Pflicht nimmt. Gebt uns Licht, denn alleine kommen wir aus unserer Misere nicht heraus! Nur zum Schluss fällt ihm ein, dass er auch die “muslimische Jugend” noch rhetorisch mit ins Boot holen muss – wozu er sich dann wieder islamischer/orientalistischer Stereotype bedient. Neben dem Orientalismus der russischen Orientalistik, der russischen Verwaltung und des Militärs sowie der russisch-orthodoxen Missionare, tritt uns hier

²² Zu Bigiev siehe *Musa Džarullach Bigiev*, Einleitung und Übersetzung von Ajdar G. Chajrutdinov, Bd. 1. Das Konzept der Allumfassenden Gnade findet sich heute auch in den Werken von Mehmet Görmez (dem ehemaligen Vorsitzenden der türkischen *Diyanet*, der seine Dissertation über Bigiev schrieb) sowie von Mouhanad Khorchide in Deutschland.

²³ Dudoignon, “Qu'est-ce que la ‘qadīmīya’?”, S. 207–225.

²⁴ Vgl. Hofmeister, *Ein Krimtatare*.

mithin ein "muslimischer Auto-Orientalismus" der Zarenzeit entgegen, in geradezu exemplarischer Form. Es sei hinzugefügt, dass auch in der Sowjetzeit die Parteileiter der zentralasiatischen Republiken sich gerne orientalistischer Bilder bedienten, um Moskau von der Notwendigkeit von Infrastruktur- und Bildungsinvestitionen in ihren jeweiligen Randregionen zu überzeugen.²⁵ In dieser Tradition steht im Übrigen auch der heutige Moskauer Vizemufti (sowie viele andere islamischen Würdenträger), wenn er dem Kreml vorschlägt, den Islam in Russland zu akzeptieren und finanziell zu fördern. Auch in dieser Hinsicht war Gasprinskij mithin Vorreiter.

Gerade der hier vorliegende Text, Gasprinskijs *Russkoe musul'manstvo*, akzentuiert mithin, wie stark muslimische Bildungsreform ursprünglich als ein imperiales Projekt konzipiert und mit "russischen" und orientalistischen Argumenten untermauert wurde, bevor diese Initiative dann von den Muslimen selbst aufgenommen und in verschiedene Richtungen weiterentwickelt wurde – bis in Russlands Gegenwart. Die zentralen Themen dieses Essays – das Spannungsfeld zwischen "Fortschritt" und "Rückständigkeit", politischer Loyalität und religiöser Freiheit, zwischen Individuum, Gemeinde und Gesamtgesellschaft, zwischen Glaube und Säkularismus, zwischen Muttersprache und Assimilation – sind auch die Kernthemen in unserer deutschen Islamdebatte. Wenn man sich den etwas antiquierten Stil wegdenkt, dann könnte Gasprinskijs europäischer "Russland-Islam" auch gut als frühe Vision eines "Euro-Islam" durchgehen.²⁶

Literatur

- Bassin, Mark. "Classical Eurasianism and the Geopolitics of Russian Identity". In: *Ab Imperio* 2 (2003), S. 257–267.
- Brophy, David. *Uyghur Nation. Reform and Revolution on the Russia-China Frontier*. Cambridge, MA und London: Harvard University Press, 2016.
- Bustanov, Alfrid K. und Michael Kemper. "From Mirasism to Euro-Islam. The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage". In: Alfrid K. Bustanov und Michael Kemper (Hg.). *Islamic Authority and the Russian Language. Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Pegasus, 2012, S. 29–54.

²⁵ Kalinovsky, "Not Some British Colony in Africa", S. 1–31.

²⁶ Vgl. Bustanov und Kemper, "From Mirasism to Euro-Islam", S. 29–54.

- Chajrutdinov, Ajdar G. *Musa Džarullach Bigiev. Izbrannye trudy v dvuch tomach*. Bd. 1. Kazan': Tatarskoe knižnoe izdatel'stvo, 2005.
- DeWeese, Devin. "It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light). Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia". In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59/1-2 (2016), S. 37–92.
- Dudoignon, Stéphane A. "Djadidisme, mirasisme, islamisme". In: *Cahiers du Monde Russe* 37/1-2 (1996), S. 13–40.
- . "Qu'est-ce que la 'qadîmîya'? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des XIXe et XXe siècles)". In: Stéphane A. Dudoignon, Dämîr Is'haqov and Râfyq Mõhâmmâtshin (Hg.). *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIIIe siècle*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1997, S. 207–225.
- Ertürk, Nergis. "An Uncanny Turkic. İsmail Gasprinskii's Language Lesson". In: *Middle Eastern Literatures* 19/1 (2016), S. 34–55.
- Frank, Allen J. *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill, 1998.
- Gasprinskij, İsmail Bej. *Russkoe musul'manstvo. Mysli, zametki i nabljudenija musul'manina* ("Das Russische Muslimentum. Gedanken, Anmerkungen und Beobachtungen eines Muslim"). Simferopol': Tipografija Spiro, 1881. Die einzelnen Kapitel erschienen zuvor in *Tavrida*, 43–47 (1881) (unter dem Pseudonym "Genč Molla").
- Hofmeister, Ulrich. "Ein Krimtatare in Zentralasien. İsmail Gasprinskij, der Orientalismus und das Zarenreich". In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 28/1 (2017), S. 114–141.
- Kalinovsky, Artemy. "Not Some British Colony in Africa. The Politics of Decolonization and Modernization in Soviet Central Asia, 1955–1964". In: *Ab Imperio* 2 (2013), S. 1–31.
- Kappeler, Andreas. *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*. München: C.H. Beck, 1992.
- Kemper, Michael und Shamil Shikhaliev. "Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan". In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 69/3 (2015), S. 593–624.
- Kemper, Michael. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz, 1998.

- Khalid, Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press, 1999.
- Laruelle, Marlène. *Russian Eurasianism. An Ideology of Empire*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press und John Hopkins University Press, 2008.
- Lazzerini, Edward J. "Ġadidism at the Turn of the Twentieth Century. A View from Within". In: *Cahiers du Monde russe et soviétique* 16/2 (1975), S. 245–277.
- . *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914*. Unpubl. Dissertation, University of Washington, 1973. URL: https://www.academia.edu/352452/Ismail_Bey_Gasprinskii_and_Muslim_Modernism_in_Russia (abgerufen: 29.9.2019).
- . "Ismail Bey Gasprinskii's *Perevodchik/Tercüman*. A Clarion of Modernism". In: Hasan B. Paksoy (Hg.). *Central Asian Monuments*. Istanbul: ISIS, 1992, S. 143–156.
- al-Marġānī, Šihāb ad-Dīn. *Mustafād al-aĥbār fi aĥwāl Qazān wa-Bulgār*. 1. Teil, Kazan': Universitet, 1880; 2. Teil 1885.
- Meyer, James H. *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Muchetdinov, Damir. *Rossijskoe musul'manstvo. Prizyv k osmysleniju i kontekstualizacii*. Moskau: Medina, 2015.
- . *Rossijskoe musul'manstvo. Tradicii ummy v uslovijach evrazijskoi civilizacii*. Moskau: Medina, 2016.
- . *Russian Muslim Culture. The Traditions of the Ummah within the Sphere of Eurasian Civilization*. Moskau: Medina, 2016.
- Noack, Christian. *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich. Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917*. Stuttgart: Franz Steiner, 2000.
- Schamiloglu, Uli. "The Formation of a Tatar Historical Consciousness. Šihabäddin Märġānī and the Image of the Golden Horde". In: *Central Asian Survey* 9/2 (1990), S. 39–49.
- Tolz, Vera. *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tuna, Mustafa. *Imperial Russia's Muslims. Islam, Empire and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- Umland, Andreas. "Aleksandr Dugin's Transformation from a Lunatic Fringe Figure into a Mainstream Political Publicist, 1980–1998. A Case Study in the Rise of Late and Post-Soviet Russian Fascism". In: *Journal of Eurasian Studies* 1 (2000), S. 144–152.
- Usmanova, Dilyara M. "Die tatarische Presse 1905–1918. Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse". In: Michael Kemper, Anke von Kügelgen und Dmitriy Yermakov (Hg.). *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. vol. 1. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, S. 239–278.