

ALLAH ODER CHRISTUS?  
EINE MISSIOLOGISCHE FALLSTUDIE ÜBER DIE GRÜNDE DER  
HINWENDUNGEN DER KYRGYZEN ZUM ISLAM UND CHRISTENTUM

(ALLAH OR CHRIST? A MISSIOLOGICAL CASE STUDY ANALYSING THE  
REASONS FOR CONVERSIONS TO ISLAM AND CHRISTIANITY  
AMONG KYRGYZ PEOPLE)

by

JAKOB ZWEININGER

submitted in accordance with the requirements

for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

PROMOTER: PROF J REIMER

FEBRUARY 2009

*ANTONIA*  
*ERIK UND NICOLE*

*S. D. G.*

**Student number: 3315-624-7**

I declare that ALLAH ODER CHRISTUS? EINE MISSIOLOGISCHE FALLSTUDIE ÜBER DIE GRÜNDE DER HINWENDUNGEN DER KYRGYZEN ZUM ISLAM UND CHRISTENTUM (ALLAH OR CHRIST? A MISSIOLOGICAL CASE STUDY ANALYSING THE REASONS FOR CONVERSIONS TO ISLAM AND CHRISTIANITY AMONG KYRGYZ PEOPLE) is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

.....

Signature

(Mr. J. Zweininger)

.....

Date

## Summary

This thesis is a missiological case study analysing the reasons for conversions to Islam and Christianity among Kyrgyz people in post-Soviet Kyrgyzstan.

The Kyrgyz people have a rich religious heritage with a history of more than 2,200 years. The uprooting of religion and the atheistic indoctrination by the Soviet government created a religious vacuum after the breakdown of the Soviet Union and caused a revival of religious receptivity in the society.

Renewed receptivity to religion in the newly established sovereign Kyrgyzstan was followed by a rise in religious activity of Muslims and Christians beginning in the late 20<sup>th</sup> century. In only 15 years the number of mosques rose from 39 to 1,600 and the number of professing Christians increased from a few dozen to more than 7,000. This change between 1990 and 2005 developed in three stages through religious instability, an increase in missionary activity and the posturing of religious ideology during the government's democratization process.

A research of individual conversions produced complex results. Muslims were more attune to traditional religious thinking than were Christians. Most Muslims committed themselves to Islam because of their ancestral heritage. The secularization of society facilitated the Kyrgyz to convert to Christianity and turn to Christ due to a crisis in personal identity. Among Christians, conversions were primarily affected by relatives and friends persuading them through testimony and example. Most Kyrgyz becoming Muslims were significantly influenced by their parents. Faith in the existence of God was the basic prerequisite for both Muslim and Christian commitment to their respective beliefs. For Muslims it meant to obey the commandments of Allah, but Christians were led to confession of sins and to conversion. Changes in lifestyles and mindsets Muslims traced back to the Islamic religious tradition. For Christians, lives were affected through a relationship to Jesus Christ.

### **Key words:**

Kyrgyzstan, Kyrgyz, Central Asia, post-Soviet development, religious receptivity, Folk Islam, mission, conversion, ancestor worship, nature cult, Shamanism, atheism, freedom of religion.

## **Zusammenfassung**

Die vorliegende Thesis ist eine missiologische Fallstudie, die die Gründe der Hinwendung der Kyrgyzen in der post-sovietischen Zeit zum Islam und Christentum untersucht.

Die Kyrgyzen haben ein reiches religiöses Erbe einer über 2200 jährigen Geschichte. Doch mit der religiösen Entwurzelung und der atheistischen Indoktrination durch die Sowietregierung entwickelte sich nach dem Zusammenbruch der Sowietunion ein religiöses „Vakuum“ und bewirkten ein Wiedererwachen der religiösen Rezeptivität in der Gesellschaft.

Aufgrund der neuen religiösen Rahmenbedingungen in dem seit 1991 souveränen Kyrgyzstan folgte vonseiten der Muslime und Christen ein starker Anstieg religiöser Aktivitäten. In nur 15 Jahren stieg die Anzahl der registrierten Moscheen von 39 auf über 1600 und die Anzahl der Christen im gleichen Zeitraum von ein paar Dutzend auf über 7000. Diese Entwicklung verlief im Zeitraum von 1990 bis 2005 in drei Abschnitten und war gekennzeichnet von anfänglichen religiösen Aufbrüchen, einer Zunahme missionarischer Aktivitäten und einer religiösen Positionierung im Demokratiesierungsprozess.

Die Untersuchung der individuell erlebten Hinwendungen brachte vielschichtige Ergebnisse hervor. So war der familiäre Hintergrund der Muslime im allgemeinen religiöser als der der Christen. Die meisten Muslime bekannten sich aufgrund ihrer Abstammung zum Islam. Die Säkularisierung der Familien begünstigte die Hinwendung der Kyrgyzen zum Christentum, die sich vor allem aufgrund einer existenziellen Auseinandersetzung zu Jesus wandten. Bei Christen waren es vor allem Verwandte und Freunde, die mit Worten und Leben auf Jesus hinwiesen, bei Muslimen die Eltern. Sowohl bei Muslimen als auch Christen war der Glaube an die Existenz Gottes die wesentliche Voraussetzung, wobei dies die Muslime zur Befolgung der Gebote Allahs, Christen zur Sündenerkenntnis und einer Bekehrung bewegte. Eine Lebens- und Sinnesänderung führten Muslime auf den Islam und Christen auf ihre Beziehung zu Jesus Christus zurück.

### **Schlüsselbegriffe:**

Kyrgyzstan, Kyrgyzen, Zentralasien, post-sovietische Entwicklung, religiöse Receptivität, Volksislam, Mission, Konversation, Ahnenkult, Naturkult, Schamanismus, Atheismus, Religionsfreiheit.

## Curriculum Vitae

Jakob Zweininger was born on August 14<sup>th</sup>, 1965 in Kolhozabad, Tadjikistan. As a child of German parents, he moved to Germany in 1976 together with his family and graduated from both elementary and high schools. After that he studied as a design draftsman for three years.

Following short employment as a design draftsman, he studied theology (Bachelor of Arts Equiv.) from 1987 to 1990 at Brake Bible School in Lemgo, Germany. After graduation he was sent by Logos International as a missionary to Kyrgyzstan, where he served until 2005. During the furloughs at home in 1992 and 98, he studied at Columbia International University (German campus) in Korntal. In 2001, Jakob moved his studies to UNISA and achieved the Masters of Theology degree in 2002. The degree was obtained with distinction.

In Kyrgyzstan, Jakob taught religion in the public school system, organized children camps and was involved in multiple church plants. From 1993 to 1999, he taught at a Baptist Bible College in Bishkek specializing in Old Testament, homiletics and the theology of missions. From 1999 to 2001, he carried the role of Director at the Logos Foundation in Kyrgyzstan. From 2000 to 2005 he was also involved in developing TEE programs for Kyrgyz churches, teaching at the evening Bible School of the United Theological Seminary in Bishkek and was involved in the planting of one Kyrgyz and one multi-cultural church.

After his return to Germany, Jakob served as the coordinator for church planting in Germany at the Logos International mission board. He also taught at the Institute for Church Planting and World Missions (IGW – Russian department). Presently, he is a teacher of religion in a Christian school and is serving as a mission pastor in his church. He counsels Kyrgyz pastors and serves the Kyrgyz churches while visiting Kyrgyzstan.

Mr. Zweininger is married to Antonia and has two children. He and his family live in Detmold.

## Inhaltsverzeichnis

<b>Inhaltsverzeichnis</b>	<b>7</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis</b>	<b>13</b>
<b>Vorwort</b>	<b>14</b>
<b>1. Einleitung</b>	<b>15</b>
<b>1.1 Forschungsbegründung</b>	<b>15</b>
<b>1.2 Forschungsstand</b>	<b>17</b>
<b>1.3. Religions-theologischer Rahmen der Hinwendung</b>	<b>18</b>
1.3.1. Bekehrung aus christlicher Sicht	19
1.3.2. Hinwendung aus islamischer Sicht	21
<b>1.4 Methodischer Überblick</b>	<b>23</b>
1.4.1. Qualitative Inhaltsanalyse	23
1.4.2. Hypothesenfindung und Theoriebildung	25
1.4.3. Materialerhebung	26
1.4.3.1. Das narrative Interview	26
1.4.3.2. Das Leitfadeninterview	27
1.4.4. Klassifizierung und Reduktion	28
1.4.5. Zusammenstellung der Aussagen	28
1.4.6. Allgemeines	29
<b>2. Religions-historischer Hintergrund der Kyrgyzen</b>	<b>30</b>
<b>2.1. Kurzer geschichtlicher Hintergrund der Kyrgyzen</b>	<b>30</b>
2.1.1. Einführung	30
2.1.2. Die Ansiedlung am Jenissej	32
2.1.3. Vom Altai zum Tienschan	33
2.1.4. Der Weg zur Unabhängigkeit	34
<b>2.2. Das vorislamische religiöse Bewusstsein der Kyrgyzen</b>	<b>34</b>
2.2.1. Stammesreligionen	35
2.2.1.1. Archaische Glaubensvorstellungen	35
2.2.1.2. Totemismus und Zoolatrie	36
2.2.1.3. Naturkult	37
2.2.1.4. Ahnenkult und Beerdigungsriten	42
2.2.1.5. Dämonische Vorstellungen	45
2.2.1.6. Schamanismus	47
2.2.2. Einflüsse der Weltreligionen	49
2.2.2.1. Zoroastrismus	49
2.2.2.2. Buddhismus	50
2.2.2.3. Manichäismus	51
2.2.2.4. Das Christentum in der vorislamischen Zeit	52

<b>2.3.</b>	<b>Die Periode der Islamisierung der Kyrgyzen bis zur Sowietzeit</b>	<b>55</b>
2.3.1.	Die Annahme und Verbreitung des Islams unter den Kyrgyzen	55
2.3.2.	Christen auf dem Gebiet von Kyrgyzstan und unter den Kyrgyzen vor der Sowietmacht	63
2.3.3.	Die Orthodoxe Kirche	64
2.3.4.	Die Nichtorthodoxen Konfessionen auf dem Gebiet von Kyrgyzstan	68
<b>2.4.</b>	<b>Die atheistische Umerziehung der kyrgyzischen Bevölkerung während der Sowietzeit</b>	<b>71</b>
<b>2.5.</b>	<b>Zusammenfassung</b>	<b>75</b>
<b>3.</b>	<b>Religiöse Situation in der post-sowjetischen Zeit</b>	<b>77</b>
<b>3.1.</b>	<b>Religiöse Aufbrüche in den Jahren 1990-1995</b>	<b>79</b>
3.1.1.	Allgemeine Entwicklung	79
3.1.2.	Kuriose Entwicklungen	82
<b>3.2.</b>	<b>Zunahme der missionarischen Aktivität ausländischer Missionen in den Jahren 1995 - 2000</b>	<b>83</b>
3.2.1.	Missionarische Aktivitäten	83
3.2.1.1.	Islamische Missionare	86
3.2.1.2.	Christliche Missionare	88
3.2.1.3.	Missionare anderer religiöser Gemeinschaften	90
3.2.2.	Ausbildungsstätten	90
3.2.2.1.	Islamische Ausbildungsstätten	91
3.2.2.2.	Christliche Ausbildungsstätten	93
3.2.3.	Staatliche Kommission für Religiöse Angelegenheiten	94
<b>3.3.</b>	<b>Die Zeit der Positionierungen und Dialoge in den Jahren 2000 - 2005</b>	<b>97</b>
3.3.1.	Islam	97
3.3.1.1.	Wachstum des Islams	97
3.3.1.2.	Der „kyrgyzische“ Volksislam	101
3.3.1.3.	Die Kritik am Volksislam seitens der Muslime neo-orthodoxer Prägung	103
3.3.1.4.	Radikaler Islam	104
3.3.1.5.	Angriffe auf Christen vonseiten radikaler Muslime	107
3.3.2.	Christentum	109
3.3.2.1.	Russisch Orthodoxe Kirche	109
3.3.2.2.	Protestantismus	109
3.3.2.3.	Presbyterianische Kirchen und Organisationen	112
3.3.2.4.	Katholische Kirche	113
3.3.3.	Sekten und Religionsminderheiten	113
3.3.4.	Einflüsse der Religionsgemeinschaften auf die Gesellschaft	116
3.3.5.	Religiös-Gesellschaftliche Anspannungen	117
3.3.5.1.	Das Fehlen einer staatlichen Ideologie	117
3.3.5.2.	Politik und Religion	119
3.3.5.3.	Polemik um die Religionsfreiheit	119
3.3.6.	Zusammenfassung	127



<b>4.</b>	<b>Religiöse Hinwendungen der Kyrgyzen</b>	<b>128</b>
<b>4.1.</b>	<b>Sozialer, kultureller und religiöser Hintergrund</b>	<b>128</b>
4.1.1.	Soziale, kulturelle und religiöse Einflüsse bei Muslimen	128
4.1.1.1.	Der familiäre Einfluss	128
4.1.1.2.	Der großelterliche Einfluss	133
4.1.1.3.	Der verwandtschaftliche Einfluss	134
4.1.1.4.	Der schulische Einfluss	135
4.1.1.5.	Zusammenfassung	136
4.1.2.	Soziale, kulturelle und religiöse Einflüsse bei Christen	137
4.1.2.1.	Der familiäre Einfluss	137
4.1.2.2.	Der großelterliche Einfluss	140
4.1.2.3.	Der verwandtschaftliche Einfluss	143
4.1.2.4.	Der schulische Einfluss	144
4.1.2.5.	Zusammenfassung	146
<b>4.2.</b>	<b>Persönliche religiöse Weltanschauung vor der religiösen Hinwendung</b>	<b>147</b>
4.2.1.	Religiöse Weltanschauung der Muslime	147
4.2.1.1.	Gottesverständnis	147
4.2.1.2.	Religiöse Rituale	149
4.2.1.3.	Animistische Glaubensvorstellungen	150
4.2.1.4.	Einstellung zum Islam	152
4.2.1.5.	Einstellung zum Christentum	152
4.2.1.6.	Zusammenfassung	153
4.2.2.	Religiöse Weltanschauung der Christen	154
4.2.2.1.	Gottesverständnis	154
4.2.2.2.	Religiöse Rituale	156
4.2.2.3.	Animistische Glaubensvorstellungen	157
4.2.2.4.	Einstellung zum Christentum	158
4.2.2.5.	Einstellung zum Islam	159
4.2.2.6.	Zusammenfassung	161
<b>4.3.</b>	<b>Erste Auseinandersetzungen mit der bekennenden Religion</b>	<b>162</b>
4.3.1.	Erste Auseinandersetzung der Muslime mit dem Islam	162
4.3.1.1.	Eltern und Verwandte	163
4.3.1.2.	Freunde	164
4.3.1.3.	Literatur und Medien	165
4.3.1.4.	Geistliche Führer	167
4.3.1.5.	Personen ohne eine freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehung	169
4.3.1.6.	Zusammenfassung	169
4.3.2.	Erste Auseinandersetzung der Christen mit dem Christentum	170
4.3.2.1.	Eltern und Verwandte	170
4.3.2.2.	Freunde	173
4.3.2.3.	Literatur und Medien	175
4.3.2.4.	Geistliche Führer	177
4.3.2.5.	Personen ohne eine freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehung	179
4.3.2.6.	Zusammenfassung	181

<b>4.4.</b>	<b>Erstes kennenlernen einer religiösen Stätte</b>	<b>181</b>
4.4.1.	Das erste Kennenlernen einer Moschee von Muslimen	181
4.4.1.1.	Gründe für das Aufsuchen einer Moschee	181
4.4.1.2.	Eindrücke der Frauen beim Moscheenbesuch	184
4.4.1.3.	Männer und der Moscheenbesuch	185
4.4.1.4.	Angst und deren Überwindung beim Moscheenbesuch	186
4.4.1.5.	Die Bedeutung des Namaz beim Moscheenbesuch	187
4.4.1.6.	Die Bedeutung der Verkündigung und Belehrung in der Moschee	188
4.4.1.7.	Die Bedeutung der Leitungspersönlichkeiten in der Moschee	189
4.4.1.8.	Die Eindrücke der Christen beim Moscheenbesuch	191
4.4.1.9.	Zusammenfassung	192
4.4.2.	Das erste Kennenlernen einer Kirche von Christen	193
4.4.2.1.	Gründe für das Aufsuchen einer Kirche	193
4.4.2.2.	Die Eindrücke der christlichen Frauen von einer Kirche	197
4.4.2.3.	Die Eindrücke der christlichen Männer von einer Kirche	197
4.4.2.4.	Unsicherheiten und deren Überwindung beim Kirchenbesuch	198
4.4.2.5.	Gesang im Gottesdienst	201
4.4.2.6.	Verkündigung im Gottesdienst	201
4.4.2.7.	Begegnungen mit Leiterpersönlichkeiten	203
4.4.2.8.	Die Eindrücke der Muslime von einer Kirche	204
4.4.2.9.	Zusammenfassung	205
<b>4.5.</b>	<b>Gründe für die religiöse Hinwendung bzw. das religiöse Bekenntnis</b>	<b>205</b>
4.5.1.	Gründe für eine Hinwendung bzw. ein Bekenntnis zum Islam	206
4.5.1.1.	Allgemeine Beweggründe für die religiöse Überzeugung	206
4.5.1.2.	Religionszugehörigkeit aufgrund der Abstammung	207
4.5.1.3.	Religionszugehörigkeit aufgrund des religiösen Verständnisses	208
4.5.1.4.	Religiöse Erlebnisse	209
4.5.1.5.	Die Überzeugung von der Richtigkeit des Islams	210
4.5.1.6.	Sinnfindung	212
4.5.1.7.	Moralische Gründe	214
4.5.1.8.	Zusammenfassung	215
4.5.2.	Gründe für eine Hinwendung bzw. ein Bekenntnis zum Christentum	215
4.5.2.1.	Allgemeine Beweggründe für die religiöse Überzeugung	216
4.5.2.2.	Not als Tür zu Gott	218
4.5.2.3.	Sündenbewusstsein	221
4.5.2.4.	Sinnfindung	222
4.5.2.5.	Zusammenfassung	223
<b>4.6.</b>	<b>Vollzug der religiösen Hinwendung</b>	<b>223</b>
4.6.1.	Religiöse Hinwendung der Muslime	224
4.6.1.1.	Relevante Personen bzw. persönliche Erkenntnisse im Prozess der Hinwendung und Bildung der religiösen Überzeugung	224
4.6.1.2.	Religiöse Erfahrungen	225
4.6.1.3.	Zusammenfassung	228
4.6.2.	Religiöse Hinwendung der Christen	229
4.6.2.1.	Relevante Personen bzw. persönliche Erkenntnisse im Prozess der Hinwendung	229
4.6.2.2.	Religiöse Erfahrungen	233
4.6.2.3.	Zusammenfassung	237

<b>4.7.</b>	<b>Entwicklungen nach der religiösen Hinwendung</b>	<b>238</b>
4.7.1.	Geistliche Entwicklung bei Muslimen	238
4.7.1.1.	Nutzen des Glaubens	238
4.7.1.2.	Jenseitserwartung	239
4.7.1.3.	Geistliches Leben	243
4.7.1.4.	Verhältnis der Umgebung den Gläubigen gegenüber	246
4.7.1.5.	Zusammenfassung	251
4.7.2.	Geistliche Entwicklung bei Christen	251
4.7.2.1.	Nutzen des Glaubens	251
4.7.2.2.	Jenseitserwartung	252
4.7.2.3.	Geistliches Leben	255
4.7.2.4.	Verhältnis der Umgebung den Gläubigen gegenüber	261
4.7.2.5.	Zusammenfassung	268
<b>5.</b>	<b>Religiöse Hinwendungen der Kyrgyzen – Gegenüberstellung und Reflexion</b>	<b>269</b>
5.1.	Einflüsse der religiösen Prägung auf den Entscheidungsprozess	269
5.2.	Persönliche religiöse Weltanschauung vor der Hinwendung	273
5.3.	Erste Auseinandersetzungen mit der bekennenden Religion	276
5.4.	Erstes kennenlernen einer religiösen Stätte	279
5.5.	Gründe für die religiöse Entscheidung bzw. das religiöse Bekenntnis	282
5.6.	Vollzug der religiösen Hinwendung	284
5.7.	Entwicklung nach der religiösen Hinwendung	287
<b>6.</b>	<b>Missionstheologische Schlussfolgerungen im Interesse der christlichen Mission</b>	<b>293</b>
<b>6.1.</b>	<b>Ideologisches Vakuum und religiöse Rezeptivität</b>	<b>294</b>
6.1.1.	Atheistische Indoktrination	294
6.1.2.	Schwächung des Islams	295
6.1.3.	Intensität des kyrgyzischen Brauchtums	296
6.1.4.	Religiöse Freiheit	297
6.1.5.	Gottes Wirken in gesellschaftlichen Umbrüchen	297
<b>6.2.</b>	<b>Kultur und Evangeliumsvermittlung</b>	<b>299</b>
6.2.1.	Die historisch-nationale Perspektive und die Universalität des christlichen Glaubens	300
6.2.2.	Die Kontextualisierung der Botschaft	302
6.2.2.1.	Die Suche nach dem „Eye Opener“	302
6.2.2.2.	Die Meidung russifizierter Begriffe	304
<b>6.3.</b>	<b>Konvivenz und religiöse Selbstfindung</b>	<b>305</b>
6.3.1.	Konvivenz und die kyrgyzische Großfamilie	305
6.3.2.	Religiöse Selbstfindung	306

<b>6.4.</b>	<b>Hinwendung und religiöse Identität</b>	<b>309</b>
6.4.1.	Die Hinwendung der Christen	309
6.4.1.1.	Hinwendung zu Gott	309
6.4.1.2.	Hinwendung zum Glauben an Jesus Christus	310
6.4.1.3.	Hinwendung zur Gewissheit des Heils	312
6.4.2.	Die Hinwendung der Muslime	314
6.4.2.1.	Hinwendung als Rückkehr zum Glauben der Vorfahren	314
6.4.2.2.	Hinwendung zu Allah dem Schöpfer und Allmächtigen	315
6.4.2.3.	Hinwendung zur muslimischen Frömmigkeit und rituellen Praxis	317
6.4.2.4.	Hinwendung der Hizb ut-Tahrir Anhänger	318
<b>6.5.</b>	<b>Integration und effektives geistliches Leben</b>	<b>320</b>
6.5.1.	Gemeindegemeinschaft als wichtiger Faktor fürs geistliche Leben	320
6.5.2.	Homogene und multikulturelle Gemeinden	321
6.5.3.	Interreligiöser Dialog und missiologischer Erfolg	323
<b>6.6.</b>	<b>Diakonie und Autarkie</b>	<b>325</b>
6.6.1.	Diakonie aus christlicher Sicht	325
6.6.2.	Das islamische Verständnis der Armenhilfe	326
6.6.3.	Diakonie im Spannungsfeld christlicher Mission	326
<b>6.7.</b>	<b>Zusammenfassung</b>	<b>330</b>
<b>Bibliografie</b>		<b>331</b>
<b>Anhang 1</b>	Transliteration	370
<b>Anhang 2</b>	Liste der leitfadeninterviewten Christen	371
<b>Anhang 3</b>	Liste der leitfadeninterviewten Muslime	372
<b>Anhang 4</b>	Fragebogen für das Leitfadeninterview	373
<b>Anhang 5</b>	Liste der narrativ interviewten Christen	375
<b>Anhang 6</b>	Liste der narrativ interviewten Muslime	376
<b>Anhang 7</b>	Leitfaden für das narrative Interview mit Christen	377
<b>Anhang 8</b>	Leitfaden für das narrative Interview mit Muslimen	378
<b>Anhang 9</b>	Volksgruppen in Kirgizstan	379
<b>Anhang 10</b>	Wörterklärung islamischer Begriffe	380
<b>Anhang 11</b>	Wörterklärung kirgizischer Begriffe	381
<b>Anhang 12</b>	Diagramm- und Tabellenverzeichnis	382

**Anlage: Interviews (S. 1-126)**

## Abkürzungsverzeichnis

AMBD	-	Arbeitsgemeinschaft der Mennonitischen Brüdergemeinden in Deutschland
AURECB	-	Allunionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten
GLMK	-	Geistlichen Leitung der Muslime in Kyrgyzstan (russ. DUMK – (Duchovnoe Upravlenie Musul'man Kyrgyzstana)
GLMZA	-	Geistliche Leitung der Muslime in Zentral Asien (russ. CADUM - Zentraljno Asiatskoe Duchovnoje Upravlenie Musul'man)
GUS	-	Gemeinschaft Unabhängiger Staaten
KPdSU	-	Kommunistische Partei der Sovietunion
KRSU	-	Kyrgyzisch-Russisch Slavische Universität (Kyrgyzsko-Rossi'ski' Slavjanski' Universitet)
KSSR	-	Kyrgyzische Sovietische Sozialistische Republik
kyrg.	-	kyrgyzisch
russ.	-	russisch
SKRA	-	Staatliche Kommission für religiöse Angelegenheiten (Die volle Bezeichnung lautet in russ.: Gosudarstvennaja Komissija pri Pravitel'stve Kyrgyzskoj Respubliki po delam religii)
UdSSR	-	Union der Sovietischen Sozialistischen Republiken
ZRR	-	Zwischenbehördlicher Rat für Religionsangelegenheiten

## Vorwort

Als ich 1990 als Theologischer Referent durch das Missionswerk Logos International e.V. in die damals noch Kyrgyzische Sovietische Sozialistische Republik ausreiste, wusste ich nicht, dass ich in diesem Land 15 Jahre (mit Unterbrechungen für Heimataufenthalt und Studium) verbringen würde. In diesen Jahren durfte ich Augenzeuge der gravierenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen sein. Als Missionar erlebte ich zunächst alleine und dann mit meiner Frau Antonia „hautnah“ die Sorgen und Freuden, Resignationen und Hoffnungen, Ängste und Zuversichten der Menschen in diesem Land. Doch das außergewöhnlichste Phänomen war für uns die Offenheit der kyrgyzischen Bevölkerung für das Evangelium von Jesus Christus.

Durch das den Missionsdienst begleitende Studium, zunächst in der Columbia International University (Deutscher Zweig) in Korntal und dann in der UNISA, wurde mein Blick für die missionswissenschaftliche Forschung geschärft. Durch die Gespräche mit Prof. Dr. Johannes Reimer, der uns auch in Kyrgyzstan besuchte, wurde ich zum Schreiben wissenschaftlicher Arbeiten über die Kyrgyzen ermutigt. Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Hintergrund und der aktuellen Lage der Kyrgyzen, die persönlichen Gespräche mit Christen und Muslimen gaben mir wichtige Einblicke und Erkenntnisse für die missionarische Arbeit. Aber auch unsere kyrgyzischen Freunde und Missionare erwarten von dieser Arbeit wichtige Impulse für ihren Dienst am Evangelium.

An dieser Stelle möchte ich ganz besonders meiner Frau Antonia und meinen Kindern Erik und Nicole für ihre Bereitschaft danken, mich in vielen Stunden des Schreibens zu entbehren. Dankbar bin ich allen Personen die durch die Interviews ihr Leben mitteilten. Die Kyrgyzische Akademie der Wissenschaften gewährte mir die Nutzung der Quellen in den Archiven und informierte mich über die neusten internen Veröffentlichungen. In der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten erhielt ich Informationen zur religiösen Situation in Kyrgyzstan. Für die akademische Begleitung sei vor allem Prof. Dr. Johannes Reimer gedankt, der aufgrund seiner guten Kenntnisse der Situation in Kyrgyzstan wichtige Impulse und Hinweise gab. Für das Korrekturlesen danke ich meinen Geschwistern Erika und Andreas und Christel Weißbach. Der größte Dank gehört Jesus.

## 1. EINLEITUNG

---

Allah oder Christus? Mit dieser Frage wurden die Kirgysen seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der daraus resultierenden Religionsfreiheit so intensiv wie wahrscheinlich nie zuvor konfrontiert. Die Republik Kirgysstan schien auch wie kein anderes Land in Zentralasien zur Beantwortung dieser Frage qualifiziert zu sein. Denn bereits in ihren Anfängen wurde sie gerne als eine Insel der Demokratie bezeichnet (Müller 2003:1; Mamajusupov 2004:23), auf der Menschen sich sehr früh mit neuen politischen Bewegungen und religiösen Angeboten auseinander setzten. Kirgysstan ist ein kleiner Staat, der im Norden an Kasachstan, im Osten und Südosten an China, im Südwesten an Tadschikistan und im Westen an Usbekistan grenzt. Die Hauptstadt Biškek im Norden des Landes mit 589 400 Einwohnern (Stand 2000) und Oš im fruchtbaren Ferganabecken mit 222 700 Einwohnern sind die größten Städte des Landes (Sulzer 2003:1). Die Bevölkerung setzt sich aus über 80 verschiedenen Volksgruppen zusammen und betrug im Juli 2007 5,284 Millionen (CIA 2007). Davon waren 66,3 % Kirgysen, 14 % Usbeken und 11,2 % Russen (Munziger Online/Länder 2006, Werte aus dem Jahr 2001). Die Mehrheit der Kirgysen bekennt sich zum sunnitischen Islam (Krämer 1996:2-3), doch nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems wandten sich immer mehr dem Christentum zu. Diese religiöse Entwicklung in Kirgysstan war ein neues Phänomen, das in dieser Arbeit untersucht und aus missiologischer Sicht ausgewertet wurde.

### 1.1 FORSCHUNGSBEGRÜNDUNG

Nach der politischen Neugestaltung des Landes im Jahre 1991 und der damit verbundenen Freiheit folgte vonseiten der Christen und Muslime ein starker Anstieg missionarischer und religiöser Aktivitäten. Einerseits kam es zu zahlreichen Konversionen der nominell-muslimischen Kirgysen zum Christentum (Galieva 2006:5), andererseits stiegen die Anzahl der Moscheen und deren Besucher (Mamajusupov 2003:3003).

Das zahlenmäßige Wachstum der kirgysischen Christen wird durch folgende Angaben deutlich: Reimer (:99) gibt die Zahl der bekehrten und getauften Christen im 1988 erschienenen Buch mit 18 an, Johnston und Mandryk (:393) sprechen im 2001 erschienenen Gebetsbuch schon von über 3 200 gläubigen Kirgysen mit einem Wachstum von 55 % im Jahre 2000. Im September 2005 wuchs die Anzahl nach Angaben zweier kirgysischer Pastoren auf zwischen fünf und sieben Tausend (Manybaev 2005), während der Historiker

Jarkov schon im Jahre 2002 von 20 000 sprach (2002:7).<sup>1</sup> Im Vergleich dazu gab es 1991 zunächst 39 registrierte Moscheen (Mamajusupov 2003:8), deren Anzahl im Jahre 2004 auf 1600 stieg (Mamajusupov u. a. 2004:39).<sup>2</sup>

Dieses religiöse Phänomen wird immer wieder konstatiert, die Erklärungen dafür sind jedoch in der Regel sehr allgemein gefasst. Die am häufigsten genannten Gründe sind:<sup>3</sup>

- Politisch bedingte religiöse Freiheit des Landes (Moltabarov 2002:78; Mamajusupov 2003:68)
- Politischer Zusammenbruch und das Fehlen einer Staatsideologie (Moltabarov 2002:60)
- Wirtschaftlicher Zusammenbruch und Verarmung des Volkes (:4)
- Traditionelle Toleranz und Offenheit des kyrgyzischen Volkes (Mamajusupov 2003:17)
- Massive missionarische Aktivitäten (:69)

Diese Argumente sind nicht ausreichend, da sie die individuellen und ethnologischen Beweggründe unbeachtet lassen, denn gerade religiöse Entscheidungen geschehen aus sehr komplexen persönlichen Gründen, die sich nicht immer pauschalisieren lassen (Kasdorf 1989:32).<sup>4</sup> Deshalb untersucht diese Forschungsarbeit in erster Linie die Erlebnisse der Menschen, die eine religiöse Hinwendung zum Islam und Christentum vollzogen.

Die Wichtigkeit der allgemeinen interreligiösen Forschung wird von der bekannten kyrgyzischen Religionsforscherin Tabyšalieva unterstrichen. Sie stellte nach einer Situationsanalyse aus dem Jahre 2006 folgendes fest:

The lessons learned include a need for region- and nation-wide discussion on concepts of state policy in religious affairs and the problems of freedom of belief as well as growing religious intolerance. Another proposal is to support Muslims and Christians to initiate and be involved into discussions about modern Islam and Christianity and traditions of religious tolerance in Central Asia, and for that matter other regions of the world. Nation and international actors in the region seem to pay scant attention to issues of the religious freedoms, interfaith dialogue and cooperation in order to prevent religious strife. Within the Central Asian states, a legislative framework is needed to provide inter-religious coexistence that does not contradict freedom of belief and prevents discrimination based on age and gender (Tabyšalieva 2006:6).

Diese Arbeit soll auch dazu beitragen, die existenziellen religiösen Beweggründe der gläubigen Kyrgyzen sich einer Religion nach freier Wahl anzuschließen zu verstehen, zu

---

<sup>1</sup>Diese Zahl ist aber aus den oben genannten Gründen sehr unwahrscheinlich.

<sup>2</sup>Während der Sowjetzeit funktionierten ca. 1000 nicht registrierte Moscheen in Dörfern in Form von einfachen Häusern, z.T. auch Familienhäuser (Mamajusupov 2003:8). Diese Moscheen wurden aber vor allem von der älteren Bevölkerung besucht. In den letzten 15 Jahren wurden aber fast in allen Dörfern neue Moscheen gebaut, woraus sich auch ergibt, dass mit 1600 Moscheen das Wachstum der Anzahl von Moscheen enorm war.

<sup>3</sup>Zusammengefasst aus Maltabarov 2002; Jarkov 2002; Mamajusupov 2003.

<sup>4</sup>Dass der Bekehrungsprozess von vielen umfassenden Umständen beeinflusst ist, hat vor allem Kasdorf in seinem Buch: *Die Umkehr: Bekehrung in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen* betont. Er schreibt dazu: „Worauf es ankommt ist also die Kontextualität, d.h. die Berücksichtigung kultureller, sozialer und wirtschaftliche Faktoren, die das Verständnis des Menschen von Gott und seiner Beziehung zu Ihm mitprägen und bestimmen. Gerade darum müssen wir uns in der ganzen Frage nach der Bekehrung nicht nur theologisch, sondern auch ethnologisch auseinandersetzen“ (Kasdorf 1989:32).



achten und durch entsprechende Rahmenbedingungen im Staat und der Gesellschaft zu gewährleisten.

Folgende Fragen ergeben sich aufgrund der Hinwendung der Kirgysen zum Islam und Christentum:

- 1) Inwieweit hat der religionshistorische Hintergrund der Kirgysen einen direkten oder kausalen Zusammenhang mit der verstärkten Hinwendung der Kirgysen zum Islam bzw. Christentum?
- 2) Welchen Einfluss hatten die post-sovietischen politischen Rahmenbedingungen auf die religiöse Meinungsbildung und religiöse Entfaltung der kirgysischen Gesellschaft?
- 3) Was sind die individuellen Gründe für eine Hinwendung zum Islam bzw. Christentum?
- 4) Welche Folgen ergeben sich daraus für die missionarische Tätigkeit?

## 1.2 FORSCHUNGSSTAND

Die Arbeit beginnt (Kapitel 2) mit der Untersuchung des religiösen Hintergrundes der Kirgysen. Hierbei wurde in erster Linie Literatur von russischen und kirgysischen Autoren verwendet, die bis dahin dem der russischen Sprache unkundigen Forscher nicht zugänglich waren. Zu erwähnen seien besonders die Veröffentlichungen von Bajaliewa 1972/81, Abramson 1990, Abdylbaev 1991, Tabyšaliewa 1993, Gorjačova & Peregudova 1994/96 und Ploskich 2000.

Im Kapitel 3 wird die post-sovietische religiöse Situation in Kirgysstan analysiert. In den letzten Jahren veröffentlichte wissenschaftliche Arbeiten und Zeitungsartikel trugen dazu bei die Zeit von ca. 1990 - 2005 in Kirgysstan wiederzugeben und explizit äußere Gründe für die religiöse Ansprechbarkeit der Kirgysen aufzuzeigen. Zu den aktuellsten Arbeiten gehören die Veröffentlichungen der Historiker Ploskich 2000b und Jarkov 2002, des Soziologen Maltabarov 2002, der eine aktuelle Studie zur Religion und den sozio-politischen Prozessen in Kirgysstan veröffentlichte und Mamajusupov 2003/2004, der als Leiter der Kommission für Religiöse Angelegenheiten in Kirgysstan die Statistiken und Beurteilungen zu den religiösen Organisationen und Bewegungen publizierte. Die wichtigsten in der jeweiligen Zeit und Situation publizierten Artikel stammen aus der auflagenstärksten kirgysischen Tageszeitung *Večernij Biškek* und der Internetnachrichtenagentur *Kyrgyzinfo*.

Der Anthropologe Pelkmans (2005) veröffentlichte im Rahmen eines Projekts der Max-Planck-Gesellschaft Studien über die Tätigkeit christlicher Missionare in Kirgysstan und die Entwicklung einer charismatischen Gemeinde in der Dshalal-Abad Gegend im Süden Kirgysstans.

Die vorliegende Studie ist eine Anlehnung an meine Masterarbeit (Zweininger 2002) in der ich nur den Bekehrungsprozess der zum Christentum konvertierten Kyrgyzen untersuchte. Eine missiologische Studie über Hinwendungen der Kyrgyzen sowohl zum Islam und Christentum, und deren Gegenüberstellung wie sie in Kapitel 4 und 5 dargelegt wird, wurde nach meiner Kenntnis noch nicht durchgeführt. Dies wurde relevant, nachdem in Kyrgyzstan besonders zu Beginn des 21. Jahrhunderts der Islam in Kyrgyzstan missionarisch aktiv wurde und einen starken Zuwachs erlebte.

### **1.3. RELIGIONS-THEOLOGISCHER RAHMEN DER HINWENDUNG**

Aus religionswissenschaftlicher Sicht lassen sich Bekehrungsberichte aus allen Religionen, allerdings mit ihren eigenen Modellen, aufnehmen, analysieren und als solche bezeichnen (Bischofberger 1998:1229). Weil sich aber eine christliche Konversion von der islamischen unterscheidet und auch im kyrgyzischen Kontext besonders betrachtet werden muss, war es der Wunsch eine allgemeine Entsprechung zu finden, die beide religiösen Konzepte berücksichtigt. So wurde der Titel dieser Thesis als „religiöse Hinwendung der Kyrgyzen zum Islam und Christentum“ benannt. Die Bezeichnung „Hinwendung“ erschien für diese komparative Arbeit angemessen und soll als ein dynamischer und von dem Menschen ausgehender Prozess zu einer religiösen Überzeugung verstanden werden. Dabei wird in dieser Arbeit speziell die christliche Hinwendung auch als „Bekehrung“ benannt und die Hinwendung der kyrgyzischen Muslime zum Islam auch mit Šahada, dem „Bekenntnis zum Islam“ umschrieben, oder als „Hinwendung zum Islam“ beibehalten. Im Folgenden sollen die beiden religiösen Konzepte als grundlegende theoretische Voraussetzungen für diese Studie dargelegt werden.

#### **1.3.1. Bekehrung aus christlicher Sicht**

Der Rahmen dieser Arbeit erlaubt nicht eine hinreichende Darlegung und Diskussion des Begriffs Bekehrung.<sup>5</sup> Bischofberger (1998:1228) definiert in RGG die Bekehrung aus religionswissenschaftlicher Sicht folgend:

Bekehrung bezeichnet den rel. gedeuteten Prozess ganzheitlicher Umorientierung, in welcher ein einzelner Mensch oder eine Gruppe das vergangene Leben reininter-

---

<sup>5</sup>Zu beachten sind aber die Arbeiten von Burkhardt (1978), Kasdorf (1989) und Nestvogel (2002). Burkhardt zeichnet ein allgemeines Bild von der Bekehrung in ihrer biblischen und historischen Dimension, während vor allem Kasdorf sich in seinem Buch „Umkehr“ bemühte die Bekehrung in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen, wie der Untertitel des Buches besagt, darzulegen. Nestvogel greift in seiner Dissertation die Frage nach Erwählung und/oder Bekehrung auf, im Hinblick auf das Profil einer evangelistischen Predigt.

pretiert, die Abwendung von diesem vollzieht und das künftige in einem veränderten gesellschaftlichen Beziehungsnetz neu begründet und gestaltet.

Dieser Prozess wird gerne in der engl. Fachliteratur als „transformation“ bezeichnet. So spricht auch Bosch (1992) von der Mission als von „Transforming Mission“. Kasdorf (1989:25) zeichnet ein Bild der völligen Erneuerung im Prozess der Bekehrung:

Echte Bekehrung umfasst eine Umwandlung des ganzen Lebens samt Leib, Seele und Geist; Erneuerung und Wiedergeburt des ganzen menschlichen Seins; Transformation und Restauration des göttlichen Ebenbildes in seine Urgestalt, wie es der Schöpfer haben wollte und wieder haben will.

So ist die christliche Bekehrung nicht nur eine existenzielle Veränderung des Menschen und die Annahme einer religiösen Überzeugung, sondern auch die Ausrichtung auf den Ursprung und das Ziel des Wandels; von Gott und zu Gott hin, der sich in Christus offenbart hat. Sie ist nach der Definition von Zumstein (1998: 1231-1232)

die Hinwendung des Menschen zu dem in Jesus Christus geoffenbarten Gott (Apg. 11,21; 1Petr 2,25). Die Bekehrung wird im Glauben vollzogen und schließt einen Herrschaftswechsel ein.

Ob eine Bekehrung das Handeln Gottes oder des Menschen Tun sei, ist eine oft diskutierte Frage.<sup>6</sup> Burkhardt (1978:56) vereinigt diese beiden Aspekte indem er betont: „Gott selbst wirkt die Bekehrung – aber im Menschen“ durch sein „Ziehen“ (Joh. 6, 44) und indem er dem Menschen sich selbst offenbart und die Erkenntnis zu Entscheidung gibt. „Gott trifft nicht über unseren Kopf hinweg eine Entscheidung, sonder er ist in unserer – unserer eigenen! – Entscheidung am Werk“ (:56-57).

Die Folge der echten Bekehrung ist die Rettung des Menschen, wobei mit Rettung zunächst nicht die Erlösung aus den sozialen Nöten gemeint ist, wobei sich dies oft bei vielen nach der Bekehrung einstellt. Bosch (1992:400) distanziert sich von den umgedeuteten Erlösungsbegriffen, die das Heil auf das Diesseits begrenzen, indem er auf das biblische Verständnis zurückweist. „We therefore hold on to the transcendent character of salvation also, and to the need of calling people to faith in God through Christ.“

Rettung ist vor allem die Erlösung aus einem einst verlorenen Zustand im Hinblick auf das Leben in Gott zu einem Zustand der Gottessohnschaft und zum ewigen Heil. Nestvogel (2002:269) beschreibt die Dimension der Transformation folgend:

Im ntl. Befund handelt es sich beim Gegensatz zwischen „einst“ und „jetzt“ nicht um eine formale, sondern eine materielle – sowohl soteriologische als auch anthropologische – Kategorie. „Einst“ bedeutet: eschatologisch verloren, keine Gotteskind-

---

<sup>6</sup>Vgl. Nestvogel (2002).

schaft, totus peccator. „Jetzt“ meint: Teilhabe am Reich Gottes und auf ewig gerettet, Status der Gotteskindschaft, simul iustus et peccator.

Dabei spricht er auch die Frage nach der Datierung der Bekehrung an. Obwohl eine Bekehrung punktuell, zu einem bestimmten Zeitpunkt geschehen kann und in einer Missionssituation oft auch der Fall ist, ist sie vor allem ein Prozess (Wandel).

Bei diesem Gegensatz geht es nicht um die Möglichkeit von Bekehrungsdatierungen oder die spezielle Gestalt von Bekehrungserfahrung. Es geht vielmehr um die soteriologische Fundamentalaussage, daß, wenn der als Sünder geborene Mensch sich in Buße und Glauben an Jesus Christus als seinen Erlöser anvertraut, damit (innerhalb welchen Zeitraums auch immer sich das vollzieht) eine grundlegende Lebenswende geschieht.

Die Auswirkungen des Heils werden im Hier und Jetzt sichtbar, sind aber untrennlich von dem begonnen Leben in Gott, das über den Tod hinausgeht, also einer „Erneuerung im Blick auf den Eingang ins Reich Gottes“ (Burkhardt 1978:24). Die Bekehrung hat entsprechend auch einen eschatologischen Charakter. Kasdorf (89:47) drückt diese Erwartung folgend aus.

Am Ende der Zeitgeschichte wird das ‚verlorene Paradies‘ wieder hergestellt werden und der Mensch, weil dann die Sünde überwunden ist, im sündlosen Urzustand darin wohnen können.

Die Bekehrung hat entsprechend als Ziel das ewige Leben bei Gott (Joh. 14,1; 17,3), wobei die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus schon im Diesseits erfahren wird und aus dieser Gemeinschaft sich das neue Leben gestaltet.

Dieses Leben gestaltet sich aber nicht unabhängig von anderen Gläubigen, sondern vollzieht sich in der christlichen Gemeinde, die aus Menschen aller Rassen, Nationen, Stände und Geschlechter besteht. Jesu Auftrag war es zu allen Nationen zu gehen und Jünger zu machen (Matt. 28, 19) und Johannes sah in seiner Vision Menschen aus jeder „Nation und aus Stämmen und Völkern und Sprachen“, die vor Gott und Jesus Christus standen, der für sie sein Blut vergossen hat (Off. 5, 9 und 7,9).

In Hinblick auf das oben gesagte wurden für diese Studie Personen gesucht, die eine bewusste Bekehrung (Hinwendung) zu Gott in Jesus Christus vollzogen und dies auch in ihrem Leben für andere sichtbar wurde. Die Bekehrungserzählungen können als biografische Rekonstruktionen verstanden werden, wobei das Ziel dieser Studie nicht die Analyse des Vollzugs des Bekehrungsprozesses war, sondern die Untersuchung der Gründe, die zu diesem Prozess geführt haben. Der Vollzug des Bekehrungsprozesses wurde als Tatsache vorausgesetzt, aufgrund der Empfehlung anderer Christen z. T. eines Ältesten der Kirche und des Bekenntnisses der Befragten selbst.

### 1.3.2. Hinwendung aus islamischer Sicht

Die islamische Konversion ist ihrem Wesen nach nicht mit der christlichen zu vergleichen. Sie zielt vor allem auf den Glauben an Allah und seinen Propheten Muhammad und das Einhalten der Gebote hin. Inhaltlich wird der Glaube in einer kurzen Formel, der Šahada zusammengefasst.<sup>7</sup> Die Šahada wird in verschiedenen Situationen des Lebens ausgesprochen, ist aber vor allen Dingen das Bekenntnis, mit dem ein Konvertit zum Islam übertritt, wenn er es ernsthaft vor Zeugen ausspricht und im Herzen glaubt (Schirmmacher 2003a:142). Hinzu kommt, dass erwachsene Männer beschnitten werden müssen, wenn sie zum Islam übertreten, obwohl dies im Koran nicht ausdrücklich befohlen wird (Troeger 1996:43).

Ebenso wichtig ist für einen Muslim das genaue Befolgen der Gebote. Troeger (:23) betont, dass aus der islamischen Sicht der Glaube vor allem auch eine Unterwerfung unter den Willen Allahs ist und Raeder (1982:95-96) zeigt folgend den Unterschied zum Glauben der Christen:

Dort ist der *Glaube* nicht reines Empfangen der Heilsgabe Gottes, sondern ein *Tun* des Menschen, ein von ihm gefordertes *Fürwahrhalten dessen, was Gott durch den oder die Propheten offenbart hat*.

Entsprechend wird auch die Heilserwartung, die mit der Konversion zum Ausdruck kommt, verschieden definiert. Schirmmacher (2003b:263) schreibt dazu:

... während nach biblischer Auffassung nur die Vergebung durch Jesus Christus den Sünder gerecht vor Gott macht (Römer 1,17), sind im Islam der Glaube und das Halten der Gebote Gottes (vor allem der Fünf Säulen) von Bedeutung, was die Anerkennung Muhammads als Propheten Gottes und des Korans als alleinige Wahrheit einschließt.

Entsprechend wird für einen Christen vor allem die Vergebung seiner Schuld in Jesus Christus zum Hauptmerkmal seiner Bekehrung, während für einen Muslim vor allem das Bekenntnis zu Allah und seinem Propheten und die Bereitschaft zur Erfüllung der Gebote, als das Entscheidende seiner Zugehörigkeit zum Islam darstellen.

Neben der Šahada hat auch die Da'wa (Ruf zum Islam) für unsere Studie eine wichtige Bedeutung. Nach islamischer Sicht ist der Islam die ursprüngliche, von der Schöpfung an existierende Menschheitsreligion (Din al-Fitra) und man wird daher als Muslim geboren (Tworuschka 2002:82). Entsprechend werden Menschen mit dem Ruf zum Islam auch zum ursprünglichen Glauben gerufen, von dem sie abgefallen sind. Sie sollen sich der

---

<sup>7</sup>Es lautet: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt, und Muhammad ist sein Prophet“ (Schirmmacher 2003a:142).

islamischen Gemeinde (umma) anschließen, bzw. in das Haus des Islams (dar al-Islam) kommen. Heine (1991:527) stellt fest, dass Mission, im Sinne der Verbreitung des Islams, vor allem auf zweifache Weise erfolgte. Zunächst durch Jihad (Glaubenskrieg), „mit dessen Hilfe der islamische Staat und die Shari’a als Rechtssystem mit militärischen Mitteln ausgebreitet wurde. ... Nach Abschluss der staatlichen Expansion des Islams waren es vor allem muslimische Händler, die ... ihre Handelspartner mit dem Islam und seinen einfachen Dogmen und rituellen Praktiken vertraut machten und ihm so zahlreiche Anhänger zuführte.“ Ähnlich begann auch die Ausbreitung des Islams unter den Kyrgyzen. Die zweite Art der Mission geschieht nach Heine vor allem durch die Abgrenzung der Muslime von christlichen Missionaren und „in den Ländern der Dritten Welt durch die Errichtung von Schulen, Krankenhäusern u. a.“, das für ein höheres Bekanntheitsgrad des Islam sorgt. Entsprechend zielten auch die Bemühungen der Muslime in Kyrgyzstan nicht dahin Nichtmuslime (z. B. Russen) für den Islam zu gewinnen, sondern die Kyrgyzen von dem Christentum abzugrenzen und sie zum Einhalten der islamischen Gebote zu bewegen.

Die Umma versucht alle Muslime zu vereinigen, ohne deren Grad an Religiosität, oder die Zugehörigkeit zu einer Strömung in Islam zu beurteilen (:291). Im islamischen Verständnis gehören die Kyrgyzen bereits zur Umma, weil Kinder muslimischer Eltern oder eines muslimischen Vaters in den Islam hineinwachsen (Troeger 1996:43) und die Vorfahren entsprechend Muslime waren. Doch die Säkularisierung der Kyrgyzen durch die sovietische Zeit führte zu einer Schwächung des Islams. Mit der neuen Freiheit in Kyrgyzstan begann die Neubelebung des Islams und mit dem Kommen islamischer Missionare auch konkrete Da’wa Einsätze (vgl. Abschnitt 3.2.1.1.). Die nominellen Muslime wurden dazu aufgefordert sich zum Islam hinzuwenden, indem sie zum Besuch der Moscheen, zum Namaz und grundsätzlich zum Leben nach den islamischen Geboten aufgerufen werden. Troeger (1996:58) hält fest, wenn er schreibt: „Ziel dieses >Rufes< ist es zunächst einmal, daß die nominellen Muslime überzeugte und praktizierende Muslime werden.“ Demnach wird die Da’wa einerseits als ein Ruf an die Ungläubigen zum Islam hin verstanden, als auch der allgemeine Ruf an die nominellen Muslime, die Gebote des Islams zu befolgen (Waardenburg 2002:305). Menschen, die diesem Ruf folgen, sind entsprechend auch diejenigen, die eine Hinwendung bzw. im Falle der Kyrgyzen eine Rückwende zum Islam, und im weiteren Sinne auch eine Konversion vom Säkularismus und Atheismus zum Glauben erfahren und sich zum Islam bekennen. Für diese Studie wurden entsprechend Menschen gesucht, die sich bewusst zum Islam bekannten und die Hinwendung durch den Besuch der Moschee, des Namaz, des Einhaltens der muslimischen Feiertage oder sonstiger Rituale sichtbar wurde.

## 1.4 METHODISCHER ÜBERBLICK

Neben der Darlegung des historischen Hintergrundes der Kyrgyzen (Kapitel 2) und des gesellschaftlichen Prozesses in der post-sovietischen Zeit (Kapitel 3) fand die Erhebung des Grundmaterials individuell erlebter Hinwendungen und deren Auswertung mit den Hilfsmitteln der Qualitativen Inhaltsanalyse statt (Kapitel 4).

### 1.4.1. Qualitative Inhaltsanalyse

Qualitative Forschung hat sich in den letzten Jahren zu einem breiten Feld entwickelt (Flick, Kardorff, Steinke 2000:13). In den USA ist die Tradition der Qualitativen Forschung auf die Arbeiten von Malinowski (1916/1948) in der Ethnografie zurückzuführen. Sein Interesse galt den Fremden und dessen mehr oder minder objektiver Beschreibung und Interpretation (Flick 2004:33). Die religiöse Forschung legte also den Grundstein für die später in der Soziologie Eingang gefundene qualitative Erhebungsmethode, die wiederum in der Missiologie ihre Anwendung findet. In Deutschland lieferte Habermans (1967) erste Hinweise auf eine „andere“ Forschungstradition in den USA und erst Ende der 70er Jahre begann hier eine eigenständige Diskussion über qualitative Methoden, besonders zur Anwendung von Interviews (Flick 2004:31-32). Hierbei hat der deutsche Soziologe Fritz Schütze (1977) unter Einflüssen aus der US-amerikanischen Soziologie das narrative Interview entwickelt. Der grundlegende Ausgangspunkt bestand darin, dass die soziale Wirklichkeit nicht als etwas Statisches, sondern als ein Prozessgeschehen verstanden wurde. Um aber diese dynamische „soziale Wirklichkeit zu untersuchen, müssen die kommunikativen Interaktionen sinnverstandend analysiert werden“ (Küsters 2006:18).

Die moderne Qualitative Forschung ist durch eine mehr oder minder ausgeprägte Schulbildung gekennzeichnet. Neben der sehr bekannten Grounded Theorie von Glasser und Strauss (1967/1998) gewinnt für die Missiologie vor allem die Ethnografie an Bedeutung, zumal seit Anfang der 1990er Jahre nicht nur international, sondern auch im deutschen Sprachraum ein Aufschwung der ethnografischen Forschung zu verzeichnen ist. Kennzeichnend sind dabei die längere Teilnahme im Feld, sowie der flexible Einsatz von verschiedenen Methoden. Sie versucht soziales Geschehen weniger aus Berichten, als aus der Teilnahme am Geschehen und damit von innen heraus entlang der Prozesse seiner Entstehung zu verstehen (Flick 2004:552). Entsprechend sind Missionare mit ihrem Aufenthalt auf dem Missionsfeld und der Teilnahme an den gesellschaftlichen Prozessen besonders dafür privilegiert.

Die Interpretation von Daten gehört zum Schwerpunkt der qualitativen Forschung. Es ist der Verdienst von Mayring (1997) mit der Qualitativen Inhaltsanalyse ein Forschungsdesign entworfen zu haben, dass sich als methodologisches Rahmenkonzept in der qualitativen sozialwissenschaftlichen Forschung durchgesetzt hat.<sup>8</sup> Die „Spezifika“ der qualitativen Inhaltsanalyse als sozialwissenschaftliche Methode sind unter anderem die Kommunikation, in allen ihren Formen als Gegenstand der Übertragung des Forschungsmaterials und der „theoriegeleiteten“ Vorgehensweise mit einer schlussfolgernden Interpretation (:12-13). Der vorliegenden Arbeit diene dieses Analyseverfahren als methodischer Rahmen, allerdings ohne Übernahme aller einzelner Arbeitsschritte. Das Ziel war Erkenntnisse über die in den erhobenen Interviews hergestellte Subjektperspektive der Interaktionspartner zu gewinnen und sie in den historischen und zur Zeit der Erhebung aktuell stattfindenden gesellschaftlichen Prozess zu stellen und daraus missionstheologische Rückschlüsse zu ziehen.

Eine der wichtigsten Ziele der qualitativen Analyse ist, die volle Komplexität ihrer „Gegenstände“ erfassen zu wollen und damit der Gefahr zu entgehen, die einer quantitativen Analyse nahe liegt, ihren Gegenstand zu zerstückeln, automatisieren, in einzelne Variablen zu zerteilen und auf diese Art der eigentlichen Bedeutung zu entziehen. Ist aber eine Grundlage einer ganzheitlichen Gegenstandserfassung geschaffen, können quantitative Analyseschritte folgen (:18-19). Diesem Prinzip wurde in dieser Forschungsarbeit Rechnung getragen, indem die Datenerhebung sowohl durch 31 narrative als auch 112 Leitfadeninterviews (Fragebogen) erfolgte. Die methodologische Vorgehensweise wird im Folgenden dargelegt.

#### 1.4.2. Hypothesenfindung und Theoriebildung

Die Erforschung der Gründe für die Hinwendungen der Kyrgyzen zum Islam und Christentum beinhaltete die Aufdeckung der relevanten Einzelfaktoren und die Konstruktion von möglichen Zusammenhängen dieser Faktoren. Hierbei wurden drei Hauptbereiche zugrunde gelegt: der Werdegang vor der Hinwendung, der Vollzug und die unmittelbaren Folgen der Hinwendung. Die Erhebung fand in Form eines narrativen Interviewstils und mit einem Leitfadeninterview als Fragebogen statt.

In Bezug auf den **persönlichen und religiösen Werdegang** ging ich davon aus, dass vor allem die familiäre Situation, wobei die ganze kyrgyzyische Großfamilie gemeint ist, der schulische Einfluss und die persönliche Überzeugung relevante Erkenntnisse zur Fragestellung dieser Thesis liefern. Hierzu dienten die Hauptpunkte 1-3 der *Leitfadeninterviews*

---

<sup>8</sup>Das Buch „Qualitative Inhaltsanalyse“ ist 2008 in der 10. Auflage erschienen.



(Anhang 4): 1. Persönliche Informationen über den Interviewten, seine Eltern und Geschwister, seinen Familienstand und Beruf. 2. Erziehung, wobei nach Beurteilung des Elternhauses in Bezug auf deren religiöse Einstellung, die persönliche Weltanschauung und Quellen dieser Anschauung gefragt wurde. 3. Persönlicher Glaube in Bezug auf religiöse Bräuche und Glaubensüberzeugungen.

Ähnlich gestaltete sich der erste Abschnitt des Verlaufs des *narrativen Interviews* in dem es um den sozialen, kulturellen und religiösen Hintergrund der Interviewten, wobei besonders nach den Einflüssen der Eltern, Verwandten, Schule und der persönlichen Überzeugung gefragt wurde (Anhang 7 und 8).

Im zweiten Abschnitt (Hauptpunkte 4-5 des Leitfadenterviews), in dem es um den **Vollzug der religiösen Hinwendung** ging, wurde in den *Leitfadenterviews* nach dem Aufsuchen des religiösen Ortes, die Kontakte mit religiösen Führern und Medien und der damit verbundenen Erfahrung und der sich gestaltenden religiösen Überzeugung gefragt. Für die Antwort in Bezug auf den Grund der religiösen Überzeugung wurde besonders Raum im Fragebogen zur eigenständigen Ausformulierung gegeben (im Punkt 5. die Fragen: Warum sind sie ein Muslim, bzw. ein Christ?). In dem zweiten Abschnitt des *narrativen Interviews* waren die Fragen allgemeiner und betrafen die ersten Berührungspunkte mit der bekennenden Religion, die Entscheidung für die Hinwendung und die Gewissheit über den angenommenen Glauben. Hierbei musste bedacht werden, dass Christen einen Prozess der Hinwendung durchlebten, aber meistens von einer punktuellen Bekehrung berichteten, während Muslime eher zu einer Überzeugung gelangen, die sich nicht zeitlich festmachen ließ. Entsprechend gestaltete sich die Formulierung der Fragen (Anhang 7, IIc und Anhang 8, IIB und C). Dieser Abschnitt beschäftigt sich besonders mit den unmittelbaren Gründen für die religiöse Entscheidung.

Im dritten Abschnitt sollten die **Folgen der Entscheidung** untersucht werden, weil das neue Leben der „Konvertiten“ ebenso für die bekennende Religion wirbt. Dies wurde in den Leitfadenterviews durch den sechsten Punkt „Soziales Verhältnis“ mit den Fragen, wie die Menschen auf die religiöse Überzeugung reagierten, erhoben. In den narrativen Interviews war es der dritte Punkt, in dem es um die Zeit nach der Hinwendung ging. Die Fragen sollten die allgemeinen Veränderungen nach der Hinwendung darlegen (III.A), aber auch das Verhältnis der Umgebung (III.B) und die persönlichen Missionsbemühungen (III.C) darstellen.

### 1.4.3. Materialerhebung

Für die Forschung dienten mir zwei Aspekte der Materialerfassung und Auswertung. Zum einen habe ich, wie oben bereits erwähnt, 31 narrative Interviews sowohl mit Christen als auch bekennenden Muslimen aufgezeichnet. Die Aufzeichnung der 16, mit Christen geführten Interviews, geschah schon im Rahmen des Schreibens meiner Masterarbeit (Zweininger 2002) in den Jahren 1999-2001. Wie Schulz (1977 in Mayring 1999:21) darlegte, können mit qualitativen Verfahren bereits abgeschlossene Studien entscheidend weitergeführt werden. Die Erhebung der muslimischen Interviews fand angelehnt an die Hauptpunkte der christlichen Interviews mit der Berücksichtigung des muslimischen Kontextes in den Jahren 2004-2005 statt. Wie später in Kapitel 3 dargelegt, waren die Jahre der Interviewerfassung vom religiösen Suchen und einer Positionierung in der neuen religiösen Situation in Kirgizstan geprägt. Weiter habe ich in den Jahren 2004-2005 muslimische und christliche Personen einen Leitfadensbogen zu ihren Glaubensüberzeugungen und Werdegang ausfüllen lassen und diese Leitfadeninterviews gesondert ausgewertet. Aus den über 150 ausgefüllten Bögen erwiesen sich 112 (je 56) für die Datenerhebung brauchbar, da in den anderen Bögen entweder die Nationalität (kein Kirgize /in) oder die religiöse Überzeugung (nicht religiös) nicht den festgelegten Kriterien entsprach.

#### 1.4.3.1. *Das narrative Interview*

Das narrative Interview stellt eine besondere Form des offenen Interviews dar, in der der potenzielle Erzähler in einer mit ihm hergestellten Interviewsituation gebeten wird, seine eigenen Erlebnisse als Geschichte in einer Stegreiferzählung wiederzugeben. Im Stegreiferzählvorgang eigener Ereignisentwicklungen wird die in die Gegenwart transportierte Erfahrungsaufschichtung durch die Dynamik des Erzählvorgangs wieder verflüssigt und die zurückliegenden Erlebnisse werden sozusagen wieder lebendig. Sie setzt damit die retrospektiven Vorstellungen des Erzählers in Gang. „Und auf diese Weise werden dann auch außerordentlich komplexe kollektiv-historische und biographische Erfahrungszusammenhänge über die Erinnerung in den Aufmerksamkeitsfokus gerückt“ (Glinka 1998:9). Die gesammelten narrativen Interviews wurden demnach bewusst in einer freien Gesprächsführung gehalten, die es den Interviewten ermöglichte, offen und detailliert über ihren religiösen Werdegang zu berichten.

Zwar diente ein Interviewleitfaden zur Orientierung für das Gespräch, war aber für den Gesprächspartner nicht bindend. Damit sollte auch eine Akzentuierung auf Zweitrangiges für den Befragten vermieden werden. Eine besondere Schwierigkeit stellte für mich die

Sammlung der Interviews von strengmuslimischen Frauen dar, weil es für sie unangebracht war, mit unbekanntem Männern zu sprechen. Mit einer Interviewten konnte ich mich persönlich unterhalten, alle anderen Frauen, die auch Anhänger der verbotenen Partei Hizb ut-Tahrir waren, wurden von einem „Insider“ befragt.<sup>9</sup> Die Aufzeichnungen sind originalgetreu in meinem Privatarchiv. Die narrativen Interviews wurden mit den Nummern 1-16 für Interviews mit Christen und mit den Nummern 21-35 für Interviews mit Muslimen versehen. Aus Sicherheitsgründen wurden bei Christen nur Pseudonyme verwendet. Bei Muslimen habe ich nur die Vornamen erfragt, da eine offene Gesprächsführung sonst nicht gewährleistet wäre, wegen des Misstrauens, das die muslimischen Interviewten mir zunächst entgegen brachten.<sup>10</sup> Von einem Mitglied der Partei Hizb ut-Tahrir wurde ich auch auf Vertrauenswürdigkeit getestet. Alle narrativen Interviews wurden im vollen Umfang sinngetreu übersetzt und transkribiert. Die Übersetzung der Aufzeichnungen der narrativen Interviews ist dem Anhang beigelegt. Diese Interviews fanden in russischer Sprache statt, die ich gut beherrsche.

#### ***1.4.3.2. Das Leitfadeninterview***

Der methodologischen Vorgehensweise der Auswertung der Datenerhebung der Leitfadeninterviews (Fragebögen) wurden die Kreuztabellierung und die Kontingenzanalyse zugrunde gelegt, die dazu dient, die nominal skalierten Variablen aufzudecken und zu untersuchen. Der Ablauf der Kontingenzanalyse verlief in drei Schritten: 1. Erstellung einer Kreuztabelle 2. Ergebnisinterpretation und 3. Prüfung der Zusammenhänge (Backhaus, Erichson, Plinke & Weiber 2003:234).<sup>11</sup> Die in dieser Arbeit absoluten Werte wurden in den erstellten Kreuztabellen (Kapitel 4 und 5) zur besseren Übersichtlichkeit des Sachverhaltes in Prozentzahlen transformiert. Die 112 Leitfadeninterviews wurden mit „C“ gekennzeichnet, wenn es sich um ein Interview mit Christen handelte und mit „M“ für Interviews mit Muslimen. Die nach den Großbuchstaben folgende römische Zahlen I, II oder III stehen für die Jahrgänge bis 1969, für die 70-er und 80-er Jahrgänge. Sie wurden entsprechend fortlaufend nummeriert.

---

<sup>9</sup>Diese Interviews wurden digital aufgezeichnet. Die Interviews wurden von Ernes nach meinem Leitfaden durchgeführt.

<sup>10</sup>Einige Interviewte teilten mir auch den Vor- und Nachnamen mit.

<sup>11</sup>Die Auswertung komplexer Daten können mit Computerprogramm wie SPSS 11.0 bearbeitet werden, während ich in meiner Studie aufgrund der überschaubaren Anzahl von je 56 Leitfadeninterviewten darauf verzichtete.

#### **1.4.4. Klassifizierung und Reduktion**

Nach der Erhebung des Ausgangsmaterials wurde das Material nach bestimmten empirisch und theoretisch sinnvoll erscheinenden Kriterien geordnet. Barthold/Lazarfeld (in Mayring 1997:22) nennen diese Vorgehensweise „Konstruktionen deskriptiver Systeme“. Zu den bestimmten Aspekten, die aus dem Ausgangsmaterial herausgefiltert wurden (codiert) gehörten nur die Aussagen, die in der entsprechenden Thematik behandelt wurden. Wer sich mit den Interviews auseinandersetzt, die der Arbeit als Anlage beigelegt sind, wird den großen Umfang des Materials feststellen. Die Behandlung aller Aussagen der Interviewten würde den Rahmen dieser Studie bei weitem sprengen. So habe ich z. B. bei der Interviewführung nach dem Verständnis der Interviewten über den Koran, Mohammed, Jesus u. a. gefragt, in der Auswertung diese Aussagen aber gänzlich weggelassen. Dem interessierten Forscher können diese Aussagen wertvolle Erkenntnisse z. B. über das dogmatische Bewusstsein der Kyrgyzen geben.

Um die Fälle vergleichbar zu machen, mussten die Erhebungsinhalte gleichermaßen festgelegt werden, was bereits in 1.4.2 dargelegt wurde. Lediglich in den Unterpunkten variierten die Thematiken, die sich aus der Erhebung klassifizierten und entsprechend benannt wurden. So finden sich im Punkt 4.5 „Gründe für die religiöse Hinwendung bzw. das religiöse Bekenntnis“, sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede. Doch auch diese Tatbestände ließen sich vergleichen und hatten einen eigenen Aussagewert.

#### **1.4.5. Zusammenstellung der Aussagen**

Bei der Qualifizierung und der folgenden Interpretation war es das Anliegen, das Gesamtbild durch eine umfangreiche Zitierweise wiederzugeben, um eine einseitige Darstellung zu vermeiden, denn dazu wird der Prozess des religiösen Suchens und Findens zu individuell und zu komplex erlebt. Schmidt (2000:450) ermutigt dazu gerade in der Qualitativen Analyse nicht mechanisch vorzugehen, sondern den verstehenden Ansatz nicht zu verkürzen. Sie schrieb dazu:

Das genaue und wiederholte Lesen der einzelnen Interview Transkripte ist sehr zeitaufwendig. Es ist aber notwendig, um Textpassagen nicht vorschnelle eigene Fragestellungen zuzuordnen und um nicht Textpassagen zu übersehen, denen man den Zusammenhang zur Fragestellung nicht auf den ersten Blick ansieht.

Bei der Menge des Materials musste ich Schmidt recht geben, dass das ständige Lesen der Interviews sehr zeitaufwendig war, mir aber wesentlich half, die Daten zu überdenken und in rechter Weise zu interpretieren. Die Methodik der gesammelten Interviews hatte demnach nicht nur das Ziel, die religiöse Suche des Individuums zu erklären, sondern auch zu ver-

stehen, d. h. ihren qualitativen Wert zu erfassen.<sup>12</sup> Mayring (1997:17) legt es im Folgenden dar:

Der qualitativ-verstehende Ansatz ‚versteht‘ sich dabei immer dahin gehend, Gegenstände, Zusammenhänge und Prozesse nicht nur analysieren zu können, sondern sich in sie *hineinzuversetzen*, sie *nachzuerleben* oder zumindest nacherlebend sich vorzustellen.

Entsprechend stand nicht das allgemeine, sondern das individuelle Erlebnis im Vordergrund. Doch gerade der Einblick in das Erleben einer Person mit all ihren Besonderheiten eröffnet das Verständnis für die Eigenart einer ganzen Volksgruppe. Wer das kyrgyzische Volk verstehen will, braucht die Begegnung mit dem Einzelnen.

#### **1.4.6. Allgemeines**

Beim Nachweis von Zitaten und Literatur wendete ich die von UNISA vorgeschriebene Harvard-Methode an und folgt dabei den Regeln im Handbuch von Christof Sauer (2004).

Die deutschen Übersetzungen fremdsprachiger Zitate stammen, falls nicht anders vermerkt, von mir. Die Transliteration der russischen und kyrgyzischen Namen und Begriffe richtet sich nach den internationalen Normen (ISO R9 Empfehlung) und der deutschen Norm DIN 1460 für wissenschaftliche Texte (Anhang 1). Beide Normen wurden nicht speziell für russische Texte definiert, sondern allgemein für alle kyrillisch schreibenden Sprachen.

Deutsche Bibeltexte wurden, wenn nicht anders vermerkt, nach der revidierten Elberfelder Übersetzung wiedergegeben (Die Heilige Schrift 1986).

---

<sup>12</sup>Der im Jahre 1894 niedergeschriebene Satz Wilhelm Diltheys - „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ - ist zum Programm der Geisteswissenschaften geworden (Rohracher 1984:97).

## 2. RELIGIONS-HISTORISCHER HINTERGRUND DER KYRGYZEN

---

Dieses Kapitel ist eine grundlegende Einführung in den religionshistorischen Hintergrund der Kyrgyzen. Es dient dem weiteren Verständnis der aktuellen religiösen Situation in Kyrgyzstan und den Aussagen, die in den Interviews gemacht werden.

### 2.1. KURZER GESCHICHTLICHER HINTERGRUND DER KYRGYZEN

#### 2.1.1. Einführung

Entsprechend den Ausführungen des russischen Asienforschers Barthold (1996:176), sind die Kyrgyzen eines der ältesten Völker in Mittelasien. Das Ethnonym *Kyrgyz* wird in den chinesischen Quellen erstmals im Jahr 201 v. Chr. erwähnt, als der *Besitz der Kyrgyz* von Ogus Khan, dem Gründer des Nomadenimperiums der Hunnen, erobert wurde (:177).<sup>13</sup> Außerdem gehört *Kyrgyz* zu den ältesten Benennungen der bis heute existierenden Turkvölker (Baktygulov & Mombekova 1999:62).

Der Historiker Ploskich benennt drei allgemein anerkannte Hypothesen über die Herkunft der Kyrgyzen:

1. Die kyrgyzische Völkerschaft ist autochthon, das heißt, sie siedelte seit alters her auf dem heutigen Territorium (Tienschan, Pamir-Altai, Issyk-Kul).
2. Die kyrgyzische Völkerschaft gelangte infolge der Umsiedlung aus ihrer Urheimat am Jenissej und im Altai in den Tienschan.
3. Die kyrgyzische Völkerschaft bildete sich im Tienschan infolge der Vermischung der ansässigen und der aus anderen asiatischen Regionen eingewanderten Völker (Ploskich 1998:9).

Bei der Erforschung geschichtlicher Quellen muss berücksichtigt werden, dass bis zur Gründung der Sowietunion verschiedene Gemeinschaften mit dem Namen *Kyrgyzen* bezeichnet wurden.<sup>14</sup> Glazik (1958:41) weist darauf hin, dass die eigentlichen Kyrgyzen sich Kara-Kyrgyzen (Haupt- bzw. Schwarz - Kyrgyzen) nannten.<sup>15</sup> Kyrgyzen, die im 7. und 8. Jh. vom zentralasiatischen Grenzgebirge weg in den Westen zogen, wurden *Kasachen* (Ab-

---

<sup>13</sup>Wörtlich ist die Rede von dem *Besitz der Gegunj*, wobei chinesische und europäische Wissenschaftler einig darüber sind, dass es sich dabei um die chinesische Transkription von *Kyrgyz* handelt (Ploskich u.a 2000:52).

<sup>14</sup>Abramson (1990:31), einer der besten Kenner der ethnogenetischen und historisch-kulturellen Verbindungen der Kyrgyzen, stellt fest: "Die größte Schwierigkeit in Bezug auf die Klärung dieser Frage liegt darin, dass Träger des Ethnonyms "Kyrgyz" (wenigstens im 16-17. Jh.) gleichzeitig in Südsibirien, Ostturkistan, im Tienschan, in Pamir-Alai, in Mittelasien und den kasachischen Steppen, im Vorural (mitten unter den Baschkiren) lebten, d.h. in sehr weit voneinander entfernten Territorien."

<sup>15</sup>Hinzu kommt das Problem, dass seit dem 13./14. Jh. die Turkvölker von den Russen allgemein als Tataren benannt wurden (Glazik 1958:39).

gesonderte) oder *Kyrgyz-Kasachen* genannt (Abramson 1990).<sup>16</sup> Der kyrgyzische Historiker Sadykov (2003:12) unterscheidet wie folgt zwischen den Kasachen und Kyrgyzen:

Die Kasachen gehören nach ihrer ethnischen Zusammensetzung zu einem türkischen Stamm und stellen eine bunte Mischung aus verschiedenen Zweigen dieses Stammes dar, der sich mit den verschiedenen Völkern im Laufe der Jahrhunderte durch Steppenwanderungen vermischt hat. Die Kyrgyzen dagegen unterscheiden sich durch Homogenität und Ganzheit ihrer Art.

Nach der Unabhängigkeitserklärung Kyrgyzstans im Jahre 1991 wurden Versuche unternommen, die Erforschung der kyrgyzischen Geschichte aus einer neuen ideologiefreien Sicht in Angriff zu nehmen.<sup>17</sup> Das war wegen der einseitigen Geschichtsschreibung unbedingt nötig.<sup>18</sup> Auch der ehemalige Präsident von Kyrgyzstan, Askar Akaev, hat diesen Prozess wesentlich gefördert und selbst Bücher publiziert, vor allem zu Themen der Staatlichkeit der

---

<sup>16</sup>Abramson (1990:35) stellt fest, dass schon im Mittelalter die gleiche Sprache (mit den verschiedenen Dialekten), der gleiche Lebensraum und der nomadisierende Lebensstil den Völkern ein gemeinsames ethnisches Selbstbewusstsein verlieh.

<sup>17</sup>Folgende Publikationen zur Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans erschienen nach dem Zusammenbruch der Sowietunion: Gasiev 1991b. *Kurmanžan-datka - nekoronovannaja carica Alaja* (Kurmanžan-datka, Die ungekrönte Zarin von Alai); 1992. *Serebrennaja kamča* (Die silberne Peitsche); 1995. *Pulat-Chan*; 1991a. *Istočniki po srednevekovoj istorii Kyrgyzstana i sopredelnych oblastej Srednej i Centralnoj Asii. Tezisy dokladov i coobšenij mežrespublikanskoj naučnoj konferencii, posvjašennoj pamjati V. A. Romodina* (Quellen zur mittelalterlichen Geschichte von Kyrgyzstan und angrenzenden Regionen Mittel und Zentralasiens. Thesen von Vorträgen und Benachrichtigungen auf der interrepublikanischen wissenschaftlichen Konferenz, die zum Andenken von V. A. Romodin gewidmet war). Ploskich & Mokrynin 1993. *Kyrgyzdardyn šana Kyrgyzstandyn tarachy* (Die Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans); Koičuev, Mokrynin & Ploskich 1994. *Kyrgyzy i ich predki. Netradicionnyj vsgljad na istoriju i sovremennost'* (Kyrgyzen und ihre Vorfahren. Eine nicht traditionelle Sichtweise auf die Geschichte und Gegenwart); Bootaeva 1995. *Kyrgyzy meždu Kokandom, Kitaem i Rossiej* (Kyrgyzen zwischen Kokan, China und Russland); Žakypbekov 1995. *Istoriografija problem istorii Kyrgyzstana vtoroj poloviny XIX-načala XX vv. Opyt, perespektivy isyčeniija* (Geschichtszeichnung von Problemen der Geschichte Kyrgyzstans der zweiten Hälfte des 19. und Beginn des 20. Jh.. Erfahrung, Perspektiven der Forschung); Chelimsky 1996. *Massovye istočniki po istorii krest'jan-pereselencev v Crednej Asii v konce XIX – nacale XX vv.* (Massenquellen zur Geschichte von Bauernsiedlungen in Mittelasien Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.); Koičuev, Ploskich & Usubaliev 1996. *U istokov kyrgyzskoj i nazional'noj gosudarstvennosti* (An den Anfängen der kirgisischen nationalen Staatlichkeit); Koičuev (Hauptredaktor) 1998. *Istoria Kyrgyzov i Kyrgyzstan: Učebnoje posobie dlja vusov* (Die Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans: Ein Unterrichtsbuch für die Hochschulen).

<sup>18</sup>In einem Geschichtsbuch für Hochschulen wird treffend die Manipulation der Geschichtsschreibung während der Sowietzeit beschrieben: „Die Geschichte der neueren Zeit – das 20. Jh. – wurde immer wieder zum Wohlgefallen der sich ablösenden Führer der kommunistischen Partei neu geschrieben. Die Erwägungen der politischen Konjunktur diktierten die Revision der wichtigsten und prinzipiellen Fragen der Geschichte der Volks (Nationalen) – Befreiungsbewegungen in der Region, zwangen die Geschichte der drei russischen Revolutionen in Turkestan unter den allgemeinen sowjetischen Rahmen zu modernisieren und „anzupassen“, ebenso auch die Volksbewegungen der Basmachen, unter einem Negativzeichen, als eine kontrarevolutionäre Bewegung darzustellen. Ab den 30-er Jahren wurden absichtlich die Ergebnisse der ersten Fünfjahresperioden falsifiziert, die verheerenden Folgen der Kollektivisierung, Hungersnöte und der Verfall der bäuerlichen Höfe, Ausgaben für den Industriebau des Landes, massenhafter Terror, Verfolgung der Intelligenz usw. verschwiegen (Ploskich 2000a:6-7)“. Es muss außerdem festgestellt werden, dass auch die ganze Frühgeschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans der kommunistischen Ideologie entsprechend gedeutet wurde. Im Vorwort des Buches „Kyrgyzy i ich predki“ wird diese Art der vergangenen geschichtlichen Deutung zutiefst verurteilt: „Es herrschte nicht eine lebendige, schöpferische Idee, sondern Stereotypen, erdacht von pseudowissenschaftlichen Vertretern des administrativen Gruppensystems, was, wie bekannt, die historische Wissenschaft über die sowjetische Periode verunstaltete und negative Auswirkungen auf die Deutung der vorrevolutionären Vergangenheit hat“ (Koičuev, Mokrynin & Ploskich 1994:3).

Kyrgyzen.<sup>19</sup> Diese Bemühungen und andere international anerkannten Veranstaltungen, z. B. das *Jahr des 1000-jährigen Bestehens des Epos Manas* im Jahre 1995, welches auch von der UNO und UNESCO unterstützt wurde, und ebenso das *Jahr der 2200-jährigen kyrgyrischen Staatlichkeit* im Jahre 2003, haben wesentlich zum neuen Selbstbewusstsein der Kyrgyzen beigetragen (Akaev 2003:272).

### 2.1.2. Die Ansiedlung am Jenissej

Die Kyrgyzen haben eine reiche und schicksalhafte Geschichte eines Nomadenvolkes hinter sich, das sich über 2200 Jahre in den Steppen Zentralasiens, Sibiriens und des Tienschan aufhielt. Im 2. Jh. v. Chr. war der *Besitz der Kyrgyz* dem Hunnenimperium unterworfen. (Ploskich 2000a:51). Die nächste schriftliche Erwähnung über die Kyrgyzen gehört in das Jahr 99 v. Chr., als der von den Hunnen gefangen genommene chinesische Truppenanführer Li Lin zum Administrator über den Besitz der Kyrgyzen bestimmt wurde (Džunaliev, Kakaev & Ploskich 2003:31). Sein Sohn hatte sich 56 v. Chr. mit der Unterstützung der Kyrgyzen in die inneren Auseinandersetzungen der Hunnen eingemischt und seinen eigenen Khan eingesetzt. In dieser Zeit hatten sich die Kyrgyzen scheinbar wieder von den Hunnen gelöst. Die Zeit der Unabhängigkeit dauerte nicht lange, denn bereits 49 v. Chr. zogen die Hunnen wieder gegen die Kyrgyzen aus. Weil dieser Feldzug dokumentiert wurde, konnte die Lage des *Besitzes der Kyrgyz* im östlichen Tienschan in der Gegend der Bergkette Boro-Choro (Kasachstan) lokalisiert werden (Ploskich 2000a:52). Ein Teil der unterworfenen Kyrgyzen zogen gegen die Dinlin aus, die sich im mittleren Jenissej aufhielten. Somit kamen die ersten Kyrgyzen bereits im 1. Jh. v. Chr. in die Gegend von Sibirien, die später für Jahrhunderte zur ihren neuen Heimat wurde. Ploskich (2000a:53) beschreibt im Weiteren die anschließende Assimilierung mit den Dinlin:

Die sehr wenigen Erwähnungen der Kyrgyzen in den geschichtlichen Chroniken sowie die archäologischen Materialien zeugen davon, dass die einheimischen Bevölkerungen des Jenissej – die europiden Dinlin – von den Ankömmlingen aus dem Tienschan assimiliert wurden. Das Ergebnis war die Entstehung einer eigenartigen Kultur der Taštyk (1.-4. Jh.). Gegenwärtig gibt es allen Grund zur Annahme, dass die Taštyk Kultur, wenigstens in ihrer späteren Erscheinungsform (3.-5. Jh.), die frühe kyrgyrische Kultur darstellt.

---

<sup>19</sup>Akaev 1994. *Rasduŋ ja na cud bonosnom etape* (Überlegungen auf einer schicksalsvollen Etappe); 1995. *Na puti stanovlenija nesavisimosti* (Auf dem Weg der Unabhängigkeit); 1998. *Otkrovennyj rasgovor* (Ein offenes Gespräch); 2002. *Kyrgyzskaja gosudarstvennost' i narodnyj epos „Manas“* (Die kirgisische Staatlichkeit und der volkstümliche Epos „Manas“); 2003. *Istorija, proschedschaja čeres moe cerdze* (Geschichte, die durch mein Herz ging).



Etwa vom 4. bis 5. Jahrhundert entstand am Jenissej ein frühfeudaler Staat. Die frühen Kyrgyzen lebten in Siedlungen mit bis zu 75 Familien. Das Leben war von Viehzucht und zum Teil von Ackerwirtschaft geprägt. Die religiösen Vorstellungen enthielten synkretistische Elemente aus dem Zoroastrismus, Animismus und Schamanismus. Die Toten wurden verbrannt und die Asche in mit Steinen ausgelegten breiten Stammesgräbern begraben. Die Gräber der reichen Leute enthielten Knochen von Pferden, Kühen und Schafen. Die Asche wurde in Säckchen gesammelt und in Kleidung gelegt, aus der eine Puppe geformt wurde, die den Toten imitieren sollte. Der Kopf wurde von einer aus Gips hergestellten Maske ersetzt, die mit bunten Farben ausgemalt war (Ploskich 2000a:53-54).

Die frühmittelalterliche kyrgyrische Bevölkerung am Jenissej bestand ungefähr aus einer halben Million Personen und einer Armee von 80 000 Kämpfern. Der Höhepunkt dieser kyrgyrischen Staatlichkeit war im Jahre 840 erreicht, als die Kyrgyzen sich von der Oberherrschaft der Uiguren befreiten und ein kyrgyrisches Khanat entstand, das „sich vom Baikalsee bis zum Tienschan und vom heutigen Krasnojarsk bis zur Großen Chinesischen Mauer erstreckte“ (Ploskich 1998b:7). Doch die menschlichen Ressourcen zur Erhaltung dieses Herrschaftsgebietes waren bald erschöpft. Langsam kehrten die Kyrgyzen wieder in ihre Heimat zurück. Als schließlich Dschingis Khan weltpolitische Bedeutung erlangte, wurde der kyrgyrische Staat am Jenissej 1207 seiner Herrschaft unterworfen. Auch ein Aufstand gegen die Mongolen Ende des 13. Jh. führte zu keinem Erfolg und trug schließlich zur endgültigen Vernichtung der kyrgyrischen Staatlichkeit am Jenissej bei (Džunušaliev, Kakaev & Ploskich 2003:47-49).

### **2.1.3. Vom Altai zum Tienschan**

Als sich die Kyrgyzen im 10. Jh. zum Jenissej zurückzogen, ließen sie ein Truppenkontingent im Altai zurück, das mit der Zeit von der örtlichen Bevölkerung assimiliert wurde (Baktygulov & Mombekova 1999:68). Schließlich besetzten die Kyrgyzen aus dem Altai in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Gebiete des Tienschan und assimilierten dort die turkvölkischen Nachkommen der alten Nomaden. Doch die Gründung eines eigenen Kyrgyzenstaates blieb ohne Erfolg. Denn zu mächtig waren dort zunächst im 17. Jh. die Dsungaren und im 18. Jh. das Khanat Kokand (Džunušaliev, Kakaev & Ploskich 2003:88-89). Schließlich begann im Jahre 1855 das Russische Imperium auf dem Territorium des heutigen Kyrgyzstans zu intervenieren und beendete die Eroberung 1876 mit der Besetzung des Alai-Tales (Baktygulov & Mombekova 1999:317). Auch der letzte Versuch einen unabhängigen

kyrgyzischen Staat zu gründen, wurde 1916 von Russland verhindert (Ploskich 2000a:181-182).

#### **2.1.4. Der Weg zur Unabhängigkeit**

Nach der Oktoberrevolution war das Territorium des heutigen Kyrgyzstans zunächst ein Teil der Autonomen Republik Turkestan. Nach der Aufteilung Turkestans in Republiken entstand 1924 das Kara-Kyrgyzische Autonome Gebiet und 1936 die Kyrgyzische Sozialistische Sowietrepublik (KSSR) (Ploskich 2000a:236-237). Die sovietische Politik versuchte die verschiedenen Völker, einschließlich der Kyrgyzen, in allen Bereichen des Lebens wie Bildung, Kultur, Wissenschaft, Politik usw., zu einigen. Als die Sowietunion ganz unerwartet zerfiel, haben die Jahre der Sovietherrschaft in gewisser Weise dazu beigetragen, dass am 31. August 1991 ein jahrhundertlanger Traum der Kyrgyzen in Erfüllung ging und sie in der Lage waren, eine souveräne Republik auszurufen (Akaev 2003:10). Die Kyrgyzen standen vor der großen Herausforderung, die positiven Errungenschaften der Sovietherrschaft nicht zu verlieren, negative Entwicklungen abzulegen und neue Wege zu gehen. Eine starke Suche nach Orientierung prägte vor allem das erste Jahrzehnt nach der Unabhängigkeit, die alle Bereiche der Gesellschaft ergriff. Dies führte unter anderem zu einer großen religiösen Öffnung des Volkes. Die religionshistorische Forschung wurde wieder zeitgemäß und relevant.

## **2.2. DAS VORISLAMISCHE RELIGIÖSE BEWUSSTSEIN DER KYRGYZEN**

Das kyrgyzische Volk hat ein reiches religiöses Erbe. Denn genauso wie sich die kyrgyzische Völkerschaft aus den verschiedenen Stämmen Zentralasiens durch die Jahrhunderte hinweg formte, so entwickelten sich auch die verschiedenen Glaubensvorstellungen. Die Naturerscheinungen und die für diese Gegend eigentümliche Pflanzen- und Tierwelt formten in diesem Volk eine eigenständige religiöse Tradition (Bajaliewa 1972:32). Der Schamanismus und der Ahnenkult dienten unter anderem zur Lebensbewältigung. Religionen wie Zoroastrismus, Buddhismus und das Christentum hinterließen ihre Spuren, wurden aber fast ausschließlich vom Islam verdrängt, der sich aber mit den alten Glaubensauffassungen vermischte. Jarkov (2002:11) unterstreicht treffend:

Es lässt sich feststellen, dass auf dem Territorium von Zentralasien stärker als anderswo der traditionelle bzw. der Volksislam verbreitet ist. Das Spezifische an diesem Glauben ist die Fähigkeit viele Volkstraditionen, heidnische Kulte zu assimilieren, aufzunehmen und zum Teil zu transformieren. Der Volksislam ist ein kompliziertes, aus vielen Komponenten bestehendes Phänomen, zum Teil nicht ohne Widersprüche und Ungereimtheiten.

Die vorislamischen Glaubensüberzeugungen haben bei den Kyrgyzen auch heute noch eine nicht mindere Bedeutung, die allerdings mit dem Islam zusammen einen synkretistischen Lebensstil formte, der zu einem spezifischen Charakterzug der kyrgyzischen Kultur wurde (Jarkov 2002:35). Viele archaische Glaubensvorstellungen, die bis heute bei den Kyrgyzen an Bedeutung nicht verloren haben bzw. in Erinnerung geblieben sind, wurden durch Feldforschungen russischer und kyrgyzischer Wissenschaftler aufgezeichnet (Tabyšalieva 1993; Tashbayeva, Khujanazarov, Ranov, & Samashev, 2001). Im Weiteren gilt es die vorislamischen religiösen Glaubensüberzeugungen, die bis in die Gegenwart wirken, näher darzustellen.

## **2.2.1. Stammesreligionen**

### ***2.2.1.1. Archaische Glaubensvorstellungen***

Zahlreiche archäologische Funde und Wandmalereien, die bis heute gut erhalten sind, geben ein reiches Bild des archaischen Glaubens der in Mittelasien lebenden Völker wieder.<sup>20</sup> Eines der ältesten Zeugnisse magischer Rituale in Kyrgyzstan finden sich auf dem Bergpass Saimaly-Taš (= Steine mit Muster bzw. Ornamenten) im Ferganabecken. Er befindet sich auf einer Höhe von ca. 3500 Metern über N.N. und enthält Zeichnungen auf über 11000 Steinen und Felsen (Tashbayeva, Khujanazarov, Ranov & Samashev 2001:20-21). Sie stammen aus einer Zeit, die vom dritten Jahrtausend v. Chr. bis zum achten Jh. n. Chr. reicht. Hier trafen sich in den warmen Monaten Juli und August Jäger, Hirten und Bauern zu verschiedenen Kulthandlungen. Die Zeichnungen enthalten komplizierte rituelle Szenen, Sonnengottheiten, Tänze von Menschen mit Schwänzen, die wohl mythologisch "die Herren der Tiere" darstellen, verschiedene Pferdegespanne und viele andere Darstellungen. Diese Gemälde reflektieren die von Magie durchdrungenen religiösen Vorstellungen der in diesem Gebiet ansiedelnden Stämmen (Tabyšalieva 1993:9). Solche Petroglyphen werden von den Kyrgyzen auch heute noch verehrt und gefürchtet (Aleksandrov 2003:6).

---

<sup>20</sup>Die bekanntesten Zeichnungen sind in den Höhlen Tamgaly in Kasachstan mit Zeichnungen aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.; in den Bergen Žambuls (heute Taras); Tšolpon-Ata und Saimaly-Taš in Kyrgyzstan (Vgl. Tashbayeva, Khujanazarov, Ranov & Samashev 2001).

### 2.2.1.2. Totemismus und Zoolatrie

So wie in den meisten Stammesreligionen herrschte auch unter den Kyrgyzen der Glaube an Totems, die eine besondere Beziehung zu einer Lebensgemeinschaft haben.<sup>21</sup> Die überwiegend nomadische Lebensweise der kyrgyzischen Stämme hatte zur Folge, dass vor allem Tiere, seltener Pflanzen oder Gegenstände, verehrt wurden (Bernštam 1998a:217).

Das wohl bekannteste Beispiel einer totemistischen Glaubensauffassung unter den heutigen kyrgyzischen Stämmen findet sich bei dem Stamm *Bugu*. Er gehört zu einem der größten nordkyrgyzischen Stämme und führt laut einer Legende seine Herkunft auf einen Hirsch zurück (*Bugu* bedeutet im kyrgyzischen „Hirsch“) bzw. auf eine mystische Frau mit Hörnern (*Müüüzdüü eneden*),<sup>22</sup> die als Stammesmutter verehrt wird (Bajalievna 1972:12-16). Auf den Friedhöfen des Stammes *Bugu* gibt es auch heute noch aufgestellte Hörner, die an diese Vorfahrin erinnern sollen (Abdyldaev 1991:13).<sup>23</sup>

Oft wurde Tieren und Tiergegenständen magische Wirkung zugeschrieben. So herrschte die Vorstellung, dass Wolfsgegenstände wie Fell, Fleisch, Zähne usw., Menschen und besonders Kinder vor Krankheiten und bösen Geistern schützen konnten (Abramson 1990:303).<sup>24</sup> Ähnliches galt auch für den Hund. Aus Hundezähnen wurden Amulette hergestellt. Frauen trugen ein Hundefell als Schutz vor dem Bösen Auge (Bajalievna 1972:20).<sup>25</sup> Auch die Krallen eines Scheeleoparden wurden als Schutz vor bösen Geistern und Unglück an Kinderbetten befestigt (Bajalievna 1972:24; Akmoldoeva 1996:106).

Unter den kyrgyzischen Stämmen und Stammesverbänden finden sich auch Vögel als Totemtiere. Ein Teil des Stammes *Munguš* nennt sich „*Žagalmai*“ (eine Raubvogelart).

---

<sup>21</sup>Ein individueller Totemismus herrschte vor allem unter den Schamanen, die ein Stammestotem für den persönlichen Kult verwendeten. Einige kyrgyzische Schamanen sprachen von ihrem Schutzgeist „*Ak maral*“ (die weiße Hirschkuh) als von „*Ak maral menin apakem*“ (Die weiße Hirschkuh ist meine Mutter. Übers. des Autors). Vgl. Abramson 1956:139. Potapov (1935:139) untersuchte den Glauben der Schamanen im Altai (der Altai gilt ebenso als das Herkunftsgebiet der Kyrgyzen), bei denen unter den anderen Tiere, die als Schutzgeister verehrt wurden, ein weißer Hirsch eine wichtige Rolle einnahm (aus Bajalievna 1972:15).

<sup>22</sup>Einer der ersten, der diese Legende in den Jahren um 1850 aufschrieb, war laut Abramson Valichanov. Heute wird die Legende in verschiedenen, sich ähnelnden Varianten nacherzählt. Einige dieser Varianten wurden von Abramson aufgeschrieben (Abramson 1990:298-301).

<sup>23</sup>Abdyldaev geht davon aus, dass die Kyrgyzen den Glauben an die Frau mit Hörnern von sibirischen Stämmen, vor allem von den Evenken, übernommen haben. Anisimov untersuchte die Religion des sibirischen Stammes Evenken und stellte Ähnlichkeiten zu dem kirgisischen Brauch der Hirschverehrung fest (Abdyldaev 1958:103; Reimer 1988:162).

<sup>24</sup>Die verschiedenen Arten von Verehrung des Wolfes unter den Kyrgyzen wurden auch von Bajalievna gesammelt. So wurde z. B. einem neugeborenen Kind Speichel eines Wolfes gegeben, damit das Kind mutig und gesund wird und bösen Geistern widerstehen kann. Eine weit verbreitete Sitte war es auch, dass Eltern, deren Kinder oft starben, die Neugeborenen durch das Fell eines Wolfes ziehen ließen und dabei „*karyškyr žety*“ (Der Wolf hat es gefressen) riefen. Der Wolf sollte das Kind vor dem Tode bzw. vor bösen Geistern schützen (Bajalievna 1972: 22-23).

<sup>25</sup>Es wurde auch angenommen, dass Hunde durch ihr Jaulen Unglück vorhersagen könnten. In einigen Gegenden glaubten die Kyrgyzen, dass das Töten bzw. sogar das Schlagen der Hunde Sünde sei und bei Kindern zur Rachitis führen könnte. Kinder mit dieser Krankheit wurden zur „Behandlung“ drei Tage lang auf den Schlafplatz des Hundes gelegt (:20).

Andere Stämme haben diese Vogelart in ihrem Wappen abgebildet (Abramson 1990:303). Den Vögeln Berkut und Eule wird eine schützende Kraft für die Gebärende und das Neugeborene zugeschrieben (Bajaliewa 1972:26).<sup>26</sup> Sehr beliebt sind Kopfbedeckungen für Mädchen mit den Federn einer Eule. Diese Federn sind nicht nur Kopfschmuck, sondern sollten ebenso das Kind vor dem Bösen bewahren (Tabyšaliewa 1993:18).

Der Schlangenkult ist in ganz Zentralasien verbreitet.<sup>27</sup> Bei den Kyrgyzen wurden besonders weiße Schlangen verehrt, und es war verboten, sie zu töten.<sup>28</sup> Doch Schlangen wurden auch gemieden, denn es galt, dass sie Unglück bringen, wenn sie über die Straße kriechen (Bajaliewa 1972:28-29).

Totemistische Vorstellungen und Zoolatrie gehören bei den Kyrgyzen eher der Vergangenheit an. Trotzdem werden bis heute Tieren und Tiergegenständen immer noch magische Wirkung zugeschrieben und oft für den Schutz der Kinder verwendet. Immer wieder wird auch der Versuch unternommen, die Relevanz des Totemismus für die Gegenwart zu erkennen. So wurde von Bondarenko (2000) in seiner Schrift „Demokratie und Totemismus“ ein Versuch unternommen, die totemistischen Vorstellungen der Kyrgyzen und deren Einfluss auf das demokratische Bewusstsein in Beziehung zu bringen.<sup>29</sup>

### 2.2.1.3. *Naturkult*

Bernštam (1998:217) berichtet, dass die Kyrgyzen den Himmel, die Sonne, die Planeten und den Mond, die Berge und Berggipfel, das Wasser, die Erde und verschiedene Bäume und Sträucher verehren. Die meisten Formen des Naturkults sind auch heute noch in Kyrgyzstan anzutreffen.

Als eine der ältesten Erscheinungen des Naturkultes gilt die Verehrung des Himmels, dass die Kyrgyzen mit Tengir bezeichnen. Bei den Türken äußerte sich dies in öffentlichen Gebeten mit Opferdarbringungen (Abramson 1990:307). In der Antike verehrten auch die Altai Kyrgyzen den Himmel und bezeichneten ihn „Chan Tengri“ bzw. „Adam“ (Musaev 1999:68).

In schwierigen Situationen des Lebens wandten sich die Kyrgyzen an den Himmel mit den Worten: „Himmel, hilf bitte (Tengir koldoj koi)“ oder „Himmel, sei gnädig (Tengir

---

<sup>26</sup>Bajaliewa stützt sich auf die Forschungen von Pojarkov (1891:42, vgl. Iljasov 1945:182).

<sup>27</sup>Vergleiche die Forschungen von Kastanje (1913), der den Schlangenkult in Turkestan untersuchte und Chamižanova (1960), die Vorstellungen über Schlangen bei den Tadschiken sammelte.

<sup>28</sup>Wurde eine Schlange aus Unwissenheit neben ihrem Nest getötet, dann musste den weißen Schlangen gegenüber ein Versöhnungsritual vollzogen werden. So wurden zu eben dieser Stelle Leute eingeladen, mit denen der „Schuldige“ sieben Fladenbrote aß und um Vergebung bat (Bajaliewa 1972:28-29).

<sup>29</sup>Vgl. den Artikel von Urmatov (2000:30-44), der nicht nur den Islam, sondern auch die vorislamischen Glaubensauffassungen der Kyrgyzen beschreibt.

žalgi kör)“. Zu jungen Brautleuten oder zu Menschen, denen ein Dank ausgesprochen wurde, sagte man: „Der Himmel soll euch/dich segnen (Tengir žalgazsin)“. Ebenso wurden Menschen mit dem Himmel verflucht: „Es strafe dich der Himmel (Tengir ursun) (Bajalieva 1972:33).

Laut Judachin (1965:2,226)<sup>30</sup> wird das Wort „Tengir“ in erster Linie für Gott und dann für den Himmel verwendet, denn in seinem Wörterbuch wird es als Synonym für das persische „Kudai“, die kyrgyzische Bezeichnung für Gott gebraucht. Die Meinung, dass die Kyrgyzen mit der Verehrung des Tengirs auch den Himmel als Firmament anbeteten, wie von Amanaliev (1963:15) angenommen, wird von vielen Wissenschaftlern abgelehnt (Abdyldaev 1991:15-16). Urmanbetova versucht in ihrem Artikel „Die Quellen des geistlichen Seins der Kyrgyzen“, die beiden Aspekte des Himmels in Einklang zu bringen.

Der Himmel (Tengir oder Tengri) verkörpert die Erhabenheit des Geistes eines Kyrgyzen – Nomaden wieder, in Verbindung zu dem die Weite und die Schnelligkeit des Lebens gemessen wurde: Der Nomade ist ein Sohn des Himmels, und jeder Mensch hat seinen Weg zum Tengri, was aber genauso bedeutet, dass dieser Weg mit dem Weg der Ahnen im Einklang steht (Urmanbetova 2000:41).

Die Kyrgyzen stellten sich die Welt als ein Haus mit all den verschiedenen Tier- und Pflanzenarten vor, dem Tengir als ihr Schöpfer vorsteht. Laut Abdyldaev wurde das Wort Tengir in der vorislamischen Zeit nur im positiven Sinne verwendet. Unglück, Krankheit, der Tod von Tieren usw. wurden nur auf die Einwirkung von bösen Geistern (Šaitan, Albarsty) zurückgeführt. Abdyldaev (1991:17) schreibt dazu:

Es scheint uns, dass erst nach der Verbreitung des Islams in Kyrgyzstan, als Tengir mit dem islamischen Gott assoziiert wurde, seine Hauptmerkmale – Liebe und Wohltätigkeit – von einem anderen Merkmal - dem strafenden - verdrängt wurden.

Nach Jarkov (2002:14) hat der Tengri-Kult eine enge Verbindung mit der Verehrung der Berggötter, was später sich zu der modernen Form der Verehrung der *heiligen Masaren*<sup>31</sup> – den heiligen Orten, entwickelte. Von hierher kommt die heutige Tradition der Kyrgyzen, die Friedhöfe auf einer erhöhten Stelle zu errichten, manchmal auch auf den Ruinen von muslimischen, christlichen und buddhistischen Stadthügeln.

Zurzeit findet der Tengri-Kult erneute Beachtung. Nach Meinung von Omuraliev ist der „Tengrismus die erste und älteste von allen Weltreligionen ...“ (2003:1). Nach seiner Meinung kann die gegenwärtige Menschheit nur „die Philosophie des Tengrismus“ retten, „die frei von Gegensätzen ist und zur gerechten Einheit aufruft ...“ (Omuraliev 2003:6). Denn

---

<sup>30</sup>Der Vermerk im Wörterbuch lautet: Tengir 1. Gott (wird an Stelle von Kudai, oder als zu ihm gehörend verwendet; ...)“. Judachin erwähnt an dieser Stelle weitere Beispiele der Anwendung des Wortes Tengir.

<sup>31</sup>Masar – 1. Grab, Friedhof 2. rel. Heiliger Ort, Pilgerort, Anbetungsstätte (Judachin 1965:2, 10).

zur Weltanschauung dieser Religion gehört die Einheit der Welt und der ganzen Schöpfung, die auf Harmonie ausgerichtet ist. Das religiöse System des Tengrismus ist aus seiner Sicht so umfassend, dass der Schamanismus, Animismus und Totemismus an sich gar nicht existieren, sondern sich in der universellen geistlichen Lehre des Tengrismus auflösen. Tengrismus wird auch als die Quelle eines ökozentrischen Systems gesehen, denn sie schließt das Anthropozentrische aus und sieht den Menschen nur als ein Glied der Natur. Nach Sujunbaev ist der Tengrismus die Urreligion aller Nomadenvölker und wegen der Naturverbundenheit enthält sie die „Ideen, die die moderne Welt erst nach vielen schweren und schrecklichen Irrtümern in Bezug auf ihr Verhältnis zur Natur erkennt“ (2004:11).

Die Wissenschaftlerin Abdynasyrova (2005:10) weist darauf hin, dass der Tengrismus eine heidnische Religion ist und im Gegensatz zum Islam steht. Deshalb kann diese Bewegung zu Konflikten mit muslimischen Geistlichen führen. Asamat Tynaev bestätigte in der Zeitung *Belyj Parochod*, „dass viele Kyrgyzen sich in jüngster Vergangenheit immer öfter zu den Ideen des Tengrismus hinwenden“ (2006:7). Den Grund hierfür nennt er die Krise des Islams in Kirgizstan.

Es muss davon ausgegangen werden, dass dieser Begriff im Laufe der Zeit, obwohl er einem Wandel unterworfen war und verschieden interpretiert wurde, seine Bedeutung als „Göttliche Herrschaft“ bzw. „Göttlicher Herrscher“ immer beibehielt. Weil er in diesem Sinne von den Kyrgyzen verstanden wird, wurde auch bei der Bibelübersetzung ins Kirgizische das Wort „Tengir“ mit „Herr“ übersetzt, und zwar nur in Verbindung mit Gott, dem Herrn.<sup>32</sup> So steht in 1. Mose 2,4 für „Gott, der Herr“ auch „Kudai Tengir“. Dementsprechend wird auch „Jesus, der Herr“ „Isa Tengir“ genannt.<sup>33</sup> Diese Übersetzungsform zu wählen war berechtigt, weil Jesus der ewige Logos, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist.<sup>34</sup>

Zum Naturkult gehört nicht nur die Verehrung des Himmels, sondern auch anderer Himmelskörper, unter anderem auch des Mondes (Bajalieva 1972:34). Pojarkov (1899:32) berichtet, dass die Kyrgyzen jedes Mal, wenn sie den Mond sahen, „Bata“<sup>35</sup> machten. Ihm wurde auch heilende Wirkung zugeschrieben (Bajalieva 1972:34-35). Bis heute ist besonders in den nördlichen Gegenden Kirgizstans die Anbetung des Mondes verbreitet (Usmanov

---

<sup>32</sup>Der allgemeine Begriff für „Herr“ (für Menschen allgemein und nicht für Gott), wie er in der deutschen Bibelübersetzung Verwendung findet, wird in der kirgisischen Bibelübersetzung mit dem Wort „Mursa“ übersetzt. Siehe Matthäus 10,25 in *Biblija* (1998).

<sup>33</sup>Siehe Math. 7,21, 8,2 und vor allem Apostelgeschichte 1, 21.

<sup>34</sup>Vgl. Johannesevangelium 1,1-3.

<sup>35</sup>„Bata“ ist ein Streichen mit beiden Händen über das Gesicht als eine Bitte bzw. ein Brauch, um gesegnet zu werden.

2000).<sup>36</sup> Die Interviewte CII4 berichtete von ihrer Mutter, die sie lehrte bei Neumond ein wenig Geld in den Händen haltend, zum Himmel zu zeigen. Das sollte das Geld im Haus vermehren.

Der Sternenkult stand bei den Kyrgyzen in Beziehung zu dem Beerdigungsritus. Kleider des Toten, die als Lohn für das Waschen des Toten vergeben wurden, sowie alle Kleidungsstücke, Decken und Matten des Toten, die bei der Beerdigung im Gebrauch waren, hing man über Nacht auf, damit sie von den Sternen „gesehen“ wurden (Bajaliewa 1972:35). Nach Snasarev hatten die Sterne in der usbekischen Glaubensvorstellung eine reinigende Wirkung (aus Abramson 1990:314).<sup>37</sup> Laut Judachin (1965a:280) glaubten die Kyrgyzen an den Einfluss der Sterne auf das Leben.<sup>38</sup> Sternschuppen wurden von den Kyrgyzen gefürchtet, weil man glaubte, dass jeder Mensch, der seinen Stern fallen sieht, sterben muss (Bajaliewa 1972:35).

Bis heute wird in den Dörfern dem ersten Donner des Jahres eine besondere Bedeutung beigemessen. Beim Hören dieses Donners gehen die Leute mit einem Gefäß, das einen Stein enthält, aus dem Haus und machen damit donnerähnliche Geräusche. Dabei sprechen sie die Worte „Öffne dich Erde, erscheine Gras! Öffne dich Euter, erscheine Milch (žer airylyp, kök čyk! želin, airylyp, cjut čyk) (Kasygulova 2000).<sup>39</sup> Gewitter dagegen wurden gefürchtet und mit den folgenden Worten erhoffte man sich Schutz: „Drehe dich um mich herum, mein Tengri, hilf uns! Bewahre vor deinem Blitz, Schöpfer (Ailanajyn Tengri koldoi kör! Čagylganyndan sakta, žaratkan!)“ (Bajaliewa 1972:35-36; Abramson 1990:315).

Auch der Erde und dem Wasser (Žer – Suu) wurden zweimal im Jahr, einmal im Frühling, wenn das erste Gras zu sprießen begann, und einmal im Herbst, wenn die Hirten die Sommerweideflächen verließen Opfer gebracht. Zu diesen Opferdarreichungen kamen die Familien entweder am Fluss oder auf einer Berghöhe, zusammen. Jede Familie brachte ein Opfertier und Gebäck mit, wonach der Älteste ein Segensgebet für die Gesundheit der Menschen und der Tiere sprach. (Bajaliewa 1972:38).<sup>40</sup> Danach wurden die Tiere geschlachtet, das Fleisch gekocht und anschließend gemeinsam verspeist. Solche Opferhand-

---

<sup>36</sup>Usmanov (2000) erzählte von einem Mann aus At-Bašy, der zum Mond betete, weil das auch schon sein Opa gemacht hat. Mambetov (2005), erzählte, dass er früher, bevor er zum Glauben an Jesus kam, selbst zum Mond betete.

<sup>37</sup>Vgl. Snasarev 1969:134-135.

<sup>38</sup>Ausdrücke und Aussagen wie „Nach den Sternen vorhersagen (žyldys ongdo)“, „heute, ..., steht mein Stern gut (ušul bügün, ..., žyldyzym maga ong), oder „die Sterne sagen ihnen Glück voraus (žyldyzyna ong boldu)“, waren oft im Gebrauch (Judachin 1965a:280).

<sup>39</sup>Vgl. Abramson 1990:315.

<sup>40</sup>Die Worte des Gebets lauteten: „Ich drehe mich um dich, Gott, ich drehe mich um dich, Erde, ich drehe mich um dich, Wasser! Bewahre uns vor Unglück! Bewahre uns vor Krankheiten! Es mögen die Tiere und die Menschen gesund sein! Amen“ (Ailanajyn kudai, ailajnajyn žer, ailajnajyn suu! Saat – sabaryn dan sakta: oopu - syrkoondon sakta! Mal ža aman bolsun! Oomijin).



lungen fanden auch während einer Trockenzeit, wenn Ungeziefer die Felder befiel oder bei Erdbeben und Überschwemmungen statt (Bajaliewa 1972:38-40).

Es wurden auch bestimmte Quellen, Berggipfel, Schluchten und Seen verehrt. An solchen heiligen Orten vermutete man Geister, die „Eesi“ genannt wurden und die Menschen segnen oder heilen konnten (Bajaliewa 1972:40).<sup>41</sup> So gab es beispielsweise am Südufer des Issyk-kul ein Heiligtum der Sippe Kydyk aus dem Stamm Bugu eine Quelle, der man die Fähigkeit zuschrieb, von Kinderlosigkeit zu heilen (:40).<sup>42</sup> An Sträucher in der Nähe solcher Heiligtümer werden auch heute noch, meistens weiße Lappen als Glücksbringer gehängt.

Viele Kyrgyzen verehren das Feuer. Die Nachforschungen von Asankanov und Maltaev (1989:39) ergaben, dass bis heute im Süden Kyrgyzstans viele Bräuche des Feuerkultes erhalten geblieben sind.<sup>43</sup> Die ersten schriftlichen Zeugnisse über den kyrgyzischen Feuerkult stammen aus dem 19. Jh. von Valichanov und Radlov (Asankanov & Maltaev 1989:39). Die Feuerstelle wurde als Schutz des Hauses und als ein Heiligtum angesehen. Eine Braut, die in die neue Familiensippe aufgenommen wurde, musste sich vor der Feuerstelle der Schwiegereltern niederbeugen und ein Opfer darbringen.<sup>44</sup> Die Opferung wurde „Čačyla“ (deutsch. „Spritzen, Werfen“) genannt, weil in das Feuer meistens ein wenig Fett und Tee geworfen wurden.<sup>45</sup> Es war nicht erlaubt, ins Feuer zu spucken oder mit den Füßen in den Ruß zu treten. Es wurde angenommen, dass manche Krankheiten vom Feuer ausgingen, es aber auch eine heilende Wirkung hatte. Sowohl in der Praxis der Schamanen, als auch der Moldos hatte Feuer eine Bedeutung (Abdyldaev 1991:15). Bis heute herrscht die Sitte, Kleinkinder von der ältesten Frau des Hauses besprechen zu lassen, bevor sie in eine Wiege gelegt werden. Sie setzt sich ans Feuer und spricht die Worte: „Bissmilja irrachman irrachim, es soll die Mutter - Feuer dich bewahren (Bissmilja irrachman irrachim, ot enekisi koldosun).“ Danach wird mit einem brennenden Ast eines Wacholderstrauchs (Arča) über die Wiege des

---

<sup>41</sup>So gab es z. B. den „Herrn des Berges (toonun eesi)“, den „Herrn der Quelle (bulaktyn eesi)“, den „Herrn des Sees (köldyn eesi)“, den „Herrn der heilenden Quelle (arašandyn eesi)“ u.a..

<sup>42</sup>Bajaliewa erwähnt ein Interview mit Abdai Tolongulov, der über die Anbetung am Berg Dügürümö, welcher als Heiligtum der Sippe Botugur, des Stammes Sajak im Tonskij Rajon, berichtete: „Dügürümö – das sind zwei Felsen, die von einem kleinen Fluss getrennt sind. Der Berg heißt so, weil hier in der Nacht von Donnerstag auf Freitag ein Jaulen und Lärm zu hören und ein Licht zu sehen ist. Hierher kam man einfach, um zu beten, hierher kamen Frauen, die keine Kinder hatten, ebenso brachte man hierher Geistesranke, die man für eine Nacht bei dem Schamanen ließ. Der Mensch, dessen Gebet vom Herrn des Berges erhört wurde, konnte ihn sehen und seine Stimme hören. Ein weißes junges Kamel (ak-tailak) galt als Herr dieses Heiligtums.“

<sup>43</sup>Das Erhaltenbleiben des Feuerkultes bei den Kyrgyzen wird auch von Soltonoev (1993:211) bestätigt.

<sup>44</sup>Asankanov und Maltaev beschreiben die Opferdarbringung folgendermaßen: Die Schwiegermutter legte der Braut ein wenig Butter (nach einer anderen Variation ein Stück Fett) in den Mund. Die Braut nahm ein wenig Butter (Fett) mit dem kleinen Finger und warf es ins Feuer und brachte damit ein Opfer dar. In dieser Zeit wurde sie vom Vater mit einer Schwurformel gesegnet (Asankanov & Maltaev, 1989: 40).

<sup>45</sup>Dieser Brauch wird auch im Epos „Manas“ erwähnt (Petrosjan 1988:533).

Kindes (Bajaliev 1972:44-45) gestrichen. Der Brauch, mit einem rauchenden Wacholderstrauch über Gegenstände, Menschen und Tiere zu gleiten oder Wacholdersträucher als Ritual anzuzünden, wird „Alas“ genannt. Am häufigsten wird dieser Brauch beim Umzug an einen neuen Ort praktiziert. Mit rauchenden Wacholdersträuchern werden alle Innenräume eines neu bezogenen Hauses „gereinigt“. Es wird angenommen, dass nach der Reinigung mit dem Feuer alles Unglück und alle Krankheiten, woran die vorherigen Bewohner gelitten hatten, verschwinden (Bajaliev 1972:47). Der Spruch: „Alas, Alas, von jedem Unglück eine Befreiung (alas, alas, ar baleketten kalas)“ ist in Kirgizstan stark verbreitet (Kasygulova 2000). Schlüssel mit Wacholderrauch werden auch auf den Basaren über den Waren hin- und herbewegt. Davon versprechen sich die Verkäufer einen besseren Ertrag.

Vor allem bei den südlichen Kirgizen gibt es Bräuche, die mit der Landwirtschaft verbunden sind. Einer davon heißt „Čeč“ bzw. „Čečkor“, zu dem nach dem Dreschen des Weizens zur Tenne eingeladen wird.<sup>46</sup> Noch bevor man den Weizen in die Säcke füllt, wird er zum Haufen zusammenschüttet, ein Schaf geschlachtet und das Blut auf den Weizenhaufen, auf die Schaufeln und auf die Tenne gespritzt. Das Fleisch wird für ein Festessen gekocht und nach dem Essen wird ein Segensspruch vorgetragen.<sup>47</sup> (Bajaliev 1972:53).

Bei Trockenheit bringen die Kirgizen in der Nähe eines Friedhofs oder an einer heiligen Stätte Tieropfer, um Regen zu erbitten. Als Opfer wird eine weiße Stute bevorzugt. Es wird von den Ahnen der Beistand, jedoch von Gott der Regen erwartet (Maadanbekov 2000).

#### **2.2.1.4. Ahnenkult und Beerdigungsriten**

Der Ahnenkult bzw. die Ahnenverehrung wird wohl von den meisten Kirgizen praktiziert. Eine Interviewte (Tatjana, Interviewte Nr. 5) meinte, dass „bei den Kirgizen es ja immer so ist, dass man sich an die Ahnengeister wendet.“ Die Grundvorstellung des Ahnenkultes ist der Glaube, dass die Seelen der Toten weiter existieren und einen wesentlichen Einfluss auf das Schicksal der Lebenden haben. Um das Wohlwollen der Ahnen zu erhalten, müssen die Lebenden bestimmte Rituale zu Ehren der Ahnen ausführen (Bajaliev 1972:58).

Abdyldaev (1991:20) ist der Meinung, dass der Ahnenkult dem Naturkult folgte und eine jüngere Erscheinung in den Glaubensvorstellungen der Kirgizen sei. Als die Stämme zu zerfallen begannen, waren die einzelnen Familien verstärkt auf den Schutz ihrer verstorbenen

---

<sup>46</sup> „Čeč“ ist das kirg. Wort für Heugabel (Judachin 1965:2, 360).

<sup>47</sup> „Kudai žakšylyk bersing, nan mol bolcun, mal žan amal bolsun (Möge Gott Gutes geben, es möge viel Brot geben, es mögen die Menschen und das Vieh gesund sein.) (Bajaliev 1972:53).

Ältesten angewiesen. Deshalb verehrte man sie nach dem Tode in der Hoffnung, dass sie von der unsichtbaren Welt aus die Sippe bewahren würden.

Dass bei den Kyrgyzen der Ahnenkult bis heute an Bedeutung nicht verloren hat, führt Abramson auf das starke Sippenbewusstsein der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur und teilweise auf den Einfluss des Islams zurück (Abramson 1990:334). Es wurde vor allem in der Vergangenheit angenommen, dass die Ältesten, die während ihres Lebens große Autorität hatten, diese Autorität auch nach dem Tode in der unsichtbaren Welt beibehielten und dafür verantwortlich waren, die Sippe vor Unglück zu bewahren und für ihr Wohl zu sorgen. Heute werden nicht nur die Sippenältesten, sondern vor allem die verstorbenen Großeltern verehrt.

Die kyrgyzische Bezeichnung für den Geist der Ahnen ist „Arbak“. Es stammt aus dem Arabischen und fand schon in der vorislamischen Zeit Verwendung (Abramson 1990:351; Judachin 1965:1,61). Es wurde dem Menschen Glück mit den Worten „Es mögen die Geister deiner Ahnen auf dich kommen (ata – babangdyn arbagy konsung)“ gewünscht. Ein Pechvogel wurde „Arbak urgang“ (von dem Geist der Ahnen bestraft) genannt (Judachin 1965:1,62). Von jedem Kyrgyzen wird auch heute noch erwartet, dass er sich an die sieben Namen seiner Ahnen erinnert und deren Lebensweise beschreiben kann (Aitmatov 1999:12).

Dem Tod und den Beerdigungsriten werden besondere Bedeutung beigemessen. Ältere Menschen bereiten sich besonders darauf vor. Wenn sie spüren, dass sie sterben müssen, lassen sie die Verwandten rufen, geben noch die letzten Anweisungen, verteilen ihr Erbe und verabschiedeten sich. Der Moldo wird eingeladen, das Gebet „yjman“ zu sprechen (die Sure 36, die auch unter dem Namen „Ja Sin“ bekannt ist) (Raeder [o.J.]:6). In der Vergangenheit wurde während des Gebets dem Sterbenden Wasser in den Mund getropft, weil angenommen wurde, dass er Durst leide und Satan ihm Wasser zum Tausch für seinen Glauben anbiete (Bajaliewa 1972:66-67). Starb ein Mensch einen qualvollen Tod, so wurde angenommen, dass er ein besonders sündiges Leben geführt hatte. In solchen Fällen brachte man Gott Opfer und verteilte das Fleisch an die Dorfleute. Diese Handlung sollte den schnelleren Tod herbeiführen und das Leiden beenden. Zur Beschleunigung des Todes wurden die Sterbenden auch mit dem Kopf zum Ausgang gelegt, damit die Seele schneller das Haus verlassen konnte. Das steht im Gegensatz zur kyrgyzischen Sitte, dass man nicht mit dem Kopf zur Tür hin schlafen darf (:68).

Die Beerdigungszeremonien der Kyrgyzen verlaufen nach einem festen Ritual, allerdings Gebietsweise unterschiedlich. Für den Verstorbenen wird eine Jurte aufgestellt, in der er bis zu seiner Beerdigung liegt und zu der Menschen kommen, um sich von ihm zu ver-

abschieden. Die Beileidsworte richtet man direkt an den Toten. In fast jedem Dorf gab es früher Klageweiber, die bei der Ankunft eines neuen Besuchers die guten Taten des Toten zu „beweinen“ begannen und ihm alles Gute in der anderen Welt wünschten (Bajaliewa 1972:72).

Der Verstorbene wird in der Jurte die ganze Nacht bewacht. Mit der Dämmerung werden Kerzen aus Wacholderästen angezündet. Das soll ihn vor dem Einfluss der bösen Geister bewahren (:75). Während der Beerdigung ist es geboten, das sogenannte Gebet „Žanasa“ zu beten. Es ist an Mohammed gerichtet mit der Bitte, dem Toten bei dem letzten Gericht beizustehen. In der Regel wird dieses Gebet unmittelbar nach dem Waschen des Toten gelesen. Der Tote, in Filz eingewickelt, wird vierzig Schritte aus der Jurte heraus getragen und auf den Boden gelegt. Alle Erwachsenen stellen sich in einer Reihe auf. Der Moldo, der als erster steht, liest dann das Gebet. Als Belohnung erhält der Moldo ein Pferd oder ein anderes Tier (:79).

Zur Vergebung der Sünden des Toten wird an Menschen, die zur Beerdigung kommen, Geschenke verteilt. Dieser Brauch wird „Žartyš“ genannt (Žumagulov 1959:88). Es ist wichtig für die Verwandten, dass der Verstorbene in Frieden und ohne Schulden ins Jenseits geht. Einer der Verwandten fragt die Anwesenden, ob der Tote bei jemandem Schulden hatte. Wenn sich jemand meldet, dann wird eine Person bestimmt, die die Schulden zu einer bestimmten Frist zurückzahlen soll. Viele vergeben dem Toten die Schulden mit den Worten: „Ich beanspruche keine Schulden des Toten, auch in der anderen Welt habe ich keine Forderungen“ (Alasandan kečtim, tigi düjnödö doom žok). Danach fragt der Moldo „Wie war dieser Mensch?“ und die Menge antwortete „Dieser Mensch war gut, möge er das Paradies haben“ (Bajaliewa 1972:80).

Die Toten werden in den meisten Fällen auf den Sippenfriedhöfen beerdigt. Starb jemand nicht im Ort, wo seine Sippe begraben war, so wurde alles unternommen, um ihn zum Sippenfriedhof zu bringen. Bajaliewa nimmt an, dass das mit der Vorstellung zusammenhing, dass die Mitglieder der Sippe auch nach dem Tode in der Sippengemeinschaft weiter leben würden (Bajaliewa 1972:88). Die Begräbnisstätten sind bei den Kyrgyzen heilig. Die Beleidigung der Ahnen galt als ein großes Verbrechen und als eine Beleidigung des ganzen Stammes.

Für das Beerdigungsmahl werden bei den Kyrgyzen Pferde geschlachtet und die Gäste damit bewirtet. Die Erinnerungsfeiern am dritten, siebten und vierzigsten Tag und ebenso ein Jahr nach dem Tode, nehmen bei den Kyrgyzen einen hohen Stellenwert ein. An die Toten wird auch an muslimischen Feiertagen „Kurman ait“ und „Oroso ait“ gedacht. Zusätzlich werden für die Ahnen von manchen Familien an jedem Donnerstag Gedenkmahle

veranstaltet. Kyrgyzen glauben, dass sich die Toten im Traum melden. In solchen Fällen wird für die Toten ein Essen vorbereitet, damit sie nicht mehr erscheinen (MI14).

An manchen Erinnerungsfeiern wird oft so viel Vieh geschlachtet, dass es zur Verarmung der ganzen Familie kommt. Die Furcht vor den anderen, wegen Missachtung der Toten geächtet zu werden, überwiegt die Furcht, das letzte Hab und Gut zu verlieren. Solche Feiern können manchmal einige Tage dauern (Bajaliewa 1972:93).

Das Verständnis der Kyrgyzen vom Schicksal des Menschen nach dem Tode ist nicht klar umrissen. Zum einem wird angenommen, dass der Tote je nach seinem Lebenswandel entweder in das Paradies oder in die Hölle kommt. Hierbei spielt das islamische Verständnis eine große Rolle. Vor allem die Älteren sind bemüht, sich durch Gebete und das Lesen des Korans das Paradies zu verdienen. Andererseits hält man an dem Glauben fest, dass die Ahnen weiterhin einen starken Einfluss auf die Lebenden haben. Das Paradies bzw. die Hölle ist damit nicht ein endgültiger Ort, in dem die Toten verweilen. Manchmal werden die Ahnen auch als Mittler zwischen Gott und den Lebenden angesehen, die sich vor Gott für die Nöte der Familienmitglieder einsetzen. Nach Abdyldaev hatten die vorislamischen Kyrgyzen noch kein Bewusstsein vom Paradies. Für sie war die Welt nach dem Tode eine „dunkle Welt (karangy dyjnö)“ (Abdyldaev 1991:21). Mit dem Islam erlebte der Ahnenkult eine Veränderung. Während die ursprünglichen Rituale dazu dienten, das Wohlwollen der Ahnen zu sichern, sollten die islamischen Praktiken, wie das Lesen des Korans und der Gebete, dem Toten helfen, das Paradies zu erreichen.

#### **2.2.1.5. Dämonische Vorstellungen**

Dämonische Erscheinungen sind unter den Kyrgyzen stark verbreitet. Zu den bekanntesten Dämonen zählen die *Albarsty*, *Peri* und *Djinn*. Viele Kyrgyzen glauben an ihren negativen Einfluss auf Menschen und fürchten sich vor ihnen.<sup>48</sup>

Laut Judachin (1965:1,47) ist *Albarsty* „ein dämonisches Wesen, das wie eine Frau aussieht (die den Gebärenden zu schaden und die Schlafenden zu würgen scheint).“ Die Kyrgyzen unterscheiden zwei verschiedene Arten von *Albarsty*, die *Kara – Albarsty* (die schwarzen *Albarsty*) und die *Sary – Albarsty* (die gelben *Albarsty*) (Bajaliewa 1972:95).<sup>49</sup> Zu den gefürchtesten Dämonen gehören die *Kara – Albarsty*, die vor allem für den Tod der Ge-

---

<sup>48</sup>Weitere Geister und Dämonen, aber auch die Bedeutung der *Djinn* werden im nächsten Abschnitt – Schamanismus – besprochen.

<sup>49</sup>Mit „kara“ = kirg. schwarz, meinte man vermutlich nicht die Farbe, sondern das dunkle Wesen. Es wurde angenommen, dass diese Dämonen wie gelbe Hunde, Ziegen oder Welpen aussahen.

bärenden verantwortlich sind (aus Abramson 1990:280. Anm. 141).<sup>50</sup>

Mamytova berichtete, dass vielen Kyrgyzen Albarsty nachts erscheinen, doch nicht immer werden sie gesehen. Die betroffenen Menschen beginnen plötzlich eine große Last auf sich zu spüren, können sich nicht mehr bewegen, oder werden gewürgt. Zumeist erschienen die Geister an den Orten, wo bereits ein Mensch von ihnen geplagt wurde, oder sich seine Kleidung, bzw. Decken, Kissen usw. befanden. Es wird angenommen, dass die Geister verschwinden, wenn sie vorher an den Haaren gepackt werden.<sup>51</sup> Auch Christen hatten solche Erscheinungen, in denen sie einen geistlichen Kampf austrugen, in dem es darum ging, den Glauben an Gott zu verteidigen (Mamytova 2005).

Menschen, die die Fähigkeit haben, Albarsty zu vertreiben, werden *Kuuču* oder *Kuuguntču* genannt (Judachin 1965:1, 456).<sup>52</sup> In der Vergangenheit geschah dies in der Regel mit Peitschenschlägen (Bajalieva 1972:100). Diese Austreibungspraxis hatte manchmal fatale Folgen. So geschah es noch 1950, dass eine Frau bei der Geburt starke Blutungen hatte und das Bewusstsein verlor. Als ein *Kuuguntšu* eingeladen wurde, schlug er die Frau mit einer Peitsche, worauf sie zwei Stunden später starb (Bajalieva 1981:58-59). Mit der immer stärkeren Bedeutung des Islams in Kyrgyzstan wird auch das Einhalten der islamischen Gebote als ein Schutz vor Albarsty angesehen (Interview Nr. 33).<sup>53</sup>

Zu weiteren Geistern werden die *Peri* bzw. *Pari* gerechnet. Es wird von manchen geglaubt, dass diese Wesen in Form von hübschen Mädchen oder jungen Männern erscheinen. Sie treten mit den Menschen in heimliche Liebesbeziehungen. Erotische Träume werden oft auf ein Verhältnis zu Peri zurückgeführt (Tabyšalieva 1993:34-35).

Kyrgyzen sind sehr abergläubisch. Sie fürchten sich beispielsweise vor dem *Bösen Blick* bzw. dem *Bösen Auge* (kirg. „kös tijüü“).<sup>54</sup> Das Tragen von verschiedenen Amuletten sollen die Menschen und vor allem die Kinder davor schützen. Es wird auch an die Macht von Verfluchungen und Verhexungen geglaubt. Abgeschnittene Haare, Fingernägel und Zähne werden oft versteckt, damit sie nicht in die Hände von Personen, die sie verfluchen könnten, geraten (Bajalieva 1972:114).

---

<sup>50</sup>Siehe Abramson 1949:97-99.

<sup>51</sup>Es wird angenommen, dass die Kraft der Albarsty in ihren Haaren liegt. Deshalb werden Versuche unternommen, sie an den Haaren zu greifen und die abgerissenen Haare zu verstecken. Solange Albarsty ihre Haare nicht finden, bleibt der Mensch vor ihren Angriffen verschont (Bajalieva 1972:100).

<sup>52</sup>Kuuču – 1. Verfolger; 2. Zauberer, der scheinbar die Fähigkeit hat, böse Geister von der.

<sup>53</sup>Kurman stellt wie folgt seine Überzeugung dar: „Wenn man das vom religiösen Standpunkt her betrachtet, dann ist der Mensch, der die Sunna Mohameds und die religiösen Bräuche hält, vor den Erscheinungen der Albarsty geschützt“.

<sup>54</sup>„Böser Blick, weitverbreitetester Aberglaube im Orient, wonach gewissen Menschen die Kraft zugeschrieben wird, durch Anschauen von Personen, Tieren und leblosen Gegenständen diesen Schaden zufügen zu können. Als Ursache für den bösen Blick, der absichtlich oder auch unbewusst sein kann – besonders gefährdet sind Kinder, Schwangere und Bräute -, wird der Neid genannt (vgl. Koran 113, 5)“ (Yola 1992:62).

### 2.2.1.6. Schamanismus

Zu den ältesten aufgeschriebenen Berichten über den Schamanismus in Kirgyzstan gehören die Aufzeichnungen von Valichanov und Pojarkov (aus Abramson 1990:470).<sup>55</sup> Die altaikyrgyzischen Schamanen wurden von Šumilov beschrieben.<sup>56</sup> Die ausführlichsten neueren Arbeiten stammen von Abramson (1990) und Bajaljeva (1972). Hage (1976:114-122) beschreibt den Einfluss des Schamanismus auf die nestorianische Kirche.

Die Schamanen wurden je nach Zeitperiode und Gegend unterschiedlich genannt. Der altertümliche Name für einen Schamanen bei den türksprachigen Völkern war *Gan* (bzw. *Kan*) (Bičurin 1950:353). Barthold erwähnt die *Faginunen* aus dem 10. Jh., bei denen es sich wohl auch um Schamanen handelt (Barthold 1897:111). Der russische Forscher Semenov-Tjan-Šanskij nannte die Schamanen *Duana*, was so viel wie Hellseher oder Besessener heißt (Abramson 1990:328-329).<sup>57</sup> Die eigentliche kyrgyzische Bezeichnung für Schamanen ist *Bakčy*,<sup>58</sup> während die Frauen oft *Bjubju* genannt werden (Bajaljeva 1972:118). Außerdem wird unterschieden zwischen den *Ak-Bakčy* (weißer Bakšy) und den *Kara-Bakčy* (schwarzer Bakšy), wobei der letztere zu den stärkeren zählt (Judachin 1965:1, 101).

Die schamanischen Fähigkeiten werden in den meisten Fällen von den Vorfahren, die auch Schamanen waren, vererbt. Es gilt, dass jeder Schamane seinen eigenen Schutzgeist hatt, der ihm seine übernatürlichen Fähigkeiten verleiht. Stirbt ein Schamane, so erwählen sich die Geister einen Nachfolger aus der Verwandtschaft. Die Erwählung geschieht zumeist in der Kindheit oder in der frühen Jugend und wird oft mit seelischen und körperlichen Leiden und Anomalien verbunden (Bajaljeva 1972:123).<sup>59</sup> In manchen Fällen fordern die Geister, dass die weiblichen Schamanen ehelos bleiben (:130). Je mehr sich der „Erwählte“ wehrt, desto mehr muss er leiden. Die Geister drohen, solche „Unwilligen“ mit einer Krankheit zu bestrafen oder gar zu töten. Erst wenn die Personen die Angriffe der Geister nicht mehr aushalten und einwilligen, Schamane zu werden, bessert sich ihr Zustand. Aus den meisten Berichten, die Bajaljeva über solche Berufungen sammelte, ist ersichtlich, dass sich die betroffenen

---

<sup>55</sup>Valichanov 1985:369–370; 469–493. Pojarkov 1984: „Džyny“.

<sup>56</sup>Vg. Šumilov 1913, aus Abramson 1990:470.

<sup>57</sup>Siehe Semenov – Tjan – Šanskij 1946:195.

<sup>58</sup>Judachin übersetzt und kommentiert das Wort „Bakčy“ wie folgt: „Bakčy - *Ethnogr. Sanskrit.* Schamane, Bachši, Zauberer, jemand der Krankheiten heilt, angeblich durch das Austreiben von Geistern (Judachin 1965, 101).

<sup>59</sup>Z. B. konnten sie nicht mehr gehen, wurden taub, blind, oder sahen Alpträume.

Personen dagegen wehrten, doch schließlich unter dem starken Druck nachgaben (Bajaliewa 1972:125-131).<sup>60</sup>

Zur Hauptaufgabe der Schamanen gehört es, kranke Menschen - in erster Linie die Nerven- bzw. Seelischkranken - zu heilen (Abramson 1990:328). Bajaliewa (1972:132) beschreibt die Kraft aus der die Schamanen wirken:

Die übernatürliche Kraft der Schamanen liegt, nach der Vorstellung der Kyrgyzen, nicht in ihnen selbst, sondern in den Geistern, die angeblich zu ihrer Verfügung stehen. Sie sind es, die die Krankheit austreiben und die Augen des Schamanen für Dinge öffnen, die ein natürlicher Mensch, der keine Geister hat, nicht sehen kann. Sie flößen dem Schamanen die Antworten auf die Fragen ein, die ihm vom Patienten oder seinen Verwandten und ebenso von den Anwesenden gestellt werden.

Die meisten kyrgyrischen Schamanen verwenden für ihre Prozedur eine Peitsche und ein Messer, seltener eine kleine Schellentrommel. Bei den nördlichen Kyrgyzen wird auch ein dreisaitiges Zupfinstrument (kiryg. *Komus*) zum Herbeirufen der Geister gespielt (Abramson 1990:331).

Der Schamanismus in Zentralasien erlebte mit der Verbreitung des Islams eine synkretistische Evolution. Viele Schamanen machten es sich zur Gewohnheit, zu Beginn der Heilungsprozedur Hilfe bei Allah oder bei den muslimischen Heiligen und danach von ihren Schutzgeistern zu erbitten (Bajaliewa 1972:140-141).<sup>61</sup> Abdyldaev (1991:18-19) ist der Meinung, dass die zentralasiatische Form des Sufismus im starken Maße vom Schamanismus geprägt wurde.<sup>62</sup> Tabyšaliewa (1993:39) beschreibt, wie synkretistisch solche Rituale verlaufen:

Bakči sind heute sehr populär unter der Landbevölkerung im Norden von Turkestan. So beten Gruppen von Schamanen in Talas den Geist des Manas an und vergleichen ihn sogar mit Allah. Sie geben zu, dass Manas dort nicht beerdigt ist, doch sie glauben, dass sein Geist dort schwebt, und er der ‚Heilige‘<sup>63</sup> dieses Ortes ist. In der Nacht von Freitag wird ihr Glaubenseifer von Opferdarbringungen in Form eines Schafes begleitet. Die führende Bakčy, die weiß angezogen ist, führt um Mitternacht einen rituellen ekstatischen Tanz an, der vom Singen islamischer Lieder begleitet ist.

---

<sup>60</sup>Es sollen nur einige kurz gefasste Erzählungen erwähnt werden. Kušpek hatte von Kindheit an Schmerzen in der linken Hand und im linken Fuß. Er war oft so niedergeschlagen, dass er einmal einen Selbstmordversuch unternahm. Einmal wurde er ohnmächtig und es erschien ihm ein weißes Kamel, das ihn aufforderte, ein Schamane zu werden. Als er zu sich kam, war er zwei Monate krank. In dieser Zeit erschien ihm ständig das weiße Kamel und drohte, ihn zu lähmen oder zu töten. Erst als er einwilligte, ging es ihm besser. Eine Schamanin mit dem Namen Korolu litt solange unter epileptischen Anfällen, bis sie Schamanin wurde. Eine andere Schamanin mit dem Namen Čumekeva wurde zwar Schamanin, war aber nicht bereit, Kranke zu heilen. Deswegen wurde sie zuerst blind und eine kurze Zeit später starb sie (Bajaliewa 1972:125–131). Vergleiche ebenso die Arbeiten von Abramson (1956) und Iljasov (1945).

<sup>61</sup>In dieser Weise praktizierte es z. B. eine Schamanin mit dem Namen Aiyman (Bajaliewa 1972:140-141).

<sup>62</sup>Siehe auch den Vortrag von Suchareva (Suchareva 1959:128-133, aus Abramson 1990:470).

<sup>63</sup>Bei Tabyšaliewa heißt es „Ovlja“ und meinte wohl „Oluja“. Das Wort Ovlja gibt es im Kirgisischen nicht, während Oluja „Heiliger“ bedeutet (vgl. Judachin 1965: 68).



Von der starken Verbreitung des Schamanismus zeugt auch ein Film von Iskakova und Kalybaeva (1998), die ein Ritual einer Schamanin zeigen. Die Dozentin für Geschichte und Kultur Kumskova (2001:86-90) sieht im Schamanismus ein Element der kyrgyrischen Kultur.

### 2.2.2. Einflüsse der Weltreligionen

In der vorislamischen Zeit kamen die Kyrgyzen vor allem mit vier Weltreligionen in Berührung. Zu ihnen gehören der Zoroastrismus, der vor allem in der sogdieschen Zeitperiode stark verbreitet war, der Manichäismus, der Buddhismus und das nestorianische Christentum, das Ende des 14. Jh. zerfallen ist. Dank verschiedener Umstände, die im Weiteren besprochen werden, existierten diese Religionen auf dem Territorium Mittelasiens bis zu dem 15. Jh. überwiegend friedlich miteinander. Der deutsche Historiker Wassilios Klein ist der Meinung, dass gerade deswegen die Toleranz in Kyrgyzstan stark verwurzelt ist (*Kyrgyzinfo* 27. Sep. 2004).

#### 2.2.2.1. Zoroastrismus

Zu den dualistischen Religionen, die in Zentralasien Eingang fanden, gehört der Zoroastrismus, obwohl gewisse Formen des Mazdakismus<sup>64</sup> bereits unter den Stämmen vorherrschten (Demidov 1990:31). Zu der ältesten Anbetungsstätte des Zoroastrismus zählte der Tempel am Berg Sulejman in Oš, dessen Spuren bis heute erhalten sind (Jarkov 2002:15). Allerdings konnte sich ein orthodoxer Zoroastrismus in Zentralasien nie durchsetzen, denn die Anbetung der Naturgötter und Geister war zu stark in der Bevölkerung verwurzelt. Im 7. Jh. blieben von dieser Religion nur noch rituelle Handlungen ohne die ursprüngliche geistige Bedeutung zurück (Demidov 1990:32-34).<sup>65</sup> Erst mit den Sogden, die eine der vielfältigen Richtungen des Zoroastrismus bekannten, kam es wieder zur Verbreitung dieser persischen Religion auf dem Gebiet von Kyrgyzstan. Archäologische Funde in Ak-Bešim, Krasnaja Rečka und anderen Orten haben vielfältige sogdiesche Ossarien<sup>66</sup> mit menschlichen Knochen ans Licht gebracht, deren Form und Muster von den Kyrgyzen übernommen wurden (Bajalievna 1972:9-10).

---

<sup>64</sup>Mazdakismus ist eine religiöse Lehre, die sich vor allem im frühen Mittelalter im Iran verbreitete. Entstanden ist diese Lehre im 3. Jh. und wurde nach ihrem Gründer Mazdak benannt. Die Nachfolger dieser Lehre glaubten, dass das Weltgeschehen auf dem Kampf zwischen dem guten und hellen Anfang und dem dunklen Bösen gegründet ist (Sovetskij Enziklopedičekij slovar' (Sovietisches enzyklopädisches Wörterbuch 1990: „Mazdakism“).

<sup>65</sup>Dies wurde vor allem von Pugalevskaia (1946, aus Demidov 1990:36) festgestellt.

<sup>66</sup>Ein Ossarium ist eine Urne zum Aufbewahren von Gebeinen (in der Antike) (*Infopedia* 1996). Die Ossarime wurden in der Antike „astodanach“ genannt (Bajalievna 1972:9-10).

Der Neujahrsfeiertag „Noorus“ ist wohl das bekannteste Überbleibsel des Zoroastrismus. Noorus wird heute in Kirgizstan als Frühlingsbeginn begangen und war vom Ursprung her ein Feiertag des persischen Gottes Ahura Mazda (Tabyšalievá 1993:47).<sup>67</sup> Dieser Feiertag hat eine enge Verbindung zum Feuerkult, der wesentlich vom Zoroastrismus beeinflusst wurde.<sup>68</sup> Seit der zweiten Hälfte der 80er Jahre wird Noorus in Kirgizstan wieder offiziell gefeiert (Asankanov 1997:130-131). Abdyldaev ist auch der Meinung, dass das Verständnis von „rein“ und „unrein“ und ebenso der Kampf zwischen den „guten“ und „bösen“ Geistern bei den Kirgizen seinen Ursprung in dem dualistischen System des Zoroastrismus hat (Abdyldaev 1991:22-23).<sup>69</sup> Obwohl einige Formen die Jahrhunderte überlebten, hat der Zoroastrismus keinen Einfluss auf das Denken der Kirgizen.

#### 2.2.2.2. *Buddhismus*

Der Buddhismus hinterließ in Mittelasien viele Spuren. Die Ausbreitung und der Einfluss des Buddhismus in Zentralasien wurden eingehend von Klimkeit (1986) untersucht. Die archäologischen Denkmäler in Kirgizstan stammen von den Sogdern, deren Stammesgebiet um Samarkand und Buchara lag. Sie verfügten aber über bedeutende Kolonien bis hin nach China und die Mongolei und waren entscheidend daran beteiligt, den „Buddhismus – wie auch das Christentum und den Manichäismus – nach Zentralasien zu vermitteln“ (Klimkeit 1986:9-10).<sup>70</sup> Die Reste eines buddhistischen Tempels sind in den Ausgrabungshügeln in Ak-Bešim und Krasnaja Rečka gefunden worden.<sup>71</sup> In den Städten im Norden Kirgizstans verbreitete sich der Buddhismus am stärksten vom 7. bis zum 9. Jh., was von zahlreichen archäologischen Funden bezeugt wird. Neben der altertümlichen Stadt Žul<sup>72</sup> entdeckte Bernštam eine buddhistische Kapelle und ein Kloster (Bajalievá 1981:17). Hier wurden auch Buddha-Statuen ausgegraben. Eine starke Verbreitung des Buddhismus unter den Kirgizen am Jenissej ist durch Funde toreutischer Abbildungen<sup>73</sup> bezeugt (Klyashtornyj, Mokrynin & Ploskich 2000:62).

---

<sup>67</sup>An diesem Feiertag wird in sieben Schalen die rituelle Speise „Sumaljak“ gereicht und anhand von sieben Sprösslingen hellgesehen. Die Menschen ziehen sich zu diesem Feiertag neue Kleider an. Erst nach diesem Feiertag beginnt die Neuaussaat (Vgl. König 1987: 714-715).

<sup>68</sup>Vgl. Die Aussage von Asankanov & Malaev (1998:40) zu dem Feiertag Noorus: „Noorus ist einer der wichtigsten Feiertage der Zoroastrismus, der in Mittelasien im tiefen Altertum entstand und von seiner Herkunft tief mit dem zoroastrischem Kult des Feuers verbunden war“.

<sup>69</sup>Dies ist vor allem in dem kirgisischen Epos „Er töčtük“ ersichtlich, in dem der Kampf des Guten im Menschen gegen das Böse in Form von Dämonen beschrieben wird (Abdyldaev 1991:22-23).

<sup>70</sup>Vgl. Laut 1986.

<sup>71</sup>Der Tempel in Ak-Bešim gehört zu den ersten bekannten buddhistischen Klöstern auf dem Gebiet von Kirgizstan und war mit einer großen bronzenen Figur geschmückt (Klimkeit 1986:16).

<sup>72</sup>In der Gegend von Ključevoe.

<sup>73</sup>Die Toreutik ist eine Kunst der Metallbearbeitung.

Der Buddhismus beeinflusste in Mittelasien auch den Islam. Die Herkunft des Sufismus, der in Zentralasien wohl dominierendsten islamischen Sekte,<sup>74</sup> wird von manchen Gelehrten auf den Einfluss des Buddhismus zurückgeführt (Tabyšalieva 1993:54-60).

Im Jahre 1889 entdeckte Pojarkov, der die Gegenden um Pišpek und den Issyk-Kul bereiste, Ortschaften mit buddhistischer Verehrung. Er fand z. B. in der Issyk-Ata-Schlucht einen großen Rundstein, auf dem eine Buddhastatue eingemeißelt war. Außerdem wurden am Issyk-Kul in den Orten Žuuke und Tamga Steine mit einer buddhistischen Inschrift entdeckt.<sup>75</sup> Dass die buddhistischen Denkmäler, die aus der Zeit der Oiraten stammen, von den Muslimen nicht zerstört wurden, wird als ein Beweis dafür gesehen, dass die Kyrgyzen sich tolerant dem Buddhismus gegenüber verhielten (Jarkov 2002:34).

### 2.2.2.3. *Manichäismus*

Die Manichäer fanden ihren Weg nach Zentralasien und auf das Gebiet des heutigen Kyrgyzstan, ebenso wie auch die Nestorianer, über die Seidenstraße (Haussig 1985:238-241). Im 8. Jh. befanden sich die Manichäer in Nevaket, das im östlichen Teil der Ču Gegend liegt, unter dem Schutz der westlichen Türken (Bajalieva 1981:16). Zu den missionarischen Zentren des Manichäismus gehörten das Siebenstromland und Talas, wo es auch Klöster gab. Um den Glauben unter den Türken zu verbreiten, haben die manichäischen Priester unter anderem Literatur übersetzt und verbreitet.<sup>76</sup> Der Manichäismus versuchte, die drei großen Religionen Zoroastrismus, Buddhismus und Christentum zu vereinigen und fand deshalb zunächst eine starke Verbreitung in Zentralasien (Klimkeit 1986:44-51).<sup>77</sup> Es gab auch unter den Kyrgyzen am Jenissej eine nicht unwesentliche Anzahl von Manichäern, die mit den Nestorianern konkurrierten (Klyaštornyj, Mokrynin & Ploskich 2000:62). Klein (1995:126) stellt fest: „Ihre Übersetzungsliteratur war der nestorianischen in der Gewandtheit, der Sprachbeherrschung und der künstlerischen Ausstattung überlegen“, was ihnen eine Beliebtheit unter der ge-

---

<sup>74</sup>Vgl. Schimmel 1987:622.

<sup>75</sup>Diese Zeugnisse stammen aus der Zeit des Westmongolenreiches der Dsungar, als die buddhistischen Mongolen in der Zeit des 17.-18. Jh. über die kyrgyzischen Länder herzogen. Die Bevölkerung des Ostturkestans kämpfte mit Hilfe der Kyrgyzen gegen die Eroberer. Schließlich wurde das Reich von der chinesischen Qingdynastie niedergeschlagen. Ein Teil der Oiraten zog in das Ferganatal und in das Siebenstromland, wo es unter dem Namen Sart-Kalmyken in das kyrgyzische Ethos einbezogen wurde und den Islam zu bekennen begann. Ein anderer Teil zog weiter nach Russland, wo es weiter am Buddhismus festhielt (Jarkov 2002:34).

<sup>76</sup>Solch ein Traktat war z. B. „Iki jylmys nom“ (Das heilige Buch der beiden Grundsätze), dass im 9. Jh. in Taraz abgeschrieben wurde (Jarkov 2002:17).

<sup>77</sup>Haussig beschreibt diese Anpassungsfähigkeit wie folgt: „Im Gegensatz zu den Gemeinden der Zoroastrier, die für sich blieben, pflegten die Manichäer Verbindungen und vermittelten Einflüsse, die sie auch fremden Kulturen anzupassen verstanden“ (1985:239).

bildeten Schicht sicherte. Der Manichäismus in Zentralasien erlitt ein ähnliches Schicksal wie das Nestorianertum.

#### 2.2.2.4. *Das Christentum in der vorislamischen Zeit*

Die Geschichte des Christentums in Zentralasien in der vorislamischen Periode wurde sowohl von russischsprachigen<sup>78</sup> als auch von deutschsprachigen<sup>79</sup> Archäologen, Historikern und Theologen beleuchtet. Deshalb konzentriere ich mich in diesem Abschnitt auf die Spuren des Christentums in erster Linie unter den Kyrgyzen und auf dem Gebiet von Kyrgyzstan und der näheren Umgebung. Die wohl neueste Arbeit im deutschsprachigen Raum zum nestorianischen Christentum Kyrgyzstans kommt von Wassilios Klein (2000).

Eines der ältesten christlichen Denkmäler auf dem Gebiet Kyrgyzstans ist eine kleine Kirche aus dem 7. – 8. Jh. in Ak-Bešim (Ču-Tal), die von Kyslasova in den Jahren 1953–54 ausgegraben wurde. Es wird angenommen, dass Ak-Bešim die frühere Hauptstadt des türkischen Khanat Sujab war (Gorjačeva & Peregudova 1994:85-86). Hier wurde 1998 auch ein nestorianischer Gebäudekomplex mit drei Kirchen und einer Kapelle aus dem 10. – 11. Jh. und ein Teil eines Buches in sogdiescher Schrift entdeckt (Klyštornyj, Mokrynin & Ploskich 2000:63).<sup>80</sup> Ebenso belegen Ausgrabungen in Krasnaja Rečka (Ču-Tal) das Vorhandensein einer starken christlichen Bevölkerung in der damaligen berühmten Stadt Nevaket. Laut schriftlichen Zeugnissen war hier im 12. Jh. eine nestorianische Metropole, deren Oberhaupt „Metropolit von Kashgar und Nevaket“ genannt wurde (Gorjačeva & Peregudova 1994:92). Somit befand sich mitten in Kyrgyzstan das Zentrum einer großen christlichen Region. In der Nähe der heutigen Hauptstadt Biškek befand sich die alte Stadt Tarsakent aus dem 13. und 14. Jh. (wörtlich: Stadt der Christen, aus dem Persischen *tarsa* – Christ und dem Sogdieschen *kent* - Stadt). Hier lebten Sogden, Tocharen, Syrer, Armenier, Uiguren und andere Völker zusammen (Gorjačeva, Deev & Peregudova 1996:17). Hier wurden sogar Münzen geprägt, belegt durch den Fund einer Münze aus dem Jahre 1333 (Klyštornyj, Mokrynin & Ploskich 2000:64). Klein (2000:241), der die historischen Quellen und Epitaphen untersuchte, kam zu dem Ergebnis, dass die Christen in Tarsakent sich in Bezug auf ihre kirchliche Organisation den örtlichen Gegebenheiten anpassten. Das Kirchenoberhaupt war nicht ein Bischof,<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup>Vgl. Barthold 1964b; Demidov 1990; Nikitin 1984; Bernštam 1994.

<sup>79</sup>Vgl. Hage 1978; Heiler 1971; Kawerau 1967; Spuler 1966; Wetzel 1995. Stewart 1928; Browne 1933; Vine 1980.

<sup>80</sup>Vgl. Semenov, Seimal, Tašbaeva & Vedutova 1999:30-33.

<sup>81</sup>Klein (2000:240) stellt fest, dass: „Anders als in China gibt es unter den rund 650 Grabsteininschriften nicht eine, die einen nestorianischen Bischof erwähnt.“

sondern ein Archidiakon.<sup>82</sup> Das Zusammenleben der Sogden und Türken führte dazu, dass auch ehemalige Nomaden, die sich in der Stadt niederließen, nicht nur das Nestorianertum annahmen, sondern auch Priester, Übersetzer von christlicher Literatur und sogar Archidiakone wurden (Jarkov 2002:27).<sup>83</sup>

Aber auch in der Ferganaebene lässt sich das Christentum nachweisen. Neben den heilenden Bädern in Dshalal-Abad, die Chasret-Ajub (Ajub ist im Kyrgyzischen Hiob) genannt werden, soll das Grab Hiobs sein. Dort wurde auch eine vor Ort hergestellte Vase mit einem Kreuz und der Aufschrift „Isa und Mariam“ (Jesus und Maria) entdeckt. Sie wird in das 11. Jh. datiert und zeugt von der Verbreitung des Christentums im westlichen Kyrgyzstan (Jarkov 2002:28).

Im Osten und im Süden des heutigen Kyrgyzstan befanden sich mindestens zwei christliche Klöster. Das eine Kloster lag auf der nördlichen Seite des Issyk-Kul und war auf der Katalonischen Karte aus dem Jahre 1375 vermerkt. Allerdings ist das Kloster bis heute nicht entdeckt worden (Gorjačeva & Peregudova 1994:88). Nach Meinung von Jarkov (2002:23) waren die Gründer wohl armenische Monophysiten, die 451 auf dem Konzil von Chalkedon zu Häretikern erklärt wurden und nach Zentralasien flohen.

Die Ruinen des zweiten Klosters befinden sich in der Nähe von At-Bašy und sind unter dem Namen Taš-Rabat bekannt. Hier wurde auch ein nestorianischer Grabstein mit syrischer Inschrift entdeckt. Mündliche Überlieferungen, die von Pantusov aufgeschrieben wurden, berichten, dass die Einwohner von Taš-Rabat von weit herkamen und Missionare waren:

Vor langer Zeit, als die Kara-Kyrgyzen noch nicht rechtgläubig waren, sondern das Feuer anbeteten, es mit Fett übergossen und sich vor der Flamme niederbeugten, kam in diese Gegend zu dem Stamm der Araber ein kluger Mensch aus Rom. Er kam zusammen mit anderen Leuten, die ihm von ihrer Religion her untertan waren. Sie alle verehrten nicht den Glauben, der den Kara-Kyrgyzen bekannt war. Wie ein mächtiger Batyr (Held) begann er ein ungewöhnliches Gebäude zu bauen, das in kurzer Zeit fertig gestellt war. Als sie dort einzogen, begannen sie das Volk, das in dieser Gegend lebte, zu lehren und gaben den Notleidenden eine Herberge. Nach einer langen Zeit ist der Anführer irgendwohin verschwunden, während die anderen Leute von einem Volk gefangen wurden, das damals von Westen nach Osten zog (zitiert in Jarkov 2002:22).

---

<sup>82</sup>Nur sieben Grabsteine erwähnen einen Archidiakon, was ihre besondere Stellung hervorhebt. Die Jahreszahlen auf den Grabsteinen zeugen davon, dass von Mitte des 13. Jh. bis Mitte des 14. Jh. vermutlich immer ein Archidiakon im Amt war.

<sup>83</sup>Die starke Ausbreitung der Christen im Ču-Tal beschreibt Hage (1978:372): „Ein besonders starkes Nestorianertum beherbergten das Flusstal des Tschu (Anm. des Autors: Ču) westlich des Issyk-Kul und die Landschaften zum Balchasch-See hin, wo sich das Christentum auf die Qara Chitai, jene von den Mongolen unterworfenen ehemaligen Herren dieses Teiles Zentralasiens, stützen konnten.“

Wenn die Überlieferung der Wahrheit entspricht, so war hier eine typische Missionsstation entstanden. Vom 10. bis zum 13. Jh. mag es seine Funktion als Kloster gehabt haben, wobei die letzte Datierung auch für die Eroberungszüge der Mongolen in Zentralasien steht. Später wurde es zum arabischen Militärlager, zu einer Herberge für Reisende und zur Opferstätte für Kyrgyzen (Gorjačeva & Peregudova 1994:88).

Auch bestimmte Bezeichnungen, die die Jahrhunderte überlebt haben, zeugen von dem christlichen Einfluss unter den Kyrgyzen. So schreibt der Historiker Jarkov (2002:25):

Ein Teil der Stammesvölker trug die Bezeichnung *tarsa*<sup>84</sup> - die Gottesfürchtigen /mittelaltriges Farsi/ - die nach der Tradition Christen wurden. Sogar die Benennung des Mausoleums in dem Čatkal Tal - Idris Paigambar - hat eindeutig einen christlichen Ursprung.

Rymbekova (2000:25), die die archäologischen Funde am Issyk-Kul analysierte, kommt zu dem Ergebnis, dass „die Mehrheit der mittelalterlichen Bevölkerung am Issyk-Kul sich zum Christentum und Islam bekannte.“

Vom Nestorianertum ging eine große missionarische Tätigkeit in Zentralasien aus. Sie wurde durch den Schutz der türkischen Khaganen und die Toleranz der Mongolen begünstigt und erlangte ihren Höhepunkt im 12. und 13. Jh., als die Kirche des Ostens „27 Metropolen, 230 Diözesen und mehrere Millionen Gläubige“ zählte (Klein 1965:122). Außer der Nestorianermission ist auch die Tätigkeit von Missionaren der Jakobitischen Kirche, der Melkiten, der armenischen Gregorianer, der Orthodoxen und der Katholiken in Zentralasien bezeugt (Tabyšaliev 1993:63).<sup>85</sup>

Es wurde immer wieder versucht, die Gründe für den Untergang der nestorianischen Gemeinschaften und ihrer Mission zu finden. Hage beschäftigte sich mit dem schamanistischen Einfluss im Christentum, der eine Dualität des Glaubens förderte (Hage 1976:114-122).<sup>86</sup> Diese Diskrepanz zeigte sich darin, dass die Masse der türkischen und mongolischen Völker das Christentum als Universalreligion für die jenseitige Erlösung betrachtete, während sie sich für die diesseitigen Bedürfnisse und die Daseinsbewältigung den schamanistischen Praktiken und den Schamanen zuwandte (Klein 1995:125). Diese synkretistischen Elemente schwächten das Christentum und erwiesen sich als innere zerstörende Kräfte, sodass die Christen dem Islam nicht mehr widerstehen konnten. Als

---

<sup>84</sup>Gorjyčeva spricht von einem auch heute noch existierenden Stamm mit dem Namen Tarca, dessen Name auf eine christliche Herkunft hindeutet (2003:94).

<sup>85</sup>Die Missionstätigkeit der Katholiken gehört in die Zeit des Khans Ženkši (14. Jh.). Vgl. Klein 1995:124-125.

<sup>86</sup>Hage stützt sich in seinem Artikel in erster Linie auf den Reisebericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk aus den Jahren 1253 bis 1255.

schwierig erwies sich auch der „Gebrauch des Syrischen als Gottesdienst-Sprache, während die einheimischen Sprachen für den Gottesdienst nicht akzeptiert wurden“ (Gmür 1996:77).

Auch die oft außer Acht gelassene und mit dem Christentum konkurrierende Religion war der Buddhismus, der im Mongolenreich eine Blütezeit erfuhr und das Christentum ins Abseits drängte (Klimkeit 1986:14).<sup>87</sup> Die eigentliche Verringerung der christlichen Bevölkerung begann mit der Unterdrückung der Christen unter Ilkhan Ghazan (1295 – 1304), unter dessen Herrschaft die Mongolen in Persien islamisiert wurden. Danach brach noch in den Jahren 1337-1339 in ganz Zentralasien eine Pestepidemie aus, die die Anzahl der Christen so stark dezimierte, dass Klein (2000:289) sie für den Untergang des Christentums auf dem Gebiet Kyrgyzstans verantwortlich macht. Schließlich „besiegelte“ der Christenverfolger Tamerlan bzw. Timur-i Läng (Regierungsjahre: 1370 – 1405)<sup>88</sup> den raschen Untergang der Minderheitsreligionen in Zentralasien (Ploskich 2000a:63).<sup>89</sup>

Erst nach vier Jahrhunderten kamen in das Gebiet von Kyrgyzstan wieder Christen, die ihre Kolonien bauten und mehr oder weniger für die autochthone Bevölkerung ein Zeugnis wurden. Die Jahrhunderte dazwischen waren von der Islamisierung Zentralasiens geprägt.

### **2.3. DIE PERIODE DER ISLAMISIERUNG DER KYRGYZEN BIS ZUR SOVIETZEIT**

Die Islamisierung der Kyrgyzen hing wesentlich mit der Islamisierung Zentralasiens zusammen. Die anfänglichen Eroberungszüge der Araber in Zentralasien stießen auf eine starke Gegenwehr und waren nicht so erfolgreich (Tabyšalieva 1993:73). Doch nach den Unterwerfungen der Stämme in Turkestan und der folgenden Missionierung waren es gerade die Türkvölker, die den Islam gerne annahmen (:79).

#### **2.3.1. Die Annahme und Verbreitung des Islams unter den Kyrgyzen**

Mit den Eroberungszügen der Araber im 8. Jh. kamen islamische Gläubige ins Gebiet des heutigen Kyrgyzstan. Die Versuche, den Islam unter den türkischen Nomaden zu verbreiten,

---

<sup>87</sup>Klimkeit schreibt dazu: „Nach der Bekehrung der Mongolen zum Buddhismus im Zuge der von Tibet ausgehenden Missionierung der Mongolei war das Christentum in Zentralasien zu einem Schattendasein verurteilt“.

<sup>88</sup>Im Jahre 1389 unternahm er einen Feldzug in den Tienschan (Ploskich 2000a: 354).

<sup>89</sup>Vgl. W. Wischmeyer, "Nestorianer," *ELThG*, Band II, 1417-1419, 1419. Klaus Wetzell (1995:152), der eine umfassende Darstellung der Kirchengeschichte Asiens verfasst hat, schreibt in Bezug auf die christliche Kirche in Mittelasien Folgendes: „Während die griechisch-orthodoxe Kirche in Kleinasien bis etwa 1400 zur Minderheit unter nichtchristlicher Obrigkeit wurde und damit Kleinasien mehr und mehr seine Bedeutung als ein Zentrum der östlichen Christenheit verlor, *verschwanden* die Nestorianische Kirche und die Römisch-katholische Kirche in MITTEL- und OSTASIEN zwischen 1350 und 1500 *völlig*.“

verliefen zunächst ohne Erfolge. Dies hing damit zusammen, dass die ersten militärischen Einfälle nach Zentralasien vor allem Raubzüge waren und nicht in erster Linie die Islamisierung zum Ziel hatten (Pander 1996:83).<sup>90</sup> Als der Kalif Chičam ibn Abdul Malik (724 – 743) den Türken anbot, den Islam anzunehmen, bekam er eine Absage (Bajaliewa 1981:19).

Die eigentliche Islamisierung der Türken auf dem Gebiet Kyrgyzstans erfolgte in der Periode der Karachaniden in der Zeit vom 10. bis zum 12. Jh. Neue Arbeiten belegen, dass auch Kyrgyzen diesem Reich angeschlossen waren und vom Islam beeinflusst wurden (Djušenbiev 2002:1126). Nachdem im Jahre 960 im Karachaniden Reich der Islam als Staatsreligion verkündet worden war (Baktygulov & Mombekova 1999:314), begann man den Glauben zum Islam nicht mehr wie vorher nur mit dem Schwert aufzuzwingen, sondern es waren vielmehr Kaufleute und Missionare, die entlang der Karawanenstraßen zogen und die islamische Religion und Kultur verbreiteten (Pander 1996:84).<sup>91</sup>

Die ersten großen zählbaren Erfolge der muslimischen Türkenmission konnten nach der Überlieferungen von Al-Asir im Jahre 1043 verzeichnet werden, als „10000 Bewohner von Zelten“ den Islam annahmen und zu einem Opferfest 20000 Tiere schlachteten (zitiert in Bajaliewa 1981:20). Von dieser Zeit an änderte sich auch die Beerdigungsweise in Zentralasien. An die Stelle der vom Zoroastrismus geprägten Feuerbestattung trat nun die Beerdigung von Leichen. Al-Marwasi schreibt im 12. Jh., dass die Kyrgyzen immer noch den Brauch hatten, die Toten zu verbrennen, weil sie glaubten, dass allein das Feuer die Toten von aller Unreinheit und Sünde befreien könne. Erst als sie Nachbarn von Muslimen wurden, begannen sie ihre Toten zu beerdigen (zitiert in Voropaeva 1997:88).

Das bis heute gut erhaltene Zeugnis aus der Karachaniden Zeit ist die Bašnja Burana bei Tokmok. Bernštam hat nachgewiesen, dass dieser Turm ein Minarett von einer Moschee der Siedlung Kirmirau war. Die Siedlung lag ca. 6 km von der berühmten Stadt Balasagyn entfernt. Balasagyn war die Hauptstadt von Mittelasien im 11. und 12. Jh. Somit gilt dieser Turm als eines der ältesten erhaltenen Zeugnisse des Islams in dem Ču-Tal (Bernštam 1997:303-307).

Eine wichtige Bedeutung in der Islamisierung der Bevölkerung der auf dem

---

<sup>90</sup>Die ersten Eroberungszüge der Araber nach Zentralasien fanden in den Jahren 644 – 704 statt. Es war die Schlacht der Araber in Talas (auf dem Gebiet Kyrgyzstans) im Jahr 751 (Tabyšaliewa 1993:73). Die Araber waren bestrebt, die alten großen Kulturländer zu erobern und sie ihrem islamischen Herrschaftsbereich (dar al Islam) einzuverleiben.

<sup>91</sup>Pander sieht die Gründe für die Verbreitung des Islams in der Einfachheit dieser Religion. „Als besonders hilfreich erwies sich dabei die Tatsache, dass der Islam eine jedermann verständliche, weltumfassende und doch einfache Religion war, von der sich die Gläubigen die Glückseligkeit versprachen.“



Territorium von Kyrgyzstan lebenden Völker nahm auch die im Ferganatal liegende Stadt Oš ein. An dem Berg Sulejman wurde eine Münze mit einer arabischen Inschrift aus dem Jahr 940-941 gefunden. Es wird angenommen, dass hier schon im 10. Jh. dank der reisenden Mullahs, Händler und Handwerker, die arabische Sprache gesprochen wurde (Jarkov 2002:25-26).<sup>92</sup> Aus Oš stammte Ali ibn Osman, der auch „Licht des Glaubens“ genannt wurde und als Glaubens- und Gesetzeslehrer bekannt war. Andere bekannte islamische Theologen, aus dieser über dreitausend Jahre alten Stadt waren Omar ibn Musa al-Oči, Muhammad ibn Achmad ibn Ali ibn Chamid Abu Abdallah al-Oči, Imran und Masud (:29).

Die Islamisierung der zentralasiatischen Bevölkerung geschah in dieser Zeit zwar nicht mehr durch Gewalt, doch blieb sie nicht ohne dunkle Seiten aus. Alle Nicht-Muslime, die bereit waren, die Herrschaft der Muslime anzuerkennen, mussten besonders festgelegte Steuern zahlen (Tabyšalieva 1993:78). Nicht selten griffen die Araber aber auch zu drastischeren Mitteln, indem Ländereien zum Eigentum Gottes erklärt wurden und damit den Kalifen bzw. Emiren unterstanden (Pander 1996:84).

Diese Praktiken lockerten sich nach den Eroberungszügen der Kara Kitai (1125 bis 1137), eines heidnischen Mongolenstammes, und der Errichtung des Staates der Kidanej (Kara – Kitai von 1128 bis 1213), nachdem das Karachaniden Reich geschwächt und unterworfen wurde und der Islam die vorherige Vormachtstellung verlor (Bajalieva 1981:22). Die folgende Oberherrschaft der Mongolen schuf bis Anfang des 14. Jh. in Zentralasien ein außergewöhnliches, für alle Religionen gleichberechtigtes Klima. Auch die Herrscher verhielten sich dem Islam gegenüber ganz verschieden. Einige blieben weiterhin Heiden oder sympathisierten mit dem Christentum. Andere, wie z. B. der Sultan Kebek, waren dem Islam zugeneigt und wiederum andere nahmen den Islam an, garantierten aber den Christen und Juden ihren Schutz (Demidov 1990:51).

Das der Islam von den Türkvölkern willig angenommen wurde, ist vor allem den starken Missionsbemühungen im Sinne von Überzeugungsarbeit, Lehrtätigkeit und liturgischen Übungen der islamischen Sufis<sup>93</sup> und Derwischen<sup>94</sup> zuzuschreiben (Pander

---

<sup>92</sup>Mogul, muslimische Dynastie, die in Indien ab 1525 ein Großreich errichtete. 1525 eroberte Babur von Afghanistan aus die indische Ebene (Pausch 2003a: „Mogul“).

<sup>93</sup>Vgl. Höpfner 1976.

<sup>94</sup>„Derwisch (von persisch darvesh: Bettler), im Islam der Anhänger bestimmter mystischer Bruderschaften (tariqa). Sie werden den Sufis zugerechnet, aus deren Bruderschaften, die sich erstmals im 12. Jahrhundert bildeten, sie hervorgingen. Derwische versuchen, durch religiöse Übungen mystische Erlebnisse herbeizuführen. Viele Bruderschaften zeichnen sich durch ein hohes Maß an Selbstzucht aus (siehe Askese). Als Blütezeit der Derwische gilt das 13. Jahrhundert. In dieser Zeit beeinflussten sie maßgeblich die islamische Literatur und spielten eine bedeutende Rolle im religiösen, sozialen und politischen Leben“ (Wallisser 2003, „Derwisch“).

1996:84).<sup>95</sup> Die zentralasiatische Bevölkerung war für die Ideen des Sufismus offen (Tabyšaliev 1993:79), weil sie bekannte Elemente aus dem Zoroastrismus beinhaltete, wie die zentrale Lehre über den Kampf des Lichts gegen die Dunkelheit und des Guten gegen das Böse.<sup>96</sup>

Zum anderen wurden vor allem in dem derwischen Kult religiöse Übungen praktiziert, die oft den schamanischen Praktiken ähnelten. Die Kadiris, eine Untergruppe der Derwische, versuchten ekstatische Zustände durch bestimmte Lautäußerungen und Rezitationen (dhikr) formelhafter Preisgesänge Allahs zu erreichen. Bei den Mevlevi standen die gesteigerten Dreh- und Tanzbewegungen im Mittelpunkt der Zeremonien. Die Geistlichen der Derwische wurden *Duvanen* genannt. Sie heilten Kranke und wurden nicht selten als Schamanen angesehen. Viele dieser Praktiken überdauerten Jahrhunderte. Vor der Revolution war z. B. in dem Žumgaltal ein sogenannter Čyngyš-Duvana bekannt. Er wurde als Hellseher und Heiler geachtet, ging von Dorf zu Dorf und sagte voraus, ob sich das Vieh und die Menschen im Dorf vermehren würden (Kumskova 2001:87).<sup>97</sup>

Ein weiterer Aspekt, der die Annahme des Islam unter den Türkvölkern begünstigte, war der Gebrauch der heimischen Sprache. Der Gründer des Derwischen Ordens war Achmed Jasavi (Chasret-Sultan-al'-Arifinu), der eine große Rolle in der Verbreitung des Islams auch unter den Nomadenvölkern spielte und von den zentralasiatischen Muslimen auch heute noch als Heiliger verehrt wird. Er verfasste unter anderem in türkischer Sprache (Čagitai Sprache) das bekannte Werk „Chikmet“ (Weisheit). Somit wurden die Muslime nicht nur durch die arabische Sprache, sondern auch durch die türkische Sprache in Zentralasien vereinigt. Er versuchte nach Meinung von Maltabarov (2002:44), das Problem des Guten und Bösen, des Lichtes und der Finsternis im Rahmen der manichäischen und schamanischen Vorstellungen, wenn auch verschwommen, zu klären. Seine Redewendungen werden auch heute noch im Süden Kyrgyzstans von einer Gruppe Namens „Ljači“ auswendig gelernt (Jarkov 2002:24-25).

Mit dem Ende des 14. und Anfang des 15. Jh. begann wieder die gewaltsame Islamisierung der Völker. Im Jahre 1390 wurde der westliche Teil des Gebiets der Uiguren von Chysr-Chodsha erobert und als islamisches Gebiet erklärt. Mongolen, die nicht bereit waren, sich zum Islam zu bekennen, wurden auf verschiedene Art bestraft. So wird berichtet,

---

<sup>95</sup>Vgl. auch die Dissertation von Florian Schwarz (2000).

<sup>96</sup>Der russische Forscher Demidov (1990:94) bestätigt den Einfluss des Sufismus unter den Nomaden. „Der Sufismus kam im Gegensatz zur starren muslimischen Orthodoxie viel besser mit der missionarischen Aufgabe zurecht. Deswegen waren in erster Linie die Sufie-Geistlichen mit der Propaganda und Verbreitung des Islams unter den Nomadenstämmen um Choresm herum beschäftigt.“

<sup>97</sup>Ebenso R. Kydyrbaeva (1986:24).

dass man „widerspenstigen“ Mongolen einen Pferdehuf auf den Kopf nagelte (Urmanov 2000:34).<sup>98</sup>

Viele Kyrgyzen, vor allem in den nördlichen Regionen, blieben vom Islam fast unberührt. Muhamed Chaidar (Mirsa Chaidar) berichtete im Jahre 1517, dass die Kyrgyzen unter der Macht des Unglaubens lebten, während alle Mongolen schon Muslime geworden waren (zitiert in Barthold 1996:218).<sup>99</sup> Den Mongolen widerstand auch der kyrgyzische Herrscher am Issyk-Kul, Muhamed Kyrgyz. Nach Ansicht von Sultan Saida wurde das Mongolenreich durch die Widerspenstigkeit der Kyrgyzen, die freiheitsliebend sind und sich dem Islam nicht unterwarfen, geschwächt (zitiert in Dulati 1999:10).<sup>100</sup>

Von Fergana aus wurden immer wieder Versuche unternommen, die nördlichen Kyrgyzen zu islamisieren. Legendäre Erzählungen wie „Žalis – i Mustakin (Žalis und Mustakin)“ und „Rafik at-Talibin“ berichten unter anderem davon, wie Kyrgyzen den Islam annahmen. Der Hauptheld dieser Erzählungen ist Chodža Is-chak, der Scheich eines sufistischen Ordens, der 1598 starb und wohl wesentlich zur Missionierung der Kyrgyzen beitrug (Bajaliev 1981:24).<sup>101</sup> Laut den Erzählungen gewannen die sufistischen Scheiche die Kyrgyzen für den Islam mit Wohltätigkeiten, Wundererlebnissen und an der Kultur angepasster Missionierung. So wurde z. B. das bei den Kyrgyzen beliebte Manas-Epos so verändert, dass der Held Manas zu einem aktiven, für den Islam kämpfenden Muslim wurde (Jarkov 2002:26).

In der Zeitperiode des Khanat Kokand<sup>102</sup> flüchtete ein großer Teil der Kyrgyzen vor den Raubzügen der Dsungar<sup>103</sup> in das Ferganatal. Hier traten sie in Kontakt mit den zu diesem Zeitpunkt schon stark verwurzelten Usbeken und Türken und nahmen den Islam an, während die Kyrgyzen im Tienschan dem Islam zunächst fern blieben (Abdyldaev 1991:30-31). Als sich das Khanat Kokand stärker ausbreitete, wurden in den Festungen, die im ganzen Herrschaftsgebiet entstanden, Moscheen gebaut (:32). Von hier aus fand die Missionierung der kyrgyzisch-nomadischen Bevölkerung statt. Vor allem die usbekischen Geistlichen reisten

---

<sup>98</sup>So handelte z. B. der Herrscher des Žgataiskogo Ulusa Tarmaširin, der von 1326 bis 1334 herrschte und den Islam als Staatsreligion ausrief.

<sup>99</sup>Urmanov 2000:35.

<sup>100</sup>Vgl. Karaev 1995:45-46; Djušenbiev 31. 10. 04:3.

<sup>101</sup>In den oben erwähnten Schriften wird berichtet, dass Is-chak 18 kirgisische und kasachische Götzentempel zerschlug und 185 000 Ungläubige zum Islam bekehrte.

<sup>102</sup>Das Khanat Kokand in dem Ferghana - Becken wird in die Zeit von 1710 bis 1876 datiert. Während hier im 15. Jh. vornehmlich Türken und Sarten siedelten, drangen im 16. Jh. Usbeken und Kyrgyzen und im 18. Jh. Sarten aus Samarkand und Buchara sowie Karakalpaken in das Land ein. Der fanatische Sufi - Anhänger Alim Khans (1800 – 09) - vereinigte das Völkergemisch zu einer Monarchie mit einem absolutem Herrschaftsanspruch des Khans (Pander 1996:67-68).

<sup>103</sup>Das Džungar Khanat existierte in den dreißiger Jahren des 17. Jh. und wurde auch das Oirat Khanat genannt (*Sovetskij Enziklopedičeskij slovar'* 1990:931).

umher und lehrten die Bevölkerung das islamische Gesetz, lasen das Segensgebet (Namaz) zu verschiedenen Feierlichkeiten und die Gebete für die Ahnen. Es entstanden Sufi-Bruderschaften, die Sufi-Literatur verbreiteten. An Feiertagen wurden die Dörfer von hohen religiösen Geistlichen besucht, wobei der Platz, der von solchen Geistlichen besucht wurde, zu ihrem Herrschaftsgebiet übergang (Bajaliewa 1981:26-28).

In der Stadt Oš gab es inzwischen 154 Moscheen, an die auch Schulen angegliedert waren, sieben Masare, acht Kara-Chana (Koranschulen) und fünf Medresen. Die größte und schönste war die Moschee des Alymbek, die 1850 gebaut und 1950 zerstört wurde. Hier gab es unter der Anleitung und Lehre des Mudaris Chadsim-alam zwischen 80 und 100 Studenten. Viele der Moscheen im Süden von Kirgizstan besaßen Ländereien, Verkaufsläden, Mühlen und Weideflächen (Jarkov 2002:34).

Die übrigen Kirgizen, die sich im Norden aufhielten, wurden zwar immer wieder von den Geistlichen aus dem Ferganatal besucht, doch waren die Kontakte zu kurzfristig. Die reiche Schicht der Kirgizen (kirg. Bai) konnte zwar für den Islam gewonnen werden, indem ihnen Steuerfreiheit versprochen wurde,<sup>104</sup> und die meisten Kirgizen bezeichneten sich als Muslime, doch selten kannte jemand die Dogmen dieser Religion und noch seltener wurden deren Richtlinien befolgt. Valichanov, der in der Mitte des 19. Jh. diese Gegend bereiste, berichtet über völlige Unkenntnis des Islams bei der nördlichen kirgizischen Bevölkerung. Er schrieb dazu:

Das einzige Gebot, das die Kirgizen kennen und erfüllen, ist die Verachtung des Schweines, das als ein unreines Tier gilt. Dafür wird aber das andere radikale Prinzip (des muslimischen Glaubens) - die Enthaltung vom Wein -, das vom erwählten Mohammed und vom Koran gefordert wird, gottlos missachtet (zitiert in Bajaliewa 1981:29).

Valichanov erwähnt auch ein Streitgespräch, das von kirgizischen Bajen geführt wurde. Als einmal die Frage aufkam, wer der Prophet der Muslime sei, konnte keiner darauf antworten. Auch der Schamanismus wurde unter dem Deckmantel des Islams weiter praktiziert. Hochzeiten und Beerdigungen fanden nach schamanischer Sitte statt, doch es wurde immer versucht, einen Usbeken oder Türken für ein arabisches Gebet einzuladen (:30). Das rituelle Essen mit Hinwendungen an die Ahnengeister wurde am Donnerstag, einen Tag vor Žuma (Freitag) veranstaltet und wurde ebenso möglichst mit einem Gebet in arabischer Sprache abgeschlossen. Djušenbiew nahm an, dass „das Überleben des Kultes Tengri und Žer-Suu<sup>105</sup> darin zu sehen ist, dass sie sich mit dem Islam transformiert haben, und dabei ihre

---

<sup>104</sup>Die einfache Bevölkerung wurde nicht von der Steuerpflicht befreit (Urmatov 2000:35).

<sup>105</sup>Žer-Suu heißt Erde-Wasser. Vgl. den Abschnitt in Bezug auf die Verehrung von Erde und Wasser.

Sinninhalte und die zeremonielle Seite erhalten blieb“ (zitiert in Jarkov 2002:35). Der vorherrschende Synkretismus des Islams unter den Kyrgyzen wird treffend von Jarkov (:33) zusammengefasst:

Im Grunde genommen sind die archaischen Kulte, wie Animismus, Magie, Totemismus, Fetischismus und Schamanismus in einer modifizierten Form (verwandelt in eine neue Art) in den Islam eingegangen. Das Gleiche kann von vielen Volkstraditionen und Gebräuchen gesagt werden.

Eine Veränderung trat erst ein, als zunehmend Kyrgyzen zu Geistlichen eingesetzt wurde. Ein *Moldo* war zwar selten ausgebildet, unterschied sich aber von den Anderen im Dorf dadurch, dass er religiöser war und deshalb auch die religiösen Handlungen bei Hochzeiten und Beerdigungen vollzog. Die Moldos waren dem Vorsteher einer Moschee, dem *Imam*, unterstellt. Die religiöse Tätigkeit eines *Mullahs*, *Moldos* oder eines *Ischans* - eines Sufi-Geistlichen, brachte große finanzielle Einnahmen (Bajaliewa 1981:41).<sup>106</sup>

Unter der sesshaften kyrgyrischen Bevölkerung im Süden wurde der Islam schließlich so stark, dass dort auch die Scharia angewandt wurde. Satybekov erwähnt in *Večernij Biškek* (7. März 2003), dass Ledige für Unzucht vierzigmal mit einem Stock geschlagen, und die Strafe für Ehebruch mit einer Steinigung vollzogen wurde. Dies nannten die Kyrgyzen „*Tašbaran*“ (das Steinopfer). Eine Wiederbelebung dieser Praxis wurde nach Satybekov in den Jahren 1995 und 1998 in Form einer Lynchung im Talastal registriert, wobei drei Menschen ohne eine Gerichtsverhandlung gesteinigt wurden.

Ein weiterer Aufschwung des Islams kam mit der Eingliederung der Kyrgyzen in das Zarenreich. Es unterstützte die Religiosität der Völker in Zentralasien,<sup>107</sup> und es wurde den Muslimen im Zarenreich sogar unter Androhung einer Prügelstrafe das Einhalten der islamischen Dogmen geboten (Abdyldaev 1991:32). Mit der Eingliederung ins Zarenreich kam in die Region auch ein wenig Frieden. Denn der gemeinsame Glauben an den Islam konnte zuvor die kriegerischen Reibereien zwischen den Usbeken, Kyrgyzen, Kipčaken und Tadžiken nicht verhindern. In den 80er Jahren des 19. Jh. begann eine Zeit des intensiven Moscheebaus. Es wurden auch überall Mektebi (Schulen) gegründet, in denen den Kindern die arabische Sprache und die islamische Lehre beigebracht wurden. So gab es z. B. 1876 im

---

<sup>106</sup>Einmal im Jahr gab jeder Grundbesitzer oder der Besitzer einer Herde dem *Mullah* ein *Sjake*, dass entweder eines von je 40 Schafen oder ein Zehntel der Ernte beinhaltete. Außerdem wurde auf fast allen religiösen Feiertagen, Hochzeiten, Beerdigungen und Gedenktagen für die Geistlichen gesammelt. Bajaliewa ist der Meinung, dass „ein Mullah, der als ein heimatloser Herumtreiber anfing, in zwei bis drei Jahren einer der reichsten Leute im ganzen Dorf wurde“ (Bajaliewa 1981:41).

<sup>107</sup>Die Zaren konnten wegen der großen Anzahl von Muslimen deren Religion nicht außer Acht lassen. Laut der Volkszählung im Jahre 1897 gab es im Zarenreich von insgesamt 130 Millionen Einwohnern ca. 14 Millionen Muslime (vgl. Arapov 2001:1).

Norden des heutigen Kyrgyzstan noch keine einzige Moschee. Doch schon im Jahre 1902 waren im Verwaltungsbezirk von Pišpek 16 Moscheen mit Schulen und im Verwaltungsgebiet von Preževalsk sechs solcher Moscheen registriert. In ihnen lernten insgesamt 1213 Mädchen und Jungen. Oft waren diese Einrichtungen einfach Jurten, zu denen reisende Mullahs zum Unterrichten kamen (Abdyldaev 1991:40-42). So kam es auch, dass die Kyrgyzen viele arabische Begriffe in ihren Wortschatz aufnahmen. Im Russisch – Kyrgyzischen Wörterbuch von 1957 werden insgesamt 2177 arabische Wörter aufgeführt. Das sind 5,75 % des Umfangs der kyrgyzischen Sprache (Jarkov 2002:7).<sup>108</sup> Unter den Kyrgyzen traten immer mehr Gebildete hervor. Zu ihnen gehörte z. B. Arabaev, nach dem heute eine Universität in der Hauptstadt Biškek benannt ist. Er kannte ausgezeichnet die arabische Sprache und hat in den Jahren 1913 – 1914 das erste kyrgyzische Alphabet in der arabischen Grafik herausgebracht. Bis 1926 galt diese Grafik als Standard für die Herausgabe der kyrgyzischen Literatur (:7).

Wesentlich zur Reformierung und Erneuerung des islamischen Denkens in Kyrgyzstan hat die Bewegung Dshadidismus<sup>109</sup> beigetragen. Intellektuelle Denker des Islams waren bemüht, die konfessionellen Werte neu zu interpretieren und mit den industriellen und modernisierenden Ideen zu verbinden. Neue Literatur, die den Bildungsstand fördern sollte, wurde verbreitet. Kyrgyzische Autoren trugen mit ihren Veröffentlichungen zur Entwicklung der kyrgyzischen Sprache bei. In der Stadt Oš gab es 1912 vier muslimische Buchläden und in Pišpek und Preževalsk eine muslimische Bibliothek (Jarkov 2002:47-48).

Zwischenzeitlich änderte die russische Regierung ihre Politik, weil sie in der Bewegung des Pantürkismus eine Bedrohung des Friedens an den Ostgrenzen des Reiches befürchtete. In den Jahren 1908-11 wurden alle Schulen geschlossen, die diese Bewegungen unterstützten. Zu ihnen gehörte auch der Dshadidismus (Jarkov 2002:51).

Die starke Umsiedlung vieler Russen nach Mittelasien hat auch dazu geführt, dass die Asiaten im Islam ihre Identität suchten und sich damit von den orthodoxen Russen abgrenzten. Aber auch die Russen bezeichneten einen Asiaten allgemein als „Musul'manin“ (Muslim). Besonders deutlich wird das im Wörterbuch von Judachin (1965:41), der die

---

<sup>108</sup>Jarkov zitiert aus einer nichtgenannten Quelle.

<sup>109</sup>„Dshadidism, (vom arab. usul-i-dshadid – eine neue Methode), bourg. – liberale Bewegung nationalistischer Tataren und Mittelasiatischer Bourgeoisie (Ende 19. Anfang 20. Jh.). Von 1905 mit einem kotrarevolutionären politischen Charakter: Forderung nach einzelnen Reformen, Panturkismus. Nach der Februar Revolution: die Parteien Schura-i-islam, Mladochivinskaja und Mladobucharckaja. Nach der Oktober Revolution – Organisatoren der kotrarevolutionären Bewegung in Mittelasien“ (Sovjetskij Ėnciklopedičeskij Slovarj 1990:385).

Wortwendung „musulmanča bilebi? (Kennt er muslimisch?)“ als „Kennt er kyrgyzisch?“ wiedergibt. Hier wird „Muslim“ als ein Synonym für „Kyrgyze“ verwendet.

Es wurde auch von einzelnen Personen der Versuch unternommen, eine Staatlichkeit, die sich auf den Islam gründete in Turkestan zu errichten. So hat sich z. B. Pulat Chan 1873 selbst zum Herrscher von Kokand ernannt. Madali Ishan (Dukči) versuchte im Jahre 1916 einen Aufstand gegen die Russen anzuführen. Doch durch die Übermacht der russischen Armee hatten sie nie eine reale Chance (Djušenbiev 2004-10-04:5).<sup>110</sup>

Der Islam ist in Turkestan Ende des 19. und Anfang des 20. Jh. durch die Rahmenbedingungen des Zarenreichs zu einer neuen Blüte gelangt. Nach den Angaben von Jarkov gab es in dieser Zeit insgesamt 1503 Hauptmoscheen, 11230 Moscheen in den Regionen mit 12000 Imamen, 5800 Mektebe (Schulen) mit 5700 Lehrern, 1415 Masare, 1500 Scheiche und 686 Zentren des Ischanismus. Die durchschnittliche Anzahl der Geistlichen erreichte eine Höhe von 33000 Menschen (Jarkov 2002:44). Hätte sich diese Entwicklung fortgesetzt, wäre heute die religiöse Situation in Zentralasien und Kyrgyzstan eine völlig andere. Die Kyrgyzen wären wesentlich stärker im Islam verwurzelt und das Phänomen der Hinwendung zum Christentum, wie sie in der post-sovietischen Zeit geschah, hätte so nicht auftreten können.

### **2.3.2. Christen auf dem Gebiet von Kyrgyzstan und unter den Kyrgyzen vor der Sovietmacht**

Nach dem Untergang des Christentums im 15. Jh. kamen christliche Siedler erst in den sechziger Jahren des 19. Jh. in die Steppen Mittelasiens, indem sie der russischen Armee folgten. Zu dieser Zeit trafen nach den Worten von Jarkov (2002:38) in Mittelasien drei Zivilisationen aufeinander:

Die Islamische (im Wesentlichen bestehend aus der einheimischen Bevölkerung), die Orthodoxe (die sich überwiegend aus Übersiedlern, Soldaten, Offizieren und Staatsdienenden zusammensetzte), und die Katholisch-Protestantische (zum Katholizismus und dem Protestantismus bekannten sich die deutschen Siedler, und obwohl zahlenmäßig nicht viele, waren sie doch sehr einflussreiche Vertreter der russischen Administration). Die Träger der orthodoxen und katholisch-protestantischen Kultur waren die Repräsentanten der regierenden Elite, die die Strategien der Regierung ausführen.

Die Regierung unterstützte die Umsiedler auf verschiedene Weise. Sie erhielten in Turkestan Land, finanzielle Unterstützung für die Bahnfahrt, Aufschiebung der Wehrpflicht, Kredite für den Kauf von Samen und Landgeräte. So kam es, dass Ende des 19. Jh. die Bevölkerung in Turkestan aus 6,03 Millionen Muslimen, 391 000 Orthodoxen, 10100 Altgläubigen, 8200

---

<sup>110</sup>Zu „Pilat Chan“ siehe auch Akaev (2003:160-161).

Lutheranern, 7800 Katholiken und 17100 Christen anderer Konfessionen bestand (Jarkov 2002:44).

### 2.3.3. Die Orthodoxe Kirche

Im Jahre 1897 stellten die orthodoxen Christen 9,79 % der Gesamtbevölkerung in Turkestan dar (Duboviskij & Mal'cev 1998:163). Die Orthodoxen hatten ihre ersten temporären Gebetshäuser in kyrgyzischen Jurten, und es wurden sogar die ersten Gebetshäuser in Form von Jurten gebaut.<sup>111</sup> Mit dem Anstieg der slawischen Bevölkerung wuchs auch die Anzahl der orthodoxen Kirchen. Im Jahre 1917 gab es auf dem Gebiet Kyrgyzstans über 200 Kirchen. Fast in allen Dörfern in denen sich die Orthodoxen niederließen, entstanden somit zwei geistliche Zentren: eine orthodoxe Kirche oder ein Gebetshaus neben der vorhandenen Moschee. Das Zusammenleben mit der einheimischen Bevölkerung wurde gefördert. Ein Deutscher namens Heinzelman, der den orthodoxen Glauben annahm, entwickelte sogar ein Projekt zum Bau einer, der Kultur in Turkestan angepassten orthodoxen Kirche<sup>112</sup> (Jarkov 2002:46-47). Die Anzahl der Geistlichen stieg ebenfalls proportional: Während es 1870 erst acht Priester gab, so waren es 1897 schon 78 und kurz vor dem ersten Weltkrieg 163 (:50).

Die kulturelle Anpassung schien zunächst von der einheimischen Bevölkerung akzeptiert zu werden. Doch schon bald distanzierten sich die Siedler immer mehr von den Asiaten, indem sie beispielsweise ihre konfessionelle Zugehörigkeit durch Bezeichnungen von Siedlungen hervorhoben. So wurden die Siedlungen Michailovskoe zur Erinnerung an den Erzengel Michail, Roždestvenskoe (Weihnachtdorf) sollte an Weihnachten erinnern und Voznesenskoe (Auferstehungsort) an die Auferstehung Christi (Jarkov 2002:41).

Schädlich für das friedliche Zusammenleben mit den Muslimen erwies sich auch die Bevorzugung der Christen durch die Regierung. So wurde für die Tötung eines Christen, dass als besonders unrechtmäßig galt, eine härtere Strafe vorgesehen, als die Tötung eines Andersgläubigen. Die Muslime wurden z. B. auch bei einem Vergehen gegen den christlichen Glauben nicht vor das Volks-, sondern vor das Oblastj-Gericht (Landesgericht) gestellt (Jarkov 2002:39-41). Dies alles führte unter den Asiaten zu einer immer stärkeren und zunehmenden Ablehnung der westlichen Siedler und erschwerte damit die Vermittlung des Glaubens an die einheimische Bevölkerung.

Die Gläubigen und die Kirchen verhielten sich gegenüber der Mission unter den Muslimen verschieden. Erzbischof Vladimir betonte, dass die Russisch-Orthodoxe Kirche die

---

<sup>111</sup>Sie wurden *Košemnymi* genannt. So ein „Haus“ gab es z. B. in Karakol (Gorjačeva & Osmitel 2000:70).

<sup>112</sup>Leider beschreibt Jarkov nichts Näheres zu diesem Projekt.



Missionierung der Kyrgyzen ablehnte und ihre Zugehörigkeit zum Islam anerkannte (Vladimir 1993:103). Gorjačova und Osmitel (2000:74) sind gar der Meinung, dass die „Missionsbemühungen“ der offiziellen Orthodoxen Kirche auf die Russen und nicht auf die Muslime ausgerichtet waren und zum Ziel hatten, einen Übertritt von der Orthodoxie zum Islam zu verhindern. Es sind Gerichtsverhandlungen von Menschen dokumentiert, die zum Islam übertraten (Jarkov 2002:47).

Allerdings kann grundsätzlich nicht abgestritten werden, dass die Orthodoxe Kirche bemüht war, Muslime mit dem Evangelium zu erreichen. Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche wurde von Glazik (1958) beschrieben.<sup>113</sup> Die größten Erfolge verzeichneten die Orthodoxen in Tatarstan (Glazik 1958:124). Auch im Altai gab es Dörfer mit einheimischen Christen und die Gottesdienste wurden sogar in altaischer Sprache geführt. Es kann sein, dass unter diesen Gläubigen auch Altai Kyrgyzen waren (Gorjačeva & Osmitel 2000:74).

Utegenov berichtet, dass der Altai Missionar Archimandrit Makarij Glucharev ebenso versuchte die Bevölkerung in Turkistan zu missionieren. Weil die Zeit dazu besonders günstig erschien, wurde in den 20. Jahren des 19. Jh. in einer Heiligen Synode über die Gründung einer Kyrgyzen-Mission beraten.<sup>114</sup> Doch aus verschiedenen Gründen kam es dazu erst 60 Jahre danach, als ein weiterer Leiter der Altai Mission Archimandrit Vladimir Petrov das Gebiet von Semipalatinsk umfahren und wiederholt der Heiligen Synode von der Notwendigkeit der Gründung einer Kyrgyzen-Mission berichtete, bis sie schließlich im Jahre 1882 als ein Zweig der Altaimission, entstand (Utegenov [2000]:3). Die orthodoxe Mission in Turkestan bemühte sich so wenig wie möglich in die vorhandenen Strukturen und Gebräuche der einheimischen Bevölkerung einzumischen und war bemüht, die lokale Verwaltung für die Sache der Mission unter den Muslimen zu gewinnen (Gorbunova 2003:4). Probleme der damaligen Zeit ähnelten den heutigen. Aus den Tagebuchaufzeichnungen des Missionaren Efrem Eliseev wird berichtet, dass die Verwandten eines neugetauften Kasachen den Versuch unternahmen, ihn von der Kirche zu isolieren (Utegenov [2000]: 4-5).

Ab 1887 führte die Russisch Orthodoxe Kirche auch missionarische Konferenzen durch, in denen die Missionierung der Muslime in Turkestan angesprochen wurde. Die missionarische Tätigkeit wurde als ein Kampf gegen den Islam angesehen. Er sollte zum einen durch gesandte Prediger und zum anderen durch missionarische Schulungen der Kirch-

---

<sup>113</sup>Yannoulatos 1997:183-210.

<sup>114</sup>Wie schon beschrieben wurden Kasachen ebenso Kyrgyzen genannt. Die Bemühungen meinten in erster Linie Kasachen, doch von ihrer ethnischen Nähe kann davon ausgegangen werden, dass die Mission, wenn sie erfolgreich gewesen wäre, sich auf die Kyrgyzen ausgebreitet hätte. Aus diesem Grunde ist dieser Bericht hier aufgenommen worden.

gänger, die sich um Muslime bemühen, ausgetragen werden. Unter anderem sollte auch von den Frauenklöstern ein stärkerer Einsatz unter den muslimischen Frauen ausgehen (Gorbunova 2003:4).

Auch in Kyrgyzstan gab es Klöster, die die einheimische Bevölkerung beeinflussten. So wurde am Ufer des Issyk-Kul von Preosvjaščennyj Alexandr im Jahre 1882 in der Nähe von Preobražensk ein Männerkloster mit dem Namen Svjato-Troickij gegründet. Es existierte bis 1919. Kurz vor der Revolution in Russland hatte es ca. 80 Mönche, die sich nicht nur mit ihrer Ausbildung beschäftigten, sondern auch wohl­tätig waren (Vladimir 2002:182-187). Nach Meinung Jarkovs (2002:42) wurde das Kloster als ein missionarisches Zentrum mit dem Ziel gegründet, auch die einheimische Bevölkerung zum orthodoxen Glauben zu bekehren. Zu diesem Zweck sollte spezielle Literatur veröffentlicht werden. Im Jahre 1898 wurde im Kloster eine Schule für einheimische und russische Kinder eröffnet. Doch es gelang nicht, die kyrgyzischen Kinder zu „Jüngern in Christus“ zu erziehen. Nach Meinung von Gorjačeva ging von diesem Kloster nie eine wirkliche missionarische Tätigkeit aus (Gorjačeva & Osmittel 2000:75).

Außerdem erwähnt Jarkov (2002:51) Berichte über die reiche Predigt­tätigkeit der orthodoxen Priester unter der muslimischen Bevölkerung:<sup>115</sup>

Die Tätigkeit der Priester begrenzte sich nicht nur in der Festigung der Orthodoxen im Glauben. Darüber hinaus ging es um die Bekanntschaft mit den Mullahs bzw. den Schülern der Medrese und Mekteb, sowie um die mündliche und schriftliche Predigt der christlichen Glaubenslehre und um die Belehrung der sich zur Taufe Vorbereitenden. Mit diesem Ziel besuchten die Priester die Basaren, Teestuben, Herbergen und sogar Bahnhöfe, um die muslimischen Pilger, die aus Mekka zurückkehrten, zu treffen.

Es ist aus diesem Bericht eine Strategie ersichtlich, die darauf hinzielte, die gebildete und einflussreiche Schicht zu erreichen, damit sich durch sie die Türen zu weiteren Bevölkerungsteilen aufschlössen.

Weiter wurde vom Episkop Dimitrij berichtet, dass während des Zarenreiches sich acht Kara-Kyrgyzen bekehrten<sup>116</sup> und neun Russen den Islam annahmen, wobei einer unter ihnen ein Geistlicher war (Jarkov 2002:42).

Die kyrgyzischen muslimischen Sippenältesten achteten ihrerseits darauf, ihre muslimische Bevölkerung nicht an die Russen zu verlieren. Der Asiat Abdrachmanov berichtete:

---

<sup>115</sup>Die orthodoxen Gläubigen in Turkestan sammelten auch eine besondere Kollekte für „die Verbreitung des Orthodoxen Glaubens im Imperium“ (Karetnikova 1998:147).

<sup>116</sup>Außer den acht Kara-Kyrgyzen, waren es nach seinem Bericht noch zwei Turkmenen, 3 Sarten (gehören heute zu den Usbeken), 1 Perser (Jarkov 2002:42).

... als Kolpakovski... einheimisch-russische Schulen eröffnete und den Manapen<sup>117</sup> vorschlug, ihre Kinder in diese Schulen zu bringen, haben die Manapen es als notwendig empfunden, Jungs aus armen Familien und Waisenkinder zu schicken. Dabei haben die Manapen gesagt: ‚Diese Waisen sind nicht zu schade, um als Soldaten genommen oder zu Protestanten gemacht zu werden‘ (zitiert in Jarkov 2002:42).

Es ist somit kein Wunder, dass die Kyrgyzen den russischen Kolonisten mit Misstrauen gegenüberstanden. Aussagen von Vorgesetzten, wie z. B. des Tokmaker Bezirksvorsitzenden G. Zagrjažskij in den „Turkestan Vedomostjach“ (Turkestan Nachrichten), schürften nur noch das Misstrauen:

Wir werden den Namen Kyrgyz auslöschen, so ist das Schicksal der Geschichte, aber wir werden nicht das Volk auslöschen, wir werden es in unser Fleisch und Blut aufnehmen, geben ihm irgendwann die Wahrheit des evangelischen Glaubens ... (zitiert in Jarkov 2002:43).

Es gab auch Beamte, die mit finanziellen Mitteln die einheimische Bevölkerung zu einer Abkehr vom Islam warben (:47).<sup>118</sup>

Mit der Zeit konnten Konflikte zwischen Umsiedlern und den einheimischen Asiaten nicht verhindert werden. Im Jahre 1898 kam es schließlich zu dem Aufstand von Andižan, welcher auch den Süden Kyrgyziens ergriff. Die Losungen der Aufständischen trugen religiöse Attribute und es wurde dazu aufgerufen, das Gebiet von den „Ungläubigen“ zu befreien. Nachdem der Aufstand niedergeschlagen war, wurden 106 Menschen zur Todesstrafe verurteilt, später aber zur Zwangsarbeit nach Sibirien geschickt. Unter ihnen war auch der bekannte Dichter Toktogul Satylganov (:45).

Der zweite Aufstand, bei dem sich die Anzahl der einheimischen Bevölkerung in Nordkyrgyztan um ca. 42 % reduzierte, flammte 1916 auf. Geschürt wurde er durch die hohen Steuern des Zarenreiches und die besonders harten Umstände der Kriegszeit. Von den sovietischen Historiographen wurde dieser Aufstand als ein nationaler Befreiungskampf der unterdrückten Bauern gegen den Krieg, die Kolonial- und Zarenherrschaft und gegen den Imperialismus bezeichnet. Doch an dem Aufstand waren nicht nur die einfache Schicht der Bevölkerung, sondern auch der führende Adel und muslimische Geistliche beteiligt. Die zaristische Administration sah die Gründe in einem religiös-nationalistischen Aufruhr, aufgewiegelt durch feindliche Staaten, insbesondere der Türkei, die den Pantürkismus förderte und Herrschaftsgebiete zu erobern hoffte (Baktygulov & Mombekova 1999:210). Doch die

---

<sup>117</sup>„Manapen“, die Vorsteher der feudalen – Stammes Aristokratie, Richter und Kriegsvorsteher der kirgisischen Stämme; die Säule des kolonialen Regimes des Russischen Imperiums (Sovjetskij Ėnciklopedičeskij Slovar' 1990:765).

<sup>118</sup>Jarkov (2002:47) schreibt diese Praxis dem General-Gubernator von Turkestan zu, ohne seinen Namen zu nennen.

Gründe waren auch anders gelagert. Es gab große ethnische und religiöse Unterschiede zwischen der einheimischen Bevölkerung und den Umsiedlern, wobei von den Letzteren ein großer Druck ausgeübt wurde. Die Kolonisten hatten die einheimische Bevölkerung ausgenutzt und ihnen das beste Land geraubt (Ploskich 2000a:178). Als schließlich am 25. Juni 1916 vom Zaren der Befehl ausging, alle männliche Bevölkerung vom 19. bis zum 43. Lebensjahr zum Kriegsdienst einzuberufen, kam es zum Aufstand. Als die Truppen des Zaren zuschlugen, flüchteten viele nach China und Afghanistan, andere wurden niedergemetzelt oder verhungerten (Ploskich 2000a:180). Sowohl muslimische, als auch orthodoxe Priester segneten die Krieger vor den Angriffen. In dem Bezirksgebiet Atekin hat der Mullah die Muslime aufgerufen: „Fürchtet euch nicht davor, hier zu sterben. Das ist ein heiliger Tod, solche Leute erwartet das Paradies.“ Nachdem der Aufstand niedergeschlagen wurde, fielen viele Mullahs den Repressalien vonseiten der Zarenmacht in die Hände, besonders wenn Schriften in arabischer Sprache gefunden wurde. Gerichtet wurden sie für die Förderung des Pantürkismus (Jarkov 2002:53). Es kann mit einer großen Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass diese Ereignisse die Kyrgyzen für Jahrzehnte von dem Christentum, das als ein russischer Glaube aufgefasst wurde, distanzierte.

#### **2.3.4. Die Nichtorthodoxen Konfessionen auf dem Gebiet von Kyrgyzstan**

Es kamen nach Turkestan nicht nur orthodoxe russische Siedler. Anfang des 20. Jh. gab es im ganzen Gebiet von Turkestan 8 200 Lutheraner, 7 800 Katholiken (Spiridonova & Zaslavskij 1998:213-223),<sup>119</sup> und 17 100 Vertreter anderer christlicher Konfessionen (Jarkov 2002:44). Die meisten Lutheraner<sup>120</sup> und Katholiken, die sich auf dem Gebiet des heutigen Kyrgyzstan ansiedelten, zogen nach Oš und in die Talasgegend. Ihre Gruppen blieben klein und im Land zerstreut (:49). Sowohl von den katholischen, als auch von den lutherischen Siedlern gingen wohl nie richtige Missionsbemühungen aus, denn anfangs galt der Aufbau der Lebensexistenz in einem fremden Land als ihr vorrangiges Ziel.

Im Jahre 1882 kamen auch die ersten mennonitischen Christen auf das Gebiet von Kyrgyzstan. Ihre starke Religiosität begünstigte spätere missionarische Unternehmungen, den Kyrgyzen das Christentum nahe zu bringen. Ihre geistliche Gesinnung wurde beispielsweise darin sichtbar, dass die Familien sofort nachdem sie ihre Häuser fertig gestellt hatten, eine Kirche (Gemeindehaus) und eine Schule bauten. Im Jahre 1908 kamen zu den Mennoniten in

---

<sup>119</sup>Nach anderen Angaben gab es 1897 in Turkestan 11056 Menschen, vor allem Polen, aber auch Deutsche, Litauer und Andere.

<sup>120</sup>Vgl. in Bezug auf die Geschichte der Lutheraner in Turkestan siehe Knauer 1998.

die Talas Gegend die Berliner Missionare Bohn und Thielmann (Reimer 1997:47),<sup>121</sup> und etwa ein Jahr später die Familie Herbold. Sie arbeiteten kontinuierlich auf das Ziel hin, eine Gemeinde unter den Kyrgyzen zu gründen. Ihre Strategie war es, zu diesem Zweck die gläubigen Mennoniten zur Missionsarbeit zu motivieren. Reimer (:54) beschreibt diese Bemühungen mit folgenden Worten:

Die Missionare konzentrierten sich zunächst vor allem darauf, die lokalen Gemeinden für das Anliegen der Mission zu mobilisieren. Bereits einen Monat nach ihrer Ankunft wurden missionarische Gebetskreise in den beiden mennonitischen Gemeindehäusern eingerichtet. Die Gebetsstunde wurde auf Freitag festgelegt, ‚wo wir der Mohammedaner insbesondere in unserer Umgebung gedenken‘, schrieb Thielmann in einem Brief aus dem Jahre 1909.

Es wurde auch ein Krankenhaus gebaut, mit dem man die Herzen der Kyrgyzen für das Evangelium öffnen wollte (:63). Doch nur langsam wurde die Frucht dieser Bemühungen sichtbar. Thielmann berichtet von einzelnen Kyrgyzen die zum Glauben kamen, von denen man aber nichts Weiteres erfährt. Quiring veröffentlichte ein Foto, auf dem Thielmann zusammen mit einem gläubigen „Mohammedaner“ namens Achmed abgebildet ist. Achmed war ein blinder Usbeke, der zusammen mit den Missionaren die Kyrgyzen evangelisierte (Quiring & Bartel 1963:154-155). In dieser Zeit wirkte auch der, bei den Kyrgyzen aufgewachsene Hermann Jantzen, der zu den ersten protestantischen Evangelisten unter den Muslimen Mittelasiens zählt (Jantzen 1988:72).

Leider hatten die Bemühungen der Mennoniten eine Gemeinde unter den Kyrgyzen zu gründen keinen Erfolg. Dafür gab es wohl verschiedene Gründe. Zum einem blieben die Mennoniten trotz ihrer missionarischen Bemühungen in sich verschlossen. Sie weigerten sich immer wieder Russen oder Asiaten in ihrer Mitte aufzunehmen (Reimer 1997:90). Um diesem Problem etwas entgegenzusetzen, gründeten Thielmann und Bohn im Jahr 1918 eine Allianzgemeinde nach dem Muster der Brüderversammlungen in Deutschland, doch waren es vor allem Russen, die dort ein Zuhause fanden (:90). Schließlich löste sich die Gemeinde kurz nach dem Tode<sup>122</sup> Thielmanns im Jahre 1923 wieder auf (Reimer 1997:92). Ein weiterer Grund war die kommunistische Machtübernahme, die zur Folge hatte, dass viele Mennoniten den Weg nach Westen suchten. So verließen auch die Missionare Hermann Jantzen, Oswald Herbold und die Familie Bohn das Talas-Tal. Doch auch die Missionstätigkeit der verbliebenen Mennoniten wurde auf Dauer nicht mehr geduldet. Während die Kommunisten die

---

<sup>121</sup>Die Ankunft in Talas fand am 15. Dezember statt.

<sup>122</sup>Marin Thielmann starb in Tschimkent, in der Kirgisischen Sowjetischen Sozialrepublik während des Besuchs einer Konferenz, an der vor allem russische Gläubige teilnahmen. Es wird vermutet, dass er an einer Lungenentzündung während der Konferenz erkrankte, auf der er noch solo gesungen hatte. Noch vor dem Ende der Konferenztagung erlag er an seiner Krankheit (Redekopp & Thielmann 2004: 244).

sozialen Aktivitäten zunächst zuließen, konnten sie die damit einhergehenden Evangelisationen jedoch überhaupt nicht akzeptieren. Jarkov beschreibt die Einzelheiten solcher Aktionen.

Im Jahre 1922 haben die Einwohner der protestantischen Dörfer von Talas für die hungernden Kyrgyzen, Kasachen, Russen und Ukrainer zwei öffentliche Küchen eingerichtet und gleichzeitig wurde ihnen gepredigt. Als Folge davon, nach den Worten der Bolševikagenten, entstanden dort ‚Anfänge von Sektiererei unter den Kyrgyz‘, und ‚als Lockmittel für die Kyrgyz diente der blinde Usbeke Achmed, der auf Mittel der mennonitischen Gemeinden unterhalten wird und zusammen mit den Predigern herumfährt.‘ ... Nach einem Jahr haben die Behörden die christliche Wohltätigkeit verboten, die übrig gebliebenen Lebensmittel, die für die Notleidenden vorgesehen waren, beschlagnahmt und ihre Organisatoren – Mennoniten und Lutheraner – festgenommen (Jarkov 2002:59).<sup>123</sup>

Im Jahre 1924 wurde den Mennoniten in Nikoleipol auch das Predigen und Lehren in den deutschen Schulen verboten (:60). In dieser Zeit flüchteten einige über China, doch nicht allen gelang das. Im Jahre 1935 wurden 15 protestantische Familien bei einem Fluchtversuch von der Roten Armee entdeckt und alle Männer getötet (:65). Als Folge der Repressalien der Sovietmacht, zogen sich die Mennoniten zurück und begannen ihren Glauben für sich zu pflegen (:81).

Zu den Anfängen der protestantischen Bewegung in dem damaligen Kirgisien<sup>124</sup> gehörte auch das Baptistentum. Es begann wohl mit der Ankunft der Familie Beršadskij im Jahr 1907 in der Stadt Pišpek (heute Biškek). Im Jahr 1916 gab es hier bereits eine kirchliche Gemeinde mit über 100 Mitgliedern. Es kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei den Gläubigen um Russen und Ukrainer handelte. Dass von dieser Gemeinde eine Muslimmission ausging wird in der Geschichte der Baptisten in der UdSSR nicht erwähnt (*Istorija* 1989:510). Lediglich Sawatsky schreibt, dass in den zwanziger Jahren der Baptistenbund, der in Moskau tagte, sich um die Missionierung der Kyrgyzen bemühte.

In 1926 the council of the Baptist Union was so enthusiastic as to adopt as motto: ‘Christ for the pagans and Muslime living in the USSR.’ In April 1927 a mission society named ‘Friends of Mission to Heathen and Muslime’ was founded in Moscow; by September 1928 Ivanov-Klyshnikov reported some success with seven trained workers in Muslime areas. Apparently Baptists also set up a five-year plan of mission to Kirgizia (Sawatsky 1981:39-40).

---

<sup>123</sup>Diese Tätigkeit erwähnt wohl Kahle, wenn er von der Gründung des Vereins „Majak“ (Leuchtturm) am 6.4.1920 in Alexandertal/Gouv. Samara durch die Mennoniten- Brüder unter der Leitung von A. J. Toews berichtet. Im Mitteilungsblatt des Vereins werden missionarische Bemühungen erwähnt, unter ihnen auch die Arbeit in Turkestan, wo kyrgyzische Kinder versorgt und erzogen werden sollten (Kahle 1978:58).

<sup>124</sup>Die russische Bezeichnung lautete „Kirgisija“, deswegen wird hier und an entsprechenden Stellen von der Bezeichnung Kyrgyzstan abgewichen.

Die näheren Umstände und den Zeitraum der Tätigkeit dieser Missionare werden von Sawatsky nicht geschildert. Nur Jarkov erwähnt den Baptisten I. Semčenko, der nach Asien kam, um unter den Kyrgyzen und Kasachen zu evangelisieren (Jarkov 2002:66).<sup>125</sup>

Die Zeit der Gemeindegründung unter den Kyrgyzen schien damals noch nicht angebrochen zu sein. Die Anwesenheit der russisch-orthodoxen und deutschen Gläubigen, aber auch die Missionsbemühungen einzelner Missionare haben die kyrgyzische Bevölkerung nicht für das Evangelium öffnen können. Die darauf folgende aktive kommunistische Propaganda gegen die Christen und deren Verfolgung ließ den meisten Gläubigen keinen Freiraum für die Mission unter der muslimischen Bevölkerung.

#### **2.4. DIE ATHEISTISCHE UMERZIEHUNG DER KYRGYZISCHEN BEVÖLKERUNG WÄHREND DER SOVIETZEIT**

Materialismus und Atheismus waren Bestandteile der kommunistischen Erziehung und können mithin als Grundpfeiler der kommunistischen Philosophie bezeichnet werden (*Sovetskij Enciklopedičeskij Slovarj* 1990:85/784). Die Religion galt in diesem System als ein Grundübel der Gesellschaft, als Opium für das Volk, das jeglichen Fortschritt bremst und verhindert. Sie wurde aber auch als eine reale Macht angesehen, die den Einfluss der Kommunistischen Partei dezimierte und somit den Erfolg der Sovietmacht bedrohte (Noebel 2007:36-40). Da aber die Religion bei der kyrgyzischen Bevölkerung seit Jahrhunderten eine dominierende Rolle spielte wurde der Kampf gegen sie aufgenommen. Die folgende Sicht von Bajalievva spiegelte die Ansicht der kommunistischen Partei den Religionen gegenüber.

Die Begründung und Festigung der Sovietmacht und die daraus resultierenden Veränderungen der politischen und wirtschaftlichen Ereignisse haben hunderte und tausende Bauern, die vorher von der Religion berauscht, unterdrückt und eingeschüchtert waren, zum politischem Leben erweckt und sie zum Kampf gegen die gesellschaftlichen Feinde erhoben (Bajalievva 1981:48).

Dieser Kampf hatte zwei Stoßrichtungen: Zum einen sollte das alte System in seiner politischen, wirtschaftlichen, religiösen und bürgerrechtlichen Ausrichtung aufgehoben werden, zum anderen sollte es durch das neue sovietische ersetzt werden. Eines der ersten Dekrete der Sovietmacht war die Aufhebung des Rechts auf Landbesitz, wovon unter anderem auch viele religiöse Institutionen betroffen waren und ihre wirtschaftliche Grundlage

---

<sup>125</sup>Über seine Tätigkeit lässt sich aber nichts Genaueres ausfindig machen. Es muss davon ausgegangen werden, dass diese Bemühungen wegen dem immer stärker werdenden Druck der Kommunisten auch nur einen temporären Charakter hatten.

verloren (Merl 2004:1).<sup>126</sup> Mit dem Dekret vom 20. Dezember 1917 über Familie und Gesellschaft wurden alle familienrechtlichen Handlungen säkularen Ämtern übertragen, wodurch der Geistlichkeit wesentlich der Einfluss auf die Familie verloren ging (Bajalievna 1981:51). Angestrebt war auch die völlige Gleichberechtigung der Frau, die bis dahin unter den Asiaten dem Manne ganz untergeordnet war und kaum bürgerliche Rechte besaß (Abdyldaev 1991:86). Diese und andere „Eingriffe“ in die alten Gewohnheiten hatten zur Folge, dass unter den Kyrgyzen der Widerstand vor allem bei der muslimischen Geistlichkeit wuchs und konterrevolutionäre Gruppen wie *Taş-Kuran* und *Šuro-Islamia* entstanden (Bajalievna 1981:49). Die Partei *Alaš* vereinigte vor allem die kasachische und kyrgyzische Intelligenz, die für die Bildung einer nationalistischen Regierung nach der traditionellen Weise kämpfte und somit das „alte System“ zu erhalten suchte (Ploskich 2000a:185). Alle diese Gruppierungen wurden bekämpft und verboten.

Ein großer Dorn im Auge der Kommunistischen Partei waren alle religiösen Stätten wie Moscheen, Gebetshäuser und Kirchen. Viele wurden geschlossen, enteignet und in Scheunen, Sporthallen oder zu anderen Zwecken umfunktioniert (Abdyldaev 1991:85).<sup>127</sup> Der ganze Besitz der Moscheen, Kirchen und Klöster wurden zum „Volkseigentum“ ernannt. Der Druck war so stark, dass beispielsweise der frühere Vorsteher des Klosters am Issyk-Kul Archimandrit Irinarch (A. Šemanovskij) sein geistliches Amt niederlegte, Mitglied der Kommunistischen Partei und Redakteur in der Parteizeitung „Golos Proletariata“ (Die Stimme des Proletariers) in Prežival'sk wurde. Schließlich wurde er wegen Diebstahl vor Gericht verurteilt (Jarkov 2002:56). Einige Geistliche bezeichneten sich offiziell als Atheisten, gaben ihren Kindern aber muslimische Namen. Andere begannen einen Kampf gegen die sovietische Macht, wie zum Beispiel Tkačev, der sich dem „Volksfrontrat“ (Narodnyj Voennyj Sovjet) anschloss. Er betete für den Sieg der „Christusliebenden Krieger“ und organisierte eine „Schwarze Truppe, die nach dem Erzengel Gabriel benannte war.“ Ihr Ziel war die Ausrottung der Bolševiken, die als „Antichristen“ bezeichnet wurden (Jarkov 2002:57).

Schließlich ging die Sovietmacht zur gnadenlosen Bekämpfung der Geistlichen über. Es ging vom Zentralkomitee im Siebenstromland die Anordnung aus „jeden zweiten Mullah

---

<sup>126</sup>Es war das Dekret Nr. 0007: Dekret des 2. Allrussländischen Sovietkongresses über den Grund und Boden, vom 26. Oktober (8. November) 1917.

<sup>127</sup>Die orthodoxe Kirche in Ključovka (Talas – Rajon) z. B. wurde in eine Sporthalle umgebaut, aus dem Gebetshaus der Baptisten in Biškek (ul. Orosbekova) wurde eine Bibliothek. Die Medrese Išmuchamedbai Tjurka Chalj Muratbaev in Oš wurde zum Theater, die Serafim Kirche in Frunse wurde zum Kindergarten umgebaut, die Moschee in Kajragač kam herunter auf den Zustand eines Lagerhauses. Viele dieser Gebäude haben einen historisch-kulturellen Wert (Jarkov 2002:62).



und zwei von drei Kirchenvorstehern“ festzunehmen. Im März 1921 fanden bei Pišpek die ersten Massenerschießungen statt (Jarkov 2002:59).

Doch der Einfluss der muslimischen Geistlichkeit setzte sich auch weiterhin fort. Versammlungen mit religiösem Inhalt fanden weiterhin bei den Mullahs zu Hause, in Teehäusern oder in den Moscheen statt. Solche religiösen Aktivitäten existierten die ganze Sowietzeit hindurch (Avenarius in *Das Parlament* 96. 30 Aug.).

Es war der kommunistischen Regierung bewusst, dass eine gewaltsame Unterdrückung der Massen auf Dauer keinen Erfolg haben konnte. Eines der wichtigsten Instrumente der atheistischen Arbeit war die völlige Kontrolle über Schulen, Ausbildungsstätten und Universitäten. Schon 1918 kam in Pišpek die Bestimmung heraus, Schulen zu gründen, die vor allem die muslimische Bevölkerung erfassen sollte, die als besonders unaufgeklärt galt. Die von den religiösen Institutionen geführten Schulen für Minderjährige wurden abgeschafft und verboten. Wenn es 1918 im Pišpek Gebiet 56 russische und elf kyrgyzische Schulen gab, so waren es 1923 ganze 151 russische und 99 kyrgyzische (Abdyldaev 1991:88). Zu den Aufgaben der Lehrerschaft gehörte es, den Kindern nicht nur Wissen zu vermitteln, sondern sie auch im Geist des Materialismus und Atheismus zu erziehen. Dies geschah nicht nur während des Unterrichts, sondern auch in verschiedenen Kreisen wie beispielsweise „Der Junge Atheist“, die überall in den Schulen gegründet wurden. Kinder gläubiger Eltern erlitten oft vor der ganzen Klasse aus Glaubensgründen Verspottung und Diskriminierung. Mit Eltern, die „immer noch“ religiös waren, wurde eine besondere Überzeugungsarbeit geführt (Bajaliev 1981:99-100).

Die Propaganda- bzw. Aufklärungsarbeit der Sowietregierung sollte alle Gesellschaftsschichten und Lebensbereiche erfassen. Man sandte z. B. im Jahr 1920 einen Zug mit dem Namen „Krasnyj Vostok“ (Der Rote Osten) in den Osten, von dem aus in ganz Turkestan und in Kirgisien nicht nur politisch, sondern auch antireligiös agiert wurde. (:54). In der ländlichen Gegend wurden so genannte Rote Jurten, Rote Teehäuser und Bibliotheken gegründet. So gab es auf dem Territorium von Kyrgyzstan in den Jahren 1928-29 bereits 59 Rote Jurten und acht Kulturhäuser (Abdyldaev 1991:88). Im Jahre 1928 wurde in Kirgisien die „Vereinigung der kämpfenden Gottlosen“ gegründet. Junge Schriftsteller, wie Tokombaev,<sup>128</sup> verfassten Artikel und Gedichte, in denen die religiösen Traditionen der Kyrgyzen verspottet wurden (Abdyldaev 1991:90). Es wurden Theaterstücke mit atheistischer Propaganda durchgeführt und ein neuer Lebensstil in der Sowietmacht verherrlicht (Bajaliev 1981:54-55).

---

<sup>128</sup>Er verfasste u.a. in den Jahren 1935-47 einen Roman in Gedichtform mit dem Namen „Pered Sarëj“ (Vor dem Sonnenaufgang) über den Befreiungskampf des kirgisischen Volkes gegen die monarchische Regierungsform (Sovetskij Enciklopedičeskij Slovar' 1990. „Tokombaev“).

Alte Feiertage wurden verboten<sup>129</sup> und neue, wie der 8. März als der Tag der Frauen, der 1. Mai als Tag der Arbeit, der 7. November als Tag der Revolution u.a. eingeführt (Asankanov 1998: 129-143). Dörfer und Städte wurden umbenannt. Die arabische Schrift wurde zunächst durch die lateinische und dann durch die kyrillische ersetzt (Abdyldaev 1991:91).

Während des zweiten Weltkrieges war ein kurzfristiger Anstieg der Religiosität unter der Bevölkerung zu beobachten. Die schwierige wirtschaftliche Situation, die Angst um die Männer und Söhne, die im Krieg waren, und die nun nachlassende Propaganda führten dazu, dass die Menschen sich wieder verstärkt der alten Tradition, mit der sie Jahrhunderte lang ihr Leben zu bewältigen versuchten, zuwandten. Auch die Regierung ging toleranter mit den Gläubigen um. So wurde in Taškent 1943 die Geistliche Leitung der Muslime in Mittelasien und Kasachstan (SADUM) gegründet und Ende 1945 wurde auch einer kleinen Gruppe die Pilgerfahrt nach Mekka erlaubt (Mamajusupov u.a. 2004:20). Doch diese Tendenz wurde nach den Wirren des Krieges vom Zentralkomitee in Moskau wieder unterbunden. So kam 1954 eine Verordnung über „Starke Unzulänglichkeiten in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda und Schritte zur ihrer Verbesserung“ heraus (Bajalieva 1981:61). Man wollte von nun an den Atheismus verstärkt wissenschaftlich beweisen und das religiöse Gedankengut als mythologisch und unwissenschaftlich darstellen. Ein großer Erfolg solch einer neuen Methode wurde z. B. in der Stadt Oš erzielt. Das bekannteste muslimische Heiligtum in Oš war der Berg Sulejman. Hierher kamen besonders an Feiertagen, im Frühling und nach der Ernte Tausende von Gläubigen, um zu beten, zu opfern, aber auch um geheilt zu werden. Der „Druck von Oben“ gegen die Heiligtümer auf diesem Berg<sup>130</sup> führte dazu, dass die muslimischen Geistlichen das Pilgern zu diesen Kultstätten abrieten (Bajalieva 1981:84). Mit der Zeit wurde auf diesem Berg ein Museum eröffnet. Erst Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre wurde dieser Berg erneut zur Pilgerstätte (Kurbanov 2007:1).

Am schlimmsten traf es die Gläubigen, die wegen ihrer religiösen Tätigkeit zu Gefängnisstrafen verurteilt wurden. Viele kehrten nie zu ihren Familien zurück. Polock beschreibt in seinem Buch die landesweite christliche Verfolgung, unter anderem auch in Mittelasien. Ein kleiner Abschnitt mag die Ausmaße nur andeuten.

Four Pentecostal leaders of Marz oasis near the Afghan border went to prison for five years in October, having bravely defended their beliefs in court/ Early in December a sectarian at Ivanovka, also in Central Asia (Kyrgyzstan. Anm. des Autors), had four

---

<sup>129</sup>Zu ihnen gehörten z. B. Oroso (der Muslimische Fastenmonat), Oros-ait (Ende des Fastenmonats), Spiele an Gedenktagen, Noorus usw. (Asankanov 1998:129-143).

<sup>130</sup>Andere Stätten waren z. B. *Asret-Ajüb*, *Arslan-Bob*, *Šach-Fasil* u.a (Bajalieva 1981: 62).

years. Trial after trial, sentence after sentence, monotonous to hear, one by one, monotonous as the blows which hammered the nails through the nerves and sinews of the Savior's hands and feet (Polock 1964:164).<sup>131</sup>

Es muss aber auch festgestellt werden, dass die Bemühungen der kommunistischen Sowietregierung, ganze Völker zum Atheismus umzuerziehen, letztendlich keinen durchgreifenden Erfolg hatten. Mit der Zusammenbruch der Sowietunion setzte ein Prozess der Rückbesinnung auf das Religiöse ein. Die Bevölkerung wurde nicht nur offener für die Religion, sondern begann auch den Atheismus abzulehnen. Ivanova (2000:78) beschreibt die Anfänge der post-sovietischen Zeit in Kyrgyzstan folgendermaßen:

Selbst die Frage in Bezug auf die Wahl des Glaubens, die normalerweise Gewissensfreiheit genannt wird, erwarb in der Praxis einen sehr eingeschränkten Status – sie erhielt das Recht, jede Religion zu wählen, schloss aber die breiten Möglichkeiten aus, keine zu wählen, d.h. ein Gottloser zu sein oder ein Atheist. Die Leute haben nicht nur Angst, ihren Unglauben zu zeigen, sondern versuchen, ihn auch nicht zu bekennen. Und wenn früher Mut dazu gehörte, seine konfessionelle Zugehörigkeit oder überhaupt seine Religiosität bekannt zu geben, so gehört heute Mut dazu, sich zu den Atheisten oder zu religiös Indifferenten zu zählen.

## 2.5. ZUSAMMENFASSUNG

Aus der Betrachtung des religions-historischen Hintergrunds der Kyrgyzen lassen sich folgende Feststellungen für das religiöse Bewusstsein herleiten:

1. Das kyrgyzische Volk schaut auf eine über 2000jährige Geschichte zurück. In dieser Zeit erlebte die kyrgyzische Staatlichkeit ihre Blütezeit im 8. Jh. als es fast den ganzen zentralasiatischen geographischen Raum militärisch kontrollierte. Nach dem Untergang des Großreichs waren die kyrgyzischen Stämme vom Jenissej bis Tienschan zerstreut, fanden aber im Letzteren den gegenwärtigen Lebensraum. Hier assimilierten sie mit den autochthonen Stämmen. Die Begegnungen und Verschmelzungen mit vielen Völkern hatte zur Folge, dass sich bei den Kyrgyzen sowohl typische zentralasiatische, als auch eigenständige Glaubensauffassungen entwickelten.
2. Nicht nur Naturreligionen, sondern auch Einflüsse der Weltreligionen finden sich im Glauben der Kyrgyzen wieder. Das Interesse und eine gewisse Offenheit für alle Religionen ist ein Merkmal der Kyrgyzen, das sich auf den historischen Hintergrund zurückführen lässt.

---

<sup>131</sup>Die Informationen stammen für Mary trial aus *Turk: Iskra*, October 7<sup>th</sup> 1962 und Ivanovka trial aus *Sovetskya Kirgizija* 1962.

3. Am resistantesten erwiesen sich der Naturkult und animistische Glaubensauffassungen, die trotz Islamisierung und der atheistischer Umerziehung, die Jahrhunderte hindurch überlebten. Sie sind heute ein Bestandteil des Volksislam.
4. Eine nicht unwesentliche Rolle spielte die atheistisch-sovietische Umerziehung. Moderne Kyrgyzen haben eine säkularisierte Religionsauffassung. Sie wurden aus dem Islam entwurzelt und haben doch nie das Bewusstsein verloren, dass gerade der Islam als ihr nationales Identitätsmerkmal gegenüber der russischen Invasion fundierte. Doch die jahrzehntelange Untergrabung des Islams und die plötzliche Abschwächung der Sovietmacht bewirkten eine Basis für eine außergewöhnliche Religionsoffenheit.
5. Die ideologisch-politische Vergangenheit schuf auch eine neue zentralasiatische Auffassung vom Islam, die sich, wie in dieser Arbeit noch ersichtlich werden wird, gegen Fremdeinflüsse islamischer Ländern wehrt.
6. Die massiven Repressalien von Seiten der Sovietmacht gegen die Gläubigen konnten die christliche Präsenz auf dem Gebiet Kyrgyzstans nie auslöschen. Es kann angenommen werden, dass ihr Durchhaltevermögen sie glaubwürdig machte und dies mit ein Grund dafür war, dass Menschen in der postsovietischen Zeit auch deren Kirchen aufzusuchen begannen.

### 3. RELIGIÖSE SITUATION IN DER POST-SOVIETISCHEN ZEIT

---

Die religiöse Situation in der ganzen Sowjetunion begann sich mit den Reformen Gorbachevs (1987), die mit den Schlüsselbegriffen „Glasnost“<sup>132</sup> und „Perestrojka“<sup>133</sup> bekannt wurden, im Jahre 1985 zu ändern. Die damit eintretenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umbrüche führten schließlich dazu, dass viele Republiken unabhängige Staaten wurden. Am 31. August 1991 wurde auch die Kyrgyzische Republik als ein selbstständiger und souveräner Staat mit einer Mitgliedschaft in der UNO und anderen internationalen Organisationen gegründet (Akaev 2003:10). In diesem Demokratisierungsprozess änderte die kyrgyzische Regierung ihre Einstellung zur Religion. Die Politik des staatlichen Atheismus wurde abgeschafft. Die Religions- und Gewissensfreiheit wurde konstitutionell mit folgenden Worten festgelegt: „... es darf niemand in irgendeiner Weise diskriminiert oder in Rechten und Freiheiten aufgrund von ... Glaubensauffassung, ... oder religiöser Überzeugung eingeschränkt werden ...“ (Konstitucia Kyrgyzskoj Respubliki 1996:63). Diese Entwicklung wurde möglich, weil sich Kyrgyzstan nach den Worten von Sujunbaev (2004:8) „in der Übergangszeit politisch auf den Westen, und zwar auf die demokratischen Prinzipien hin orientierte (auf die christliche Zivilisation<sup>134</sup>).“

Der Soziologe Maltabarov untersuchte die religiösen und sozial-politischen Prozesse in Kyrgyzstan. Er stellte im Jahre 2002 fest, dass viele Aspekte der Religiosität im modernen Kyrgyzstan wissenschaftlich nahezu unbeleuchtet waren.

Die soziale Komponente der Religion wird unter den wissenschaftlichen Denkern Kyrgyzstans praktisch kaum erforscht. Es fehlen auch Forschungen, die die Rolle und die Position der Religion in der Struktur der modernen kyrgyzischen Gesellschaft sowie das Verhältnis zwischen der Religion und dem Staat, unter den Bedingungen der Unabhängigkeit betrachten (Maltabarov 2002:5).

Auch eine genaue Auflistung der Bevölkerung in Kyrgyzstan nach religiösen Überzeugungen, z. B. durch eine Volkszählung, wurde während des Schreibens dieser Arbeit noch nicht erhoben. Ebenso fehlte eine umfassende soziologische Umfrage. Laut Mamajusupov, dem Leiter der Kommission für religiöse Angelegenheiten, lagen die Gründe in den hohen Kosten, aber auch in den Einwänden internationaler Organisationen, die in der Durchführung einer

---

<sup>132</sup>„Glasnost“ (Offenheit, Öffentlichkeit, Transparenz) stand „programmatisch für den freien Zugang zu Informationen, für die offenere Diskussion von Problemen und Mißständen, für die Förderung von Kritik und Selbstkritik, für die Transparenz von Entscheidungen in Wirtschaft und Politik und für die Beteiligung der Massen an ihnen“ (Altrichter 1993:98-99).

<sup>133</sup>Perestrojka (Umbau, Umgestaltung) wurde als Schlagwort für organisatorische Veränderungen in der KPdSU benutzt und leitete mit dem Amtsantritt Gorbachevs im März 1985 eine „Politik zur Modernisierung und Veränderung des gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Systems“ ein (Schröder 1993:240-242).

<sup>134</sup>Die Deutung in den Klammern, dass der Westen eine christliche Zivilisation sei, ist die Meinung Sujunbaevs und gehört zum Zitat.

solchen Umfrage die Verletzung von Menschenrechten sahen (Mamajusupov 2003:9).<sup>135</sup> Er ging aber davon aus, dass ca. 80 % der Bevölkerung in Kirgyzstan, aufgrund ihrer nationalen Zugehörigkeit, Muslime seien. Laut den Angaben von Joshua Project für das Jahr 2007 (Anhang 9), ergaben sich nach nationalen Merkmalen folgende Zahlen: Ungefähr 84 % der Bevölkerung in Kirgyzstan bekannte sich überwiegend zum Islam. Unter ihnen waren ca. 66 % Kirgyzzen, 14 % Usbeken und 5 % anderer Volksgruppen wie Uiguren, Dunganen, Kasachen, Tataren, Tadschiken, Baškiren, Türken, u.a.. Zum Christentum bekannten sich ca. 14 % der Bevölkerung, davon gehörten zur größten Volksgruppe die Russen, danach Ukrainer, Deutsche, Weißrussen und andere. Von ganz anderen Zahlen wurde in der kirgyzischen Tageszeitung *Gazeta* am 14. Nov. 2005 berichtet. Unter der Berufung auf staatliche Angaben des USA-Departments sei die Anzahl der Muslime in Kirgyzstan von 84 % im Jahre 2001 auf 79,3 % im Jahre 2004 gefallen. Weil solche statistischen Angaben nur andeutungsweise Einblicke in die religiösen Prozesse des Landes geben, soll in diesem Kapitel die religiöse Situation Kirgyzstans in der post-sovietischen Zeit unter sozialen, gesellschaftlichen und politischen Gesichtspunkten betrachtet werden.

Aufgrund meiner Studie kam ich zu dem Schluss, dass die religiöse Entwicklung in Kirgyzstan in den Jahren 1990 bis 2005 in drei Zeitabschnitte mit je ca. fünf Jahren unterteilt werden kann. Die Jahresangaben müssen als ein ungefährender Wert eines Zeitabschnittes und nicht als ein fixer Punkt verstanden werden.<sup>136</sup> In der folgenden Darlegung sollen sie kurz erwähnt und danach ausführlich beleuchtet werden.

1. Religiöse Aufbrüche: Die Jahre 1990 bis ca. 1995 waren von einem Religionsboom - einer nie da gewesenen Öffnung für das Religiöse - geprägt. In dieser Zeit begann sich das Christentum unter den Kirgyzzen auszubreiten.
2. Zunahme missionarischer Aktivität: In den Jahren nach 1995 bis ca. 2000 kam es zu einem Ansturm ausländischer Missionare und missionarischer Bemühungen mit der Gründung neuer Glaubensgemeinschaften. Damit stieg die Verunsicherung in der Gesellschaft. Es kamen Forderungen nach staatlichen Regelungen und Einschränkungen auf, die schließlich eingeführt wurden.
3. Positionierung: Im dritten Zeitabschnitt nach 2000 bis ca. 2005 fand eine religiöse Positionierung im Demokratisierungsprozess statt. Die Menschen haben den neuen Religionspluralismus kennengelernt, haben eine gewisse Position in Bezug auf die

---

<sup>135</sup>Mamajusupov erklärt leider nicht die Gründe, warum internationale Gesellschaften in einer soziologischen Umfrage eine Verletzung von Menschenrechten befürchteten.

<sup>136</sup>Ich gehe davon aus, dass dieses Model auch auf andere Staaten der GUS zutrifft, weil die Prozesse auf dem post-sovietischen Territorium ähnlich verliefen (Vgl. Mamajusupov 2004:27).

einzelnen religiösen Angebote angenommen und waren nicht mehr grundsätzlich für alles Religiösen offen. In diesem Zeitabschnitt war eine Erstarkung des Islams zu beobachten.

### 3.1. RELIGIÖSE AUFBRÜCHE IN DEN JAHREN 1990-1995

#### 3.1.1. Allgemeine Entwicklung

Bereits 1990 durften religiöse Organisationen, Kirchen, Moscheen usw. sich nahezu uneingeschränkt registrieren lassen und unabhängig von staatlichen Kontrollen tätig sein,<sup>137</sup> obwohl das Gesetz zur Religionsfreiheit erst 1991 in Kraft trat (Mamajusupov 2004:25). Enteignete Kultgebäude wurden den Gläubigen zurückgegeben, neue Moscheen und Gebetshäuser gebaut (Krylov 2006:1). Die einheimischen Religionsgemeinschaften erlebten einen starken Zulauf. In vielen öffentlichen Kulturzentren und Stadien wurden Evangelisationen veranstaltet,<sup>138</sup> religiöse Filme<sup>139</sup> gezeigt und Gottesdienste durchgeführt. In dieser Zeit fanden auch die ersten großen Kinderfreizeiten statt. So organisierte der Baptistenbund 1991 Freizeiten für ca. 700 Kinder, später dann bereits für ca. 5000 (Logos-Info 2005. Nr.3). Bis Mitte der neunziger Jahre konnten Christen in den Schulen biblischen Unterricht geben (Hoffnungsstrahl 1996:5). Kommunistische Feiertage wurden von religiösen Feiertagen abgelöst. Der beispielsweise von der kommunistischen Regierung prunkvoll gefeierte Maifeiertag wurde vom ebenso feierlich veranstalteten Frühlingstag am 21. März, mit vielen traditionell kyrgyzischen Elementen, abgelöst. Der 7. Januar wurde als Weihnachtstag und der sich kalendarisch ändernde muslimische Feiertag, der in Kyrgyzstan „Kurman Ait“<sup>140</sup> genannt wird, wurden als offizielle staatliche Feiertage eingeführt (Calend 2007).

Laut einer Umfragen, die von Jarkov erwähnt wird, reagierte die Bevölkerung positiv auf diese religiösen Aufbrüche.

Auf die Frage: ‚Wie verhalten sie sich in Bezug auf die religiöse Wiedergeburt in Kyrgyzstan?‘ antworteten 88 % der Befragten positiv, 4 % - negativ, 5 % hatten Schwierigkeiten zu antworten und 3 % gaben keine Antwort. Auf die Frage: ‚Welche Rolle spielt Ihrer Meinung nach die Religion in dem modernen Kyrgyzstan?‘ gab es

---

<sup>137</sup>Dazu gehört z. B. die Mission „Hoffnungsstrahl“, die im März 1990 in Kirgisien in der Hauptstadt Frunse (heute Biškek) offiziell registriert wurde. Sie ist dem Baptistenbund in Kyrgyzstan angeschlossen und ist bekannt durch die Leistung von humanitärer Hilfe und Durchführung von Evangelisationen (Zweiningen 1990:1).

<sup>138</sup>Beispielweise wurden in den Orten Kysyl-Žyldys, Kirovka und Talas in den Monaten Mai und Juni 1992 Evangelisationen in verschiedenen Schulen und Kulturhäuser veranstaltet (Zweiningen 07.05.1992). Es fanden aber auch Großevangelisationen mit der Beteiligung von Johannes Reimer, Viktor Hamm und Earl Poysti statt (Rempel 2005:6).

<sup>139</sup>In erster Linie wurde mit importierten Filmprojektoren der Jesus Film nach dem Lukas Evangelium in russischer Sprache gezeigt. Ende 1991 kam auch die kirgisische Übersetzung hinzu (Zweiningen 2007:1).

<sup>140</sup>Der Gedenktag an die Opferung Abrahams auf dem Berg Moria (Calend 2007:1).

folgende Antworten: 26 % der Befragten – eine sehr wichtige Rolle; 5,6 % eine wichtige Rolle, überhaupt keine Rolle – 8 %; Schwierigkeiten zu antworten hatten 6 % und 4 % haben überhaupt nicht geantwortet (Jarkov 2002:90).

Wesentlich zum Ansehen von religiösen Organisationen trugen auch die geleisteten humanitäreren Hilfsaktionen bei. Anfang der 90. Jahre durchlebte Kirgizstan, wie auch andere GUS - Länder wirtschaftliche Engpässe. Es wurden sogar wie zu Kriegszeiten Lebensmittelkarten eingeführt (Fanajlova 2007:12). Die kirchlichen Hilfeleistungen kamen nicht nur den Mitgliedern zugute, sondern wurden auch an Waisen- und Altersheime und allgemein an Notleidende in der Bevölkerung verteilt. Die Vorsitzende des Fonds der Kirgizischen Republik für Barmherzigkeit und Gesundheit Derevjankina unterstrich in einem Artikel der kirgizischen Tageszeitung *Večernij Biškek* den wichtigen Beitrag, den Kirchen und ihre Missionen leisteten. Unter anderen bemerkte sie Folgendes:

Für mich als Atheistin sind die Bemühungen der Evangeliumchristen–Baptisten mit ihrer Mission der Barmherzigkeit „Hoffnungsstrahl“ viel näher, als die leeren Versprechungen der weltlichen Beamten, fürsorglich sich um das Volk kümmern zu wollen (Derevjankina 1996:3).

So hat nicht nur die Öffentlichkeitsarbeit mit allen missionarischen und evangelistischen Bemühungen, sondern auch die konkrete Hilfeleistung das Ansehen der religiösen Organisationen und besonders der Kirchen in der Bevölkerung gehoben.

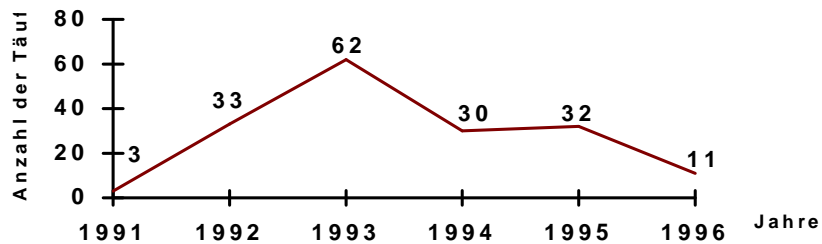
Ein Fallbeispiel aus dem Baptistenbund soll einen Einblick über die besonderen Entwicklungen dieser Zeit geben, vor allem, weil über diese Zeit keine offiziellen Studien über das konkrete Wachsen der Religionsgemeinschaften bekannt sind.<sup>141</sup> Die Angaben in dem folgenden Diagramm stammen aus dem Jahre 1997, die ich während meiner Tätigkeit in dem Bibel College des Baptistenbundes für eine Tagung in Biškek, bei kirgizischen Pastoren erfragt habe. Auf der waagerechten Achse sind die Jahresangaben und auf der senkrechten die Zahl der Täuflinge dargestellt. Hierbei handelt es sich ausschließlich um Taufen von Kirgizen in der Baptistengemeinde Biškek.

---

<sup>141</sup>Die Staatliche Kommission für religiöse Angelegenheiten begann erst ab 1996 die religiöse Situation zu erfassen.



### Täuflinge, Baptistengemeinde in Biškek



Demnach wuchs die Anzahl der Taufen in nur zwei Jahren von drei Personen im Jahre 1991 auf 62 im Jahre 1993. Dies ist einerseits auf eine starke missionarische Tätigkeit zurückzuführen, bestätigt aber auch andererseits die große Offenheit in der Bevölkerung. Der amerikanische Wissenschaftler Sawatzky (1995:366) stellt ebenfalls fest, dass gerade in dieser Zeit die stärksten missionarischen Tätigkeiten von den Baptisten, Pfingstlern und Adventisten ausgingen. Rempel (2005:6), der diese Zeit in Kirgizstan miterlebte, ist der Meinung, dass „besonders die Jahre 1990 bis 1993“ von „einer geistlichen Erweckung im Land“ gekennzeichnet waren.

Während christliche Organisationen in dieser Zeit in die Gesellschaft hinein wirkten, konzentrierten sich die muslimischen Verbände zunächst um ihre inneren Angelegenheiten. Der Prozess der kirgizischen Leitung der Muslime in die Unabhängigkeit von der Vereinigung der Geistlichen Leitung der Muslime in Mittelasien und Kasachstan (SADUM) mit dem Sitz in Taschkent begann bereits 1987 mit der Ernennung des Geistlichen Kamalov zum Haupt der Muslime in Kirgizstan (Mamajusupov u.a. 2004:22). Im Jahre 1991 wurde die Organisation „Islamisches Zentrum der Republik Kirgizstan“ gegründet und 1993 das Organ der „Geistlichen Leitung der Muslime in Kirgizstan (GLMK)“ (:24). Hierbei verliefen die Neustrukturierungen nicht ohne Machtkämpfe, die Energien für die inneren Angelegenheiten verbrauchten (Amanbaeva & Pomaskin 1996:1). Doch auch in den einzelnen Städten und Dörfern waren Muslime in erster Linie darauf bedacht, Moscheen zu bauen. Nach den Worten von Mamajusupov (2004:23) wurde humanitäre Hilfe aus der Türkei, Ägypten, Saudi Arabien und anderen islamischen Ländern für den Bau von religiösen Objekten gesandt. Erst später kamen Hilfe in Form von Medikamenten hinzu (:29-30). Besonders für die junge Bevölkerung und die atheistisch geprägte Gesellschaft schien zu diesem Zeitpunkt der Islam noch wenig attraktiv zu sein.

Die Orthodoxe Kirche hatte zu Beginn einen großen Zulauf vonseiten der russischen Bevölkerung, aufgrund der vielen populär gewordenen Taufen. Doch durch die eintretende massenhafte Emigration der Russen und Ukrainer aus Zentralasien dezimierte sich die Anzahl der Orthodoxen. Alleine in den Jahren von 1992-1994 zogen jedes Jahr zwischen 100 bis 110 Tausend Russen aus Kyrgyzstan weg (Krylov 2006:2-3).

Krylov (2006:3) sieht die Gründe für die schwachen missionarischen Anfänge des Islams und der Orthodoxen Kirche in Kyrgyzstan in deren Konkurrenzunfähigkeit. Während der langen atheistischen Regierung gingen ihnen Erfahrungen verloren, die verschiedenen sozialen Gruppen der Bevölkerung zu gewinnen. Zur gleichen Zeit aber hatten, nach seiner Meinung, andere religiöse Gruppen in den Jahren der Verfolgung viele Nachfolger für die missionarische Tätigkeit vorbereitet. Dagegen spricht allerdings, dass eine systematische Vorbereitung unter dem kommunistischen Regime nahezu unmöglich war und niemand den so raschen Zusammenbruch der Sowietunion erwartete. Vielmehr scheint es, dass protestantische Christen den Glauben, den sie oft im Untergrund und unter Lebensrisiko auslebten, mit der neuen Freiheit nun an die Öffentlichkeit tragen konnten und dies überzeugend taten.

### 3.1.2. Kuriose Entwicklungen

Die große religiöse Offenheit in der Bevölkerung begünstigte auch die Verbreitung von Sekten und kuriosen Gruppen. Es schien so, als ob Menschen, die das elementare religiöse Grundwissen durch die atheistische Umerziehung verloren hatten, bereit waren, alles zu glauben, was ihnen geboten wurde. So konnte beispielsweise die Sekte „Weiße Bruderschaft“,<sup>142</sup> die offiziell am 11 April 1990 in Donezk in der Ukraine von Marina Cvigun und Jurij Krivonogov gegründet wurde, Anhänger gewinnen. Marina bezeichnete sich als „Maria Jungfrau Christus“ und glaubte, die Inkarnation Gottes zu sein. Jurij sah sich als „Johannes der Prophet“ (*Mir Religij* 2008:1). Cvigun schrieb auf ihrer Internetseite von sich selbst:

Meine Niederkunft im Heiligen Geist, die Geburt von oben, die Ankunft – geschah am 11 April 1990! In „Bethlehem“ – Donezk ist der Messias geboren, mit 30 Jahren – geschah meine höchste Weihung (die Offenbarung meines Selbst)! Der planetarische Logos Jesus Christus (Vater-Sohn) vereinigte sich durch Explantation (Übersiedlung, Vereinigung) in der Welt des Höchsten Geistes mit dem Leib und Seele (Jungfrau – Gottesmutter) und wurde ein Ganzes – ein Ursprüngliches „Äin-Sof“ – die Mutter des Lichts, die Licht gebiert – Maria Jungfrau Christus! (Velikoe Beloje Bratstvo Usmalos [2007]: 1).

---

<sup>142</sup>Näheres über diese und andere in Kyrgyzstan agierenden Sekten wird später in dieser Arbeit beschrieben.

Die darauffolgende öffentliche Aufklärung über diese Sekte minderte wesentlich ihren Einfluss. So gab es zwar im Jahre 2003 immer noch Anhänger in Kirgizstan, doch ihre Zahl war mit ca. 30 Personen unbedeutend (Mamajusupov 2003:221).

Die letzten Jahre der Perestroika und die ersten der Unabhängigkeit waren von starken Turbulenzen gekennzeichnet und das nicht nur politisch und wirtschaftlich, sondern auch religiös. Dieser Zeitabschnitt begann mit einer großen gesellschaftlichen Offenheit für verschiedene religiöse Strömungen und mündete in einer gewissen Sättigung des religiösen Verlangens. Besonders die zur Zeit des Kommunismus unterdrückten Kirchen, nutzen die neuen Freiheiten, um öffentlich zu agieren und ihre Reihen mit Gläubigen zu füllen. Der Islam und die Orthodoxe Kirche konzentrierten sich verstärkt auf innere Angelegenheiten, hatten aber entsprechend weniger Einfluss auf die Massen ausgeübt.

### **3.2. ZUNAHME DER MISSIONARISCHEN AKTIVITÄT AUSLÄNDISCHER MISSIONEN IN DEN JAHREN 1995 - 2000**

In der Zeit nach 1995 erlebte Kirgizstan einen Ansturm von Missionaren aus aller Welt (Mamajusupov 2003:306). Die religiöse Landschaft wurde plötzlich so bunt, dass unter der Bevölkerung eine gewisse Verunsicherung und ein Misstrauen den religiösen Aktivisten gegenüber wuchsen. Für den Glauben warben nun nicht nur, die in Kirgizstan schon ansässigen Baptisten, Adventisten und Pfingstler, sondern auch neu entstandene Konfessionen (Žorobekov 2000:49-51). Besonders aktiv waren Sekten wie Zeugen Jehovas, deren Schriften praktisch jeden Haushalt in Kirgizstan erreichten (Krylov 2006:3). Aber auch unter den Muslimen begann der missionarische Eifer, der durch das Wirken muslimischer Missionare gefördert wurde (Mamajusupov u.a. 2004:40).

#### **3.2.1. Missionarische Aktivitäten**

Die ersten Missionsgesellschaften wurden von einheimischen Christen bereits 1990 gegründet. Zu ihnen gehören vor allem „Hoffnungsstrahl (Luč Nadešdy)“ von den Evangeliumchristen-Baptisten und „Gute Nachricht (Blagaja Vest)“ von der Vereinigung der Evangeliumchristen (Pfingstler) (Mamajusupov 2003:32). In dem Zeitraum nach 1995 bis 2000 kamen vermehrt protestantische Organisationen, wie die „Bibelgesellschaft von Kasachstan und Kirgizstan“,<sup>143</sup> hinzu. Von ausländischen Missionaren wurden die Kirchen „Agape“, „Wort des Lebens (Slovo Žizni)“, „Wort von Gott (Slovo o Boge)“ u.a. überkonfessionelle Kirchen

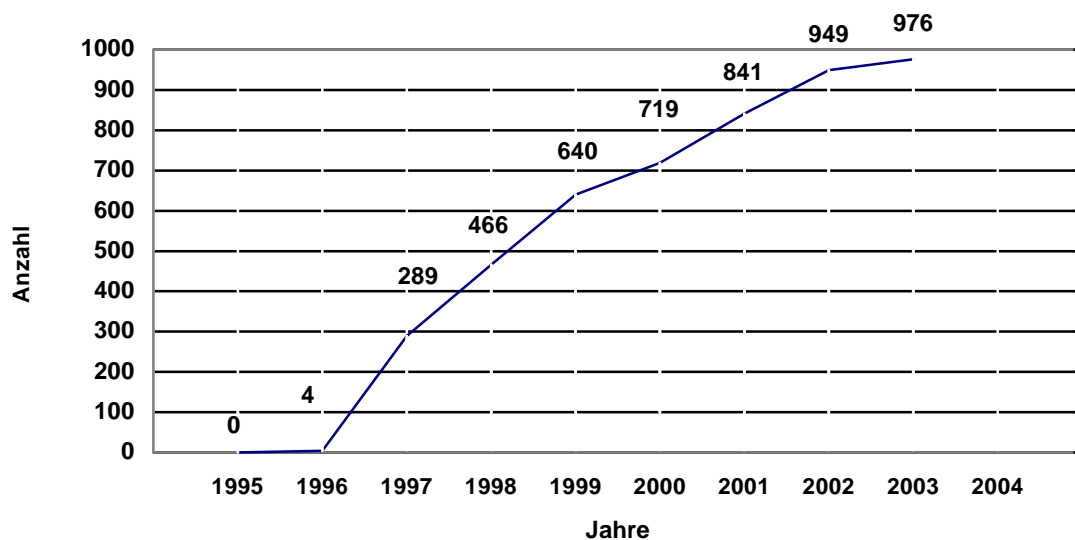
---

<sup>143</sup>Die Filiale der Bibelgesellschaft Kasachstans wurde am 5. Juni 1996 in Kirgizstan eröffnet ([www.bible.kg](http://www.bible.kg)).

konfessionelle Kirchen gegründet. Die Kirchen „Glaube (Vera)“, „Emanuel“, „Liebe (koreanisch Saran)“, „Gottes Gute Nachricht (Bogom – Blagaja Vest)“ hatten einen presbyterianischen Hintergrund und die Gemeinde „Hoffnung (Nadežda)“ entstand durch koreanische Baptisten (Mamajusupov 2003:34). Vertreter der charismatischen Kirchen waren z. B. „Quelle des Lebens (Istočnik Žizni)“ und „Kirche Jesu Christi (Čerkov' Iisusa Christa)“ mit der dazugehörigen starken kyrgyzischen Gemeinde „Versammlung Jesu (Isa Žyyn)“ (Žorobekov 2000:49-51).

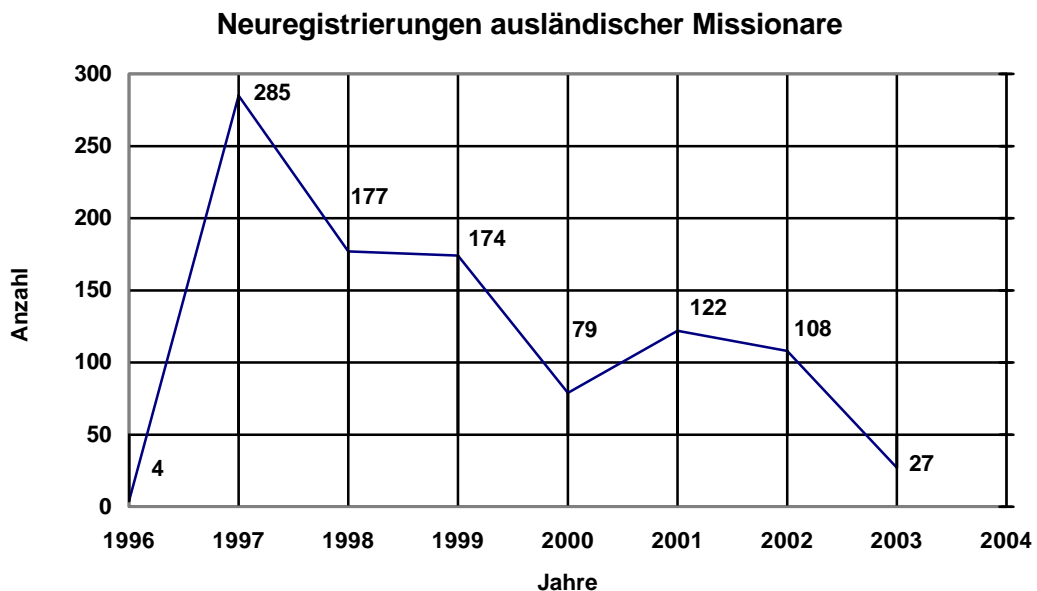
Auch andere religiöse Gesellschaften gründeten ihre Zentren und Gemeinschaften. So entstanden in Kyrgyzstan zwei buddhistische Zentren, „Bodchi“ und „Čamsen“. Diese Gemeinschaften bestanden vor allem aus Koreanern und waren zahlenmäßig nie groß. Das Zentrum „Bodchi“ musste sogar wegen fehlender Besucher wieder schließen (Mamajusupov 2003:295). Die Gemeinschaft „Bahai Kyrgyzstan“ hatte zwölf örtliche Gemeinschaften mit überwiegend kyrgyzischen Teilnehmern und 24 Missionaren aus dem Ausland (:297). Auch die internationale Gesellschaft für „KRSNA – Bewusstsein“ (Hare-Krishna – Bewegung) begann in Kyrgyzstan mit einer kleinen Gruppe junger Leute (Žučkov 1996:2) und wurde offiziell 1999 registriert (Mamajusupov 2003:215).<sup>144</sup>

### Gesamtzahl der Registrierungen ausländischer Missionare



<sup>144</sup>Čolpon Omuralieva ist eine Kirgisin und Koordinatorin für Öffentlichkeitsarbeit bei KRSNA – Bewusstsein. In einem Interview vom 5 August 1996 äußerte sie gegenüber der Zeitung *Večernij Biškek* ein Problem, dass fast alle Konvertiten empfinden: „Ich bin nun eine Kirgisin und der Idee nach (wiederum von Leuten geboren) sollte ich eine Muslimin sein. Und warum eigentlich? Ich habe selbstständig, ohne jeglichen Druck von außen, einen anderen Weg der Selbsterkenntnis gefunden und die Versuche Gott zu erkennen. Ich habe einen anderen Lebensstil gefunden, der meiner Seele entspricht“ (Žučkov 1996:2).

Das dargestellte Diagramm von Mamajusupov (2003:305) macht die missionarische Präsenz in Kyrgyzstan ersichtlich. Hierbei gilt, dass bis 1996 ausländische Missionare von der Regierung nicht erfasst wurden und auch das Jahr 1996 mit vier Personen nicht dem tatsächlichen Stand entspricht, da der Zeitraum der Registrierungen zu kurz war. Außerdem muss beachtet werden, dass in das Diagramm alle registrierten Personen aufgenommen wurden, auch diejenigen, die sich nicht mehr im Land befanden. Demnach gibt sie lediglich eine Auskunft über das Anwachsen der Gesamtregistrierungen, nicht aber über die Anzahl der Neuregistrierungen. Um aber die Tendenz der nach Kyrgyzstan ankommenden Missionare darzustellen, subtrahierte ich jeweils den Wert eines Jahres von dem Vorjahr. Damit ergab sich die Zahl der neu registrierten Missionare für das entsprechende Jahr, die in dem folgenden Diagramm dargestellt ist.<sup>145</sup>



Aus diesem Diagramm ist ersichtlich, dass die meisten Missionare in den Jahren 1997 bis 1999 nach Kyrgyzstan kamen bzw. sich registrieren ließen. Ab 2000 war deren Anzahl zu den Vorjahren wesentlich geringer. Dies unterstützt die These, dass der Zeitabschnitt von 1995 bis 2000 am stärksten von missionarischen Aktivitäten ausländischer Missionare geprägt war.

Die Missionare, die in der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten (im Weiteren SKRA) registriert wurden, kamen aus folgenden Ländern: Türkei, USA, Südkorea, Deutschland, Usbekistan, Australien, Polen, Russland, Südafrika, Aserbaidschan,

<sup>145</sup>Der Verfasser subtrahierte jeweils die Anzahl der Missionare eines Jahres von der Vorjahresanzahl. Die genaue Statistik der wiederholten Registrierungen und Neuregistrierungen wurde in dem Buch von Mamajusupov (2003:126-127) erst ab 2001 geführt.

Jordanien, Tadschikistan, Indien, Pakistan, Vietnam, Volksrepublik China (Hongkong), Ukraine, Ägypten, England, Algerien, Indonesien, Slowenien, Malaysia, Niederlanden, Kasachstan, Neuseeland, Saudi Arabien, Finnland, Israel, Japan, Schweiz, Kanada, Marokko und Slowenien (Mamajusupov 2003:126). Die Vielfalt der Herkunftsländer der Missionare aus Ost und West spiegelt auch die Vielfältigkeit der religiösen Angebote, mit denen die Kyrgyzen konfrontiert wurden.

### 3.2.1.1. Islamische Missionare

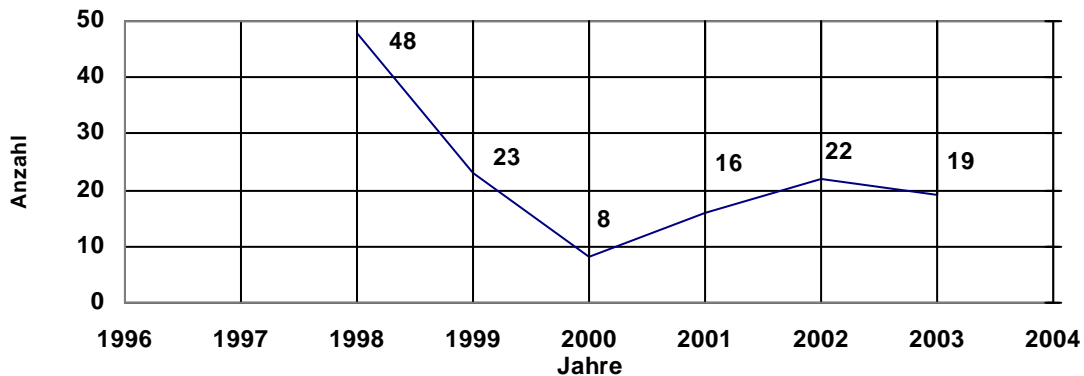
Die Mission vieler islamischer Missionare begann mit einer Lehrtätigkeit in islamischen Schulen und Moscheen, indem die arabische Sprache und die Grundlagen der Scharia vermittelt wurden (Mamajusupov 2004:40). Im folgenden Diagramm ist die Anzahl der registrierten muslimischen Missionare laut Mamajusupov dargestellt (2003:307). Erwägt man, dass im Jahre 2000 bereits 175 Missionare registriert waren, so gewinnt man einen Einblick über ihren Einfluss. Dies nimmt noch an Gewicht zu, bedenkt man, dass ausländische Missionare wichtige Positionen in der Ausbildung und Leitung von Moscheen einnahmen.



Das Diagramm oben zeigt die Gesamtzahl aller islamischen Missionare, die von 1997 bis 2003 registriert wurden (Mamajusupov 2003:307). Das nachfolgende Diagramm weist die Zwischensumme auf und damit die wirkliche Anzahl derer, die sich in dem jeweiligen Jahr in Kyrgyzstan registrieren ließen.<sup>146</sup> Demnach wurden im Jahre 1998 die meisten muslimische Missionare (48 Personen) registriert, doch bereits ein Jahr später waren es nur noch 23.

<sup>146</sup>Die Neuzugänge sind bei Mamajusupov gesondert aufgelistet (2003:126-127).

### Neuzugänge islamischer Missionare



Der starke Rückgang der Anzahl islamischer Missionare im Jahre 2000 auf acht Personen lässt sich auf den Krieg, der ein Jahr zuvor im Süden Kyrgyzstans im Gebiet von Batken entfachte, zurückführen (Akaev 2003:255-256). Weil islamische Extremisten 1999 auf das Territorium von Kyrgyzstan einfielen und gegen die kyrgyzische Armee kämpften, muss davon ausgegangen werden, dass Einreisende aus den islamischen Ländern von der kyrgyzischen Regierung besonders streng kontrolliert und nur wenigen ein Aufenthalt bewilligt wurde. Erst im Jahre 2002 war wieder ein Anstieg auf 22 Neuregistrierungen zu verzeichnen, der allerdings nicht weiter anstieg.

Zu den Tätigkeiten islamischer Missionare gehörten auch Missionseinsätze, für die besonders Jugendliche gerne motiviert wurden. Der Interviewte Ernes (Interview Nr. 27) berichtete, dass an solchen sogenannten Da'wa<sup>147</sup>-Einsätzen, junge Leute zumeist eine Woche oder länger in einer Moschee wohnten, dort in die Grundlagen des Islams unterwiesen und schließlich zum Predigen ausgesandt wurden. Sie besuchten Dörfer und luden Menschen in die Moschee zum Gebet ein.<sup>148</sup> Wer an einem 40 tägigen Da'wa Einsatz teilnahm, konnte von den Missionaren für eine Ausbildung im Ausland empfohlen werden.<sup>149</sup> Kurman (Interview Nr. 33) berichtete von seinen Erfahrungen während der Da'wa, die allerdings nur drei Tage dauerte:

<sup>147</sup>„Da'wat“ = Missionseinsätze. Eigentlich „da'wat al-haqq“ was soviel wie „Ruf zur Wahrheit“ bedeutet (Schirmacher<sup>2</sup> [2005]:350). Wird aber in Kyrgyzstan von den Kyrgyzen einfach als „da'wat“ gebraucht.

<sup>148</sup>In Großstädten werden Krankenhäuser aufgesucht und mit Kranken über ihr Verhältnis zum Islam gesprochen.

<sup>149</sup>Ernes berichtet folgendes: „Manchmal habe ich bei Tablich in der Moschee gelebt. Manchmal drei Tage, manchmal zehn, manchmal 40 Tage. Manchmal sind wir zum Issyk-Kul gefahren und sind dort herumgewandert und haben gepredigt, ohne zu wissen worüber. Dort gab es auch Streitfragen. Tablich kommt aus Pakistan. Daabat Tablich, so heißt es und ist offiziell von dem Behörden erlaubt. Sie haben eine offizielle Erlaubnis, erhalten Literatur und Geld, um 40 Tage zum Issyk-kul oder Talas zu fahren. Wir haben unser Geld genommen und haben mit diesem Geld die Reisen bezahlt. Mein größter Ausflug dauerte 40 Tage, wenn ich das geschafft hätte, dann wäre Tablich, d.h. Pakistan, dran gewesen. Aber ich hatte nicht vor dahin zu fahren. Ich habe auch die 40 Tage nicht einhalten können, weil ich immer wieder gestritten habe, weil einiges meinen Intellekt nicht befriedigte.“ (Interview mit Ernes. Erhoben von Jakob Zweininger. Biškek 2006. Privates Archiv).

Um von Sünden frei zu werden, muss man im Glauben wachsen. Das bedeutet z. B. auch an Da'wa teilzunehmen und drei Tage, Geld und Zeit, die man sonst der Familie gewidmet hätte, zu opfern. Man geht für Allah heraus. In dieser Zeit vergisst man seine Probleme und wächst im Glauben. Und wenn der Glaube gewachsen ist, hört man auf zu sündigen. Ich habe das praktisch erlebt, indem ich schon einmal vor einem Jahr an Da'wa teilnahm.

Viele Kyrgyzen empfanden den alleinigen Moscheenbesuch ungenügend und sehnten sie sich nach stärkeren religiösen Erfahrungen, die oft von ausländische Missionare ermöglicht wurden, indem sie einen praktischen und lebensrelevanten Islam lehrten. Weil den Teilnehmern beigebracht wurde, an solchen Einsätzen die Grundlagen des Islams apologetisch darzulegen und missionarisch zu verbreiten, wurden sie zu Multiplikatoren. Diese Praxis förderte wesentlich den Islam in Kyrgyzstan.

Vonseiten der SKRA wurde die Tätigkeit islamischer Missionare mit großem Misstrauen beobachtet. So wies Mamajusupov (2004:42) darauf hin, dass einige Missionare

in ihren Predigten dazu aufrufen, keine Steuern dem Staat zu zahlen, die Abgaben fürs Land und Wasser zu ignorieren. Sie verbieten Fernsehen zu schauen und fordern, dass die Frauen fünfmal am Tag das Gebet sprechen und wenn sie sich weigern, dann sollen die echten Gläubigen ‚talak‘ (die Scheidung) fordern. Kinder sollen in einer Moschee und nicht in eine staatliche Schule unterrichtet werden.

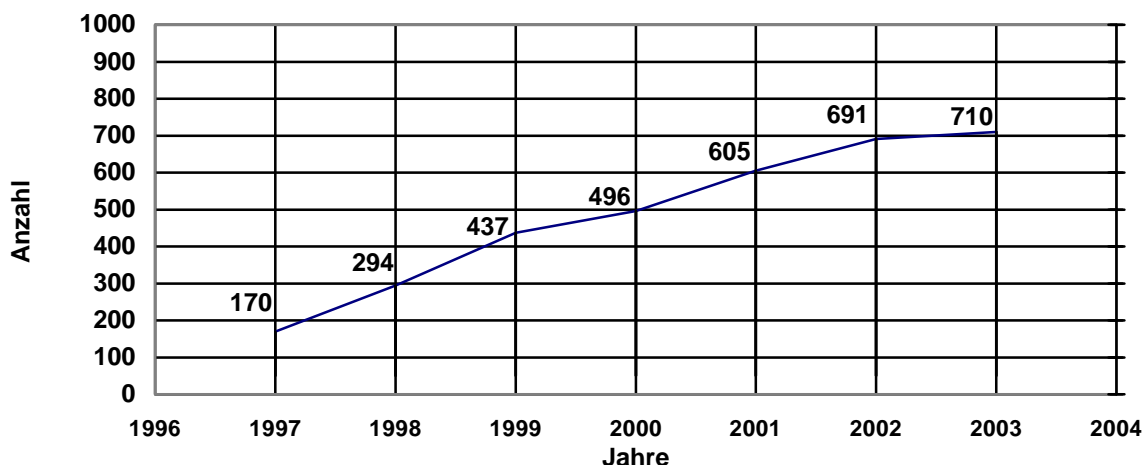
Die islamische missionarische Tätigkeit und Ausbildung in Kyrgyzstan geschah nach seinen Worten auch in erster Linie von Missionaren islamischer Organisationen extremer Strömungen (:130). Die Politisierung des Islams, die Intoleranz dem Staat und religiösen Minderheiten gegenüber, hatten unter anderem ihre Quellen in der Propaganda solcher extrem eingestellter Missionare und Organisationen, die mit zum Teil massiven finanziellen Mitteln den Islam in Kyrgyzstan förderten. Dies führte unter anderem dazu, dass neue Modelle der Interpretation und Ausübung des Islams mit der Interpretation des Islams auf dem zentralasiatischen Raum mit ihrer eigenen Entwicklungsform, die sich unter anderem in der Isolation des Eisernen Vorhangs bildete, kollidierten (Mamajusupov 2003:85).

### **3.2.1.2. Christliche Missionare**

Den größten Anteil ausländischer Missionare stellten Christen dar. Laut Mamajusupov (2003:306) betrug im Jahre 2003 die Anzahl aller Registrierungen 710 Personen, also auch derjenigen, die sich nicht mehr im Land aufhielten. Die Entwicklung ist in der folgenden Tabelle dargestellt.

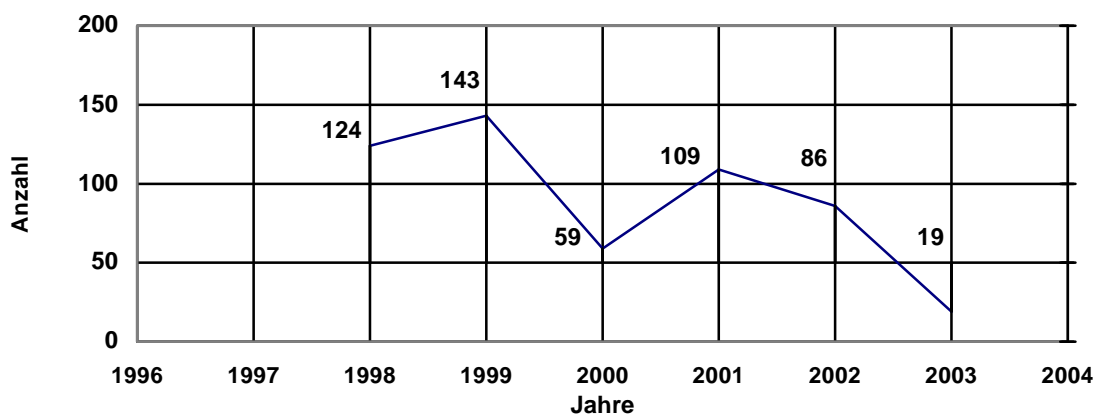


### Christliche Missionare



Wird der Zwischenwert berücksichtigt, ergibt sich die Anzahl der Neuzugänge, wie dies auch in dem folgenden Diagramm ersichtlich ist.<sup>150</sup>

### Neuzugänge christlicher Missionare



Demnach kamen die meisten christlichen Missionare ebenso in den Jahren 1998 und 1999, deren Anzahl mit 143 Neuzugängen im Jahre 1999 ihren Höhepunkt erreichte. Außerdem ist eine Abnahme zuerst im Jahre 2000 und danach noch einmal im Jahre 2002 zu verzeichnen.

Zwei wesentliche Gründe lassen sich für diese Rückgänge erkennen. Der erste Anlass für die rapide Verringerung ausländischer Missionare im Jahre 2000 lag wohl unter anderem am Batken – Krieg. Der zweite Anlass lässt sich auf die Geschehnisse vom 11. September 2001 in New York und der darauf folgenden Antiterrorkampagne, die auch Zentralasien ergriff, zurückführen (Roberts 2006:1). Es muss angenommen werden, dass westliche Missionare, vor allem amerikanischer Herkunft, verunsichert waren und ihren Dienst abbrachen und neue Kandidaten von einem Missionseinsatz absahen.

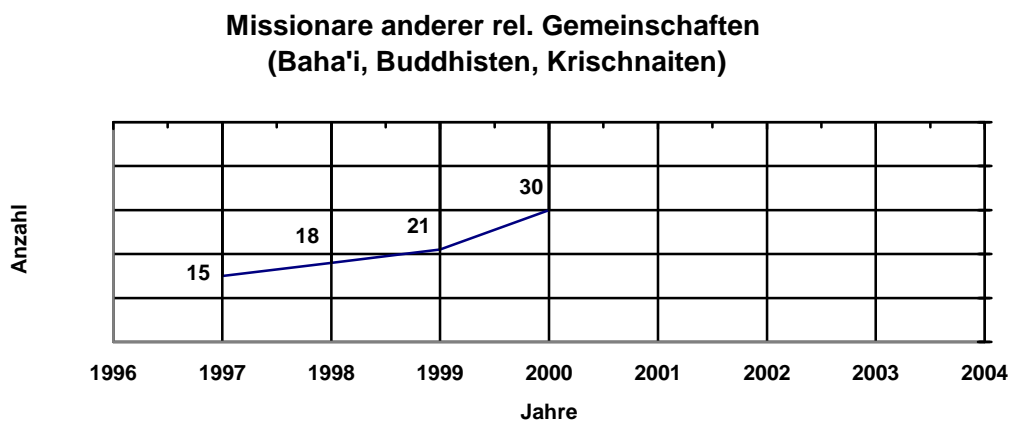
<sup>150</sup>Die Neuzugänge für die Jahre 2001 bis 2003 wurden bei Mamajusupov gesondert aufgelistet (2003:126-127). Sie bestätigen die Richtigkeit dieser Rechnung.

Außerdem war es der SKRA bekannt, dass nicht alle Missionare sich einer religiösen Registrierung unterzogen. Vor allem Missionare, die in Hilfswerken tätig waren oder im Lehrdienst standen, hatten eine Aufenthaltsgenehmigung aufgrund ihrer säkularen Beschäftigung. Dies wurde auch immer wieder stark in der Öffentlichkeit angeprangert (Pjatibratova 2006:1).

Die Untersuchung dieses Zeitabschnittes verdeutlichte, dass die meisten offiziell registrierten christlichen Missionare in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre in Kirgizstan tätig waren. Ališeva (1999:1) war der Meinung, dass Kirgizstan sich von allen anderen zentralasiatischen Staaten für eine Tätigkeit der Missionare verschiedener Konfessionen am stärksten öffnete.

### 3.2.1.3. Missionare anderer religiöser Gemeinschaften

Wesentlich weniger Missionare kamen aus den religiösen Gemeinschaften der Baha'i, der Internationalen Gesellschaft für Krishnabewusstsein und des Buddhismus. Die Angaben reichten nur bis zum Jahre 2000, wobei im folgenden Diagramm von Mamajusupov (2003:308) die Gründe für das Fehlen der Statistik nicht erkennbar waren.



Im Allgemeinen konnten sich diese Sondergruppen nicht etablieren und blieben in der Minderheit von unter 100 bis 200 Personen (:286-308).

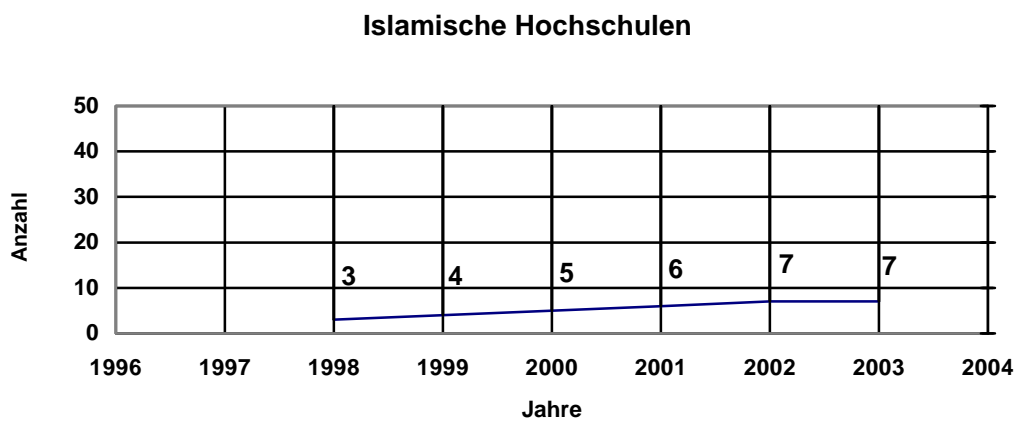
### 3.2.2. Ausbildungsstätten

In dieser Zeit wurden auch vermehrt Ausbildungsstätten gegründet, die die Ausbreitung des Islams und Christentum wesentlich förderten. Zwar werden sich im Weiteren einige Angaben auf die Zeit nach 2000 beziehen, doch sollte hierbei bedacht werden, dass die Anfänge der meisten Ausbildungsstätten wie im Folgenden dargelegt, in den Jahren zwischen 1995 und 2000 lagen.

### 3.2.2.1. Islamische Ausbildungsstätten

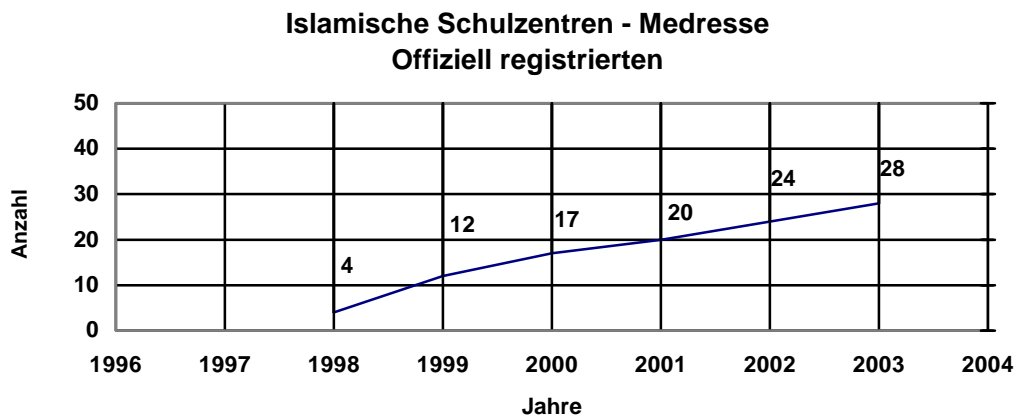
Im Jahre 2003 gab es in Kirgizstan bereits 48 islamische Ausbildungszentren, in denen insgesamt 1900 Menschen ausgebildet wurden, davon 41 Koranschulen und sieben islamische Hochschulen (Mamajusupov 2003:133). In der islamischen Hochschule „Hazreti Umar Islam Institute Biškek“ studierten 1997 schon ca. 500 männliche und 100 weibliche Studenten (Avdeeva 1997:7). Frauen studieren nach den Worten von Avdeeva den Islam, um z. B. in den Schulen Religionskunde zu unterrichten, oder später nach der Familiengründung die Kinder im Geiste des Islams zu erziehen.

In den folgenden zwei Diagrammen (Mamajusupov 2003:301) ist eine wachsende Tendenz der Anzahl der islamischen Hochschulen und Medresse ersichtlich.



Während es im Jahre 1998 nur drei islamische Hochschulen gab, so waren es nur fünf Jahre später bereits sieben. Die Meisten entstanden noch vor der Jahrtausendwende, wurden aber im Nachhinein registriert.

Auch die Anzahl der Medresse, wie unten im Diagramm dargestellt, stieg von vier im Jahre 1998 auf 28 im Jahre 2003.



In vielen Moscheen wirkten die sogenannten Khudzhira (Kleine Moscheen), in denen fünf bis 20 Kinder Islamunterricht erhielten. Manchmal fand dieser Unterricht auch direkt zu Hause statt. Die Anzahl registrierter Khudzhira, in denen systematisch Unterricht stattfand, belief sich im Jahre 2003 auf 41 (Mamajusupov 2003:301).

Viele Kyrgyzen und Kyrgyzstaner nehmen eine islamische Ausbildung im Ausland wahr. Laut den Angaben der GLMK (Geistliche Leitung der Muslime in Kyrgyzstan) studierten im Jahre 2000 schon 376 Studenten in islamischen religiösen Ausbildungsstätten, davon 126 in Ägypten, 68 in der Türkei, 68 in Pakistan und 21 in anderen Ländern (Žorobekov 2000:49-51). Die SKRA ging davon aus, dass nach inoffiziellen Angaben die Zahl der nicht offiziell Studierenden ebenso hoch war. Kyrgyzstaner, die in Pakistan ausgebildet wurden und in die Heimat zurückkehrten, hatten auch schon eine Gruppierung unter dem Namen „Tablich“ gegründet und waren dabei, aktiv Missionseinsätze (Da’wa) durchzuführen (Mamajusupov u.a. 2004:41).

In der folgenden Tabelle habe ich die Anzahl der Studierenden in den Jahren 2000 und 2003 verglichen und deren Anstieg in den jeweiligen Ländern dargestellt. Demnach studierten die meisten Kyrgyzstaner in Ägypten, wobei auch bedacht werden muss, dass viele Länder, wie Syrien und Iran hinzukamen. Nur in Pakistan hat die Anzahl der Studenten aus Kyrgyzstan abgenommen.

<b>Muslimische Studenten im Ausland</b>			
<b>Hauptstudienländer</b>	<b>2000<sup>151</sup></b>	<b>2003<sup>152</sup></b>	<b>Wachstum</b>
Ägypten	126	185	46,8 %
Türkei	68	76	11,8 %
Pakistan	68	51	- 25 %
<b><i>Anderer Länder</i></b>	<b><i>21</i></b>	<b><i>54</i></b>	<b><i>157 %</i></b>
Syrien		17	
Iran		10	
Kuwait		7	
Saudi Arabien		5	
Jordanien		3	
Vereinigte Arabische Emirate		1	
Libyen		1	
Russland		10	
<b>Gesamt</b>	<b>283</b>	<b>376</b>	<b>32 %</b>

<sup>151</sup>Die Angaben von der Staatlichen Kommission für religiöse Angelegenheiten (Žorobekov 2000:49-51).

<sup>152</sup>Angaben von der Geistlichen Leitung der Muslime in Kyrgyzstan (Aus Mamajusupov 2003:194).

Ein islamisches theologisches Studium im Ausland war für viele junge Kyrgyzen sehr attraktiv. Es verbesserte zum einen wesentlich ihr Image zu Hause und erhöhte zum anderen die Verdienstmöglichkeiten. Außerdem machten Missionare aus den islamischen Ländern für die Ausbildungsstätten ihrer Herkunftsländer erfolgreich Werbung. Durch ihre Vermittlungstätigkeit wurde der Weg zum Studium im Ausland erleichtert. Als einen weiteren Grund kann auch die hohe Arbeitslosenrate unter den Jugendlichen in Kyrgyzstan angesehen werden.<sup>153</sup>

Obwohl der Wunsch im Ausland zu studieren immer beliebter wurde, schafften es längst nicht alle, einen Abschluss zu erlangen. Nach Angaben der SKRA hatten bis 2003 nur vier Studenten eine Ausbildung in Ägypten erfolgreich abgeschlossen. Viele kamen mit dem Druck des Studiums oder den Umständen eines sozial ungesicherten Aufenthaltes nicht zurecht und kehrten nach Hause zurück. Einige schlossen sich extremen Gruppen an, wo sie einen Nebenverdienst für ihre Finanzierung des Studiums erhielten (Mamajusupov 2003:195). Wiederum andere wurden bewusst für eine militante Ausbildung ins Ausland geworben. Unter Berufung auf den Geheimdienstmitarbeiter Imankulov berichtete Chamidov (2002:3) in einer Tageszeitung Folgendes:

Unseren Geheimdiensten ist es bekannt, wo, wie und mit welchen Zielen unsere Landsleute ausgebildet werden. Nach seinen Worten werden in manchen Ländern junge kyrgyzische Staatsbürger nicht für ein Studium des Korans geworben, sondern zum Umgang mit Waffen und Sprengstoff ausgebildet.

Auch die USA bemühte sich auf die religiöse Situation in Kyrgyzstan Einfluss zu nehmen, indem sie religiöse Führer aus Kyrgyzstan zu Seminaren in die USA einluden. Es kamen aus diesem Land auch Berater, die an islamischen Universitäten konsultierten. Ihr Interesse war es, den Studenten Weltoffenheit zu vermitteln und über den weltweiten Islam zu informieren (*Akipress* 27. Mai 2004).

### **3.2.2.2. Christliche Ausbildungsstätten**

Die meisten christlichen Ausbildungsstätten in Kyrgyzstan sind in den Jahren vor 2000 entstanden. Bereits 1999 gab es sieben (im Jahr 2003 elf) christlich - theologische Schulen. Dazu gehörten zwei Hochschulen, vier Colleges und fünf Bibelschulen. Die Gesamtzahl aller Studierenden lag bei ca. 800 Personen. Zu den bekanntesten theologischen Ausbildungsstätten gehörten das Theologische Institut „Emanuil“, die Internationale Korrespondenz Universität (ICI) in Kyrgyzstan, das Bibel-College „Šelkovyj Put“, Christliche Schule „Ak-Bata“, Ver-

---

<sup>153</sup>Nach Angaben von *Akipress* (16. Febr. 2004) liegt sie bei fast 40 %, bei jungen Menschen zwischen 14 und 34 Jahren macht sie 38,4 % der Bevölkerung in Kyrgyzstan aus. Die Angaben sind von Anfang 2003, wobei die genaue Anzahl der 14-34 jährigen bei 1.915.993 Personen liegt.

einigtes Geistliches Seminar (ODS), Bibel-College „Svet Asii“, Christliche Privatschule „Ak-Cuu“, Christliche Schule „Yraim“ u.a. (Mamajusupov 2003:133). Der Baptistenbund in Kirgizstan konnte bereits im März 1994 die ersten 21 Studenten eines einjährigen Programms in den Dienst der Kirche entlassen (Zweininger 1994).

Nur wenige kirgizische Christen haben nach meiner Kenntnis eine Ausbildung im Ausland wahrgenommen. Die Gründe lagen wohl an den fehlenden Finanzen, zum anderen auch an der Tatsache, dass eine Ausbildung im Ausland, einem Christen im Vergleich zu den Muslimen in der Regel keine beruflichen oder finanziellen Vorteile brachte.

Während in der Zeit nach 1995 ein großes Bedürfnis nach theologischer Ausbildung herrschte und entsprechend viele Ausbildungsstätten gegründet wurden, ging die Anzahl der vollzeitig Studierenden nach den Worten Manybaevs (2008) im Jahre 2007 stark zurück. In nahezu allen oben genannten Schulen wurde das Programm von einer Vollzeitausbildung auf Teilzeit-, Abend- bzw. Korrespondenzunterricht umgestellt. Demnach war im Bereich der Ausbildung ein Rückgang bei den Christen und eine Zunahme bei den Muslimen zu verzeichnen.

### **3.2.3. Staatliche Kommission für Religiöse Angelegenheiten**

Der Ansturm ausländischer Missionare und die vielfältigen Gründungen religiöser Organisationen veranlasste die kirgizische Regierung dies unter Kontrolle zu nehmen. So wurde am 14. November 1996 vom Präsidenten Akaev eine Bestimmung zur Registrierung von religiösen Organisationen, internationalen religiösen Organisationen und Ausländern, die das Ziel der religiösen Tätigkeit und religiöser Ausbildung haben, unterschrieben (Mamajusupov 2003:318). Es wurde von der Regierung zunächst ein „Rat“ und dann eine „Staatliche Kommission für Religiöse Angelegenheiten (SKRA)“ gegründet. Sie wurde in zwei Hauptabteilungen aufgegliedert, wobei die eine für die Belange des Islams und die andere für die des Christentums zuständig sein sollten (*Slovo Kirgizstana* 5. März 1996). Nach der Gründung war die SKRA für die Registrierung aller religiösen Gruppen und Vereinigungen zuständig, ohne die eine religiöse Tätigkeit in Kirgizstan nicht rechtlich war.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup>Vgl. das folgende Gesetz zur Registrierung: „Die Tätigkeit von religiösen Organisationen und ihrer Vereinigungen, das Funktionieren von Objekten mit einer religiösen Bestimmung ist ohne eine Registrierung in Übereinstimmung mit dieser Verordnung verboten“. *Vremennoje Položenije ob učetnoj registraciji religioznyh organizacij v Kirgizskoi Respublike* (Zeitliche Verordnung zur Registrierung von religiösen Organisationen in der Kirgisischen Republik). Bestätigt vom Erlass des Präsidenten der Kirgisischen Republik vom 14. November 1996 N UP-319, 1.

Diese Kommission arbeitete in enger Verbindung mit dem Sicherheitsdienst, durch die auch Übertretungen geahndet wurden.<sup>155</sup>

Die Gründung und Aktivität der SKRA war von Beginn an umstritten. Schon vorher gab es die sovietische staatliche Behörde für Religionsangelegenheiten, die 1965 gegründet wurde und das Ziel der „Ausmerzungen religiöser Überbleibsel“ verfolgte. Mit dem Zerfall des kommunistischen Systems wurde sie 1991 aufgelöst (*Religio* 2007:1). In der neuen Verfassung Kyrgyzstans wurde die Gewissensfreiheit ohne Einschränkungen verankert. Grundsätzlich hätte es auch dabei bleiben können, doch schien die Gesellschaft vom religiösen Angebot überfordert zu sein. Nach den Worten von Stepanov wechselte die positive Einstellung zur Apathie, bzw. zu einer Unzufriedenheit über die anhaltende, vielseitige, oft als aggressiv empfundene Werbung für den Glauben (Stepanov 1997:5). Während besonders die Jugendlichen den neuen religiösen Phänomenen gegenüber weiterhin offen waren, distanzierte sich die ältere Bevölkerung, die noch im atheistischen Sinne erzogen war (Satybekov 2002:9).

Die Vorsteher des Islams und der Orthodoxen Kirche in Kyrgyzstan empfanden diese neuen Angebote bedrohend. Sie verloren dadurch Anhänger, auch wenn viele ihrer Mitglieder nur nominell gläubig waren. Offiziell von der Regierung anerkannt und unterstützt, nutzten sie ihre Position, um vereint gegen, nach ihrer Meinung, liberale religiöse Situation im Land zu agieren und Einschränkungen der missionarischen Aktivität vonseiten der nicht-traditionellen Religionen zu fordern (Luzanova 1998:4). Es schien so, dass die kyrgyzische Gesellschaft zu diesem Zeitpunkt nicht in der Lage war, mit den demokratischen Prinzipien der religiösen Entscheidungsfreiheit zurechtzukommen. Somit kann die Gründung der SKRA, nur fünf Jahren nach der Auflösung des sovietischen Amtes, als eine Folge der Verunsicherung in Bezug auf den religiösen Pluralismus angesehen werden.

Auch die Meinungen über die Tätigkeiten und Kompetenzen der SKRA gingen auseinander. Sie war zunächst als ein analysierendes Amt gedacht, welches durch die Registrierung der religiösen Organisationen, Kirchen und Moscheen die religiöse Situation erfassen sollte.<sup>156</sup> In Wirklichkeit aber agierte sie von Anfang an als ein kontrollierendes Amt. Laut Asankanov sollte die Registrierungspflicht gar den Glauben der Kyrgyzen in gewissem Maße „rein“ halten. Er schreibt zu der Verordnung der Registrierung Folgendes:

---

<sup>155</sup>So wurden z. B. im August 2004 ein Missionar aus Taiwan und drei aus Russland, während eines Gottesdienstes in Biškek beobachtet und ihre Tätigkeit von der SKRA als Gesetzeswidrig eingestuft. Welche Strafmaßnahmen gegen sie angewandt wurden, war der Informationsagentur bis zum Erscheinen des Artikels noch nicht bekannt (*Kyrgyzinfo* 3. Aug. 2004).

<sup>156</sup>In der Bestimmung unterstreicht der Präsident, dass damit die konstitutionelle Religionsfreiheit garantiert werden soll (Mamajusopov 2003:318).

Das zeugt davon, dass die Leitung des Landes in gewissem Maße bestimmte Schritte zur Erhaltung der ‚Reinheit‘ der Kyrgyzen unternimmt. Ihnen werden also die geistlichen Werte der islamischen Religion nahe gebracht, d. h., es wird ein Versuch unternommen, die traditionelle Religion der Kyrgyzen, den Islam, auf staatlicher Ebene zu ‚bewahren‘. Die Gesellschaft in Kyrgyzstan ist ebenso beunruhigt über die entstehende Divergenz in der Orientierung der Bürger in Bezug auf die Konfessionen. Deshalb fordern viele das Verbot der Tätigkeit verschiedener internationaler missionarischer Organisationen auf dem Gebiet von Kyrgyzstan (Asankanov 1998:199-200).

Die SKRA versuchte missionarische Tätigkeiten nicht nur soweit wie möglich zu kontrollieren, sondern auch zu unterbinden.<sup>157</sup> Nicht-traditionelle religiöse Organisationen und Kirchen wurden in dieser Zeit oft nur unter großen Schwierigkeiten zur Registrierung zugelassen. Davon waren vor allem christliche Gemeinschaften, die nur aus ethnischen Kyrgyzen bestanden, betroffen. So wurde beispielsweise die kyrgyzische christliche Kirche in der Stadt Naryn, in der überwiegend Kyrgyzen lebten, erst nach einer langwierigen Prozedur, wobei sogar vor Gericht geklagt wurde, unter dem Dach des Evangeliumchristen – Baptistenbundes registriert.<sup>158</sup> Die Kirchenräume wurden von der Polizei zwischenzeitlich, obwohl die Kirche schon einige Jahre existierte, für einen Monat versiegelt und damit den Gläubigen der Zutritt untersagt (Zweininger 1996:1). In einem späteren Zeitungsartikel berichtete Šadrova, die stellvertretende Vorsitzende der SKRA, dass bei einigen Handlungen dieser Art, die rechtliche Grundlage fehlte.

In unserer Republik ist die Vorgehensweise bei Verboten von religiösen Tätigkeiten noch nicht in allen Einzelheiten ausgearbeitet. Hinzu kommt, dass vonseiten des Ministeriums für Innere Angelegenheiten und des Ministeriums für Nationale Sicherheit in dieser Angelegenheit kaum Initiative gezeigt wird. Umso schlimmer ist die Tatsache, dass durch die inkompetenten Handlungen einiger Beamten die Regierungspolitik in Bezug auf die Konfessionen diskreditiert wird (Alymarj 1999).

Nicht zuletzt gab es aus den oben erwähnten Gründen Stimmen gegen die Existenz von SKRA. Vor allem ausländische Beobachter sahen hierin eine Einschränkung der Gewissensfreiheit. So war der amerikanische Botschafter in Kyrgyzstan John O’Kif der Meinung, dass die Kyrgyzen „klug genug sind, selbst zu entscheiden welche Religion sie be-

---

<sup>157</sup>Baptisten, die aus der Ferganagegend eine evangelistische Aktion in der Oš-Oblast’ veranstalteten, wurden von den Behörden wegen des Fehlens einer Registrierung ausgewiesen (Alymar’ 10. Juni 1999). Hierzu muss gesagt werden, dass nach 1991 solche Evangelisationen ohne jegliche Einschränkungen statt fanden.

<sup>158</sup>Diese Praxis hat sich auch im Jahre 2005 nicht wesentlich verändert. Die kirgisische Gemeinde „Tengir Too“ versuchte sich im November 2004 registrieren zu lassen, doch wurde unter Vorwand verschiedener Gründe die Registrierung hinausgezögert. Die Praxis sieht dann so aus, dass die Anträge einen Monat bearbeitet werden. Danach wird eine Bemerkung zur Änderung vorgelegt. Wenn dann die veränderten Anträge eingereicht sind, wird wieder einen Monat Bearbeitungszeit benötigt. Anschließend kommt die nächste Forderung einer Änderung usw. (Maadanbekov 2005:1).



kennen und annehmen wollen. Und es ist unwahrscheinlich, dass sie in Bezug auf diese Frage vonseiten der Behörden Anweisungen benötigen“ (Denisenko 2002:[3]).

In den Jahren nach der Jahrtausendwende begann sich die Ausrichtung der SKRA zu ändern, nachdem sie an verschiedenen internationalen Konferenzen zum Thema Gewissensfreiheit teilnahm<sup>159</sup> und selbst Organisator solcher in Kirgizstan wurde. Es schien so, als ob die SKRA ihre eigene Position im Demokratisierungsprozess auszuloten begann, und auch die kirgizische Gesellschaft darauf hin sensibilisieren wollte.

Der zweite Zeitabschnitt der Jahre 1995 bis 2000 war vom religiösen Pluralismus gekennzeichnet, der durch einen Ansturm von ausländischen Missionaren begünstigt wurde. In dieser Zeit wurde die Debatte über den Nutzen und Schaden der Religionsoffenheit entfacht. Es begann ein Prozess der Orientierung und Meinungsfindung. In dieser Zeit wurde auch die Frage debattiert, inwieweit der junge kirgizische Staat den demokratischen Kurs in Bezug auf die Religionsfreiheit beibehalten kann. Die nach der Jahrhundertwende von der SKRA organisierten Konferenzen über Gewissensfreiheit können als Reaktion der Diskrepanz des konstitutionellen Rechts und der realen Situation in der Gesellschaft gewertet werden (Mamajusupov 2003:11).

### **3.3. DIE ZEIT DER POSITIONIERUNGEN UND DIALOGE IN DEN JAHREN 2000 - 2005**

Mit dem dritten Zeitabschnitt begann eine Zeit der religiösen Aufklärung, nachdem die multi-religiöse Situation von der Gesellschaft als neue Realität akzeptiert wurde. Wenn die Zeit bis zum Jahr 2000 vom Religionsboom und von missionarischer Tätigkeit geprägt war, so war die Zeit nach 2000 von einer Stabilisierung der einzelnen religiösen Gemeinschaften gekennzeichnet. Sie waren überwiegend das Ergebnis der religiösen Entwicklung eines Jahrzehnts in dem post-sovietischen Kirgizstan.

#### **3.3.1. Islam**

##### **3.3.1.1. *Wachstum des Islams***

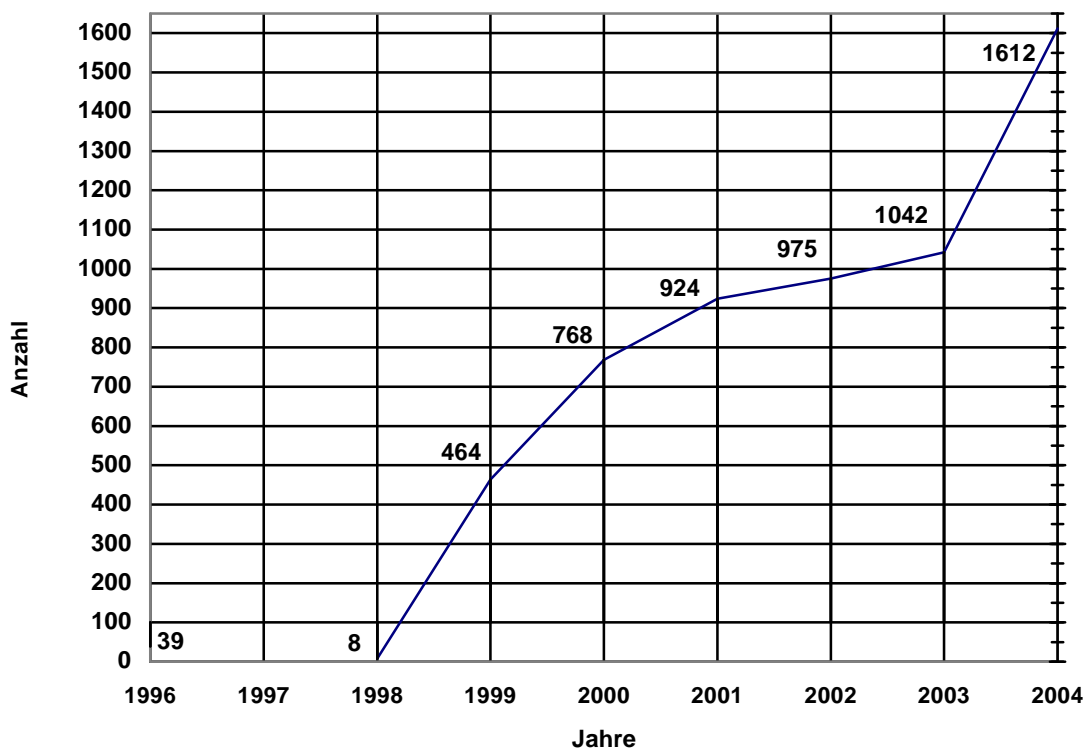
Das Wachstum des Islam in Kirgizstan im ersten Jahrzehnt nach der politischen Wende wurde, da es dort keine Mitgliedschaft gab, vor allem durch den Bau von Moscheen und der Zunahme der Besucher erkennbar. Während es im Jahre 1990 nur 39 Moscheen gab, die statistisch erfasst waren, stieg die Anzahl der Moscheen bis zum Jahr 2000 auf 1225

---

<sup>159</sup>Als Beispiel soll hier die Konferenz Human Dimension Meeting on Freedom of Religion and Belief in Wien am 8-9 Juli 2003 genannt werden. Die kirgisische Delegation trug einen Vortrag über die Freiheit der Religion und Überzeugungen in Kirgizstan vor (Mamajusupov 2003:11).

(Žorobekov 2000:49-51) und im Jahre 2004 auf bereits 1612 (Mamajusupov 2004:27). Wird die durchschnittliche Anzahl der Neubauten berücksichtigt, so wurden in 15 Jahren jährlich über 100 Moscheen errichtet. Für ein armes Land, wie Kyrgyzstan war das eine beträchtliche Zahl. Krylov (2004:1) war der Meinung, dass für die 3,5 Millionen Kyrgyzen in Kyrgyzstan mehr Moscheen gebaut wurden, als für die geistlichen Bedürfnisse benötigt. Das folgende Diagramm zeigt dieses dynamische Wachstum, wobei beachtet werden muss, dass es nicht die Anzahl der Bauten, sondern die der Registrierungen darstellt.<sup>160</sup>

### Moscheen



Die Finanzierung vieler Bauten fand mithilfe ausländischer Sponsoren statt, wie dies von Žorobekov aufgelistet wurde. So bezuschusste beispielsweise die muslimische Organisation „Alf Bakf Al Islami“ (Sitz in den Niederlanden) die Hauptmoscheen in Biškek, in Naryn und Čong Ak-Suu. Die internationale Liga „Rabita“ mit Sitz in Saudi-Arabien unterstützte den Bau von den Moscheen „Rachmatula Allah“ und „Imam Buchari“ in Oš. Aus dem Ausland kam

<sup>160</sup>Die Angaben bis 2003 stammen von Mamajusupov (2003:303) und für das Jahr 2004 vom gleichen Autor, aber in dem 2004 erschienenen Buch (:27).

auch die Unterstützung für andere islamische Einrichtungen. Die „Gesellschaft für soziale Reformen“ mit Sitz in Kuwait beteiligte sich bei der Finanzierung des Biškeker Islamischen Instituts, benannt nach „Chasreti Umar“, dass für die Vorbereitung von qualifizierten Fachkräften zuständig ist (Žorobekov 2000:49).

Im ganzen Land wuchs entsprechend auch die Anzahl der Moscheenbesucher. Nach dem Bericht der Tageszeitung *Gazeta* am 20. Juli 2006 hatten die Menschen schon seit ca. fünf Jahren in der Hauptmoschee in Biškek an den Freitagsgebeten keinen Platz mehr. An diesen Tagen kamen ca. zwölftausend Menschen zusammen, während in die Moschee nur 2500 Personen passten. Die Gläubigen führten ihre Gebete auf den naheliegenden Straßen aus. Deshalb forderte die geistliche Leitung der Muslime in Kyrgyzstan schon seit längerer Zeit von der Regierung ein Grundstück zum Bau einer großen Moschee. Nach Worten des Repräsentanten der Muslime in Kyrgyzstan Taaľaj İlaev, hatten eine Reihe arabischer Länder 12. Mil. Dollar zum Bau einer neuen Moschee für 10 000 Menschen zugesagt. Die Minarette sollten eine Höhe von 100-150 Meter betragen. Nebenan sollte ebenso ein großes Gebäude für ein islamisches Zentrum entstehen (*Gazeta* 20 Jul. 2006). Damit würde der Islam in Kyrgyzstan und besonders in der Hauptstadt ein neues Statussymbol erhalten.

Jährlich wuchs auch die Zahl der Menschen, die am Morgengebet am Orosio-Ait-Fest (Ende des Fastenmonats) teilnahmen. So kamen bereits am 27. 12. 2000 in der Innenstadt von Biškek ca. 20 000 Menschen zusammen. Wenn früher nur staatliche Feiertage in solchen großen Ausmaßen auf den wichtigsten Plätzen der Stadt gefeiert wurden, so ist es mittlerweile zur Tradition geworden, dass auch die Muslime ihre Rolle als Volksreligion wahrnehmen und nutzen. Das wurde auch von den Leitern der Orthodoxen Kirche anerkannt und unterstützt. So sprach der Erzbischof Vladimir zu dem oben erwähnten Feiertag ein Grußwort vor den versammelten muslimischen Gläubigen (Turdubaev 2000:1-2).

Auch die Anzahl der kyrgyzischen Pilger nach Mekka war von 40 Personen im Jahre 1990 auf ca. 4000 im Jahre 2004 gewachsen. Um den Hajj für die überwiegend älteren Pilger zu ermöglichen, halfen sowohl die GLMK, als auch die staatlichen Stellen. Dabei ging es nicht nur um finanzielle Hilfen, sondern vor allem um die Beschaffung der Visa und Begleitung der Busfahrten nach Saudi Arabien. Da die Pilger oft keine Erfahrungen im Ausland hatten und weder Englisch noch Arabisch sprachen, waren sie auf diese Hilfe angewiesen (Mamajusupov 2004:43).

Ebenso galt der Ende der 80er Jahre begonnene Prozess der Verselbstständigung der Geistlichen Leitung der Muslime in Kyrgyzstan, (GLMK) von der Zentralasiatischen Geistlichen Leitung der Muslime (CAДУМ), als abgeschlossen. Die GLMK übernahm die geist-

liche Versorgung der Bedürfnisse der Muslime in der Republik und die Ausbildung geistlicher Diener. Sie knüpfte Kontakte zu internationalen Organisationen und ihren Zentren, führte verschiedene, auch internationale Konferenzen zu theologischen und gesellschaftlichen Fragen durch. Sie half beim Bau von Moscheen und Schulen mit, organisierte die Durchführung verschiedener Feiertage, koordinierte den Dienst in den Moscheen und die Da'wa-Einsätze und leistete humanitäre Hilfe (Mamajusupov 2004:24-25). Für lehrmäßige Fragen wurde ein Rat der Ulema (Rechts- und Gottesgelehrter) mit 25 auserwählten Theologen besetzt (:26).

Wenn es in den neunziger Jahren kaum islamische Literatur gab, so hatte sich die Situation nach 2000 völlig geändert. In der Hauptstadt Biškek gab es einen islamischen Buchladen (Ališeva 1999:1) und auf den Basaren Stände mit islamischen Schriften. Vor allem in die russische Sprache übersetzte islamische Literatur hatte ein umfangreiches Sortiment an verschiedenen Titeln. Auch islamische Bücher in kyrgyzischer Sprache, nicht nur übersetzte, sondern auch von Kyrgyzen verfasste, nahmen ständig an Zahl zu. Es gab Zeitungen, die von islamischen Gesellschaften publiziert wurden. Die wohl am stärksten verbreitete war die von GLMK herausgebrachte Zeitung „Islam Madanijaty (Islamische Tradition)“ (Mamajusupov u.a. 2004:25). Im Dezember 2005 kam eine Zeitung speziell für islamische Frauen heraus. Sie hieß „Islam Ažary“, was soviel wie „Schönheit des Islams“ bedeutet. Die Zeitung werde von der Gesellschaft „Progressive Gesellschaftliche Vereinigung der Frauen Mutakallim“<sup>161</sup> herausgebracht. Das Ziel der Zeitung war es, von der Situation der Frauen in der Gesellschaft und der Familie zu berichten und ihre geistliche Entwicklung zu fördern (Mukašev 2005:1).

Eine Umfrage, die im Sommer 2006 vom Institut für strategische Analysen und Prognosen der KRS-Universität (Kyrgyzsko-Rossijski' Slavjanski' Universitet) in Biškek über das religiöse Verständnis unter den Kyrgyzen durchgeführt wurde, zeigte deutlich den Anstieg der Religiosität unter der kyrgyzischen Bevölkerung. Die Mehrzahl der Befragten mit 90,7 % gab an, dass sie an Allah glauben. Unter ihnen wiesen 87,9 % eine höhere Bildung auf. Ungefähr ein Drittel mit 35,85 % befolgten ganz die religiösen Vorschriften und Bräuche und ca. zwei Drittel der 69,7 % der Befragten gaben an, dass sie zwar die Bräuche hielten, allerdings nicht regelmäßig. Einen Koran besaßen 88,65 % der befragten Personen (Barat 2007:1).

Kanimetov (2006:1) war der Meinung, dass die wachsende Beliebtheit des Islams unter dem kyrgyzischen Volk vor allem darauf zurückzuführen sei, dass der Islam in

---

<sup>161</sup>In deutschen Wörterbüchern unter „Mutakallimun - arabische Philosophen“ zu finden (Pierer's Universal-Lexikon 1857-1865:595). Gemeint sind die Gelehrten des IIm al-Kalam, einer philosophischen Richtung, in der es um die „Wissenschaft der Worte“ geht (Wikipedia 2008).

Kyrgyzstan sich für die moralischen Werte unter der Bevölkerung einsetze. Weiter hieß es: „Er schützt vor der Zerstörung des Kulturkerns der Nation; einerseits vor der Marginalisierung, Archaisierung, und andererseits vor dem engen Nationalismus“. Er erwähnte eine Umfrage, die die Nationale Akademie der Wissenschaften durchführte, und in der 55 % der Befragten der Meinung waren, dass der Islam „eindeutig mit der Stärkung der moralischen Werte unter der Bevölkerung verbunden“ sei und dass 47 % der Befragten angaben, dass der Islam „eine innere Kraft und einen geistlichen Halt gibt.“

### **3.3.1.2. Der „kyrgyzische“ Volksislam**

In Kyrgyzstan war nicht nur der Islam an sich erstarkt, sondern auch die archaischen Glaubensvorstellungen, die von nominellen Muslimen ausgeübt wurden. Zutage trat ein Volksislam mit synkretistischen Elementen, aber eben mit der besonderen mittelasiatischen Eigenheit und den besonderen kyrgyzischen Glaubensvorstellungen. Dazu gehörte beispielsweise die ausgeprägte Verehrung der Masare, wie von Tabyšaliewa festgestellt wurde:

Unter den Kyrgyzen waren die Pilgerfahrten zu den Masaren immer schon populär. Besonders hoch ist die Rolle der Frau in der Pflege dieser Traditionen. Die allgemeine Anzahl dieser heiligen Plätze in Kyrgyzstan scheint höher zu sein, als sonst irgendwo in Zentralasien (zitiert aus Mamajusupov 2004:46).

Der Vorsitzende der SKRA Mamajusupov zählte den Kult der Masare, wobei die Verehrung von Mausoleen, Friedhöfen und Naturobjekten wie Quellen, Flüsse, Bäume, Berge und Steine zu den Besonderheiten des Islams in Kyrgyzstan (:46).

Auch die vorislamischen schamanischen Praktiken fanden ihre Akzeptanz unter der nominellmuslimischen Bevölkerung. So wurde am 23 April 2004 ein „Segnungstag“ für Drogenabhängige veranstaltet. Diese Aktion wurde von der Organisation „Verstand außerhalb von Drogen“ und der staatlichen Agentur der Kyrgyzischen Republik gegen Drogen geplant. Das Ritual sollte mit einem 50 km langen Aufstieg auf dem Berg Taštar-Ata beginnen. Dort sollte ein besprochener Stein runtergeworfen, ein Lappen auf einem Ast einer Hagebutte angebunden und die Leibkleider verbrannt werden. Außerdem war es vorgesehen ein Opfer zu bringen und Steine mit Blut zu besprengen, wonach Gebete für Drogenabhängige gesprochen werden sollten. Nach Sonnenuntergang wollte dann ein Schamane erscheinen, der ein Ritual der Segnung vollführt und für alle Drogen- und Alkoholabhängigen ein Gebet sprechen sollte (*Akipress* 23. Apr. 2004).

Hochkonjunktur hatten auch die typischen kyrgyzischen Heiler und Hellseher (Bakšy). Sie versprachen Glück im Leben, in der Ehe oder im Beruf. Dies geschah auch im wissenschaftlichen Gewand, wie beispielsweise von Suura-Eže in einer lokalen Zeitung, die

damit warb, dass sie einen Magister der Weißen Magie als Heilerin und Hellseherin in Moskau erworben habe. Sie bot beispielsweise Heilung von Kopfschmerzen, Ekzemen, Alkoholabhängigkeit und inneren Krankheiten an oder versprach mit einer besonderen „Codierung“ Erfolg im Handel und beim Kauf und Verkauf von Immobilien (Asaba 2002:1).

Ein Ausschnitt aus der Tageszeitung *Večernij Biškek* verdeutlicht, wie stark viele Kirgysen vom Aberglauben erfasst waren.

Die Einwohner des Dorfes Šaty, des Tüp Rayon haben sich an Wunder gewöhnt. Die umgebende Welt ist voll von märchenhaften Wesen, Ahnengeistern, nicht erklär-baren Erscheinungen der unsichtbaren Kräfte und bis jetzt noch nicht enträtselten Naturgeheimnissen. Von einem Phänomen weiß hier jeder, von klein bis groß. Von den *Balbalam* – den kunstvollen Feldsteinen, die aufmerksam über die unberührte Natur der Gebirgsgegend wachen (Žumajeva Gulja & Aleksandrov Jurij 2003:1).

Weiter wurde erklärt, wie die Dorfbewohner immer neue Steine mit Petroglyphen fanden und ihnen magische Kräfte zuschrieben.

Auch offizielle Deutungen islamischer Bräuche und Feiertage zeigen die starke Verflechtung von Tradition und Orthodoxie. Der Mufti der geistlichen Führung der Muslime in Kirgyzstan Muratali aży Žumanov rief die Gläubigen in der gleichen Tageszeitung dazu auf, am Feiertag „Kurman Ait“<sup>162</sup> „die Verwandten und die Nächsten zu besuchen, ein Gebet für die verwandten Toten zu sprechen und die Gräber aufzusuchen“ (Tarychčiev 2004:4). Damit wurde dem Ahnenkult Rechnung getragen. Weiter wurde der Opferung eine sehr hohe Bedeutung zugemessen, wenn es hieß, dass bis zum Untergang der Sonne am dritten Tag ein Opfer geschlachtet werden sollte und dass dieser Brauch ganz wichtig für die zukünftige Rettung im Jüngsten Gericht sei. Denn dieser Brauch sollte auch helfen über die sogenannte Brücke „Sirat“ zu kommen.<sup>163</sup> Weiter erklärte Žumatov, dass für jeden Schritt, den ein Mensch zum Basar geht, um ein Opfer zu kaufen, Allah ihm zehn Sünden vergeben wird und ihm zehn gesegnete Gaben schenkt. Und für jeden „Tyjyn (Cent)“, den ein Mensch zum Kauf dieses Opfers verbraucht, er um achthundert Mal seine guten Taten vermehrt. Außerdem schafft der Höchste aus jedem Tropfen Blut des vergossenen Opfers zehn Engel, die ohne Aufhören bei Allah um Vergebung der Todessünden bitten (Tarychčiev 2004:4). Damit wurde dem kirgysische Opferkult eine besondere soteriologische Bedeutung zugemessen.

---

<sup>162</sup>Oder „Kurban Bayrami“. Ein Opfer an dem einmal im Jahr an das Opfer Abrahams und Isaels gedacht wird (Soyhun 2002, 26).

<sup>163</sup>Die Brücke Sirat ist, nach der stark verbreiteten Überlieferung im Islam, so dünn wie ein Haar und so scharf wie eine Messerklinge und die Seele, die es nicht schafft über diese Brücke zu kommen, fällt in das Höllenfeuer (Schirrmacher 2003:191).

### ***3.3.1.3. Die Kritik am Volksislam seitens der Muslime neo-orthodoxer Prägung***

Weil viele kyrgyzische Bräuche im Widerspruch zum orthodoxen Islam standen, wurden von Muslimen neo-orthodoxer Prägung, besonders denjenigen, die im Ausland studierten, immer öfter Stimmen gegen solche pseudoislamischen Praktiken laut. Der muslimische Geistliche Malikov (2005:1) schrieb dazu:

Leider gibt es heute sehr viele Magier und solche, die Hilfe von der Schwarzen Magie erhoffen (schaut Euch nur die Zeitungsanzeigen an: Ich verhexe, wahrsage, hellsehe usw. Außerdem werden verschiedene Arten von Zauberei auf dem Oš Basar praktiziert). Diese Menschen sind sich der schweren Folgen nicht bewusst. Sie mischen sich in das höchste Gesetz ein und fügen so den Umgebenden und sich selbst einen großen Schaden zu.

Aber auch einflussreiche Personen, wie der Richter des konstitutionellen Gerichts Togojbaev setzten sich gegen die Wiedergeburt der traditionellen Glaubensvorstellungen ein.

Dem Islam nach nennt man „Kuffar“ nicht die Christen und Buddhisten (sie werden Verirrte genannt), sondern die Atheisten und Anhänger der vorklassischen Religionen. Denn gerade sie traten als anfängliche und fortdauernde Feinde des Islam auf. Deswegen ist es dem Islam nach nicht erlaubt, in den Gebeten Allah und die Vorfahren zusammen um Schutz anzurufen (Togojbaev 2006:13).

Anders sah es Mamajusupov, der Vorsitzende der SKRA. Für ihn schürten orthodoxe Muslime, besonders die aus dem Ausland kommenden Missionare und Absolventen, mit den Angriffen gegen die kyrgyzischen Bräuche Unruhe unter den Muslimen.

Das führt dazu, dass missionarische Tätigkeiten von solchen Absolventen mit den dogmatischen Meinungsverschiedenheiten die Reihen der kyrgyzischen Muslime destabilisieren. Es wurde sogar unter anderem aus den oben genannten Gründen 2001 vorübergehend die Sendung von Studenten in ausländische Universitäten eingestellt (Mamajusupov 2003:196).

Mamajusupov setzte sich dafür ein, dass der „kyrgyzische Volksislam“ erhalten bleibt.

Es wird offensichtlich, dass die Missionare aus den muslimischen Ländern gar nicht daran interessiert sind, die lokale Interpretation des Islams zu erhalten, sondern sie sind eher darin aktiv und frei ihr eigenes Modell und Verständnis der Religion zu verbreiten (:130).

Der Islam in Kyrgyzstan war dabei, in der ersten Hälfte des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrtausends, einen neuen Entwicklungsprozess durchzumachen und neue Formen anzunehmen. Dies führte nicht nur zu Wachstum und Erneuerung, sondern auch zu kontroversen Meinungen über die Rolle des traditionellen und orthodoxen Islam in Kyrgyzstan.

### 3.3.1.4. *Radikaler Islam*

Zu den besonderen Kennzeichen der Entwicklung der Jahre nach 2000 kann auch die Intensivierung der radikalen islamischen Strömungen gerechnet werden. Nach Angaben des Historikers Krylov (2004:1) begannen Prediger des radikalen Islam ihre Tätigkeit in Kirgyzstan bereits Ende der achtziger Jahre. Sie verfolgen das Ziel, einen islamischen Staat in Zentralasien und vor allem im Ferganatal aufzurichten. Sowohl ihre lehrmäßigen, als auch politischen Ambitionen trugen zur Polarisierung der muslimischen Gesellschaft in „mäßige traditionelle Muslime“ und „echte Gläubige“ bei. Die Letzteren traten für die Rückkehr zum „echten Islam“ ein und meinten damit die Absage von heidnischen Praktiken und die Wiederherstellung moralischer Normen im Leben der Muslime.

Vor allem im Süden des Landes entstanden, die so genannten wahhabitischen<sup>164</sup> Gemeinschaften. Mit ihrem Gedankengut sympathisierten auch führende Persönlichkeiten; so hat ein kyrgyzischer Rechtsverteidiger bereits 1998 eine Bitte an die iranische Botschaft gerichtet, die Initiative, einen islamischen Staat in Kirgyzstan aufzurichten, zu unterstützen:

Damit wir in Zukunft einen islamischen Staat aufbauen können, müssen wir in naher Zukunft folgende Schritte unternehmen: - ein alternatives Projekt zur Konstitution, das auf dem Islam gründet, ausarbeiten und zur allgemeinen Beurteilung des Volkes freigeben, um die bestehende Konstitution grundlegend zu verändern und zu verbessern; ... - entschieden dazu beitragen, dass die Ratifikation der allgemeinen Konvention über verschiedene Religionen und Sekten, die die Entwicklung in unserer Republik erlaubt,<sup>165</sup> aufgehoben wird (Initiativgruppe 1998:5).

Die wahhabitische Bewegung in Kirgyzstan verlor für kurze Zeit ihre Dynamik durch den im Jahre 1999 stattfindenden Krieg in Batken. Offizielle Stimmen, die zur Aufrichtung eines islamischen Staates aufriefen, verstummten. Die GLMK verurteilte die radikalen, extremen islamischen Gruppen und ihre Ziele, die bestehenden staatlichen Ordnungen in Zentralasien zu ändern (Akaev 2003:255-256).

Malikov (2008:2) stellte fest, dass der Begriff „Wahhabismus“ nur in den 90 Jahren populär war, dann aber an Bedeutung verlor. An Ihrer Stelle trat nun die in Kirgyzstan ver-

---

<sup>164</sup>Die Wahhabiten-Bewegung wurde von Abd al-Wahhab (1703-1792) als eine Widerstandsbewegung gegen die türkische Herrschaft ins Leben gerufen. Abd al-Wahhab errichtete einen neuen, zu hundert Prozent islamischen Staat, aus dem später Saudi-Arabien wurde (Gabriel 2005:136). Der Wahhabismus lehnt den in Zentralasien verbreiteten Sufismus ab. Die Anrufung von Toten und Heiligen als Mittlergestalten zwischen Gott und den Menschen lehnte Ibn Abd al-Wahhab scharf ab. Darin sah er das Prinzip der absoluten Einzigartigkeit und Erhabenheit Gottes gebrochen und einen nicht auf Gott, sondern auf Menschen gerichteter Kult. Ehrbezeugungen auf den Friedhöfen und Heiligengräbern und volkstümliche Praktiken wie das Schreiben von Wunschzetteln und ihr Anhängen an Bäumen galten Ibn Abd al-Wahhab als Unglaube und Heidentum (Halbach 2002:1).

<sup>165</sup>Im Text stand „unterbringende“, was aber scheinbar ein Fehler ist, da es keinen Sinn ergibt.



botene islamische Partei „Hizb ut-Tahrir“,<sup>166</sup> die immer mehr Anhänger in ihren Reihen vereinigte. Sie führte ihre missionarische Tätigkeit vor allem im Süden des Landes aus. Die Anzahl der Parteianhänger in Kirgizstan wurde auf über 5000 im Jahre 2006 geschätzt (Lymar' 2006:1). Aber auch in der nordkirgizischen Issyk-Kul Region, die bis dahin unbetroffen erschien, wurde im Jahre 2003 gegen zwölf Personen Strafanzeige wegen der Verbreitung von extremen antikonstitutionellen islamisch-religiösen Ideen erhoben.<sup>167</sup> Unter den festgenommenen Leuten waren auch islamische Geistliche.<sup>168</sup> In dieser Gegend wirkten auch islamische Missionare aus Pakistan, Somali, Tadschikistan und Usbekistan (Usubakunov 2004:9).

Rotar' berichtete, dass in Zentralasien die meisten Mitglieder der Partei Hizb ut-Tahrir im Alter zwischen 25 und 30 Jahren waren. Personen, die er im Jahre 2001 interviewte, gaben an, noch vor fünf Jahren keine echten Muslime gewesen zu sein. Doch die Armut im Land, das Aufblühen der Prostitution und des Drogenkonsums brachten sie zur Überzeugung, dass alleine ein „islamischer Staat den Menschen ein würdiges Leben bieten kann (Rotar' 2001:3). Ähnliche Überzeugungen hatte auch der von mir interviewte Beischen, der sich zu Hizb ut-Tahrir bekannte. Für ihn war die Demokratie eine menschliche religiöse Ideologie, die es zu bekämpfen galt. Seine Position erklärte er mit folgenden Worten:

Alle Religionen trennen sich in zwei Lager - in das himmlische und irdische. Religionen, die von Allah kommen, sind Judentum, Christentum und Islam. Die Irdischen sind die, die der Mensch selbst ausgedacht hat: die Demokratie, der Kommunismus und der Kapitalismus. ... Allah hat den Islam zur vollkommenen Religion für den Menschen gemacht. Dort gibt es Antworten auf alles, von der Erziehung eines kleinen Kindes, bis zur Herrschaft über Völker und Staaten. Viele denken, dass der Islam in der Demokratie existieren kann. Wenn man sie aber vergleicht, so sind sie ganz verschieden und können nicht zusammenwirken. Aus diesem Grunde werden auch islamische Kriege geführt. (Will der Islam eine Theokratie aufrichten?) Ja, das Ziel ist jegliche Säkularisation zu entfernen; die Teilung der Religion vom Leben. Das Leben muss von Religion bestimmt werden (Interview Nr. 26).

Radikale Ideen werden auch schon an Minderjährige vermittelt. Wie Chamidov berichtete, wurden den Kindern „in den ersten Unterrichtsstunden einfach die arabische Sprache und das Grundwissen des Islams“ beigebracht. Doch „in dem Maße, wie der Unmündige heranreift, beginnt der Erzieher die Ideen des radikalen Islams in dosierten Mengen einzu-

---

<sup>166</sup>Die Offizielle Internetseite von Hizb-utTahrir ist: <http://www.hizb-ut-tahrir.org/russian/htm/esdarat.htm>.

<sup>167</sup>Bei 13 Personen wurden 439 Traktaten, 31 Broschüren, vier Bücher, zwei Videokassetten und sechs Audiokassetten beschlagnahmt.

<sup>168</sup>Zu ihnen gehörte z. B. Asanaliev Mairambek der in der Stadt Kara-Kol festgenommen wurde und in dem Dorf Toktojan ein „Imam“ (Moscheevorsteher) war. Ebenso wurde der Imam von dem Dorf Ak-Terek für die Lagerung von antikonstitutioneller Literatur vor Gericht gestellt.

flößen: was an der säkularen Welt unvollkommen ist und wie sie verändert werden kann“ (Chamidov 2004:1). Nicht wenig Erfolg verzeichnete die Partei auch unter den Frauen. Der Analytiker Abdumalik Šaripov aus Dshalal-Abad sah die Gründe vor allem in deren Arbeitslosigkeit. In den Lagern von „Hizb ut-Tahrir“ wurde ihnen ein besseres und sinnvolles Leben angeboten. Die Partei verfolgte damit weitsichtige Ziele, denn von den Frauen und Müttern werden auch zukünftige Generationen mit deren Lehre geprägt. Elmurad Žusup, der ebenso die Missionsmethoden der Partei untersuchte, war der Meinung, dass Frauen einerseits leichtgläubiger sind, andererseits von etwas überzeugt, auch mehr Aktivität und Opferbereitschaft zeigen (in Urumbaev 2004:4).

Auch die Massenmedien leisteten ihren indirekten Beitrag zur Bekanntheit der Partei. Offiziell durften keine Sendungen, bzw. Werbungen der Partei veröffentlicht werden. Doch die Mitglieder meldeten sich in regelmäßigen Abständen bei den Vertretern der Massenmedien, indem sie als Unterdrückte für ihr Recht eintraten (Urumbaev 2006: 1). Aber auch die negativen Berichterstattungen sprachen Personen an, die eine Veränderung der gesellschaftlichen, politischen und sozialen Situation herbeiwünschten.<sup>169</sup>

Der kasachische Analytiker Erlan Karin (2005:1) war der Meinung, dass Hizb ut-Tahrir im Jahre 2005 im Süden Kyrgyzstans die aktivste Partei gewesen sei. Sie führten öffentliche Protestaktionen vor den administrativen Gebäuden in den Städten Oš und Dshalal-Abad durch. Die Konzentration auf die Verteilung von radikalen Schriften gehörte 2005 schon der Vergangenheit an. Weiter berichtete er, dass einige Volksabgeordnete, die sich zur Wahl stellten, den Kontakt zu Hizb ut-Tahrir einerseits suchten, und andererseits von dieser Partei durch Agitation unterstützt wurden. Nach Meinung einiger Polit-Analytiker kann die Situation in Zentralasien hoch explosiv werden, wenn diese Partei die kritische Zahl von 50 bis 60 tausend Anhänger erreicht. Danach soll die letzte Etappe, die Aufrichtung des Kalifats, beginnen (Akaev 2004).

In Kyrgyzstan wirkte auch die verbotene Organisation „Shark Asatalyk Taščilaty (Front für die Befreiung des östlichen Turkestan)“. Im März 2000 und im Juni 2002 wurden von dieser Organisation nach Angaben von Jarkov (2002:89) folgende Personen getötet: der Leiter der Gemeinschaft der Uiguren „Ittipak“ N. Begmatov; der Konsul der chinesischen Botschaft Ven Dsanjpin und der Unternehmer B. Nuermaiti. Diese Organisation rechtfertigt ihre terroristischen Aktivitäten als „Djihad“ gegen die „Kuffar“, die Untreuen. Seit 2006 begannen in Kyrgyzstan auch neue, bis dahin unbekannte Gruppierungen ihre Tätigkeit.

---

<sup>169</sup>Siehe dazu das Interview mit Ernes (Interview Nr. 27).

Zu ihnen gehören „Akromija“, „Bajat“ und die „Islamskaja Gruppirovka Džichad (Islamische Džihad Gruppierung) (*Gazeta* 21. Juli 2006).

Professor Malašenko vom Institut Carnegie in Moskau sah drei Hauptgründe für die Verbreitung des radikalen Islams in Zentralasien. Zunächst ist er charakteristisch für alle islamischen Regionen und Zentralasien ist keine Ausnahme. Hinzu kamen der Zerfall der UdSSR und deren Folgen. Ein wesentlicher Teil der Gesellschaft befand sich in einem Zustand des Unglaubens und der Desillusion. Und der dritte und wichtigste Grund war die materielle Lage, der sich ständig und allerorts verschlechternde Lebensstandard (Malašenko:2005:1). Ein weiterer Grund wurde auf einer internationalen Konferenz in Biškek genannt.<sup>170</sup> Die Teilnehmer äußerten die Meinung, dass einer der wichtigsten Gründe für die Verbreitung des religiösen Extremismus und Terrorismus in der mangelhaften religiösen Ausbildung lagen (Mamajusupov 2004:37). Vonseiten des Staates wurde 2006 ein zusätzlicher zwischenbehördlicher Rat für Religionsangelegenheiten gegründet. Er sollte die weitere Verbreitung radikaler Gruppierungen verhindern und interreligiöse Konflikte vorbeugen. In diesem Rat waren Vertreter der Ministerien, des Parlaments, der Polizei, der Sondereinheiten u.a. vertreten. (Karimov 2006:1).

### ***3.3.1.5. Angriffe auf Christen vonseiten radikaler Muslime***

Der islamische Extremismus war nicht nur eine Gefahr für die staatliche Ordnung, sondern auch für die bekennenden Christen (vgl. Ye'or 2002 und Kotsch 2002).<sup>171</sup> Nach Angaben der Presse wurden bereits mehrere Christen von radikalen Muslimen getötet. In Tadschikistan sind am 12. Januar 2004 unbekannte Personen in den Hof des Gebetshauses der Stadt Isfara (Nordtadschikistan) eingedrungen und haben den Missionar Sergej Bessarab getötet. Sie schossen auf ihn durch das Fenster in der Zeit, als er auf den Knien betete (*Ministry* 14. Jan. 2004). Die Stadt Isfara liegt ca. 15 km von der kyrgyzischen Grenze entfernt. Nach Angaben von Satybekov wurde drei Tage vor dem Anschlag in der lokalen Presse berichtet, dass zur Baptistengemeinde auch tadschikische Christen gingen und dies der Grund für die Ermordung sein könnte. Und bereits vier Jahre vorher ist in Dušanbe in dem südkoreanischen christlichen Zentrum eine Bombe, die von islamischen Extremisten gelegt wurde, explodiert. Dabei

---

<sup>170</sup>Internationale Konferenz von OSCE und SKRA „Svoboda veroispovedanija i vyraženija ubeždenij (Glauben-, und Meinungsfreiheit). Oš, 3-4 Dezember 2003.

<sup>171</sup>Vgl. ebenso die Aussagen von Don Richardson in seinem Buch „Secrets of Koran“: On rare occasions, and never with comment, we see al-Qaeda trainees barging – AK-47s at the ready-into a large room where a *cross* is displayed on a wall. Obviously the trainees are practicing to kill Christians engaged in worship (Richardson 2003:23).

kamen neun Menschen ums Leben und über 50 Personen wurden verletzt.<sup>172</sup> Die Extremisten wurden gefasst und verurteilt (Satybekov 2004:6).

Die Gefahr für Christen ging auch von islamischen Geistlichen aus, die die Bevölkerung gegen Christen aufhetzten. Dies war auch die Meinung von Osorov (2002:5), der dies folgendermaßen darstellte:

Sogar eine flüchtige Analyse der in den letzten Jahren vorkommenden Unruhen und Konflikten aus religiösen Gründen zwischen Kyrgyzen-Christen und Kyrgyzen-Muslime zeigt: Fast in allen solchen Situationen, sei es in Kemin, am Issyk-Kul, in Usgen oder sonst irgendwo, haben die Muslime ihre abtrünnigen Brüder angegriffen, während die örtlichen Moldos und Scheiche dies stillschweigend befürworteten, und manchmal handelten diese Muslime entsprechend den offenen Aufrufen, diese Pest zu beenden.

So kam es beispielsweise auch in der Dshalal-Abad Gegend dazu, dass eine aufgebrachte Gruppe von 15 erwachsenen muslimischen Männern vier jugendliche Christen aus dem Dorf jagen wollte. Nur das Eingreifen der Polizei hat vor Schlimmeren bewahrt (Skorodumova 2001a:5).<sup>173</sup> Leider ist es bei den Drohungen nicht geblieben. Am 29. Dezember 2005 wurde Saktynbay Usmanov in Jety-Oguz (Issyk-Kul Gegend) umgebracht. Nach Angaben des Missionswerkes Logos International leitete er in dem Ort eine kleine Gruppe von Christen. Eine Morddrohung wurde vorher von einem muslimischen Leiter im Ort geäußert. Man fand an seinem Körper Spuren von Folterungen und in dem Zimmer eine zerrissene Bibel (Logos International 1. Febr. 2006).

Am 18. August 2006 berichtete die Tageszeitung *Večernij Biškek* von Angriffen der Muslime auf den Leiter einer Baptistengemeinde in Kara-Kul'žin Gegend. Aus seinem Haus wurde geistliche Literatur herausgeholt und verbrannt. Er selbst wurde geschlagen und kam mit einer gebrochenen Hand und einer Gehirnerschütterung ins Krankenhaus. Nach den Worten des Vorsitzenden des Baptistenbundes (ZECHB) wurde die Gruppe von einem Helfer des örtlichen Moldo angeleitet (Chamidov 2006:3).

Die Zunahme der Angriffe auf Christen schien proportional mit der Verbreitung extremer Strömungen in Kyrgyzstan zu verlaufen. Während die Menschen früher noch dem Religiösen gegenüber offen waren und der Islam nur oberflächlich verbreitet war, wurden immer mehr Menschen zu fanatischen Maßnahmen gegen Andersgläubige bereit, unter anderem aufgrund der Tätigkeit radikaler ausländischer islamischer Missionare.

---

<sup>172</sup>Kotsch spricht von 10 Toten (2002:95).

<sup>173</sup>Nach Angabe von Heinrich Rempel, der die Gläubigen in diesem Dorf besuchte, waren es 2000 Personen die sich um das Haus der Christen sammelten.

### 3.3.2. Christentum

Während in der Zeit nach 2000 der Islam in Kirgizstan immer einflussreicher wurde, hat sich die Situation der christlichen Organisationen und Kirchen nicht wesentlich verändert. Es sollen vor allem die offiziell registrierten Einrichtungen dargestellt werden, die auch von der SKRA erfasst wurden. Zu beachten ist, dass ihre Zahl in Wirklichkeit oft höher war, weil auch kleinere Gruppen in Form von Hausgemeinden völlig legal unter der Hauptregistrierung der Gebietsorganisation agieren durften.

#### 3.3.2.1. *Russisch Orthodoxe Kirche*

Die russisch Orthodoxe Kirche hatte, wie schon festgestellt, eine über 130 jährige Geschichte in Kirgizstan. Nach der radikalen Dezimierung in der Sowietzeit gab es in Kirgizstan 1991 nur 25 Kirchen. Doch mit der religiösen Freiheit nach der Wende wurden wieder neue Kirchen gebaut und alte restauriert. Nach ca. zehn Jahren hatte sich die Zahl der orthodoxen Kirchen fast verdoppelt. Bereits 2002 gab es 44 Kirchen und ein Frauenkloster. Dem Biškeker Metropolit unterstanden 35 Priester (von ihnen hatten 18 eine theologische und 17 eine säkulare Ausbildung) (Mamajusupov 2003:100-103). Eine missionarische Tätigkeit unter den Kirgizen wurde von der Orthodoxen Kirche bewusst vermieden (Vladimir 2002: 291).

#### 3.3.2.2. *Protestantismus*

Anders als die Orthodoxen versuchten die protestantischen Kirchen aktiv die kirgizische Bevölkerung zu missionieren und hatten ein stetiges Wachstum zu verzeichnen. In dem folgendem Abschnitt werden die wichtigsten Kirchen und Vereinigungen dargestellt.

Die charismatische Gemeinde „Cerkovj Iisusa Christa“<sup>174</sup> war nach Meinung von Bogdanov und Dolženko (2003:1) nach dem Islam und der Orthodoxen Kirche die einflussreichste Kirche in Kirgizstan, obwohl sie erst seit 1990 existiert. Sie hatte 2003 in Kirgizstan offiziell sieben registrierte Zentren. Außerdem fanden an 18 nicht registrierten Versammlungsorten Veranstaltungen statt (Mamajusupov 2003:294). Im Jahre 2007 zählte sie nach eigenen Angaben in ihren Reihen ca. 10 500 Gläubigen, hatte Häuser für Heimatlose, eine Zeitungsausgabe in russischer und kirgizischer Sprache, ein Fernsehstudio und ein Computerzentrum mit einer eigenen Webseite im Internet. Sie produzierte eigene Sendungen, die einmal in der Woche im Nationalen Fernsehen ausgestrahlt wurden. Nach den täglichen dreißigminütigen christlichen Sendungen „Golos Verujušego“ (Die Stimme des Gläubigen)

---

<sup>174</sup>Die Cerkovj Iisusa Christa heißt in der Übersetzung ins Deutsche, wie bereits erwähnt Kirche Jesu Christi, wird aber im Weiterem mit dem Eigennamen bezeichnet.

von Kenneth Copeland wurde zu den Versammlungshäusern der Gemeinde eingeladen. Sie hatten angestellte Mitarbeiter, einige kleine Kinderheime, bauten Gebetshäuser und spendeten humanitäre Hilfe den Krankenhäusern und staatlichen Kinderheimen. Ein Drittel der Besucher waren Kyrgyzen (Polnoevangel'skaja Cerkov' Iicuca Christa 2007:1). Die Cerkovj Iisusa Christa geriet wegen ihres außergewöhnlichen Gottesdienststiles und Missionsbemühungen unter starke Kritik, sowohl vonseiten der traditionellen Kirchen, der Muslime, als auch der Presse (Skorodumova 2001b:5).<sup>175</sup> Auch die Staatliche Kommission für Religiöse Angelegenheiten (SKRA) war herausgefordert, besonders das Entstehen der Parallelstruktur, – der kyrgyzisch-charismatischen Kirche, die sich „Isa Žyyn“ (Versammlung Jesu) nannte, zu beurteilen. Obwohl sie schon 1992 registriert wurde, musste sie sich erneut einer genauen und langen Prüfung unterziehen, bis sie 1998 legalisiert wurde.<sup>176</sup> Die SKRA hatte danach die Aufgabe, die Bevölkerung, besonders in ländlichen Gebieten, die sich oft aggressiv gegen die Mitglieder der Kirche verhielten, über die Gesetzeslage aufzuklären (Mamajusupov 2003:72).

Der Anthropologe Pelkmans (2005a) führte in den Jahren 2003 und 2004 eine Studie über eine charismatische Gemeinde im Ferganatal auf dem Gebiet von Kyrgyzstan durch. Darin nannte er Gründe, die ein Wachstum der Gemeinde ermöglichten und ebenso Enttäuschungen, die Menschen in der Gemeinde erlebten und aufgrund dessen sich von ihr distanzieren. Entgegengesetzt zur Meinung des örtlichen charismatischen Pastors, dass die Gemeinde aufgrund eines „geistlichen Kampfes“ zur Rettung der Menschen, der vor allem durch das Gebet ausgetragen wurde, gewachsen war, nannte er soziologische Gründe. Er unterstrich, dass die Gemeinde dort wachsen konnte, wo eine gewisse Anonymität gesichert war. Beispielsweise hatte die Gemeinde in der Stadt Dshalal-Abad mit ca. 100 000 Einwohnern mehr Erfolg als in dem Dorf Kok-Žangag mit 8 000 Einwohnern. In Kok-Žangag war der Druck auf die Gläubigen so stark, dass von 60 Interessenten und Hauskreisbesuchern Anfang 2004, der größte Teil später, aus Angst vor den Dorfbewohnern, wegblieb. Außerdem stellte er fest, dass in Dshalal-Abad das wirtschaftliche Wachstum sichtbar war als in den Dörfern, was die Gemeinde zu nutzen wusste. Seine Beurteilung fiel wie folgt aus:

---

<sup>175</sup>Vgl. ebenso die Äußerungen von Bogdanov und Dolženko in der Tageszeitung *Gazeta*: „Einige eifrige Anhänger lassen sich von der Familie wegreißen und hören auf, die seit Jahrhunderten entstandenen Volkstraditionen, einzuhalten. Z. B. nehmen sie auf der Arbeit nicht mehr an den bekannten Feiertagen teil und erlauben ihren Kindern nicht die Schulfeste zu besuchen. Manchmal gehen ihre Forderungen so weit, dass sie den Inhalt des Liedes von den Eagles „Hotel von Kalifornien“ als satanisch bezeichnen, oder die Poesien von Puschkin, der in Kyrgyzstan als eigener Poet angesehen wird, als sündig ansehen“ (Bogdanov & Dolženko 2003:2).

<sup>176</sup>Die Kirche wurde zuerst 03.11.1992 und danach am 03.11.1998 registriert ([www.iisus.kg](http://www.iisus.kg)).

In simple terms, whereas (limited) economic recovery in Jalal-Abad made it possible to point at the successes of prayer, the continuing economic decline in Kok-Jangag made it more difficult to demonstrate the same effectiveness (Pelkmans 2005a:2-3).

Die Anziehungskraft der charismatischen Gemeinde auf Gläubige führte Pelkmans weiter auf die Gemeinschaft und ihre sittliche Botschaft zurück und auf das Versprechen von Heilungen und die Wirkung des Gebets. Reaktionen der Umgebung auf die Gemeindebesucher wurden als Hauptgründe für das Fernbleiben von dieser Gemeinde genannt.

Zu dem zweitstärksten protestantischen Verband können die Baptisten gezählt werden. Nach den offiziellen Angaben von SKRA hatten die Baptisten im Jahre 2003 schon 36 Gebetshäuser (Mamajusupov 2003:288). Nach eigenen Angaben besaßen sie im gleichen Jahr schon 43 Gebetshäuser und 77 Gruppen mit insgesamt 3 224 Mitgliedern (*Molitvennyj Kalendarj* 2003:1-8). Hier muss natürlich auch beachtet werden, dass die acht zusätzlichen Gebetshäuser so klein waren, dass sie zur Registrierung nicht gemeldet werden mussten. In nahezu allen Gemeinden der Baptisten gab es gläubige Kyrgyzen. Alleine in der Hauptstadt Biškek gab es im Jahre 2007 drei ausschließlich kyrgyzische Gemeinden des Baptistenbundes und ein kyrgyzisches Zentrum (Mamytova 2007).

Die Pfingstgemeinden ähnelte in ihrer Gemeindeausrichtung und Missionstätigkeit den Baptisten. Bis 2001 waren sie in Kyrgyzstan durch eine Organisation vertreten, die „Objedinenie Zerkvej Christian Very Evangelskoj“ hieß. Im Jahre 2001 teilten sie sich und registrierten zwei Organisationen mit den Namen „Objedinenie Zerkvej Christian Very Evangelskoj ‘Evangelië““ und religiöse Vereinigung „Kudaj Žaamaty“, wobei die Letztere eine eigenständige kyrgyzische Organisation war. Dies zeugte von der starken Präsenz kyrgyzischer Gläubigen unter den Pfingstlern. Zu den 44 religiösen Organisationen der Pfingstler gehörte eine Mission, ein Hilfswerk, zwei Bibel Colleges und drei Schulen (Mamajusupov 2003:208).

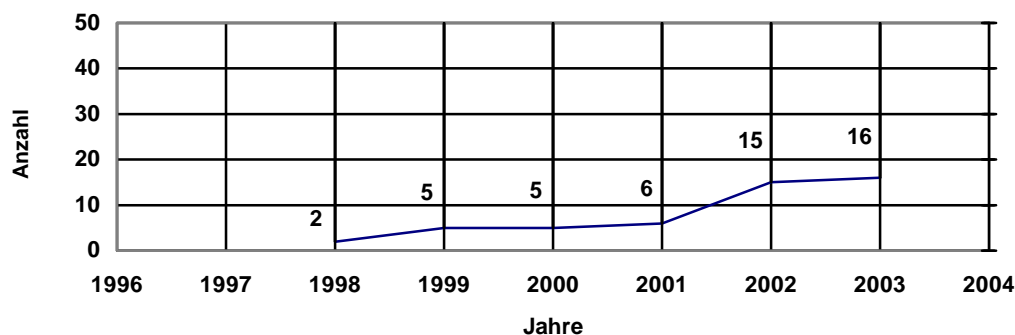
Die Adventisten waren in Kyrgyzstan schon seit Jahrzehnten etabliert und hatten 30 registrierte Gemeinden im Jahre 2007. Unter den Adventisten gab es zahlreiche kyrgyzische Gläubige, was auch daran zu erkennen war, dass von den 30 Leitern vier einen kyrgyzischen Namen trugen (Adventisty 2007:1). Sie nutzten ebenso die Öffnung des Landes um zahlreiche Evangelisationen durchzuführen und durch Hilfsaktionen Menschen in ihre Reihen zu gewinnen (Ott 2007:1).

Die Evangelisch-Lutherische Kirche hatte ihren Sitz in Biškek. Mit der Perestrojka begann die starke Emigration der deutschstämmigen Christen. Wenn es 1980 noch 50 Lutherische Kirchen gab, so waren es 1995 nur noch 15 (*Evangelisch-Lutherische Kirche in der Kyrgyzischen Republik* 2007:1). Interessant ist, dass sie im Jahre 2003 auf 19 anstieg

(Mamajusupov 2003:291). Nach eigenen Angaben lies sich dies auf die kreativen Missions-tätigkeiten zurückzuführen, wobei die größten Gemeinden in Biškek und Oš waren (*Evangelisch-Lutherische Kirche in der Kyrgyzischen Republik* 2007:1). Es gab unter den Lutheraner sowohl den einheimischen Bund mit Pastoren aus Deutschland, als auch zwei Kirchen von amerikanischen Mitarbeitern. Unter den Lutheraner gab es auch kyrgyzische Anhänger. Die Lutherische Kirche wurde in Kyrgyzstan wenig beachtet. Nach den Worten vom Pfarrer Aleksej sei er dankbar, dass die Regierung die Kirche nicht stört „obwohl sie vor ein paar Jahre versuchten, unsere Kirche zu schließen. Doch wir haben gebetet und Gott er-hörte uns!“ (Babakulov 2004:1).

In Kyrgyzstan wuchs die Zahl der „denominationslosen protestantischen Ge-meinden“, die vor allem von Kyrgyzen, aber auch von einigen Koreanern geleitet wurden, und sich bewusst keinem Bund anschlossen. Nach Angaben der SKRA gehörten zu ihnen beispielsweise die Gemeinde „Tengir (Herr)“, „Möl Bulak (Reine Quelle)“ mit je ca. 100 Mitgliedern, und „Tenir Žyjyny“ mit ca. 15 Mitgliedern (*Nedominirovannye Religioznye Organizacii* 2007:1). Ihr Wachstum geschah, wie auch im Diagramm unten dargestellt, be-sonders in den Jahren 2001 und 2002 (nach Angaben Mamajusupov 2003:291).

**Denominationslose protestantische Gemeinden<sup>2</sup>**



Einige dieser Gemeinden wurden von Personen geleitet, die in den Anfängen der geistlichen Erweckung zum Glauben kamen und nun selbst die Gemeinden gegründet hatten (*Nedominirovannye Religioznye Organizacii* 2007:1).

### 3.3.2.3. *Presbyterianische Kirchen und Organisationen*

Während Baptisten, Pfingstler und Adventisten bereits während der Sowietzeit existierten und die Charismatische Kirche von Einheimischen gegründet wurde, gehörten die Kirchen und Organisationen mit einem presbyterianischen Hintergrund zu den Gemeinden, die von



Missionaren, fast ausschließlich mit einem koreanischen Hintergrund, in der post-sovietischen Zeit entstanden. Die erste Gemeinde „Ėmmanuil“ wurde bereits 1993 erbaut und zählte damals zu der Größten in der GUS. Gegründet wurde sie von Kim San Min aus Südkorea und Tshan Kim Tshu aus Amerika (Andreeva 1994:4). Im Jahre 2007 gab es in Kyrgyzstan bereits 24 offiziell registrierte Organisationen und Kirchen mit einem presbyterianischen Hintergrund. Sie hatten eine starke missionarische Ausrichtung und erreichten nicht nur Koreaner, sondern auch Kyrgyzen. So waren die Leiter der Kirchen „Ėmüt“, „Južnaja Cerkovj“ und der Organisation „Rost Srednej Asii“ in Oš Kyrgyzen (*Presviteriane* 2007:1). Diese Gemeinden wurden trotz starker missionarischer Ausrichtung von der Regierung und der Presse toleriert, weil sie wahrscheinlich einen starken volkskirchlichen Charakter und überwiegend koreanische Mitglieder hatten sowie mit staatlichen Organisationen kooperierten. So wurde das erste gleichnamige presbyterianische theologische Institut „Ėmmanuil“ schon Anfang der 90. Jahre registriert (Mamajusupov 2003:147; Nikiškin [2003]:1).

#### **3.3.2.4. Katholische Kirche**

Die Katholische Kirche hatte in Kyrgyzstan drei Organisationen; davon waren zwei Kirchen registriert. Seit März 2006 erhielt die Mission in Kyrgyzstan nach einer Entscheidung von Papst Benedikt XVI einen erhöhten Status (*Katolicizm* 2007:1). In der ländlichen Gegend gab es weitere Häuser, in denen katholische Gottesdienste stattfanden. Jesuitenpatres versuchten nicht nur die deutschen Katholiken zu betreuen, sondern auch die Kyrgyzen mit der christlichen Botschaft zu erreichen (Wojciechowskii 2005:1). Der Hl. Stuhl, vertreten durch den apostolischen Nuntius Msgr. Marian Olés, hatte Dr. Rudolf Michael Schmitz zum Attaché an der apostolischen Nuntiatur und Direktor des katholischen Kulturzentrums in der Hauptstadt Kyrgyzstans, Biškek, bestellt. Die Kyrgyzisch-Russische Universität hatte ihn zum Professor für „Geschichte der Weltreligionen“ ernannt (*Christkönigsinstitut* [2005]:1). Somit bemühte sich die Katholische Kirche trotz der Emigration der deutschen und polnischen Bevölkerung, in Kyrgyzstan präsent zu bleiben.

#### **3.3.3. Sekten und Religionsminderheiten**

Besonders verbreitet in Kyrgyzstan waren die Zeugen Jehovas, die in Tokmok ihr religiöses Zentrum und 40 registrierte Gemeinden, vor allem im Norden des Landes hatten (Mamajusupov 2003:290). Unter den Leitern der Gemeinden waren im Jahre 2007 sechs Kyrgyzen (*Svideteli Iegovy* 2007:1). Vor allem die gut illustrierte und weit verbreitete Literatur hatte auf die Kyrgyzen einen sehr ansprechenden Charakter (Galieva 2006:7). Nach

den Angaben der Nachrichtenagentur *Akipress* vom 26. Februar 2007 war die Mitgliederzahl der Zeugen Jehovas alleine im Jahre 2006 um fünf Prozent gewachsen.

Die Neuapostolische Kirche in Kyrgyzstan, die von der Gebietskirche Berlin-Brandenburg betreut wurde, hatte nur eine Niederlassung in Biškek. Nach eigenen Angaben waren im Mai 2006 192 Personen Mitglieder, die von fünf Seelsorgern vor Ort betreut wurden. In den Gottesdiensten versammelten sich ca. 50 bis 60 Personen (Przybylka: 2006).

In Kyrgyzstan waren kleine Sekten und Religionsminderheiten tätig, die oft mit Besorgnis von der SKRA beobachtet wurden, vor allem weil sie sich staatlich nicht registrieren ließen und ihre Tätigkeit verdeckt wahrnahmen. So wurde die Vereinigungskirche von Sun Myung Moon in Kyrgyzstan nicht registriert. Sie hatte ihren Wirkungskreis durch andere Organisationen wie z. B., „Professoren für die Verteidigung des Friedens“, die Jugendorganisation „Frieden in der Welt“, oder durch „Frauen Kyrgyzstans für den Frieden in der ganzen Welt und die Einheit in Kyrgyzstan“. Die Letztere arbeitete wie eine Heiratsagentur und war eine Tochtergesellschaft der Vereinigungskirche, die von ihr finanziert wurde. Sie bot Mädchen aus Kyrgyzstan eine kostenlose Fahrt nach Südkorea mit dem Ziel einer Eheschließung an. Mamajusupov sah in ihr „keine ungefährliche Lehre von Moon, die alle Kirchen zu einer friedlichen Vereinigung aufruft, sondern eine totalitäre Gruppe, deren Tätigkeit auf die Zerstörung der Familie und der Persönlichkeit, des Staates und der Gesellschaft ausgerichtet ist – mit dem Ziel die ganze Welt zu regieren“ (Mamajusupov 2003:213).

Scientology wurde am 31. Januar 2001 in der Kommission für Religiöse Angelegenheiten von einheimischen Kyrgyzstanern gemeldet. Besondere Aktivitäten vonseiten der Organisation wurden von der SKRA bis dahin nicht festgestellt (Mamajusupov 2003:197).

Die internationale Gesellschaft für „KRSNA – Bewusstsein“ (Hare-Krishna – Bewegung) bestand in Kyrgyzstan schon in den achtziger Jahren, wurde aber erst 1999 registriert. Nach Angaben der SKRA hatte sie im Jahre 2003 etwa 400 junge Anhänger. Das Verhältnis der SKRA ihr gegenüber ist äußerst negativ, wegen des massiven Eingriffes in die Psyche der Gläubigen durch die Leiter dieser Organisation (Mamajusupov 2003:214-216).<sup>177</sup> Das Interview von Omuralieva, die Koordinatorin für Öffentlichkeitsarbeit bei KRSNA – Bewusstsein war, verdeutlicht, dass diese Sekte Kyrgyzen in ihre Reihen integrieren konnte.

Ich bin eine Kyrgyzin und sollte eigentlich eine Muslimin sein (weil ich so geboren wurde). Und warum eigentlich? Ich habe selbstständig, ohne jeglichen Druck von außen, einen anderen Weg der Selbsterkenntnis gefunden. Ich habe einen anderen Lebensstil gefunden, der meiner Seele entspricht (Žučkov 1996:2).

---

<sup>177</sup>Die Internetseite ist: <http://www.kirti.chat.ru/>

Die Transzendente Meditation (TM) war in Kirgizstan als „Škola Menedžementa Machariši (Schule des Managements von Maharishi)“ bekannt. Sie boten kostenlose Kurse im Management an. In Kirgizstan war sie als Filiale einer holländischen Internationalen Universität des Managements gemeldet. Obwohl in Kirgizstan sehr stark für diese Kurse geworben wurde, ging man im Jahre 2003 von ca. 130 Studierenden aus (Mamajusupov 2003:216-218).

Die Sekte „Weiße Bruderschaft“ hatte auch im Jahre 2003 in Kirgizstan immer noch ihren Wirkungskreis. Nach dem offiziellen Verbot in Russland agierte sie in vielen GUS - Ländern verborgen. Die SKRA ging davon aus, dass ca. 30 Anhänger in strengster Konspiration operierten und trotz der kleinen Anzahl missionarisch aktiv waren (Mamajusupov 2003: 221).

Der Satanismus als solcher war in Kirgizstan nicht organisiert, sondern hatte seinen Wirkungskreis in verschiedenen Gruppierungen. Anhänger des Satanismus zeichneten sich durch das Tragen spezifischer Kleidung, Schmuck und Frisuren aus. Sie verbreiteten satanische Literatur und Videokassetten und veranstalteten Rockkonzerte oder geheim gehaltene Treffen mit Sexorgien und Opferritualen (Mamajusupov 2003:221-224). In den Monaten Juli und August 2005 haben nach einem Bericht der Tageszeitung *Gazeta* (22. Aug. 2005) vier Mädchen einen satanistischen, rituellen Suizid vollzogen. Im März 2006 wurde eine Gruppe Satanisten auf einem Friedhof der Hauptstadt von der Polizei festgenommen. Bei ihnen wurden neben Fotos auch Literatur mit typisch satanischem Inhalt gefunden. Die Bücher beinhalteten schwarze Gebete und Messen, Rezepte für alle möglichen Situationen im Leben, Ausschnitte aus dem Anti-Evangelium und genaue Instruktionen für satanische Tieropfer (Oreškin 2006a:1).<sup>178</sup> Nach Angaben der Tageszeitung *Večernij Biškek* kämpften mindestens zehn Konfessionen in Kirgizstan, darunter auch die Orthodoxe Kirche, gegen den Satanismus. Pfingstler und Charismatiker praktizierten Exorzismus.<sup>179</sup> In der Orthodoxen Kirche wurde dazu aufgerufen, alle satanistischen Bücher zu verbrennen. Nach Vasiljčenko waren alle diese Praktiken ein großer Schritt zurück zum Aberglauben des Mittelalters (Vasiljčenko 1999:1).

---

<sup>178</sup>Vgl. Andrej Oreškin 2006b. In seiner Reportage geht es um den Bericht zweier Personen, die an Treffen von Satanisten teilnahmen. Sie bestätigen die satanistischen Aktivitäten in Kirgistan. Als Leiter der satanistischen Bewegung wird Nestor Petrenko genannt, der ebenso zu der Biškeker Filiale der radikalen Partei „Russkoe National'noe Edinstvo“ (Russische Nationale Einheit) gehört.

<sup>179</sup>Es heißt in dem Bericht, dass die „besessene“ Person in der Mitte eines Kreises von Personen steht und für sie gebetet wird. Dabei wird berichtet, dass der „Besessene die ganze Zeit stöhnt, sich verrenkt, lästert, zu beißen oder zu schlagen versucht. Nach dem die Prozedur zu Ende ist, beruhigt er sich, atmet erleichtert auf und versichert, dass es ihm leichter geworden ist“ (Vasiljčenko 1999:1).

### 3.3.4. Einflüsse der Religionsgemeinschaften auf die Gesellschaft

Der Soziologe Moltabarov veröffentlichte im Jahre 2002 eine Untersuchung, in der er Hochschulstudenten in verschiedenen Städten zu der religiösen Situation in Kyrgyzstan befragte. Unter anderem untersuchte er die Aktivität der einzelnen Religionsgemeinschaften in der ganzen Republik. Die folgende Tabelle stellt die Ergebnisse dar (Maltabarov 2002:59-96).<sup>180</sup>

<b>Aktivität der Religionsgemeinschaften</b>				
Stellenwert der Aktivität in Prozent	Aktivität in den Regionen	Aktivität in Republik	Aktivität nicht sichtbar	Ohne Antwort, bzw. erschwerte Antwort
Islam	31,1	42,2	8,9	17,8
Orthodoxe Kirche	25,6	44,2	17,4	12,8
Protestanten	28,3	23,7	19,6	28,4
Katholiken	9,4	16,5	49,4	25,7
Bahai	26,2	16,7	19	38,1
Hare-Krishna-Bewegung	36,6	14,6	12,2	36,6
Vereinigungskirche von Moon	35,7	7,1	14,3	42,9
Zeugen Jehovas	32,6	30,2	7	30,2

Demnach hatte der Islam nach Meinung der Studenten den größten Einfluss auf die Bevölkerung in der ganzen Republik, gefolgt von der Orthodoxen Kirche. In Bezug auf die Orthodoxe Kirche muss beachtet werden, dass ihr Einfluss sich auf die slawische und nicht kyrgyzische Bevölkerung bezog. Zur drittaktivsten Gruppe wurden die Zeugen Jehovas gezählt. Nur für sieben Prozent der Befragten blieben ihre Aktivitäten unbemerkt. Der Protestantismus stand auf Platz vier. Maltabarov ging davon aus, dass er sich im Rahmen der Demokratie und der Marktwirtschaft am besten adoptierte und deswegen auch schnell in Kyrgyzstan Fuß fasste. Die Katholiken nahmen die schwächste Position ein. Die nicht traditionellen Religionsgemeinschaften, die in der oben erwähnten Tabelle, die drei letzten Plätze einnehmen, waren vor allem in den Regionen aktiv. Interesse vonseiten der Bevölkerung an den „Nicht Traditionellen Religionen“ (im Weiteren NTR) sah Maltabarov in einigen Faktoren. Zum einem war es die neue Religionsfreiheit, die offene Missionierung der NTR ermöglichte. Zum Anderen hat die Verfolgung während des siebzigjährigen, kommunistischen Regimes dazu geführt, dass die gläubigen Muslime und Orthodoxen in der Regel nur passiv an den Gottesdiensten und den religiösen Gebräuchen teilnahmen, was für Außenstehende nicht unbedingt anziehend wirkte. Außerdem wurden die religiösen

<sup>180</sup>Die Tabelle stellt eine Zusammenfassung dar.

Ordnungen vor allem von der Jugend als zu hart und entwicklungshemmend empfunden, was sie auch dazu bewegte ihre religiösen Bedürfnisse in den NTR zu stillen (Maltabarov 2002:78). Weiterhin wurden innere Gründe für den Erfolg der NTR genannt. Dazu gehörten die Gruppenatmosphäre, in der Menschen Zuneigung und Verständnis fanden, die Fähigkeit der Leiter, eine stabile Struktur aufzubauen, und die Versprechen der religiösen Führer, den materiellen Wohlstand bei den Mitgliedern und Gerechtigkeit und Humanität in der Gesellschaft zu bewirken (:79).

### **3.3.5. Religiös-Gesellschaftliche Anspannungen**

Die Zeit, zu Beginn des neuen Jahrhunderts wurde auch von religiös-gesellschaftlichen Anspannungen verschiedener Schattierung geprägt. Dazu gehörte unter anderem die immer stärker werdende Bedeutung der Religion in der Politik, die fehlende staatliche Ideologie, und schließlich die Polemik um die Religionsfreiheit.

#### **3.3.5.1. Das Fehlen einer staatlichen Ideologie**

Nach dem Zusammenbruch der sovietischen Ideologie und der Dekade der Autonomie fehlte Kirgizstan, nach Meinung führender Politiker und Wissenschaftler, eine Ideologie, die das kirgizische Volk einigen und ihr eine Ausrichtung und gewisse Identität geben könnte. Der frühere Präsident Askar Akaev schlug die so genannten sieben Gebote des Manas Epos vor: 1. Einheit und Verbundenheit der Nation. 2. Humanismus, Weitherzigkeit, Toleranz. 3. Einheit, Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen den Völkern. 4. Harmonie mit der Natur. 5. Nationale Ehre und Patriotismus. 6. Durch intensive und unermüdliche Arbeit und Wissen – zur Blüte und zum Wohlstand. 7. Stärkung und Verteidigung der kirgizischen Staatlichkeit (*Assamblea Narodov Kirgizstana* [2004]). Vertreter des Tengrismus griffen auf ein archaisches Konzept zurück und unterstreichen die Bedeutung der Natur und die Kosmosverbundenheit des Menschen (Kožomkulov 2005). Der Direktor des Euroasiatischen Instituts für Mensch und Gesellschaft Nurmanov, berücksichtigte die neue globale religiöse Entwicklung und forderte, dass vom Staat eine neue wissenschaftliche Disziplin mit der Bezeichnung „Konfessologie“ gefördert werden sollte. Dieser Zweig der Wissenschaft sollte Stärken und Mängel der einzelnen Konfessionen untersuchen, Antworten auf die Sinnfrage, soweit möglich, geben und daraus resultierend die Erkenntnisse für den Alltag anwenden. Dieser Ansatz erschien ihm auch deshalb so wichtig, weil die Kirgizen in ihrer überwiegenden Mehrzahl gottesgläubig sind. So erwartete Nurmanov, dass eine Zeit kommt, in der „wieder auf einer neuen, qualitativ höheren Stufe ein ‚Zusammenschmelzen‘ von Religion und Wissenschaft

stattfindet“ (Nurmanov 2006:15). Die Ansätze Nurmanovs sind ein typisches Beispiel zentralasiatischer Prägung, worin ein hohes Maß an Toleranz und der Wunsch an Verschmelzung der Religionen zutage treten.

Maltabarov sah in dem Fehlen einer einheitlichen Ideologie einen der Hauptgründe für die Offenheit der Bevölkerung für die religiösen Strömungen nach dem Zusammenbruch der Kommunistischen Partei (Maltabarov 2002:60). Die Umfragen in den verschiedenen Hochschulen Kyrgyzstans befassten sich auch mit dem Verhältnis der Bevölkerung zu den neuen Gesinnungen der post-sovietischen Moderne. Zum Objekt der Forschung gehörten die sieben Gebote des Manas, wie sie vom Präsidenten Akaev herauskristallisiert wurden, der Islam, das Christentum und der Buddhismus. Hierbei waren 32,5 % der Interviewten der Meinung, dass die „sieben Gebote des Manas“ zur Grundlage einer Ideologie werden könnten; 25 % verneinten es, 7,5 % hatten Schwierigkeiten eine Antwort zu geben und 35 % äußerten sich dazu überhaupt nicht.<sup>181</sup> In Bezug auf den Islam konnten 17,5 % der Interviewten im Islam eine Staatsideologie sehen, 30 % verneinten es, fünf Prozent hatten Schwierigkeiten zu antworten und 47,5 % äußerten sich nicht dazu. Dieses Ergebnis zeigte ein gemäßigtes Verhältnis der Hochschulstudenten zum Islam. In Bezug auf das Christentum konnten 7,5 % der Befragten im Christentum eine Staatsideologie sehen, jeder Dritte (32,5 %) war dagegen, 3,5 % hatten Schwierigkeiten eine Antwort zu geben und jeder Zweite (57,5 %) enthielt sich (Moltabarov 2002:61-63). Da das Christentum eine Minderheitsreligion in Kyrgyzstan darstellt, ist der relativ hohe Prozentsatz von 7,5 erstaunlich. Wenn davon ausgegangen wird, dass sich ca. 80 % der Bevölkerung zum Islam bekennen, so hat nur jeder vierte für den Islam gestimmt, während von den verbliebenen 20 % der Bevölkerung jeder zweite im Christentum ein ideologisches Grundprinzip für Kyrgyzstan sehen konnte.

Im Jahre 2005 befand sich Kyrgyzstan immer noch im Prozess der Findung einer einigenden Ideologie. Der neue Präsident Bakiev verordnete in diesem Jahr dem Kulturminister Raev eine nationale Ideologie zu erarbeiten, denn nach seinen Worten ist die Zeit gekommen, in der das „Gebet zu den Steinen und Felsen“ aufhören muss (Žorobekov 2005:1).

---

<sup>181</sup>Der hohe Anteil der Befragten, die für die sieben Gebote des Mannas stimmten, kann wie folgt differenziert werden: Einerseits wurde für sie durch den Staat intensiv geworben (Žorobekov 2005:1). Andererseits ist nach der Tulpenrevolution am 24. März 2005 in Kyrgyzstan das Regime von Akaev gefallen und damit auch seine Autorität. Eine heute durchgeführte Umfrage würde wohl kaum dafür eine Zustimmung von 35 % hervorbringen.

### **3.3.5.2. Politik und Religion**

Immer stärker spielte die Religion auch in der Politik eine Rolle. Ein beliebtes und wirkungsvolles Mittel von Politikern, Anhänger zu gewinnen, war die Unterstützung eines Baus oder die Renovierung von Moscheen. So wurde nach dem Bericht von Babakulov (2004:1) in der Stadt Dshalal-Abad die Renovierung der Moschee auf der Straße Érkindik immer wieder von einem Abgeordneten finanziert. Religiöse Objekte und vor allem Moscheen wurden für ein Treffen zwischen Politiker und deren Anhänger genutzt. Werbezetteln mit einem religiösen Inhalt galten als ein besonders erfolgreiches Mittel. Wie *Kyrgyzinfo* am 6. Dez. 2004 berichtete, versuchen auch immer mehr geistliche Leiter in die Politik zu gehen. So wurden in der Issyk-Kul Gegend zwei Geistliche als Abgeordnete in ein lokales Keneš (Bürgeramt) gewählt. Nach den Worten des Rechtsvertreters Abdunasar Mamatislamov übten in der Wahlperiode 2004/2005 viele muslimische Geistliche Propaganda für bestimmte Kandidaten aus. Vertreter christlicher Kirchen wie die Orthodoxen, Katholischen und Lutherischen verhielten sich dagegen eher politisch neutral (Babakulov 2004:2).

Die Meinung der Bevölkerung in Bezug auf die Religiosität der Politiker ist zweigeteilt. Babakulov erwähnte eine nicht näher benannte Umfrage von 150 Personen über die Rolle der Religion in der Politik. Dabei gaben ungefähr 30 % (47 Personen) der Befragten an, dass ungläubige Politiker nicht in der Regierung sein sollten. Fast die Hälfte der Befragten (73 Personen) war gegen diese Meinung. Ungefähr 40 % dachten, dass es für ihre Region besser wäre, wenn wahrhaftig Gläubige regieren würden. Doch die Mehrheit war der Meinung, dass religiöse Leiter keinen Einfluss auf den Ausgang von Wahlen (115 Personen) haben; und nahezu alle waren auch der Meinung, dass Geistliche keinen Einfluss auf die Staatspolitik haben sollten (Babakulov 2004:2).

Die Nutzung der Moscheen für politische Zwecke und die Bereitschaft der Geistlichen, in die Politik zu gehen, förderte den Islam auch auf politischer Ebene. Wenn Vertreter der Politik sich immer stärker zum Islam bekennen werden, wird es auch unweigerlich zur Förderung des Islams und des steigenden Interesses am Islam unter der Bevölkerung führen.

### **3.3.5.3. Polemik um die Religionsfreiheit**

Ein wesentliches Kennzeichen der Jahrhundertwende war auch die wachsende Kritik an der Religionsfreiheit. Der neue Vorsitzende der SKRA Kanybek Osmonoliev, der eigentlich als Garant der Religionsfreiheit auftreten sollte, äußerte im Februar 2008 Folgendes: „Es ist Zeit, dass Kyrgyzstan sich von der übermäßigen Religionsfreiheit befreit“ (Ibraliiev 2008:1). In

erster Linie war dies für die extremen islamischen Gruppen gedacht, wie dies von ihm dargelegt wurde:

Der neue Gesetzesentwurf entstand wegen den nicht adäquaten Erscheinungen der neuen destruktiven, nicht traditionellen und extremen Glaubensrichtungen und der Durchdringung der religiösen extremistischen Partei Hizb ut-Tahrir und anderer radikalen Richtungen des Islams in die muslimische Mitte. Angespant bleibt auch die Frage in Bezug auf die gesetzlichen Regelungen der Prozesse und Tendenzen im gegenseitigen Verhältnis zwischen Staat und Religion (Ibraliyev 2008:1).

Er kündigte weiter an, dass die Tätigkeit der religiösen Organisation wesentlich eingeschränkt wird. Dies trat auch mit der Verabschiedung des neuen Religionsgesetzes am 6. 11. 2008 ein. Demnach werden beispielsweise zur Registrierung einer Organisation 200 Personen und nicht wie bis dahin zehn benötigt. Auch die Verbreitung religiöser Literatur und die Tätigkeit von Ausbildungsstätten wurden unter eine stärkere Kontrolle genommen (Juldaševa 2008:1).

Dass es soweit kommen konnte, lässt sich wie folgt herleiten. Die zuvor bestehende Religionsfreiheit wurde sogar von etablierten Religionen kritisch betrachtet. Sowohl die Orthodoxe Kirche, als auch der Geistlichen Rat der Muslime sprachen sich gegen die entstandene Polykonfessionalität aus. Voronina und Sasykbaeva fassten treffend die Ambitionen der Orthodoxen und Muslime zusammen.

The main argument, used by spiritual leaders of traditional faiths in Kyrgyzstan, both Islamic and Orthodox, as well as by representatives of the government is that 'it is time to bring order to the country, that Kyrgyzstan is not a corridor for pseudo-religious or non-traditional religious organisations sent from abroad to destroy the religious and social integrity of the region' (Voronina & Sasykbaeva 2003:1).

Der Metropolit von Biškek und Mittelasien Vladimir duldet überhaupt keine weiteren Konfessionen in Kyrgyzstan. Nach einem interreligiösen Forum äußerte er sich mit diskriminierenden Worten den Andersgläubigen gegenüber:

Die Zusammenarbeit zwischen den Muslimen und den Orthodoxen ist ein unermesslicher Reichtum von Zentralasien. Deswegen haben die Teilnehmer des Forums so eifersüchtig und mit einer solchen Empörung über die Tätigkeit von sektirischen Missionaren gesprochen – ausländischen und ungerufenen, die versuchen, krankheitsregenden Mikroben ähnlich, unser gegenseitiges Verhältnis zu zerstören (Vladimir 2002:291).

In diesen Aussagen wurde nicht differenziert, welche Sekten gemeint waren. Aus einem anderen Zitat konnte entnommen werden, dass grundsätzlich niemand, außer der Orthodoxen Kirche und dem Islam, akzeptiert werden sollte.

Im gegenwärtigen Kyrgyzstan ist nicht nur die Tätigkeit von Sekten besorgniserregend, sondern auch die verstärkte Aktivität einer solch starken religiösen Organisation wie die der Römisch-Katholischen Kirche. Noch vor kurzer Zeit gab es



hier keinen einzigen Römisch-Katholiken, und plötzlich äußerte der päpstliche Legat den Wunsch, eine kyrgyzische römisch-katholische Diözese zu öffnen und lateinische Theologieseminare zu gründen; ein Theologe aus Rom liest bereits schon Lektionen in der Kyrgyzisch-Russischen Universität (obwohl der Römische Katholizismus zu allen Zeiten sehr fremd in Russland war) ... (Vladimir 2002:293).

Dass die Katholische Kirche seit den sechziger Jahren in Kyrgyzstan offiziell existiert und Katholiken in Kyrgyzstan seit Anfang des 19. Jh. leben, war allgemein bekannt.<sup>182</sup> Die Missachtung dieser Fakten verdeutlichte deren Unfähigkeit, sich der neuen Realitäten anzupassen und einen demokratischen Dialog zu suchen. Peyrouse, der die religiöse Situation in Zentralasien untersuchte, bestätigte das Zusammenwirken der beiden traditionellen Religionen gegen andere christliche Bewegungen.

The Muslim refusal of Protestant or even Catholic proselytism is supported by the Orthodox Church, which tries to justify its position towards Islam and its predominance over the other Christian movements (Peyrouse [2004]:14).

Peyrouse (:15) sah in den Aussagen der Orthodoxen Kirche, dass sie sich im gegenseitigen Verständnis dem Islam gegenüber befänden, eine große Diskrepanz. Sie behauptete einerseits, dass der Islam sich näher an der Orthodoxie befände als andere christliche Konfessionen, vergaß dabei aber andererseits die „Anti – Muslim Mission“ in den Jahren 1881 bis 1917 in den kasachischen Steppen. Svetova rügte dies in der Zeitung *Slovo Kyrgyzstana* mit folgenden Worten:

Der religiöse Fanatismus erweist sich nicht nur in den Religionen, die den Terrorismus verpflanzen. Er ist auch in den Sekten gegenwärtig (neuen religiösen Formen) und in den so genannten orthodoxen Religionen, in deren Mitte die meisten Gläubigen nur die eigene Religion als die Richtige und die Gesetzliche zählen und mit Verachtung und Angst sich anderen gegenüber verhalten (Svetova (2004:1).

Die pluralistische, religiöse Entwicklung in Kyrgyzstan wurde auch von der Presse verschieden bewertet, wobei oft exzentrische Aussagen gemacht wurden. Die Zeugen Jehovas gerieten wegen ihrer Glaubenspraxis besonders in die Kritik von beispielsweise Pletneva und Skorodumova (2000:[3]), die Folgendes schrieben:

Unter dem Einfluss des Jehova-Reiches verwandeln sich manchmal ganz normale Menschen in Zombies. Sie lassen ihre Familien und Kinder alleine, um von morgens bis abends zu predigen, und in den Versammlungen über die 'vollbrachte Arbeit' Rechenschaft abzulegen. Sie nehmen an unsren Feiertagen nicht teil und sehen es als nicht notwendig, das Land, in dem sie leben, zu schützen. Hinzu kommt die schreckliche Verweigerung einer Bluttransplantation, wovon ihre Kinder und schwangeren Frauen während einer Geburt sterben.

---

<sup>182</sup>Siehe Jarkov (2002:49). An der Redaktion des Buches von Jarkov nahm auch Sušenko (Protoierej Nikolaj) von der orthodoxen Kirche teil.

Und die charismatische Gemeinde Čerkovj Iisusa Christa, die offiziell registriert war, wurde in einer Tageszeitung als eine totalitäre Organisation, die darauf bedacht ist, die Persönlichkeit des Menschen zu zerstören, bezeichnet:

Es gibt allen Grund, die erwähnte religiöse Organisation zu den Totalitären zu rechnen, vor allem wegen der Anzeichen einer völligen Beeinflussung der Neu-bekehrten. Die Predigten der Leiter sind darauf gerichtet, die Persönlichkeit des Menschen zu zerstören. Solch ein Mensch verliert die Fähigkeit, kritisch zu empfinden und distanziert sich von dem kulturellen, historischen und sozialen Hintergrund seiner Heimat. Ihm wird eingeflößt, dass alle Ideale, für die er früher lebte, falsch sind; d. h. die kulturelle Schicht der menschliche Psyche wird dezimiert und in das Bewusstsein werden die Postulate des lebendigen „Heiligen Geistes“ – mit anderen Worten, die Leiter der Kirche, eingeführt (Skorodumova 2001b:5).

Eine protestantische Hochzeit mit traditionell-kyrgyzischen Elementen wurde von der Korrespondentin Orlova als eine „Hybride, und nicht eine Zeremonie“ bezeichnet. Für sie war das Gebet der Leute ein „plappern“, die Enthaltensamkeit vor der Ehe etwas, worüber man sich nur noch wundern kann. Die Gründe für den Glauben dieser Menschen sah sie in der Flucht vor dem sozialen Durcheinander und dem Wunsch, das Vakuum in der Seele auszufüllen. Für sie waren Christen Menschen, die ein „Kreuz, nicht nur über ihrem Leben, sondern auch über die Gesellschaft“ gestellt haben und unfähig sind, sie zu verändern (Orlova 2001:2). Im Artikel „Stradajušie za veru“ wurden gläubige Baptisten und Pfingstler als Sektierer bezeichnet, wobei übersehen wurde, dass die Baptistengemeinde in Kirgizstan seit über 120 Jahre existiert und auch während der Sowjetzeit registriert war. Solche Artikel erweckten in den unkundigen Lesern eine negative Einstellung gegenüber Gruppen, die vom Staat legitimiert waren.

Satybekov (2002:9) kritisierte in der Tageszeitung *Večernij Biškek* den Religionswechsel der Kirgizen und sah in den Konvertiten unmündige Menschen:

Hier finden wir die Suche nach dem Sinn des Lebens und Verdummung, intelligente Agitation und einfache Bestechung, Hoffnungslosigkeit und einfach Neugier. Von Allem reicht es. Doch das Wichtigste – es fehlt an einem festen geistlich-moralischen Halt, einem kritischen Denken, einer philosophisch-ideologischer Selbsterkenntnis. Ohne dergleichen ist das Resultat ersichtlich und nicht selten – jämmerlich.

In dem Zeitungsartikel „Terror oder Freiheit“ wurde ein Ausschnitt eines Briefes an das Komitee für Religiöse Angelegenheiten veröffentlicht.

Im letzten halben Jahr verwandelte sich das Leben unserer Familie zu einem Albtraum: Meine Tochter verbringt ihre Zeit von morgens bis abends in irgendeiner Organisation namens „Neues Leben“<sup>183</sup> und verpasst den Unterricht in der Uni-

---

<sup>183</sup>Die Organisation New Life ist evangelikal und weltweit bekannt. Sie arbeitet in Kirgizstan, wie auch in anderen Ländern, in erster Linie mit Studenten.

versität. Auf alle Versuche mit ihr zu sprechen, sagt sie nur: „Alles ist in Gottes Händen.“ Wir wollten Julia zum Psychologen führen, aber sie will nicht. Mit uns als Eltern hat sie aufgehört zu sprechen. Zu Hause hilft sie nicht mehr, obwohl sie vor Kurzem noch am meisten half. Was sollen wir tun, wohin sollen wir gehen? Geben sie uns einen Rat ...“ (Skorodumova 2002:5).

Dieser Zeitungsartikel über gefährliche Sekten erwähnte im gleichen Zug die Organisationen „Neues Leben“<sup>184</sup> in Kirgyzstan, die offiziell registriert war und nicht zu totalitären Sekten gezählt wurde. Solche Veröffentlichungen warfen ein falsches Bild auf anerkannte Organisationen.<sup>185</sup>

In der Zeitung *Aalam* erschien ein Artikel von Abdiev unter der Überschrift „Der ‚Kreuzzug‘ der Zeugen Jehova auf Suusamyr“. Darin wurde berichtet, wie Zeugen Jehovas in dem oben erwähnten Ort Lebensmittel verteilten und gleichzeitig predigten. Als dann der Imam Satybai uulu Šerik die Versammlung aufrief, mit dieser Unmöglichkeit aufzuhören, wurde er von „Christen-Kirgyzen fast verjagt.“ Abdiev (2002:[3]) erklärte weiter seine Sicht auf die Situation im Land:

In den letzten Jahren haben viele leichtsinnige und kopflose Kirgyzen die grenzenlose Freiheit der Religionswahl, die in der Konstitution der Kirgyzischen Republik festgelegt ist, genutzt, um zu anderen Religionen und Sekten überzutreten und damit den ursprünglichen Glauben zu verlassen. ...Es ist die Zeit gekommen, entschiedene Maßnahmen gegen solche Abtrünnigen zu unternehmen, die ihren vertrauten Glauben, Geist und Sprache verkaufen. Und besonders gegen die, die sie verführen, um sich von den nicht vollwertigen Kirgyzen zu trennen.

Der Autor beschimpfte und diskriminierte konvertierte Kirgyzen. Dass dieser Artikel überhaupt veröffentlicht wurde, zeigte aber umso mehr die vorherrschenden Meinungen.

Andere setzten sich für die freie Religionswahl ein und verurteilten solche Veröffentlichungen. So klagte Ozorov (2002:5) in der Zeitung *Moja Stolica*, die Einseitigkeit der Berichterstattung an:

Es ist charakteristisch, dass der Journalist, der die Zeugen Jehovas diskriminiert, gar nicht auf den Gedanken kommt, wie stark sein eigener Geist und seine Weltanschauung mit Fanatismus und Menschenfeindlichkeit durchdrungen sind.

Weiter äußerte er seine Zweifel an der Fähigkeit der kirgyzischen Gesellschaft, demokratisch zu denken und zu handeln.

Wir reden viel über die Toleranz unseres Volkes, besonders in der Frage des Religionsbekenntnisses; doch ich habe diesbezüglich große Zweifel. Sogar die besten

---

<sup>184</sup>Die Organisation Neues Leben, bzw. New Life ist eine internationale Studentenorganisation. Ihr offizielle Internetseite in Kirgyzstan ist [www.newlife.kg](http://www.newlife.kg).

<sup>185</sup>Natürlich sollte der Pastor der Gemeinde mit Julia über ihr Verhalten den Eltern und ihrem Studium gegenüber sprechen, doch dass gehört in den Bereich der Seelsorge.

und gebildeten Vertreter des Demokratieprozesses verwandeln sich, wenn die Rede über Religion beginnt, zu niederträchtigen Konservativen (Ozorov 2002:5).

Diese Worte wurden von dem Journalisten nach der Teilnahme an zweien Konferenzen über die religiöse Toleranz und die Einzigartigkeit der kyrgyzischen Mentalität ausgesprochen. Diese Konferenzen wurden von der Botschaft Frankreichs in einer Universität in Biškek und vom „Fond Aga Khan“<sup>186</sup> in Oš veranstaltet. Er berichtete, wie einige Teilnehmer und Leiter kyrgyzischer Universitäten auf den Konferenzen, Kyrgyzstan als einen demokratischen Staat darstellten, auf einer „Nachfeier“ im engeren Kreis ohne eine Beteiligung von Ausländern aber, sich extrem negativ über Konvertierten äußerten (:5).

Vor allem die missionarische Tätigkeit der Ausländer wurde von der Presse überwiegend negativ beschrieben. Zumeist wurden sie als Seelenfänger, die das einfache und ungebildete Volk nach eigenem Ermessen manipulieren, bezeichnet. Einer der vielen Kritiker ist Erlan Satybekov (2002:9), der folgendermaßen die Situation schilderte:

Nein, Karl Marx hatte doch recht, als er verkündete: „Religion ist Opium für das Volk!“ Süß, berauschend, rätselhaft. In kleinen Dosen – Arznei, in Großen – Gift. In der Euphorie der Umbaujahre, als sich alle Schleusen öffneten und der „Eiserne Vorhang“ verschwand, warf sich unser gottloses Volk darauf, die verbotene Frucht auszuprobieren: „Jetzt darf man. Hurra!“ Und die Verkäufer des Glücks waren zur Stelle. Die Profis des ideologischen Marketings boten Ware für alle Geschmäcker an. Kyrgyzstan wurde überfüllt mit Missionaren aller möglichen Lehren, exotischer Kulte, neumodischer Sekten. Alle sind verrückt geworden! Hinzu kam, dass die Wahre kostenfrei war. Und umsonst ist auch Chlor wie Quark. Stark besuchte Gottesdienste auf den Stadien, kostenlose Fahrten zu den „heiligen Versammlungen“ ins Ausland, Gebete zu Rock und Roll Musik, die Verteilung von Büchern über „Geheimnisvolle Erkenntnisse“. ... Es wurde schon längst festgestellt – massenhafte religiöse Psychose ist in krisenvollen Zeiten charakteristisch - die Perestroika kann im 20. Jh. zu den stärksten Krisen gerechnet werden. Die Folge war, dass tausende Menschen, die dieses „Gift“ probierten, im gewissen Maße drogenabhängig wurden.

Dieses Misstrauen wurde noch durch fragliche „Missionspraktiken“ vieler Missionare geschürt. Stepanov zeichnete zynisch ein Bild von der Bevölkerung, die sich von den Angeboten verschiedener Religionsgemeinschaften blenden ließen.

Aber was kann man von unseren Leuten (abwertend – Anm. des Autors) nicht alles erwarten – eine unbändige Leidenschaft zum Schmarotzertum. Und deswegen werden sie in die Sekten nicht anders, als durch, sagen wir mal, kostenlosen Unterricht einer Fremdsprache, Computerkenntnisse, humanitäre Hilfe, geworben. Und bevor man sich eines Besseren besinnen kann, beginnt man das plötzlich anwesende

---

<sup>186</sup>Das „Aga Khan Development Network (AKDN)“ ist eine Gruppen von Entwicklungsorganisationen, die in der Entwicklung und Unterstützung von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Projekten tätig ist. Die offizielle Internetseite dieser Organisation ist unter <http://www.akdn.org/> zu finden. In Kyrgyzstan realisiert es einige wichtige Initiativen des Bank-, Tourismus-, Universitäts- und Kulturwesens (Centrasia :2002).

Wort Gottes von einem dir wohlwollendem Onkel zu glauben. Als Resultat werden Tausende Bürger, Nachfolger des traditionellen Islams oder der Orthodoxen Kirche, nun aktive Anhänger der „neuen“ religiösen Richtungen (Stepanov 1997:5).

Angeprangert wurden Aktionen, die scheinbar keinen religiösen Charakter hatten, sich aber dann, als solche entpuppten. Angebote im Rahmen einer religiösen Veranstaltung, oder von Initiatoren, die ihre Religionszugehörigkeit darlegten, hatten kaum Kritik. Die Organisation „City Hope International“ leistete bewusst „christliche“ Humanitäre Hilfe und wurde von der Presse positiv bewertet (Vladin 2003:13). Ähnlich wurde auch humanitäre Hilfe von der christlichen Organisationen NCA (Norwegian Church Aid), die sich im Bereich der Entwicklungshilfe einsetzte, befürwortet (*Kyrgyzinfo* 28. Mai 2004).

Offizielle Personen mit internationaler Verantwortung verteidigten den demokratischen Kurs der Regierung in Bezug auf die Religionsfreiheit. Auf die Fragen des Journalisten Urumbaev, der die Tätigkeit von Missionaren und die Auswirkungen in der Gesellschaft verurteilte, antwortete der Botschafter Abdurazakov. Weil dieses Interview sehr eindringlich die Problematik um die Religionsfreiheit widerspiegelt, soll es umfangreicher zitiert werden.

(Sie werden es nicht glauben, Işenbai Abdurazakobič, aber im Laufe nur eines Tages wurden die Mitarbeiter unseres Druckhauses in Oš von Missionaren aus drei neu erschienenen religiösen Organisationen besucht. Sie haben uns angeboten, zu ihnen überzutreten ...). So sieht heute die Realität aus. Doch ist der Glaube – etwas sehr persönliches und intimes. Hier kann keiner jemandem etwas befehlen – die Freiheit ist absolut. Und wenn jemand den Wunsch hat, eine andere Religion, die sich von der Traditionellen unterscheidet, anzunehmen, so hat er das Recht dazu. (In dem Susak Kreis war ein Vorfall: Eine usbekische Familie, die das Christentum annahm, wurde von den Dorfbewohnern gezwungen aus der Dshalal-Abad Gegend zu ziehen. Noch eine Familie brach aus den gleichen Gründen auseinander. In Dshalal-Abad wurde einem kyrgyzischen Mädchen, dass das Christentum annahm, gedroht). Der Mensch lebt in einem bestimmten Milieu, und eine negative Behandlung vonseiten der Umgebung kann nicht ausgeschlossen werden. Doch wenn du nicht Angst hast, Kraft deiner Überzeugung das alles zu ertragen – sei bereit zu solch einer Wendung des Geschehens. (Außerdem sagt man in unseren Moscheen: die Regierung gab unsere Bevölkerung „zum Verkauf“ ausländischer Missionare preis). Wenn schon Kyrgyzstan von seiner Einhaltung der internationalen Standards der Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit Gebrauch macht, so müssen wir auch konsequent bleiben. Unser Land ist multinational, poly-konfessionell. Wenn wir irgendeiner der Religionen ein Vorteil geben, dann wird damit automatisch das Recht einer anderen eingeschränkt. Ja, manchmal erklingen die Stimmen einiger Theologen: grenzt uns von dem Einfluss ausländischer Missionen aus, unternimmt etwas, verbietet. Hier riecht es aber nicht nach Demokratie. Eine andere Situation ist, wenn ein religiöser Funktionär, eine Sekte, oder eine Organisation zur Intoleranz gegen andere Religionen, Völker oder die Regierung aufrufen. Oder wenn ihre Tätigkeit der allgemeinen Ordnung Schaden zufügt ... Dann müssen die Behörden einfach eingreifen – um Stabilität und Sicherheit sicherzustellen (Urumbaev 2002:9).

Der frühere Vorsitzende der SKRA in Kyrgyzstan Mamajusupov sah in der Religion eine der wesentlichen Quellen für das „geistlich-moralische Potenzial“, mit der die kyrgyzische Staatlichkeit die jahrhundertlangen schweren Versuchungen überwand und deswegen auch für die Zukunft eine wichtige Rolle innehat (Mamajusupov 2000:8). Voronina und Sasykbaeva (2003:1) zogen folgende Rückschlüsse auf die politische Stellung zur Religionsfreiheit:

In the final analysis, state policy regarding religion should unite, not divide people and set them against each other. It is wrong for the state to divide religious confessions and denominations into traditional and non-traditional, beneficial and harmful. In Kyrgyzstan, the pre-conditions are there for the government to start respecting the religious feelings of citizens and to punish people not for belonging to a given religion, but for specific violations of the law.

Die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (Organization for Security and Cooperation in Europe)<sup>187</sup> leistete ebenso einen wichtigen Beitrag zum Demokratisierungsprozess in Kyrgyzstan. Es setzte sich für die Menschenrechte ein und versucht sozialen, politischen und gesellschaftlichen Konflikten vorzubeugen und sogar die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Konfessionen zu regeln. Die Tätigkeit erstreckte sich vor allem in der Organisation von Treffen von Vertretern verschiedener religiöser Konfessionen, der Förderung des interreligiösen Dialoges, der Publikation von Literatur, usw. (Mamajusupov 2003:11-25).<sup>188</sup>

Wenn die Zeit bis 2000 vom Religionsboom und missionarischer Tätigkeit geprägt war, so war die Zeit nach 2000 davon gekennzeichnet, dass sich die einzelnen religiösen Gemeinschaften formatierten und eine gewisse Stabilität erreichten. Die Gesellschaft ihrerseits erlebte eine Entwicklung von einer sehr offenen, bis hin zu einer sehr kritischen und ablehnenden Einstellung dem Religiösen gegenüber. Nach 2000 stand sie nun in der Herausforderung, die neuen Realitäten wahrzunehmen und demokratisch zu regeln. Die SKRA nahm sich das Ziel vor, in der sich zum Islam bekennenden Bevölkerung ein demokratisches Bewusstsein zu prägen und so Radikalismus abzuwähren und Toleranz zu fördern. Doch

---

<sup>187</sup>Vergleiche zu OSCE die Webseite: [www.osce.org](http://www.osce.org).

<sup>188</sup>In Biškek wurde vom 13.14. Dezember eine Konferenz unter dem Motto „Ukreplenije besopasnosti i stabilnosti v Zentralnoj Asii: Narašivanie vsestoronnich usilij po protivodejstviju terrorizmu (Festigung der Sicherheit und Stabilität in Zentral Asien: Erhöhung der allseitigen Kräfte zum Widerstand gegen den Terrorismus)“, veranstaltet. Eine Delegation aus Kyrgyzstan nahm am 8-9. Juli 2003 an der Konferenz in Wien teil. Das Thema war: „Human Dimension Meeting on Freedom of Religion and Belief“. Im Februar organisierte OSCE eine Konferenz in Kyrgyzstan in der Stadt Dšalal-Abad. Das Thema war: „Svoboda veroispovedanija i vyraženi-ja ubeždenij (Glaubensfreiheit und Freiheit zur Mitteilung der Überzeugung). Das Buch von Jarkov (2002), *O-čerck istorii religij v Kyrgyzstane* (Essay der religiösen Geschichte in Kyrgyzstan) wurde vom Büro des OSCE publiziert.

schien mit dem Gesetzesentwurf zur Religionsfreiheit vom November 2008 dieses Ziel in ferne Zukunft gerückt zu sein.

### **3.3.6. Zusammenfassung**

Zusammenfassend können folgende Merkmale der religiösen Situation in dem post-sovietischen Kyrgyzstan festgehalten werden.

1. Die politische Realität nach der Perestrojka führte sowohl zu einer völligen Religionsfreiheit, als auch einer völligen Offenheit dem Religiösen gegenüber, bis hin zu einer gewissen Sättigung des religiösen Vakuums.
2. Nahezu alle religiösen Institutionen konnten ein stetiges Wachstum verzeichnen. Besonders der Protestantismus erlebte einen Zulauf der einheimischen Bevölkerung mit der Entstehung sowohl autonomer, als auch im Bund angeschlossener kyrgyzischer Kirchen.
3. Der religiöse Pluralismus wurde durch den Ansturm der Missionare begünstigt, entfachte aber auch die Debatte über den Nutzen und Schaden der Religionsoffenheit. Es begann ein Prozess der Orientierung und Meinungsfindung. In dieser Zeit wurde auch die Frage debattiert, inwieweit der junge kyrgyzische Staat den demokratischen Kurs in Bezug auf die Religionsfreiheit beibehalten kann.
4. Staatliche Institutionen begannen immer stärker in die religiöse Situation einzugreifen und sie zu regeln. Die nach der Jahrhundertwende von der SKRA organisierten Konferenzen über Gewissensfreiheit konnten als Reaktion der Diskrepanz des konstitutionellen Rechts und der realen Situation in der Gesellschaft gewertet werden, was letztendlich zu einer Verschärfung des Religionsgesetzes führte.
5. Der Islam durchlebte einen langsamen Prozess der Anpassung an die neue Situation. Durch ausländische Missionare wurde er vor allem für die junge Generation attraktiver und erfuhr einen stetigen Zulauf von Menschen. Der wachsende Einfluss des Islam auf die Gesellschaft und den Staat nahm immer stärker zu.

## 4. RELIGIÖSE HINWENDUNGEN DER KYRGYZEN

---

Die Frage nach den Gründen für die religiösen Hinwendungen der Kirgysen in der post-sovietischen Wirklichkeit lässt sich von verschiedenen Standpunkten her beantworten. In diesem Kapitel soll es darum gehen, in erster Linie persönliche Aussagen über individuell empfundene religiöse Hinwendungen der Kirgysen zur islamischen und christlichen Überzeugung zu untersuchen. Methodisch wurden zuerst die Leitfadeninterviews und danach die narrativen Interviews in den thematischen Zusammenhängen ausgewertet.

### 4.1. SOZIALER, KULTURELLER UND RELIGIÖSER HINTERGRUND

Das unmittelbar formende, soziale Umfeld eines Menschen ist die Familie, wobei bei den Kirgysen die Großfamilie ebenso bedeutend ist und der Zusammenhalt und die gegenseitigen Kontakte wesentlich gepflegt werden. Deshalb wurden zuerst die familiären, großelterlichen und verwandtschaftlichen Einflüsse auf das religiöse Bewusstsein der Interviewten untersucht. Hinzu kam die Prägung aus der Schule, die ebenso eine weltanschauungsbildende Funktion ausübte.

#### 4.1.1. Soziale, kulturelle und religiöse Einflüsse bei Muslimen

##### 4.1.1.1. Der familiäre Einfluss

Alle Eltern der Interviewten wuchsen während der Sowjetzeit auf und wurden sowohl von der atheistischen Ideologie, als auch von den traditionellen Glaubensvorstellungen der eigenen Vorfahren geprägt. Vor diesem Hintergrund wurden die Leitfadeninterviewten nach einer Beurteilung des eigenen Elternhauses in Bezug auf die Religiosität befragt. Obwohl dies von jedem sehr subjektiv empfunden wurde, gab es Aufschluss darüber, inwieweit der Islam und der Atheismus eine Rolle in diesen Familien spielte. Die Ergebnisse sind in den nachfolgenden Tabellen dargestellt.

<b>Einschätzung der Familiensituation auf deren Religiosität</b>	
Religiös	30 %
Unbedeutend religiös	56 %
Nicht religiös	9 %
Atheistisch	2 %
Keine Angaben	7 %

Die Auswertung ergab, dass 30 % der Muslime ihr Elternhaus als „religiös“ bezeichneten und 56 % als „unbedeutend religiös“. Dass die Eltern „nicht religiös“ oder „atheistisch“ eingestellt



waren, wurde insgesamt von nur 11 % der Interviewten angegeben. Demnach wuchs ungefähr die Hälfte der Interviewten in einem „unbedeutend religiösen“ bzw. nominellen muslimischen Elternhaus auf. Darin ist ersichtlich, dass in diesen Familien zwar eine starke religiöse Entwurzelung in der Sowjetzeit stattfand, doch nahezu ein Drittel immer noch oder wieder verstärkt am Islam festhielt.

Außerdem wurde erfragt, inwieweit in den Familien über den Islam und das Christentum gesprochen wurde. Die Gegenüberstellung ist in der folgenden Tabelle wiedergegeben.

<b>Thematisierung des Islams und Christentums in den Familien</b>			
<i>Islam</i> <sup>189</sup>		<i>Christentum</i> <sup>190</sup>	
Oft	23 %	Oft	0 %
Manchmal	47 %	Manchmal	17 %
Selten	17 %	Selten	21 %
Niemals	21 %	Niemals	68 %
Keine Angaben	3 %	Keine Angaben	7 %

Über den Islam wurde in 23 % der Familien „oft“ gesprochen, in 47 % „manchmal“, in 17 % „selten“ und in 21 % „niemals“. Es wurde entsprechend in zwei Drittel der muslimischen Familien der Islam thematisiert. Doch in nahezu jeder Dritten muslimischen Familie wurde selten bzw. gar nicht über ihn gesprochen.

Niemand sprach „oft“ über das Christentum, 17 % sprachen darüber „manchmal“, 21 % „selten“ und 68 % thematisierten dieses Thema „niemals“ zu Hause. Es hat demnach nur ungefähr jede dritte muslimische Familie über das Christentum gesprochen, wobei für die meisten dies kein Gesprächsthema darstellte.

Die Auswertung der narrativen Interviews ergab, dass die Familien der Interviewten in drei wesentliche Kategorien unterteilt werden konnten. Zunächst gab es die Familien, die entweder gar nicht oder nur unwesentlich religiös waren. Viele Eltern der Interviewten verhielten sich während der Sowjetzeit distanziert zur Religion. Sie gehörten zu der Generation, die religiöse Repressalien gläubiger Menschen vonseiten der Sovietmacht miterlebten. Wer in diesem System Erfolg haben wollte, durfte seinen Glauben nicht öffentlich bekennen, bzw. musste sich ganz von ihm trennen. Davon war in erster Linie die gebildete Schicht be-

---

<sup>189</sup>Die Interviewten konnten mehrere Antworten ankreuzen. Deshalb muss jeder Wert im Gesamtverhältnis gesehen werden.

<sup>190</sup>Auch in diesem Fall wurden mehrere Antworten gegeben.

troffen.<sup>191</sup> In den meisten Fällen war die Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei auch die Voraussetzung für das Erreichen einer höheren Bildung mit einer folgenden gehobenen Stellung. Ernes (Interview Nr. 27) beschrieb seine Eltern, die beide Ärzte waren, folgendermaßen:

Weil meine Eltern zur Zeit des Kommunismus gelebt haben, hatten sie eine kommunistische Weltanschauung. Doch sie waren keine überzeugten Atheisten. Das Leben war so und das System forderte es so.

So wuchsen sechs der 15 narrativ interviewten Muslimen (Interviews Nr. 21, 26, 27, 32, 34 und 35) in einem Elternhaus auf, in dem die Eltern entweder Atheisten waren, oder zwar Gott nicht ablehnten, aber in den Familien keine religiösen Inhalte vermittelten. Murat (Interview Nr. 21) der zu Hause nichts über Allah hörte, sah darin eine Erschwernis in seiner religiösen Suche:

Meine Eltern waren keine Muslime und haben weder den Koran noch Namaz gelesen. Niemand sagte mir, dass ich fünfmal am Tag Namaz lesen, oder an Gott glauben soll, nicht einmal die Eltern. Ich quälte mich sehr und es war schwer.

Oft begnügte man sich damit, dass die Verwandten religiös waren. Der Großvater von Beischen (Interview Nr. 26) beispielsweise war ein Imam, sein Vater aber, der den Islam anerzogen bekam, vermied es, ihn selbst auszuleben oder ihn seinen Kindern zu vermitteln. Er berichtete Folgendes:

Mein Vater kannte den Islam, hat ihn aber nicht gehalten. Er wusste, dass es Gott gib, doch es genügte ihm, dass sein Vater Imam war. Er war wie alle und hatte die allgemeine Vorstellung, dass wenn dein Vater Muslim ist, dann bist du auch ein Muslim und keiner machte sich Gedanken darüber, was es bedeutet ein Muslim zu sein.

Trotz atheistischer Prägung blieben in vielen Familien die traditionellen religiösen Elemente im Alltag erhalten. Sulukan (Interview Nr. 35) berichtete beispielsweise davon, wie ihre Mutter zwar nicht über den Islam sprach, den Namen Allahs allerdings doch gewohnheitsmäßig im Alltag verwendete.

Das sovietische System zwang dazu, zwei Realitäten und Lebensumstände in Einklang zu bringen. Auf der einen Seite musste man sich in der Gesellschaft und auf der Arbeit atheistisch präsentieren und auf der anderen Seite lebte man mit Verwandten zusammen, die religiös waren. Asiba (Interview Nr. 32) kam aus einer gebildeten Familie, in der die Eltern

---

<sup>191</sup>Vgl. dazu die Ausführungen von Andrej Rempel zu dem Einfluss des Staates im Sozialismus und besonders zu den Zielen des sozialistischen Erziehungsprogramms in: *Wertewandel im Denken freikirchlicher Aussiedler aus der ehemaligen UdSSR als missiologisches Problem*, Abschlussarbeit in „Master of Theology in the subject Missiology (Pretoria: University of South Africa, 1999), 17-25.

von ihrem Berufsstand nicht religiös sein durften. Dass sie aber keine überzeugten Atheisten waren ist darin ersichtlich, dass sie „nie Gläubige angriffen“, das fünfmalige Gebet der Großmutter akzeptierten und in einem guten Verhältnis zu den Mullahs standen. Auf der anderen Seite versuchten sich die Eltern völlig den Gegebenheiten anzupassen, wie Asiba es folgend darstellte:

Wir waren völlig von der sovietischen Ideologie abhängig, waren Oktoberkinder, Pioniere, Komsomolzen (kommunistische Kinder- und Jugendorganisationen). Meine Eltern waren Lehrer, also Menschen, die zur Elite gehörten, und mein Vater, der Direktor der Schule war, versuchte alles zu tun, damit wir auch progressiv und modern waren.

Einige Eltern gaben sogar auch die Bräuche der Kyrgyzen auf. Aibasara (Interview Nr. 34) berichtete, wie für ihre Eltern „Geld, die Karriere und die Zukunft das Wichtigste“ war und „weil ihre Freunde Russen waren, haben sie die kyrgyrischen Bräuche nicht eingehalten und beispielsweise Schweinefleisch gegessen.“

Von den sechs nicht religiösen Eltern der narrativ Interviewten haben nur zwei (Interview Nr. 26 und 27) ihre Kinder dazu ermutigt in eine Moschee zu gehen. In beiden Fällen fand das in der post-sovietischen Zeit statt. Beischen (Interview 26) wurde von seinem Vater dazu motiviert, weil sein Großvater ein Imam war. Bei Ernes (Interview Nr. 27) war es die Mutter, nachdem er tödlich bei einer Messerstecherei verletzt wurde und die Mutter sich von dem Moscheenbesuch eine Veränderung seines Leben erhoffte. Allerdings wurden beide erst durch eine Begegnung mit Muslimen neo-orthodoxer Prägung zu ernsthaften Nachfolgern des Islams. Dies traf auch auf weitere drei Personen zu (Interviews Nr. 21, 34 und 35). Lediglich eine Person aus einem nicht religiösen Elternhaus gab sich als eine noch suchende Muslima aus (Interview Nr. 32).

Zu der zweiten Gruppe gehörten Familien, in denen die traditionellen Glaubensvorstellungen mehr Bedeutung als der Islam hatten. Vier von den 15 Befragten (Interviews Nr. 23, 24, 29 und 30) beschrieben ihre Eltern als traditionell gläubige Muslime. So wurde beispielsweise in der Familie Sakats (Interview Nr. 24) stark an dem Brauch der Ahnenanbetung festgehalten. Er berichtete Folgendes:

Wir halten die Bräuche und glauben an die „Arbake (Ahnen)“. Jeden Donnerstag backen wir für sie Pfannkuchen. Es heißt, dass die Seelen der Verstorbenen jeden Donnerstag zu uns nach Hause kommen. Sie schauen dann auf uns. Das ist eine Tradition, die von Generation zu Generation weiter gegeben wird. Bei meinen Großeltern war das so, und meinen Eltern und bei mir wird es wohl auch so sein.

In jeder Gegend Kyrgyzstans gibt es variierende Praktiken und abergläubische Vorstellungen, die so vielfältig wie die Stämme der Kyrgyzen sind. Die Eltern von Aslan (Interview Nr. 29)

brachten Opfer bei der Ernte und reinigten ihr Haus mit Wacholderrauch (Arça). Und Fatima (Interview Nr. 30) berichtete einfach, dass ihre Eltern an Gott glaubten und die kyrgyzischen Bräuche hielten.

Stark verbreitet sind in Kyrgyzstan auch Zauberei und die Tätigkeiten von sogenannten „Extrasensen“, den modernen Schamanen. Mirbek (Interview Nr. 23) berichtete, wie seine Mutter eine Extrasense wurde und wie verflochten Geisterglaube und Islam sich darin darstellten.

Meine Mutter ist gläubig und eine Heilerin. Sie heilt zu Hause Menschen, öffnet den Weg, schaut sich die Kinder an, usw. (Was bedeutet es, den Weg zu öffnen?) Wenn es im persönlichen Leben oder auf der Arbeit Schwierigkeiten gibt, man sich beispielsweise mit dem Vorgesetzten nicht versteht, oder im Beruf nicht vorwärtskommt, dann wendet man sich an sie. Mit Hilfe von Wasser, Gräsern, oder Gebet öffnet sie den Weg. Die Hilfe spürt man nicht sofort, sondern allmählich. (Besuchen Deine Eltern heilige Orte, z. B. am Issyk-Kul?) Natürlich, besonders meine Mutter. Wie eine Gläubige und Heilerin hält sie an den Freitagen „Duma Masar“, besucht die Grabstätte von „Baityk Batyr“, die sich in der Nähe von Biškek, hinter Čong Aryk im Dorf Baitak befindet. Außerdem besucht sie in Talas „Kümbüs Manas Ata“ und die heilige Stätte Buruna. Sie ist nicht alleine, sondern sie fährt mit ihren Kollegen und den Patienten, damit sie sich dort reinigen usw. (Welche Kulthandlungen werden dort durchgeführt?) Ich bin mit ihnen nicht mitgefahren, aber ich war mit anderen dabei. Es werden der Koran und die Gebete gelesen, ich kann nicht genau antworten, aber sie drehen sich dort und lesen parallel Gebete, rufen, bitten um Vergebung.

Wie dies oft bei einer Berufung von Schamanen vorkommt, erzählte auch Mirbek, dass seine Mutter krank wurde und den Dienst des Heilens vom Geist annehmen musste, um gesund zu werden. Die Bestimmung dazu und die wiederholte Weihe fanden an Masaren statt. Hier wurden die Ahnen und die Geister angebetet und Koranverse gelesen. Der Islam hatte entsprechend seinen Nutzen zur Reinigung der Schuld und die Rituale dienten als Verbindung zu den Geistern. Von diesen vier narrativ Interviewten wurden zwei (Interviews Nr. 23 und 24) von ihren Freunden in die Moschee eingeladen, als es ihnen schlecht ging, und zwei (Interviews Nr. 29 und 30) wurden von ihren Brüdern in Bezug auf den Islam belehrt.

Zu der dritten Gruppe gehörten fünf narrativ Interviewten (Interviews Nr. 22, 25, 28, 31 und 33), deren Eltern aus einem religiösen Elternhaus kamen. Ein Kennzeichen einer religiösen Familie sind ein fester Glaube an einen Gott, der Besuch einer Moschee und das Lesen von Namaz. In den meisten Fällen haben solche Eltern wesentlich dazu beigetragen, dass ihre Kinder den Islam kennenlernten und sich zu ihm wandten. Nur (Interview Nr. 22) berichtete, wie die Erziehung seiner Eltern ihm half, ernsthaft den Islam zu suchen:

Ich bin in einer muslimischen Familie geboren. Meine Eltern waren auch Muslime. Sie belehrten mich über den Islam und deren Traditionen. ... Weil ich in einer muslimischen Familie geboren bin, haben meine Eltern Namaz gelesen. In der Kind-

heit habe ich darauf nicht geachtet. Aber von der neunten Klasse an habe ich begonnen den Koran zu lesen, habe mich für den Islam ernst interessiert und ging ständig in die Moschee. ... Meine Mutter fragte mich mal, ob ich nicht den Islam und Scharia lernen wolle. Ich war sofort einverstanden und konnte auch sofort in die Moschee zu den Islamkursen gehen. Dann habe ich dort gelernt und auch die Eltern waren immer daran interessiert, wie ich vorankam. Danach studierte ich den Islam in Instituten und Universitäten.

In Nurs Leben kamen zwei wesentliche Dinge zusammen, sein persönliches Interesse und die Unterstützung der Eltern. Ähnlich hat es auch Buroo (Interview Nr. 25) in seiner Großfamilie erfahren.

Ich bin in einer muslimischen Familie aufgewachsen. Der Vater und die Mutter waren Muslime. Ebenso der Großvater und die Großmutter. Sie haben ihre muslimische Pflicht ständig erfüllt, z. B. das fünfmalige Gebet (Namaz) gehalten, haben zu Allah gebetet. Haben Opfer gebracht. Haben alle muslimischen Traditionen gehalten. ... Als Kind glaubt man den Erwachsenen alles, und wir haben das auch getan.

Auch die Eltern von Bagdan und Kurman (Interviews Nr. 31 und 33) haben die Moschee besucht und Namaz gelesen und die Kinder dadurch geprägt. Nur Nurai (Interview Nr. 28) hat sich trotz seiner religiösen Eltern in seiner Jugend nicht für den Islam interessiert und fand erst später durch Freunde dazu.

Nur ungefähr ein Drittel der Eltern praktizierten regelmäßig Namaz oder besuchten eine Moschee. Doch die meisten Interviewten wuchsen in einem nominell islamischen Elternhaus auf, das zum Teil von traditionellen kyrgyrischen Glaubensvorstellungen geprägt war. In diesen Familien spielte der Islam eine untergeordnete Rolle. Diese oberflächliche islamische Prägung ließ sich auf den sovietischen Einfluss zurückführen. Grundsätzlich war aber in allen Familien eine positive Grundeinstellung zum Islam zu erkennen, die sich für die Hinwendung der Interviewten als förderlich erwies.

#### ***4.1.1.2. Der großelterliche Einfluss***

Es wurde auch der Einfluss der Großeltern auf die Leitfadeninterviewten untersucht. Nur elf Prozent gaben an, dass die Großeltern ihre Weltanschauung prägten. Demnach hatten sie auch keine wesentliche Bedeutung in Bezug auf die religiöse Entscheidung der Muslime. In einigen Fällen wurde lediglich von einer Vorbildfunktion berichtet, wie beispielsweise im Leitfadeninterview Nr. MI2 erwähnte wurde, dass es interessant war, zu beobachten, wie der Großvater die religiösen Rituale erfüllte.

Von den narrativ Interviewten haben sieben von 15 mitgeteilt, dass sie gläubige Großeltern hatten (Interviews Nr. 23, 25, 26, 27, 30, 31 und 32). Die Übrigen wurden nicht

erwähnt, oder es wurde ausgesagt, dass sie im Leben der Interviewten keine Bedeutung hatten.

Die gläubigen Großeltern hatten auch ganz unterschiedliche Glaubensauffassungen. Der Großvater von Mirbek (Interview Nr. 23) war ein Hellseher und die Großmutter von Ernes (Interview Nr. 27) eine Schamanin. Auch im Falle von Beischen (Interview Nr. 26) wurde der Großvater lediglich als Vorbild angesehen, ohne dass er einen direkten Einfluss ausübte.

Bis zu der dritten Klasse habe ich gar nicht daran gedacht, dass es einen Gott gibt. Doch mein Vater hat dann gesagt, dass dein Opa den Koran gelesen hat und du solltest auch den Koran lesen lernen.

Bakdan (Interview Nr. 31), der selbst schon zu der älteren Generation gehörte, berichtete, dass sein Großvater ein „Aže“ war, die kyrgyzische Bezeichnung für einen Menschen, der Mekka besucht hatte. Er tat es noch vor der Revolution. Bakdan hat in vielen Ansichten dem wissenschaftlichen Atheismus zugestimmt, glaubte trotzdem in den Jahren seiner Tätigkeit als Arzt an Gott. Er begann allerdings erst im fortgeschrittenen Alter Gott zu suchen und die Moschee zu besuchen.

Somit war der Einfluss der Großeltern bei nahezu allen Muslimen unbedeutend, was bei der hohen Wertschätzung der älteren Personen in der kyrgyzischen Kultur überraschend war. Sie übten lediglich für die muslimischen Interviewten eine Vorbildfunktion aus.

#### **4.1.1.3. Der verwandtschaftliche Einfluss**

Mit dem verwandtschaftlichen Einfluss sind vor allem die nahen Verwandten, wie Brüder, Schwestern, Onkel und Tanten gemeint. Besonders die älteren Geschwister werden in der kyrgyzischen Kultur von den Jüngeren in Ehren gehalten und haben eine höhere Autorität. In den Leitfadenterviews gaben lediglich sieben Prozent an, dass Verwandte auf sie einen Einfluss in ihrer Weltanschauung hatten.

Von 15 narrativ Interviewten (Interviews Nr. 22, 29, 30 und 35) berichteten nur vier von ihren Brüdern, die wesentlich dazu beitrugen, dass sie den Islam kennenlernten und annahmen. Nurs Bruder diente in der Moschee und war der Helfer des Imam (Interview Nr. 22). Aslan (Interview Nr. 29) wurde sogar von seinem Bruder erzogen, der ihn zum Beten des Namaz aufforderte.

Mich haben nicht die Eltern, sondern mein Bruder, er ist 1981 geboren, erzogen. Er wollte, dass ich Namaz lese. Danach habe ich selbst Žuma-Namaz gelesen. Die Eltern spielten keine Rolle.

Auch Fatima (Interview Nr. 30) führte ihren Glauben auf ihren Bruder zurück. Sie berichtete: „Alles begann damit, dass mein Bruder anfang, mir über den Islam zu erzählen und mit anderen Religionen zu vergleichen.“ Und Sulukan (Interview Nr. 35) kam erst durch die Gespräche mit ihrem Bruder zum Nachdenken über den Islam, weil sie von ihm regelrecht dazu aufgefordert wurde. Die restlichen Elf erwähnten den verwandtschaftlichen Einfluss nicht.

Somit war der allgemeine Einfluss vonseiten der Verwandten zwar gering, doch in den Fällen, wo dies geschah, nicht ohne eine wesentliche Bedeutung.

#### **4.1.1.4. Der schulische Einfluss**

In der post-sovietischen Zeit veränderte sich auch die schulische Ausbildung. Schulen öffneten sich für einen religiösen Unterricht und Lehrer überdachten ihre Einstellung zum Atheismus. In den Leitfadeninterviews gaben 19 % der Befragten Muslime an, dass sie in ihrer Weltanschauung wesentlich von den Lehrern geprägt wurden, allerdings ohne eine Aussage über einen religiösen Einfluss zu machen.

Von den narrativ Interviewten berichteten sechs (Interviews 22, 25, 31, 33, 34 und 35), dass sie in der Schule atheistisch erzogen wurden. Die Empfindungen darüber waren unterschiedlich. Bagdan (Interview Nr. 31) verhielt sich während des Arztstudiums positiv dazu. Er änderte seine Meinung erst nach 30 Jahren. Doch viele lehnten den Atheismus ab. Buroo (Interview Nr. 25) prangerte an, dass er nur atheistisch erzogen wurde und in der Schule nicht die Möglichkeit hatte auch andere Religionen kennenzulernen. Aibasara (Interview Nr. 34) ignorierte den Atheismus und beschrieb ihre Einstellung dazu: „In der Schule sagten sie, dass wir von den Affen abstammen, aber wir wussten zu der Zeit schon, dass es einen Gott gibt.“ Nur (Interview Nr. 22) erzählte, wie die Ausrichtung im Elternhaus seine Einstellung in der Schule prägte.

In der Schule wurde ich in der siebten und achten Klasse belehrt, dass wir vom Affen abstammen und dass es keinen Gott gibt. Uns wurde der Atheismus beigebracht. (Haben sie in dieser Zeit aber trotzdem an Gott geglaubt?) Ja, zu Hause haben wir geglaubt, dass es Gott gibt, und das was in der Schule gelehrt wurde, haben wir nicht beachtet.

Beischen (Interview Nr. 26) berichtete, wie er mit seinem Biologielehrer über den Glauben an die Schöpfung während eines Evolutionsunterrichtes debattierte. Unterstützung fand er dann bei seiner Klassenlehrerin, die seinen Glauben an Gott unterstützte:

Es gab auch Lehrer, die sagten, dass es keinen Gott gibt, wie der Biologielehrer. Er sagte, dass der Mensch vom Affen abstammt und so kam es zu Streitgesprächen. Die Klassenlehrerin hat mich aber unterstützt und gesagt, dass ich richtig handele und dass es einen Gott gibt.

Mirbek (Interview Nr. 23) war froh, dass es schließlich einen Weltanschauungsunterricht in der Schule gab, in dem über die verschiedenen Religionen gelehrt wurde.

Sicher übten Pädagogen als Autoritätspersonen einen Einfluss auf die Interviewten aus. Da aber außer einer Ausnahme (Beischen) niemand von Meinungsverschiedenheiten mit seinen Lehrern berichtete, kann angenommen werden, dass die schulische Ausbildung einen minimalen Einfluss auf die religiöse Überzeugung der Interviewten hatte.

#### **4.1.1.5. Zusammenfassung**

Eine Beschreibung des religiösen Hintergrunds der interviewten Muslime lässt sich in der folgenden Auflistung zusammenfassen:

1. Ein Drittel der Muslime gab an, dass sie in einem religiösen Elternhaus aufwuchsen. In 70 % dieser Fälle wurde der Islam regelmäßig in den Elternhäusern thematisiert. Dies geschah allerdings bei den narrativ Interviewten sehr oberflächlich, nicht zuletzt wegen der religiösen Entwurzelung in der Sowjetzeit. Und doch ermutigten viele dieser Eltern ihre Kinder den Islam besser kennen zu lernen und trugen so zu deren Annäherung bei.
2. Doch die meisten Muslime wuchsen in einem nominell islamischen Elternhaus auf. In diesen Familien spielte der Islam eine untergeordnete Rolle. Grundsätzlich war in den Familien eine positive Grundeinstellung zum Islam zu erkennen, die sich für die Hinwendung der Interviewten als förderlich erwies.
3. Die wenigen Muslime, die in einer nicht religiösen Familie aufwuchsen, bedauerten dies oder versuchten die Eltern für den Islam zu gewinnen.
4. Über das Christentum wurde in diesen Familien zu 68 % der Fälle nie gesprochen.
5. Der Einfluss der Großeltern auf die religiöse Überzeugung der Muslime war nahezu unbedeutend und hatte lediglich einen Vorbildcharakter in der Ausübung der Rituale.
6. Der Einfluss der Verwandten war im Allgemeinen gering, mit Ausnahme derjenigen, die bereits eine Hinwendung zum Islam vollzogen.
7. Auch die schulische Ausbildung hatte einen sehr geringen Einfluss auf die religiöse Überzeugung der Interviewten. Gerade in der post-sovietischen Zeit verlor die atheistische Bildung an Bedeutung.



#### 4.1.2. Soziale, kulturelle und religiöse Einflüsse bei Christen

##### 4.1.2.1. Der familiäre Einfluss

Wie auch bei Muslimen wurde das Elternhaus der Christen in Bezug auf ihr religiöses Verhältnis untersucht. Die Tabelle unten zeigt die Ergebnisse der Auswertung der Aussagen der Leitfadentinterviewten.

<b>Einschätzung der Familiensituation auf deren Religiosität</b>	
Religiös	14 %
Unbedeutend religiös	53 %
Nicht religiös	23 %
Atheistisch	14 %
Keine Angaben	4 %

So haben nur 14 % der Befragten angegeben, dass ihr Elternhaus „religiös“ sei. Ungefähr jeder Zweite (53 %) bezeichnete sein Elternhaus als „unbedeutend religiös“ und ungefähr jeder Dritte (zusammen 37 %) war der Meinung, dass sein Elternhaus „nicht religiös“ (23 %) bzw. „atheistisch“ (14 %) sei. Entsprechend kamen die meisten Christen aus einem unbedeutenden religiösen Elternhaus und in den wenigsten Familien hatte der Islam Bedeutung. Außerdem war jede dritte Familie entweder nicht religiös oder atheistisch eingestellt.

Die meisten kyrgyrischen Christen gehörten zur ersten christlichen Generation und hatten deshalb keinen christlichen Hintergrund. Dies muss in der folgenden Erhebung, in der das Verhältnis der Familien zum Islam und Christentum untersucht wurde, beachtet werden. In der folgenden Tabelle sind die Ergebnisse dargestellt.

<b>Thematisierung des Islams und Christentums in den Familien</b>			
<i>Islam</i> <sup>192</sup>		<i>Christentum</i> <sup>193</sup>	
<i>Thematisierung</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Thematisierung</i>	<i>Anzahl</i>
Oft	4 %	Oft	10 %
Manchmal	30 %	Manchmal	17 %
Selten	33 %	Selten	15 %
Niemals	33 %	Niemals	59 %
Keine Angaben	0 %	Keine Angaben	0 %

In Bezug auf den Islam gaben nur vier Prozent der befragten Christen an, dass bei ihnen zu Hause „oft“ darüber gesprochen wurde, 30 % „manchmal“, 33 % „selten“ und 33 %

<sup>192</sup>Die Interviewten konnten mehrere Antworten ankreuzen. Deshalb muss jeder Wert im Gesamtverhältnis gesehen werden.

<sup>193</sup>Auch in diesem Fall wurden mehrere Antworten gegeben.

„niemals“. Auch das Christentum wurde nur in 10 % der Familien „oft“ thematisiert, in 17 % „manchmal“, 15 % „selten“ und ganze 59 % sprachen „nie“ darüber.

Es war demnach eine mangelnde religiöse Prägung im Elternhaus der Christen festzustellen. So hatte der Islam kaum einen Stellenwert, sodass sogar ein Drittel der Befragten nie darüber zu Hause sprach. Auch das Christentum wurde in nahezu zwei Drittel der Familien nicht thematisiert.

Die 16 narrativ interviewten Christen stammen aus ganz verschiedenen Familienverhältnissen, in denen religiöse Fragen einen unterschiedlichen Stellenwert hatten.

Zwei Personen gaben an (Interviews Nr. 6 und 7), dass in ihren Familien nie über den Glauben gesprochen wurde. Bermet (Interview Nr. 7) beispielsweise kann sich überhaupt nicht daran erinnern, dass in ihrer Familie das Thema Gott oder der Islam erwähnt wurden. Sie berichtete Folgendes:

Meine Eltern wohnen immer noch im Dorf, aber sie halten nicht so sehr die Bräuche. Es wurde nie gesagt, dass wir Muslime seien und mit einem Kopftuch gehen sollen, oder dass die Mädchen keine Hosen anziehen sollen. Solche Verbote gab es bei uns nicht. Wir sind frei aufgewachsen und ich konnte in Hosen zur Schule gehen. (Sprachen sie irgendwann über Gott?) Nein, daran kann ich mich in meiner Kindheit nicht erinnern. Meine Großmutter las im Koran, aber sie wohnte nicht mit uns. Ich glaube, damals war es in den meisten kyrgyzischen Familien so, dass man nicht über Gott oder etwas Übernatürliches sprach. Vielleicht ist nur meine Generation so.

Obwohl Bermet in einem Dorf aufwuchs, hörte sie in der Kindheit nichts über Gott. Sie war sogar der Meinung, dass dies in den meisten kyrgyzischen Familien der Fall war.

In drei Familien (Interview Nr. 3, 11 und 16) gab es Personen, die eher atheistische Ansichten hatten. Die Eltern von Daniar (Interview Nr. 11) waren beide von Beruf Lehrer und der Vater von Gülsat (Interview Nr. 16) war Kommunist. Weil aber seine Frau an Gott glaubte und sie im Dorf nicht als Außenseiterin dastehen wollte, gab es zwischen ihr und ihrem Mann Konflikte. Folgendes wird von Gülsat beschrieben:

Mein Vater war in der kommunistischen Partei, und als die Partei auseinanderfiel, hat es ihm sehr zuschlagen gemacht. Mein Vater hat so an den Komsomol geglaubt, dass er nicht einmal bereit war, zu einer kyrgyzischen Beerdigung zu gehen. Bei uns im Dorf ist jemand einmal gestorben und meine Mutter wollte mit meinem Vater zur Beerdigung gehen. Dorthin muss ein Mann einen kyrgyzischen Kalpak anziehen, denn es ist nicht erlaubt, ohne Kopfbedeckung dort zu erscheinen. Mein Vater wollte das aber nicht tun. Abends kam er und sagte, dass er auf der Beerdigung war, aber in Wirklichkeit hat er sein Auto mit dem Chauffeur weit von dem Beerdigungsplatz weggestellt, ist dann schnell zur Beerdigung gegangen und wieder weggefahren. Er ist nicht einmal zum Gebet geblieben, als der Tote herausgetragen wurde. Deswegen haben sich am Abend meine Eltern stark zerstritten, weil die anderen Frauen meine Mutter wegen der Handlung meines Vaters stark beschuldigten. Sie sagten: „Dein Mann ist doch ein Muslim, warum benimmt er sich nicht so?“

Auffallend ist, dass Eltern der Interviewten mit einer atheistischen Einstellung nicht gegen ihre Landsleute agierten und sich tolerant ihnen gegenüber verhielten. Dieses tolerante Denken begünstigte wohl auch, dass nach dem Zusammenbruch der sovietischen Macht und dessen Idealismus, viele Eltern ihren Kindern Glaubensfreiheit gewährten und sie nicht in ihren Glaubensüberzeugungen beeinflussen wollten.

Zehn der 16 Eltern (Interviews Nr. 1, 2, 4, 5, 8, 9, 10, 12, 13 und 14) verhielten sich dem Glauben gegenüber sehr oberflächlich. Sie hielten sich für Muslime und versuchten mehr oder weniger die Bräuche zu halten. Der Vater von Ulubek (Interview Nr. 1) hat sogar die Handlungen eines Moldo ausgeführt, doch er ließ seinen Kindern die volle Entscheidungsfreiheit in Bezug auf deren persönliche Überzeugungen. Ulubek lebte in einem weltoffenen Elternhaus, in dem die Bereitschaft vorhanden war, neue Ideen kennenzulernen.

Viele dieser traditionellen Eltern praktizierten auch den, in Kyrgyzstan üblichen Aberglauben, wie dies in Kanats Interview (Interview Nr. 2) zu sehen ist:

Sie hielten sich für Muslime, sie glaubten z. B., dass es ein Paradies gibt und eine Hölle, sie glaubten an verschiedene Traditionen, z. B., dass es ein Gericht geben wird, dass man den Koran lesen muss und dass man die Geister ehren muss. Wenn sie krank waren, oder wenn beispielsweise zu Hause etwas verloren ging, etwas Großes, dann gingen sie zu den Wahrsagern, damit sie ihnen sagen, wo sich der verlorene Gegenstand befindet.

Oft wurde die Islamzugehörigkeit nur an der Beschneidung festgemacht, wie es Asylbek (Interview Nr. 10) über seine Eltern berichtete: „Sie zählten sich als Muslime, weil sie beschnitten waren. Aber es war mehr formell, weil sie nicht den Koran lasen, nicht beteten und nicht in die Moschee gingen. Nur zum *Ait* (Fest) haben sie ein Schaf geschlachtet.“ Da, wo nur formell am Islam festgehalten wurde, sprach man auch in der Familie kaum über den Islam (Interview Nr. 12). Die Moschee wurde in solchen Familien gar nicht, oder nur an Feiertagen besucht. Asisa (Interview Nr. 13) beispielsweise berichtete, dass ihr Vater nur an Feiertagen zur Moschee ging.

Meine Eltern glaubten nicht besonders an Gott. Nur wenn Oroso war, dann sagte mein Vater, dass man in die Moschee gehen muss. Er sprach zwar immer den Namen Gottes aus: „Oh Allah, oh Kudai“, aber er glaubte nicht besonders an Gott. Meine Mutter sagte immer, dass man an Gott glauben muss und, dass nur er immer hilft. Sie sprach aber nicht über Muhammad oder Jesus.

Solch ein nomineller Glaube konnte die Kinder nicht unbedingt für den Islam begeistern. Aus dem Interview von Asisa (Interview Nr. 13) geht hervor, dass sie sich in der Kindheit eher mit den abergläubischen Bräuchen, als mit dem Islam auseinandersetzte.

Wenn wir krank wurden, dann hat meine Mutter über uns das Brot geschwenkt, dieser Brauch hieß *Aruh*. Man glaubte, dass damit die Krankheit aus dem Menschen herausgeht. Und wenn sie das machte, dann waren wir auch nicht krank. Sie hat auch den Besen besonders hingelegt und hatte es uns verboten ihn hinzustellen, er musste immer liegen. Sie hat auch Knochen von den Schafen oder ein Messer in die Tür gesteckt und glaubte, dass der Satan dann nicht reinkommen konnte. (Hast Du das auch geglaubt?) Nein, es gefiel mir nicht. Ein Besen ist doch einfach ein Besen, oder die Knochen sind einfach Knochen. Aber wenn ich krank wurde, wartete ich darauf, bis meine Mutter mit dem Brot wieder über mir schwenkte, damit ich gesund wurde.

Nur in dem Interview von Nurmat (Interview 15) übten die Eltern mit ihrem Glauben eine Vorbildfunktion aus. Er schrieb, dass seine Eltern „wie Muslime glaubten. Sie lasen den Koran und beteten fünfmal am Tag. Ich wollte das auch lernen. Sie gingen nicht in die Moschee, haben aber alle kyrgyrischen Bräuche gehalten“.

Insgesamt ergab die Auswertung, dass der eher passive und oberflächliche Umgang mit dem Glauben in den Elternhäusern der meisten Christen dazu beitrug, dass den Kindern in Bezug auf die Glaubenswahl keine Barrieren in den Weg gelegt wurden. In ihnen konnte sich auch keine islamische Überzeugung formieren und der Aberglaube, der grundsätzlich offen ist für alles, was Lebenshilfe anbietet, trug dazu bei, dass die interviewten Personen auch für das Christentum empfänglich waren.

#### **4.1.2.2. Der großelterliche Einfluss**

Es waren oft die Großeltern, die am Glauben während der sovietischen Zeit festhielten, indem sie regelmäßig den Koran lasen, sich Zeit für Namaz nahmen und die Kinder auf Gott hingen. Allerdings gaben in den Leitfadenterviews nur 17 % der befragten Christen an, dass sie von ihren Großeltern in ihrer Weltanschauung beeinflusst wurden.

Von den 16 narrativ interviewten Christen erwähnten neun (Interviews Nr. 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 13 und 16), dass ihre Großeltern Muslime seien. Von allen neun Personen wurde berichtet, dass sie gläubig waren, den Koran oder Namaz lasen. Die Großmutter von Sakoo (Interview Nr.4) kannte sogar einige Abschnitte aus dem Koran auswendig. Weil bei den Kyrgyzen die älteren Personen besonders geehrt wurden, wagten es die Jungen nicht, den Glauben der Alten in Frage zu stellen. Auch die Eltern der Interviewten hinterfragten nicht die Großeltern. In vielen Fällen war die ältere Generation wesentlich an der religiösen Prägung der Kinder beteiligt, wie dies im Interview mit Dshirgal (Interview Nr. 3) besonders ersichtlich ist:

Ich bin zusammen mit meiner Schwester groß geworden und uns hat der Großvater erzogen. Die anderen Geschwister hat mein Vater selbst erzogen. Eines Tages komme ich nach Hause und sage zu meiner Schwester: „Bei uns ist eine Interessen-

gruppe ‚Atheismus‘ entstanden, was soll ich machen, soll ich an Gott glauben, oder nicht.’ Sie sagte: ‚Lass uns den Großvater fragen.’ Wir kamen zu ihm und fragten: ‚Großvater, glauben wir an Gott, oder nicht?’ Er sagte: ‚Geht nicht zu den Atheisten. Wer behauptet, dass die Menschen von den Affen abstammen, ist selbst ein Affe, aber mich hat Gott geschaffen.’ Er hat uns damals ausgeschimpft und ich kann mich bis heute daran erinnern. Ich glaubte damals nicht an Gott, aber diese Erinnerung blieb in mir, dass mein Großvater so ein Gläubiger war.

Die Bindung Dshirgals an seinen Großvater war so stark, dass er nach seinem Tod, jedes Mal, wenn er an einer Grabstätte vorbeifuhr, ihn um seine Hilfe bat. Auch Venera (Interview Nr. 9) berichtete, wie stark ihre Weltanschauung in der Kindheit von den Großeltern geprägt wurde.

Meine erste Ansicht über Gott wurde von meinen Großeltern geprägt, weil ich bis sechs Jahre bei den Großeltern aufwuchs. Wir wissen ja, dass die ältere Generation sich immer auf Gott stützt. Mein Großvater hat wie ein echter Muslim, und wie ein Mitglied der Moschee, er galt als Moldo, jeden Morgen Namaz gelesen. Ich kann mich daran erinnern, wie ich im Alter von vier Jahren ihn nachsprach. Bis heute kann ich mich an die letzten Worte erinnern. Wenn es mir schlecht ging oder sonst etwas vorfiel, dann wiederholte ich immer diese arabischen Worte, obwohl ich sie nicht verstand. Das blieb so in meiner Erinnerung.

Venera verdankte auch ihr Leben den Großeltern, die sie hoffnungslos krank zu sich nahmen und gesund pflegten. Sie sahen es als Führung Gottes, dass Venera gerade im Februar, wenn die Stuten Milch geben, krank wurde und so mit dieser Milch gesund gepflegt werden konnte. Diese Prägung wirkte sich auch auf ihr späteres Leben während ihrer schulischen Ausbildung aus. Obwohl sie aktiv im Komsomol, der kommunistischen Jugendorganisation war, blieb ihr Glaube an Gott im Herzen erhalten. Sie berichtete weiter:

Ich glaubte im Inneren, dass es einen Gott gibt, weil mein Großvater immer sagte, dass in jedem Gott ist. Ich glaubte immer, dass er in mir ist. Und als ich ein Examen schrieb, ich ging noch in die Uni, las ich Abschnitte aus dem Koran.

Trotz der atheistischen Erziehung trug der Großvater wesentlich dazu bei, dass sie den Glauben an Gott beibehielt.

Keiner der Interviewten berichtete, dass er von den Großeltern zum Glauben genötigt wurde. Vielmehr war auch aus den Interviews der Christen ersichtlich, dass die Großeltern eine Vorbildfunktion ausübten. So berichtete Bakyt (Interview Nr. 6), dass sein Großvater ein Moldo gewesen sei, und alle muslimischen Bräuche hielt, er aber ohne einen Glauben an deren Bedeutung sie einfach befolgte. Ähnlich erging es Gülsat (Interview Nr. 16), die ihre

Großeltern in den Sommerferien sah.<sup>194</sup> Die rituellen Übungen der Großmutter regte sie zur Nachahmung an, obwohl die Großmutter nicht über ihren Glauben sprach.

Sie hat nie von Gott gesprochen. Ich habe nur gesehen, wie sie Namaz früh am Morgen und spät am Abend las. (Immer nur einen Abschnitt in arabischer Sprache?) Ja, in arabischer Sprache. Sie hatte zu Hause eine besondere Ecke und dort war ein besonderer Teppich. Wir durften nie dort spielen. (Hat die Mutter oder die Großmutter irgendwann frei gebetet?) Die Großmutter tat das alles rein rituell.

Im Interview mit Asisa (Interview Nr. 13) ist auch zu erkennen, dass viele zwar Ausschnitte aus dem Koran und Namaz lasen, aber nicht unbedingt die Moschee besuchten.

Der Großvater war sehr lieb. Sie waren auch Muslime und haben den Koran gelesen usw. Aber sie haben auch getrunken. Sie gingen nicht in die Moschee. Keiner ging in die Moschee.

Viele Großeltern waren auch von verschiedenen Glaubenskonzepten beeinflusst. So kannte der Großvater von Dshirgal einzelne Personen aus dem Koran, die auch in der Bibel vorkommen und war zugleich stark vom Schamanismus geprägt (Interview Nr. 3). Venera (Interview Nr. 9) erzählte, wie der Großvater ihr beibrachte abends keinem Milch zu verkaufen, weil sonst die Kuh am nächsten Morgen weniger geben würde. Entsprechend waren kyrgyzische Glaubensbräuche mit dem islamischen Glauben verflochten.

Die anderen sieben narrativ Interviewten erzählten nichts von ihren Großeltern. Misst man diesem Tatbestand keine besondere Bedeutung zu, so ergibt sich, dass die meisten Großeltern der interviewten Christen an Gott glaubten und dies an die Enkel vermittelten. Der größte religiöse Einfluss ging hierbei einfach von der Tatsache aus, dass die Großeltern gläubig waren, aber es auch rituell bezeugten, indem sie arabische Abschnitte aus dem Koran lasen, den Namaz beteten und die kyrgyzischen Bräuche hielten. Allein diese Vorbildfunktion, aber auch die verbalen Mitteilungen bewirkten, dass nahezu die Hälfte der narrativ Interviewten von ihren Großeltern in Bezug auf den Glauben an Gott geprägt wurde. Auffallend war, dass bei Christen sich der Glaube an Gott und weniger an den Islam festigte. Dies wirkte auch im späteren Leben nach und bewirkte eine grundsätzliche Offenheit für einen Glauben, in dem eine Beziehung zu Gott ausgelebt wird.

---

<sup>194</sup>Asylbek (Interview Nr. 10) wurde auch von der Großmutter erzogen, die eine Muslima war, allerdings ihren Glauben nur formell auslebte und sich mehr für ein gutes Leben einsetzte.

#### 4.1.2.3. *Der verwandtschaftliche Einfluss*

Bei den Kyrgyzen spielen die verwandtschaftlichen Beziehungen grundsätzlich eine große Rolle. In den Leitfadenterviews gaben 19 % der Christen an, dass sie in ihrer Weltanschauung von Verwandten geprägt wurden.

Bei den narrativ Interviewten waren es sieben Personen (Interviews Nr. 2, 3, 6, 8, 11, 12 und 13), die von einem verwandtschaftlichen Einfluss auf ihren Glauben sprachen. In der kyrgyrischen Großfamilie trägt jedes Familienmitglied eine Verantwortung, die in der Not besonders zum Tragen kommt. So wurde beispielsweise Daniar (Interview Nr. 11), als er immer wieder von der Polizei festgenommen wurde, von seiner Verwandtschaft losgekauft, bzw. durch solche Beziehungen befreit. Selbst als alle ihren Unwillen Daniar gegenüber äußerte, setzten sie sich bei wiederholten Verbrechen und Festnahmen immer wieder für ihn ein. Ging es einem Familienmitglied wirtschaftlich gut, so wurde von ihm erwartet, dass er sein Gut mit anderen Verwandten teilte. Dshirgal (Interview Nr. 3) berichtete darüber Folgendes:

Ich kann mich daran erinnern, dass wir einmal an einem Tag 9000 Som<sup>195</sup> verdienten. Ich gab 2000 bis 3000 Som meinen Verwandten, einfach so, damit sie das Geld für den Handel verwenden konnten.

Den Verwandten wurden bei Bedarf auch selbstverständlich Wohnmöglichkeiten zur Verfügung gestellt. Nicht selten lebten Personen aus verschiedenen Familien auf engstem Wohnraum zusammen. So verbrachte Bakyt (Interview Nr. 6) seine Kinder- und Jugendzeit bei verschiedenen Verwandten.<sup>196</sup>

In der kyrgyrischen Kultur ist es bis heute Brauch, die erstgeborenen Söhne den Großeltern zur Erziehung zu überlassen. Diese Kinder sind im Nachhinein für die Versorgung der Großeltern verantwortlich. Deswegen sind die Erstgeborenen, die von den Großeltern erzogen wurden, stärker religiös geprägt. Sie haben aber auch unter den Geschwistern mehr Autorität, ein gewisses Bestimmungsrecht und damit auch einen religiösen Einfluss auf die jüngeren Geschwister. Sie fühlen sich oft auch verantwortlich für die Erhaltung des Glaubens unter den Geschwistern. So berichtete Bakyt, wie sein Bruder ihn unter Tränen bat, um der Ahnen willen, den christlichen Glauben aufzugeben (Interview Nr. 6). Allerdings war Bakyt der Einzige, der von einer Nötigung ein Muslim zu bleiben, berichtete. Wurde andererseits der Erstgeborene Christ, so hatte er auch einen stärkeren Einfluss auf die jüngeren Geschwister.

---

<sup>195</sup>Die Summe von 9000 Som war zum Zeitpunkt des Interviews ca. 1000\$ wert. Eine beträchtliche Summe, wenn man bedenkt, dass Rentner im Vergleich damals ca. 30 \$ erhielten.

<sup>196</sup>Er lebte erst bei seinem Großvater väterlicherseits; als er starb, zog er zu seinem Onkel väterlicherseits. Nach einem Jahr ging er zu seinem Großvater mütterlicherseits. Nach zwei Jahren zog er dann zu seinem Bruder. Danach lebte er bei einem Bruder seines Freundes.

So hörte Kadyr (Interview Nr. 8) von seinem älteren Bruder etwas über Jesus: „Dann hat mein älterer Bruder an Jesus geglaubt. Er hat sich 1994 bekehrt. Er kam zu uns und hat uns die Gute Nachricht erzählt.“

In allen anderen sechs Fällen der narrativ Interviewten trugen die Verwandten wesentlich zur Annahme des Christentums bei. Kanat (Interview Nr. 2) hörte zweimal in den Jahren 1991 und 1994 von seinen Verwandten in Bezug auf den Glauben. Dshirgal (Interview Nr. 3) wurde von seinem Schwager in die Gottesdienste mitgenommen. Er besuchte sie, obwohl in seinem Umfeld die Menschen dem Christentum gegenüber negativ eingestellt waren. Asylbek (Interview Nr. 10) hörte von seiner kleinen Schwester aus der Bibel. Bermet (Interview Nr. 7) hörte von ihrem jüngeren Bruder von Jesus. Bei Nadina (Interview Nr. 12) war die Tante mit ihrer ganzen Familie gläubig. Sie lebte in der Großstadt und so zog Nadina nach der Schulausbildung, bis sie eine eigene Wohnung fand, zu ihr. Hier hörte sie das erste Mal von Jesus. Und bei Asisa (Interview Nr. 13) war es ein weiterer Verwandter, der ihre Familie ständig besuchte und aus der Bibel erzählte.

Selten wurden die leitfadentinterviewten Christen in Bezug auf ihre Weltanschauung von den Verwandten geprägt. Einen hohen Einfluss hatten allerdings diejenigen, die Christen wurden und von ihrem Glauben erzählten. Dies wurde vor allem von den narrativ Interviewten berichtet, die verhältnismäßig oft durch die Verwandten von Gott und Jesus hörten.

#### **4.1.2.4. Der schulische Einfluss**

In den Leitfadentinterviews gaben nur zehn Prozent der Befragten Christen an, dass sie in ihrer Weltanschauung von ihren Lehrern geprägt wurden.

Von den narrativ Interviewten machten zehn Personen eine Aussage zur Schule (Interviews Nr. 1, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 13 und 16). Acht von ihnen erwähnten, dass vor allem während des Evolutions-, bzw. Atheismusunterrichtes die Frage nach der Existenz Gottes aufkam. Doch nur Asisa (Interview Nr. 13) glaubte zu dem Zeitpunkt ihren Lehrern, dass Gott nicht existiert. Die anderen absolvierten diesen Unterricht als Pflichtfach, ohne sich damit kritisch auseinanderzusetzen. Venera (Interview Nr. 9) berichtete, dass sie bis zur elften Klasse atheistischen Unterricht hatte, doch dieser kaum auf ihr Leben und Glauben Einfluss hatte. Trotz ihrer Aktivität als Sekretär<sup>197</sup> der Komsomol Organisation in der Schule, was im Normalfall eine atheistische Überzeugung voraussetzen würde, glaubte Venera an Gott. Das Zusammenbrechen der Komsomol Organisation war für Venera eine Katastrophe, denn sie hat sich in ihr eingesetzt und bekam hier Orientierung und Werte vermittelt.

---

<sup>197</sup>Eine Sekretär hatte eine leitende Position und darf nicht mit einer Sekretärin verwechselt werden.



Die kommunistische Ideologie schien die Kyrgyzen wegen der angepriesenen Zukunft anzusprechen, wobei der Atheismus und der Glaube an Gott im Leben der Interviewten eine untergeordnete Rolle spielte. Dies ist im Interview von Bernet (Interview Nr. 7) ersichtlich.

In der Schule wurde uns nicht über Gott gesagt, nicht, dass es ihn gibt, oder dass es ihn nicht gibt. Wir glaubten, dass der Kommunismus kommt und alle gut zu leben beginnen. Wir leben jetzt gut und es wird noch besser, das war unser Glaube.

An dieser Hoffnung wurde nichts ausgesetzt, solange der persönliche Glaube nicht in Frage gestellt wurde. Dort wo dies geschah, überwog in vielen Fällen die Meinung der Großfamilie. So gaben fünf Interviewte (Interviews Nr. 3, 4, 5, 13 und 16) an, dass sie trotz des atheistischen Unterrichtes an Gott glaubten.

Anfang der neunziger Jahre hatten auch einige Interviewte einen Religionsunterricht, der von verschiedenen Kirchen gestaltet wurde. So nahm Gülsat (Interview Nr. 16) am Bibelunterricht teil, in dem sie das erste Mal überhaupt von Jesus erfuhr. Diesen Unterricht gestaltete eine Missionarin, die sich kurzzeitig in Kyrgyzstan aufhielt. Gülsat berichtete darüber Folgendes:

Ich glaube, dass es in der siebten Klasse war, als man ein Fach „Geistliche Erziehung“ einführte. Dort habe ich das erste Mal von Gott gehört. Es kam damals eine Lehrerin, die früher auch bei uns in der Schule lehrte und dann nach Deutschland wegfuhr. Jetzt kam sie zurück und hat uns von Jesus erzählt. Das war ein freiwilliger Unterricht. Ich kann mich an einen Vers erinnern, den sie im Unterricht austeilte. Dort stand: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Sie war nur einen Monat bei uns. Sie war auch mit ihrem zukünftigen Mann zusammen. Das war ca. 1994.

Welchen Einfluss diese kurze Zeit auf einige Kinder hatte, ist schwer abzuschätzen. Doch Gülsat behielt es gut in Erinnerung, was sich sicher auch hilfreich in den weiteren Begegnungen mit Christen erwies.

Venera (Interview Nr. 9) erzählte, dass an ihrer Universität das Fach Religion angeboten wurde und dass ihr Lehrer bewusst die Schüler zum Nachdenken über das Leben herausforderte und sie zu einem Glauben an Gott hinführte.

Wir hatten in der Universität Lektionen über Religion. Und dann habe ich begonnen, darüber nachzudenken, weil der Lehrer Fragen stellte, auf die wir keine Antwort hatten. Wir führten auch persönlich mit dem Lehrer Gespräche, die uns zum Nachdenken brachten.<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup>Der Lehrer sammelte auch alle Schüler, die an Religion interessiert waren, zu Gesprächsgruppen zusammen.

In den Dorfschulen übernahmen einige Pädagogen oft die allgemein vorherrschende Meinung des Dorfes. Asylbek (Interview Nr. 10) erlebte, dass nicht alle Lehrer dazu bereit waren, die Kinder zu einer eigenen Meinungsbildung heranzuführen. Er berichtete von den negativen Äußerungen seiner Lehrer folgendes:

Im kyrgyzischen Gymnasium haben sie dann gegen Christen und Zeugen Jehovas gesprochen, die es damals in unserem Dorf schon gab. Sie sagten, dass sie ihren Glauben verkauft haben.

Diese Lehrer schienen keine inhaltliche Auseinandersetzung mit den jeweiligen Konfessionen angeboten zu haben, sondern setzten sich damit polemisch auseinander.

Im Interview von Gülsat (Interview Nr. 16) lässt sich auch eine gewisse Orientierungslosigkeit in Bezug auf den Glauben unter den Pädagogen erkennen.

Wir haben die Lehrerin gefragt, ob sie daran glaubt, dass wir vom Affen abstammen. Sie sagte dann: ‚Ich weiß es nicht, es steht halt hier so geschrieben.‘ Von sich selbst sagte sie: ‚Ich glaube zwar daran, was hier steht, aber frage mich auch, warum nach so einer langen Zeit von einem Affen kein Mensch hervorgegangen ist.‘ Sie wollte, dass wir selbst darüber nachdachten und uns eine eigene Meinung bildeten.

Zumindest war in dieser Erzählung zu erkennen, dass in der post-sovietischen Zeit eine gewisse Möglichkeit des Hinterfragens und der freien Äußerung gewährleistet wurde.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Schule einen eher geringen Einfluss auf das religiöse Verständnis der Interviewten, die später Christen wurden, ausübte. Doch einige Christen verdankten dem Unterricht in der Schule ihre ersten Begegnungen mit Christen. Eine nicht geringe Rolle spielten die Überzeugungen des Elternhauses, die in Glaubensfragen die Meinung der Lehrer überwog. Einige der Interviewten bemühten sich verschiedene Ansichten kennenzulernen, sie kritisch zu hinterfragen und sich eine eigene Meinung zu bilden.

#### **4.1.2.5. Zusammenfassung**

Eine Beschreibung des religiösen Hintergrundes der interviewten Christen lässt sich in der folgenden Auflistung zusammenfassen:

1. Die meisten interviewten Christen stammen aus einem Elternhaus, in dem die Religion kaum Bedeutung hatte. Es waren mehr als doppelt so viele Eltern „nicht religiös“, als „religiös“ und jeder Zweite schätzte seine Eltern als „unbedeutend religiös“ ein. Ebenso wurde in 66 % der Fälle in den Elternhäusern der Islam „selten“ oder „nie“ thematisiert.

2. Interviewte aus einem nominell muslimischen Elternhaus lernten vor allem vorislamische kyrgyzische Glaubensüberzeugungen kennen, die für sie nicht bindend und wenig attraktiv waren.
3. Eltern der interviewten Christen mit einer atheistischen Prägung beeinflussten unwesentlich ihre Kinder und ließen ihnen die Freiheit zu einer eigenständigen Glaubensüberzeugung. Ideologische Zwänge und religiöse Realitäten in der Sowjetzeit zwangen solche Eltern zu einem Doppelleben und der daraus resultierenden religiösen Toleranz.
4. Die meisten Großeltern der interviewten Christen waren gläubig und befolgten zum Teil die muslimischen Rituale. Nahezu die Hälfte der narrativ Interviewten berichtete, dass sie von ihnen religiös geprägt wurden. Allerdings spielte dabei weniger der Islam, als vielmehr der Glaube an einen Gott eine Rolle, der über die Zeit im Elternhaus erhalten blieb.
5. Auch die Verwandten haben die Interviewten in Bezug auf den Islam unwesentlich beeinflusst. Eine Ausnahme waren verwandte Christen, die die Interviewten wesentlich prägten.
6. Einen atheistischen Einfluss vonseiten der Schule wurde von den Interviewten kaum empfunden, und wenn er auch stattfand, dann überwog in den meisten Fällen die religiöse Überzeugung der Großfamilie.
7. Die allgemeine schwache religiöse Prägung in den Elternhäusern, im Verwandtenkreis und in der Schule erwies sich für eine Hinwendung zum Christentum förderlich. Da keine wesentlichen Bindungen an den Islam bestanden und auch die atheistische Ideologie an Bedeutung verlor, waren die Interviewten viel offener für einen Glauben an Jesus.

## **4.2. PERSÖNLICHE RELIGIÖSE WELTANSCHAUUNG VOR DER RELIGIÖSEN HINWENDUNG**

Die Glaubensauffassung eines Menschen und seine religiöse Prägung beeinflussen auch seinen persönlichen Entscheidungsprozess. Im nächsten Abschnitt wird die Auswertung der persönlichen Weltanschauung der Muslime und Christen vor ihrer Hinwendung zum Islam und Christentum behandelt.

### **4.2.1. Religiöse Weltanschauung der Muslime**

#### **4.2.1.1. Gottesverständnis**

In den Leitfadenterviews wurden die Personen nach ihrem Gottesglauben, den sie noch im Elternhaus hatten, befragt. Die einzelnen von den Interviewten frei formulierten Antworten wurden in drei Kategorien zusammengefasst und in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Gottesverständnis</b>	
Gott ist erhaben	35 %
Gott ist barmherzig	16 %
Eine oberflächliche Vorstellung von Gott	10 %
Keine Vorstellung von Gott	10 %
Keine Angaben	28 %

In der ersten Kategorie wurden alle Antworten zusammengefasst, die in Gott<sup>199</sup> ein erhabenes Wesen sahen und ihn als „Allmächtiger“, „Höchster“, „Richter“ oder „Schöpfer“ bezeichneten. Diese Sicht hatten 35 % der Muslime. In die zweite Kategorie kamen Aussagen mit einem Verständnis von einem überwiegend barmherzigen Gott, mit einem Anteil von 16 % der Befragten. Für sie war Gott „gnädig“, „gut“, oder sie bezeichneten ihn als einen „Retter“ bzw. einen „Schutz“. Je zehn Prozent hatten keine, bzw. nur eine oberflächliche Vorstellung von Gott und 28 % gaben keine Antwort auf diese Frage. Demnach dominierte bei diesen Interviewten das Verständnis von einem überragenden, großen und allmächtigen Gott. Aber auch der große Anteil der nicht gemachten Aussagen deutete auf Unwissenheit und Unsicherheit.

Von den narrativ Interviewten haben fünf von 15 Personen (Interview Nr. 22, 26, 28, 29 und 34) schon während ihrer Kindheits- und Jugendjahre an Gott geglaubt. Zu ihnen gehörten beispielsweise Nur (Interview Nr. 22), der von den Eltern islamisch erzogen wurde und Nurai (Interview Nr. 28), der in seiner Kindheit islamische Rituale befolgte und den Namaz mit zwölf Jahren zu lesen begann und so die Anbetung praktizierte.

Drei Personen berichteten (Interview Nr. 31-33), dass sie nur oberflächlich und sieben Befragte, dass sie gar keinen Glauben an Gott hätten, bzw. nichts von ihm wüssten. So hatte Murat (Interview Nr. 21) von seinen Eltern nichts über Gott gehört und war entsprechend unwissend und suchend. Mirbek (Interview Nr. 23) hatte in der Kindheit keine religiösen Überzeugungen. Erst nach einem Unfall wurde er suchend. Sakat (Interview Nr. 24) erzählt folgend, wie ihm sein Leben in der Kindheits- und Jugendzeit sinnlos erschien.

Während der Schulzeit habe ich an nichts geglaubt, bin gewöhnlich zur Schule und nach Hause gegangen. Während der Armee war es genauso. Der Wind wehte durch den Kopf, so war man als Jugendlicher: man trank, trödelte herum, hatte Mädels usw., es gab nichts Gutes.

Ähnlich erging es Ernes (Interview Nr. 27), der einfach berichtete: „An Gott dachte ich nicht, eher an materielle Dinge.“ Fatima (Interview Nr. 30) machte sich kaum Gedanken über die Religion. Auf die Frage, welche Werte sie im Leben hatte, antwortete sie: „Bildung, Arbeit

---

<sup>199</sup>In der Fragestellung wurde bewusst der Begriff Allah vermieden, weil Kyrgyzen Gott eher mit Kudai bezeichnen und so ihre allgemeine Vorstellung zum Ausdruck bringen konnten.

und nur eine Hoffnung auf sich selbst“, und weiter: „Ich glaubte nur an Geld.“ Die Interviewten Nr. 25 und 33 hatten zwar vor allem im Elternhaus Berührungspunkte mit dem Glauben, doch zu wenig um davon beeinflusst zu sein. Sogar Kurman (Interview Nr. 33), der praktizierende muslimische Eltern hatte, interessierte sich kaum für den Islam.

Es lies sich feststellen, dass nur ca. ein Drittel der Muslime bereits in den Kindheits- und Jugendjahren einen festen Glauben an Gott hatten. Für die Anderen spielte die Religion kaum eine Rolle und sie trafen ihre Entscheidung für den Islam später.

#### **4.2.1.2. Religiöse Rituale**

Die Leitfadenterviewten wurde zu verschiedenen Bereichen des traditionellen Lebens befragt. Das Einhalten religiöser Rituale war ein Indiz dafür, welchen Wert den vorislamischen und muslimischen Bräuchen beigemessen wurde. Es muss beachtet werden, dass in einigen Fällen, wie beispielsweise bei den Beerdigungs- und Hochzeitsritualen keine Differenzierung möglich war, da vorislamische und muslimische Bräuche ineinander verflochten waren. In der folgenden Tabelle sind die Ergebnisse der Auswertung dargestellt.

<b>Religiöse Rituale</b>	
Beerdigungsrituale	74 %
Opferdarbringung	71 %
Verehrung der Ahnen	64 %
Hochzeitsrituale	64 %
Beschneidungszeremonie	63 %
Fasten	52 %
Enthaltung vom Schweinefleisch und Alkohol	27 %
Namaz	17 %

Zu den am meisten praktizierten Bräuchen gehörten das Einhalten der Beerdigungsrituale mit 74 % und die Opferdarbringungen mit 71 % der Angaben. Weiter folgten mit 64 % die Verehrung der Ahnen, mit 64 % die Hochzeitsrituale und mit 63 % die Beschneidungszeremonien. Ungefähr jeder Zweite (52 %) hat schon gefastet und jeder Dritte (30 %) enthielt sich vom Schweinefleisch und Alkohol (27 %). Nur 17 % beteten Namaz. Das kyrgyrische Brauchtum der Interviewten war demnach wesentlich von den vorislamischen Ritualen der Ahnenverehrung geprägt, wobei islamische Bräuche ineinander flossen. Die Leitfadenterviewte MI14 schrieb beispielsweise folgendes: „Wenn die Ahnen mir im Traum erscheinen, dann mache ich ein Mittagessen und lese ein Gebet, danach hören sie auf mir zu träumen.“

Von den 15 narrativ Interviewten erzählten nur zwei von Bräuchen, die sie hielten. Für Buroo (Interview Nr. 25) war es selbstverständlich, dass die Kyrgyzen die Ahnen ver-

ehren und an den Feiertagen, wie Kurban-Ait Masare aufsuchen. Bakdan (Interview Nr. 31) schilderte lediglich, dass er die kyrgyzischen Bräuche befolgte.

Murat (Interview Nr. 21) und Ernes (Interview Nr. 27) gehörten zu den wenigen, die ausdrücklich den Glauben an die Ahnen verurteilten. Murat (Interview Nr. 21) schilderte folgend seine Sicht, die vom Islam geprägt wurde:

Die Kyrgyzen haben diese negative Eigenschaft, die Toten anzubeten und glauben, dass sie helfen werden. Nein, die Toten können auf keinen Fall den Lebenden helfen. Ein Schutzgeist des Toten kann niemals schützen, nur Gott kann helfen und schützen.

Der geringe Anteil der Aussagen zu diesem Thema lässt sich darauf zurückführen, dass die narrativ interviewten Muslime sich auf Aussagen über den Islam konzentrierten und nicht wie bei den Leitfadentinterviewten allgemeine Aussagen über ihre religiöse Überzeugung machten.

#### **4.2.1.3. Animistische Glaubensvorstellungen**

Während die religiösen Rituale eher traditionelle Bräuche widerspiegelten, beschäftigte sich die nächste Frage mit den animistischen Glaubensvorstellungen der Muslime. Die Ergebnisse der Untersuchung sind in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Animistische Glaubensvorstellungen</b>	
Reinigung des Hauses mit Wacholder	74 %
Aufsuchen von Masaren	37 %
Albarsty Erscheinungen	22 %
Verehrung des Hausfeuers	22 %
Verehrung des Manas	17 %
Hinwendung an Hellseher	15 %
Verehrung des Mondes	13 %
Verehrung der Sterne	5 %
Aberglauben	6 %
Keine Angaben	3 %

Die Reinigung des Hauses mit Wacholder (74 %) wurde von den Leitfadentinterviewten am meisten praktiziert, wobei dies nicht in allen Fällen zur Vertreibung unreiner Geister und Mächte diente. Danach folgte das Aufsuchen der heiligen Stätten (Masare) von 37 % der Befragten. Die Verehrung des legendären Manas von 17 % der interviewten Personen kann zum Aufsuchen von Masaren gerechnet werden, da dies meistens mit dem Besuch der Grabstätte im Talas-Tal verbunden wurde. Erscheinungen von Albarsty erlebten 22 % der Befragten und die Achtung des Hausfeuers wurde ebenso von 22 % praktiziert. Der Naturkult mit der Ver-

ehrung des Mondes und der Sterne wurden von 18 % der Befragten ausgeübt. Die Hinwendung an Hellseher und der Aberglaube hatte ebenso für 18 % eine Bedeutung.

Von den narrativ Interviewten berichteten vier Personen von abergläubischen Praktiken, der Hinwendung an Hellseher oder von Erscheinungen der Albarsty (Interviews Nr. 21, 23, 24 und 33). Murat erzählte (Interview Nr. 21), dass er sich an Hellseher wandte und Mirbek (Interview Nr. 23), dass er Erscheinungen von Albarsty hatte. Sakat (Interview Nr. 24) und Kurman (Interview Nr. 33) berichteten, dass sie das Haus mit Wacholder reinigten. Besonders bei Mirbek (Interview Nr. 23) spiegelte sich seine animistische Weltvorstellung wieder, wenn er Folgendes berichtete:

(Hattest du Erscheinungen von Albarsty?) In der Kindheit kam es einmal vor, danach nicht mehr. Wir haben so eine Tradition, dass wenn die Kinder vor Albarsty Angst haben, dann wird unter das Kissen ein Messer gelegt.

Fünf der Interviewten verurteilten diese Praktiken als heidnisch (Interviews Nr. 21, 25 – 27 und 33). So hat Kurman (Interview Nr. 33), der zwar das Haus mit Wacholder reinigte, auf die Frage ob er Erscheinungen von Albarsty hatte und Amulette trug, folgendes berichtet:

Nein, ich nicht. Wenn man vom religiösen Standpunkt her betrachtet, dann erscheint Albarsty einem Menschen, der die Sunna Muhammads und die religiösen Bräuche hält, nicht. (Hast Du Amuletten getragen?) Das ist ein kyrgyzischer Brauch, aber bei den Muslimen gibt es so etwas nicht und ist sogar verboten. Alles kommt von Allah.

Aslan (Interview Nr. 29) berichtete, dass er keine kyrgyzischen Bräuche hielt, sondern mit 16 Jahren den Koran zu lesen begann. Damit wollte er zum Ausdruck bringen, dass er als Muslim dagegen war. Ernes (Interview Nr. 27) verurteilte den oberflächlichen Gebrauch islamischer Rituale folgend:

Sie wissen, dass im nördlichen Kyrgyzstan der traditionelle Islam verbreitet ist. Namaz und der Koran werden gelesen, wenn der Mensch stirbt. Aber das ist alles auf dem Stadium vom Götzendienst, alles ist verzerrt und ein sehr entfernter Islam.

Buroo (Interview Nr. 25) sah auch in dem weitverbreiteten Brauch, an Sträucher Lämpchen zu hängen, einen Götzendienst.

Die Haltung zu animistischen Vorstellungen war bei den Interviewten unterschiedlich. Dies reichte von allgemeiner Akzeptanz, da es als traditionell kyrgyzisch angesehen wurde, bis hin zur Verurteilung, weil es den Lehren des Islams widersprach. Die Auswertung der Leitfadeninterviews ergab, dass ungefähr jeder Dritte animistische bzw. den Naturkult betreffende Vorstellungen und Praktiken pflegte und dies in Kyrgyzstan unter nominellen Muslimen stark verbreitet war.

#### **4.2.1.4. *Einstellung zum Islam***

Die Leitfadeninterviewten wurden nicht gesondert nach ihrer Einstellung zum Islam und Christentum befragt. Deswegen wurden an dieser und den folgenden entsprechenden Stellen nur die Aussagen der narrativ Interviewten ausgewertet.

Von ihnen haben nur zwei Personen (Interviews Nr. 22 und 26) klar ausgesagt, dass für sie nur der Islam die richtige Religion sei. Vier weitere Personen (Interviews Nr. 23, 24, 25 und 32), sahen in allen Religionen einen positiven Aspekt. Für Mirbek (Interview Nr. 23) beispielsweise waren alle Religionen gleich, weil sie „alle nur das Beste“ für den Menschen suchen und Sakat (Interview Nr. 24) war der Meinung, dass alle Religionen positiv seien, weil „der Mensch einen Glauben braucht.“ Ähnlich wie in Bezug auf den Glauben an Gott, hatten sich die restlichen neun Personen vor ihrer Hinwendung zum Islam keine besonderen Gedanken darüber gemacht, oder glaubten einfach nur an Gott.

Die meisten interviewten Muslime waren demnach vor der Hinwendung zum Islam noch nicht in ihrer Meinung festgelegt und verhielten sich anderen Religionen gegenüber neutral.

#### **4.2.1.5. *Einstellung zum Christentum***

Die Einstellung der interviewten Muslime zum Christentum entsprach im Allgemeinen auch den Aussagen, die in Bezug auf den Islam gemacht wurden. Die oben erwähnten vier Personen (Interviews Nr. 23, 24, 25 und 32) die, in allen Religionen einen positiven Aspekt sahen, verhielten sich entsprechend auch dem Christentum gegenüber und waren der Meinung, dass es nur eine von vielen Wegen zu Gott sei. Asiba (Interview Nr. 32) hatte sogar schon eine Kirche besucht, in der sie von dem Gottesdienst beeindruckt war.

Ich war in der Cerkovj Iisusa Christa ... Ich war etwas erstaunt darüber, wie die Menschen in Trance verfallen und sich ganz hingeben. In den christlichen Kirchen ist es emotionaler, es wird mehr über die Seele gesprochen. In der Moschee ist so etwas nicht, da sind die Menschen verschlossen. ... In der Kirche waren Lieder und Predigten. Alles war sehr verständlich, ich habe sogar geweint. Alle haben sich zu Jesus gewandt und ich habe das auch getan und bat, dass er mir helfen soll. Ich denke, dass man sich zu Jesus wenden kann.

Sie hatte noch viele Fragen an das Christentum, und verhielt sich zu vielen Aspekten darin kritisch. So konnte sie die christliche Trinitätslehre nicht verstehen und empfand es für sich „näher“ einfach zu Gott zu beten. Sie erklärte weiter: „Wissen Sie, dass viele Kyrgyzen in das Christentum übertreten, hängt auch mit dem Charakter der Kyrgyzen zusammen“, und führte



weiter aus, dass sie in der Not für alles offen und in ihrer Grundeinstellung tolerant seien. Damit legte sie auch ihre eigene Position zum Christentum dar.

Buroo (Interview Nr. 25) berichtete, dass er in der Kindheit eine Bibel las. Seine Einstellung dazu schilderte er folgend: „Damals war ich jung und habe mich noch dafür interessiert. Ich finde dort steht das gleiche, wie auch in dem Koran. Es ist dort alles richtig gesagt.“ Auch in dieser Aussage kam eine grundsätzlich tolerante Einstellung vor, wobei ebenso erkennbar ist, dass Buroo sich nicht wirklich mit der Bibel und dem Koran auseinandergesetzt hat. Er hält am Islam fest, weil er der Meinung ist, dass „wenn ich wie ein Muslim geboren bin, dann muss ich auch als Muslim sterben. Der Abfall vom Glauben finde ich, ist die größte Sünde.“

Nur Aibasara (Interview Nr. 34) sprach davon, dass sie das Christentum nicht anerkannt habe. Alle anderen haben sich über das Christentum keine Gedanken gemacht. Eine grundsätzlich feindlich gesinnte Stimmung gegen das Christentum war nicht erkennbar.

#### **4.2.1.6. Zusammenfassung**

Die religiöse Weltanschauung der Muslime vor ihrem bewussten Bekenntnis zum Islam lässt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Etwa ein Drittel der Muslime hatte bereits in den Kindheits- und Jugendjahren einen festen Glauben an Gott. Für die Anderen spielte die Religion kaum eine Rolle und Ihre Entscheidung für den Islam trafen sie später.
2. Einen hohen Stellenwert im kyrgyrischen Brauchtum der Interviewten nahmen die Ahnenverehrung und der Beerdigungsritus ein. Hinzu kamen das Fasten und die Opferdarbringungen. Dieses Verhältnis zeigt eine enge Verflechtung des vorislamischen Ahnenkultes mit den islamischen, religiösen Ritualen.
3. Die Haltung der interviewten Muslimen zu den animistischen Vorstellungen war unterschiedlich. Dies reichte von einer allgemeinen Akzeptanz, da es als traditionell kyrgyrisch angesehen wurde, bis hin zur Verurteilung, weil es den Lehren des Islams widersprach. Insgesamt hatte jeder dritte Muslim eine animistische bzw. den Naturkult betreffende Vorstellung, die auch ganz praktische Geltung im Alltag hatte.
4. Die meisten interviewten Muslime waren in Bezug auf andere Religionen vor der Entscheidung zum Islam noch nicht in ihrer Meinung festgelegt und verhielten sich ihnen gegenüber neutral.

5. Über das Christentum hatten sich die wenigsten Muslime Gedanken gemacht. Eine grundsätzlich feindlich gesinnte Stimmung gegen das Christentum war von den Interviewten nicht erkennbar.

#### 4.2.2. Religiöse Weltanschauung der Christen

##### 4.2.2.1. Gottesverständnis

Die Auswertung der Aussagen über das Gottesverständnis der leitfadeninterviewten Christen vor ihrer Hinwendung wurde zusammengefasst und in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Gottesverständnis</b>	
Oberflächliche Vorstellung	25 %
Gott ist erhaben	23 %
Keine Vorstellung von Gott	16 %
Gott ist fern vom Menschen	16 %
Gott ist barmherzig	4 %
Glaubten nicht an Gott	2 %
Keine Angaben	14 %

Eine „oberflächliche“ Vorstellung von Gott hatten 25 % der Interviewten, die einfach aus sagten, dass er existiert. Dass Gott „erhaben“ und zwar ein Schöpfer, oder ein Richter sei, wurde von 23 % der Befragten bemerkt. „Keine“ Vorstellung von Gott hatten 16 %, und dass er „barmherzig“ sei, äußerten nur 4 % der Befragten. In der Vorstellung von 16 % der Interviewten war Gott weit entfernt, ohne einen Bezug zum persönlichen Leben. So wurde im Interview Nr. CII6 berichtet: „Ich dachte, dass er sehr weit weg ist und sich nicht für mich interessiert und das er ernst und hartherzig ist.“ Nur zwei Prozent gaben an, dass sie an keinen Gott glaubten. Die meisten hatten also vor einer Entscheidung zum Christentum keine, bzw. eine sehr wage Vorstellung von Gott, und die größte Anzahl derjenigen, die an die Existenz Gottes glaubten, sahen in ihm eher einen fernen unpersönlichen Gott.

Neun von 16 der narrativ Interviewten (Interviews Nr. 1, 2, 4, 6, 8, 9, 11, 14 und 15) erzählten, dass sie vor ihrer Hinwendung zum Christentum an Gott glaubten. Fünf von ihnen waren besonders dem Islam zugeneigt (Interviews Nr. 4, 8, 11, und 15). Für einige war Gott undefinierbar und sie empfanden ihre Suche nach Gott erfolglos. Nurmat (Interview Nr. 15) berichtete beispielsweise, dass er trotz seines Glaubens an Gott und der Befolgung aller Rituale eine innere Leere spürte.

Ich glaubte von Kind auf an einen Gott. Ich wusste, dass man den Koran lesen muss und auch beten muss. Aber es herrschte in mir eine Leere. Doch ich habe ständig an Gott gedacht.

Auch Ulubek (Interview Nr. 1) glaubte an Gott und war auf der Suche nach der rechten Religion. Er berichtete Folgendes:

Meine liebste Zeitschrift war „Wissenschaft und Religion“. Ich las auch andere Bücher, z. B. über die Pharaonen aus Ägypten, und verglich das Gelesene. Ich dachte, wahrscheinlich gibt es viele Wege und einen Gott. Ich sah, dass Gott existiert, war aber für alles offen, ob Islam, Buddhismus oder sonst was. Doch dieses Suchen gab mir nichts.

Sakoo (Interview Nr. 4) hatte eine sehr positive Einstellung zu Gott, der für ihn vor allem in der Not da war. Vor seiner Hinwendung zum Christentum hatte er kein Empfinden für Sünde:

Ich glaubte immer, dass es einen Gott gibt. Auch zu der Zeit, als man uns in der Schule lehrte, dass es keinen Gott gibt. Sogar als wir mit den Jungs zum Stehlen gingen, blieben wir an der Schwelle stehen und beteten, dass Gott uns beim Stehlen segnen solle.

Erst als er etwas von Jesus hörte, konnte er nicht mehr stehlen, weil ihn plötzlich eine Furcht vor Gott überfiel. Bakyt (Interview Nr. 6) hatte nur einen oberflächlichen Glauben an Gott und wusste nur, dass er der Schöpfer sei.

Fünf der narrativ Interviewten (Interviews Nr. 5, 7, 9, 10 und 13) berichteten über ihre Unsicherheit in Bezug auf den Glauben. Es wurde beispielsweise im Interview von Bermet (Interview Nr. 7) sichtbar, dass sie am Glauben an Gott festhielt, obwohl sie sich seiner Existenz nicht ganz sicher war. Ihre persönliche Lebenseinstellung beschrieb sie als Antwort auf die Frage: „Kann man davon ausgehen, dass Sie eine atheistische Weltanschauung hatten?“ folgendermaßen:

Ja. Ich habe die Existenz Gottes nicht abgestritten, aber ich habe auch nicht behauptet, dass es einen Gott gibt und dass man glauben muss und dass ein Leben nach dem Tode existiert. Ich war wohl mehr eine Atheistin, weil ich mit meinen gläubigen Brüdern nicht einverstanden war (in Bezug auf die Schöpfung - Anm. des Autors). Mag sein, dass es davon kommt, dass ich Geschichte studiert hatte. Auch im Kreis meiner Freunde wurde nicht am Glauben festgehalten.

Gerade während des Studiums kamen bei einigen der Interviewten (Interview Nr. 5, 7 und 14) Zweifel an der Existenz Gottes. Ein ähnliches Alter und Überzeugung hatte beispielsweise Bermet (Interview Nr. 7), die ebenfalls 1963 geboren und vom Beruf Buchhalterin war. Auch Anargül (Interview Nr. 14), die 1959 geboren wurde und Pädagogin war, zweifelte an der Existenz Gottes, obwohl sie in ihren Jugendjahren in einer Notsituation Gottes Hilfe erfahren hatte. Tatjana (Interview Nr. 5) lehnte eine Zeit lang gänzlich die Existenz Gottes ab, obwohl die Mutter während ihrer Kindheit von Gott erzählte. Als sie in die Stadt zog und für das Lehramt studierte, vertrat sie eine atheistische Weltanschauung, wie sie dies folgend beschrieb:

Ich erinnere mich nur an die Zeit meiner Kindheit und daran, was meine Mutter über Gott erzählte. Später habe ich eine Zeit lang überhaupt nicht geglaubt, dass es einen Gott und eine Welt nach dem Tode gibt. Ich behauptete, dass der Mensch stirbt und dann alles aus ist. Meine Bekannten wundern sich heute, dass ich glaube, weil ich mich selbst immer gegen den Glauben aussprach.

Zur Zeit des Studiums kamen bei ihr die größten Zweifel an der Existenz Gottes, bis hin zu einer offenen Ablehnung. Erst persönliche Nöte und Fragen ließen sie wieder nach Gott fragen.

Zusammenfassend ließ sich feststellen, dass das Gottesverständnis vieler Interviewten undefiniert und verschwommen war. Zwar herrschte eine überwiegend positive Ansicht über Gott, der für das Gute im Leben verantwortlich sei, doch war er im Verständnis einiger unnahbar und unpersönlich. Abgesehen von denjenigen die Gott im Islam suchten, hatten die meisten keinen persönlichen bzw. direkten Bezug zu Gott.

#### 4.2.2.2. *Religiöse Rituale*

Die Auswertung in Bezug auf die religiösen Rituale der leitfadeninterviewten Christen vor ihrer Hinwendung zum Christentum wurde in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Religiöse Rituale</b>	
Beerdigungsrituale	44 %
Opferdarbringungen	38 %
Verehrung der Ahnen	40 %
Hochzeitsrituale	31 %
Beschneidungszeremonie	26 %
Fasten	44 %
Enthaltung vom Schweinefleisch und Alkohol	19 %
Namaz	10 %

Zu den am stärksten praktizierten Ritualen zählten das Fasten und das Halten der Beerdigungsriten mit je 44 % der Angaben, die Verehrung der Ahnen mit 40 % und die Opferdarbringungen mit 38 %. Die Hochzeitsrituale wurden von 31 % der Interviewten praktiziert. Auffallend ist, dass nur 10 % der befragten Personen Namaz beteten, was auf den schwachen Einfluss des Islams in diesen Familien hinweist.

Von den narrativ Interviewten berichteten nur sechs Personen (Interviews Nr. 2, 3, 4, 8, 15 und 16) von Bräuchen, die sie hielten. Nurmat (Interview Nr. 15) las einfach Namaz und Gülsat (Interview Nr. 16) fastete mit ihrer Mutter während des Fastenmonats. Kanat (Interview Nr. 2) rezitierte besonders an Gedenktagen für die Ahnen den Koran. Auch Dshirgal (Interview Nr. 2) und Sakoo (Interviews Nr. 3) verehrten besonders die Ahnengeister. Im Interview mit Dshirgal (Interview Nr. 3) sah man seine starke Bindung an die Geister der Toten:

Ich glaubte nicht an Gott, aber ich glaubte an die Ahnen, an die Seele der Toten. Ich glaubte an den Geist meines Großvaters. Ich erinnere mich daran, dass ich bei Schwierigkeiten ihn um Hilfe bat, damit er kommt und mir hilft. Ich hatte sogar einen Traum, in dem der Großvater zu mir kam. Ich kann mich nicht daran erinnern, ob ich an Gott glaubte oder nicht, aber ich weiß genau, dass ich an die Geister glaubte. Wenn ich an Grabstätten vorbeifuhr, habe ich zum Großvater um Hilfe gebetet. (Bei jedem Grab?) Ja, bei jedem Grab, egal von wem. Bei uns glauben die Leute mehr an die Toten als an die Lebenden.

Die Erscheinung der Ahnen im Traum wurde von Kyrgyzen als ein Hinweis der Toten auf ihr Bedürfnis nach Anerkennung aufgefasst.

Die religiösen Bräuche spielten demnach im Leben der Christen eine untergeordnete Rolle, wobei außer dem Fasten, vor allem das Beerdigungsritual und die Verehrung der Ahnengeister befolgt wurden.

#### **4.2.2.3. Animistische Glaubensvorstellungen**

Viele Christen hatten vor ihrer Hinwendung zum Christentum animistische Vorstellungen, bzw. glaubten an Übernatürliches, oder machten selbst transzendente Erfahrungen. Diese Ergebnisse sind in der Tabelle folgend dargestellt.

<b>Animistische Glaubensvorstellungen</b>	
Reinigung des Hauses mit Wacholder (nicht immer aus rel. Gründen)	63 %
Hinwendung an Hellseher	49 %
Verehrung des Mondes	40 %
Albarsty Erscheinungen	37 %
Verehrung der Sterne	30 %
Aufsuchen von Masaren	28 %
Verehrung des Manas	14 %
Aberglauben	12 %
Verehrung des Hausfeuers	5 %
Keine Angaben	12 %

So gaben 63 % der leitfadeninterviewten Christen an, dass sie früher die Reinigung des Hauses/Wohnung mit Wacholder praktizierten. An zweiter Stelle, mit 49 %, wurde die Hinwendung an Hellseher genannt. Die Verehrung des Mondes mit 40 %, und der Sterne mit 30 % der Angaben nahmen unter den Konvertierten ebenso einen hohen Stellenwert ein und belegten die starke Bindung an den Naturkult. Jeder Dritte (37 %) gab an, dass er Erscheinungen von dem Geist Albarsty hatte. Die heiligen Stätten wurden von ungefähr jedem Vierten (28 %) aufgesucht und den legendären Manas verehrten 14 % der Befragten. Ein kleiner Stellenwert wurde mit 12 % dem Aberglauben und mit fünf Prozent der Verehrung des Hausfeuers beigemessen.

Hierin wird die geistliche Dimension der früheren religiösen Überzeugungen der Christen sichtbar. Die Hinwendung an die Hellseher, Reinigung des Hauses von bösen Geistern, die Erfahrungen mit Albarsty bezeugen die starke Präsenz des Geisterglaubens und die Anbetung des Mondes und der Sterne das Festhalten am Naturkult.

Unter den narrativ Interviewten waren es fünf Personen (Interviews Nr. 2, 4, 9 und 13), die sich vor allem an Wahrsager wandten oder angaben, dass sie abergläubig seien. Aus dem Interview von Sakoo (Interview Nr. 4) ist ersichtlich, dass grundsätzlich eine Offenheit für alles vorherrschte, was irgendwie nützlich sein konnte:

Wir praktizierten auch alles, was mit Aberglauben zu tun hatte. Wenn jemand uns riet, irgendetwas zu tun, was uns Erfolg bringen könnte, dann taten wir es auch. Einmal sagte uns jemand: ‚Wenn ihr eine Schere offen lässt, dann wird euer Weg offen sein.‘ Das taten wir dann auch. Wir öffneten eine Schere, beteten zu Gott und gingen dann klauen.

Kanat (Interview Nr. 2) glaubte einerseits an Gott und den Islam und andererseits erhoffte er sich Hilfe von Personen mit übernatürlicher Macht.

Ich glaubte den Wahrsagern und den Weibern. (Haben Sie selbst etwas Okkultes praktiziert?) Ich habe selbst nichts praktiziert, aber ich bin zu solchen Leuten gegangen.

Auch Bakyt (Interview Nr. 6) glaubte an Gott den Schöpfer und an die übernatürliche Wirkung von beispielsweise schwarzen Katzen oder einem Schutz, der von der richtigen Positionierung eines Besens ausging. Asisa (Interview Nr. 13) glaubte, dass ein Leib Brot, das über ihrem Kopf geschwenkt wird, Linderung von Krankheiten bewirkte.

Die oben erwähnten Zeugnisse sind typisch für den islamischen Volksglauben, der durchdrungen ist von spiritistischen und okkulten Elementen (Kriss 1960). Sowohl bei den Leitfaden-, als auch bei den narrativ Interviewten spielte Wahrsagerei eine große Rolle und wurde von nahezu jedem Zweiten in Anspruch genommen.

#### **4.2.2.4. *Einstellung zum Christentum***

Nur wenige narrativ Interviewten erzählten von ihrer Einstellung zum christlichen Glauben, die überwiegend distanziert war. Kanat (Interview Nr. 2) berichtete wie fremd für ihn die Bibel vor seiner Konvertierung war:

Als ich zum ersten Mal von der Bibel hörte, meinte ich, dass sie nicht kyrgyzisch bzw. nicht muslimisch sei, sondern christlich, und dass die Päpste sie lesen - das ist nicht unser Buch.

Und Ulubek (Interview Nr. 1) erzählte: „Früher dachte ich, dass die Bibel von den Orthodoxen sei.“ Asisa (Interview Nr. 13) teilte mit, wie ihr Bruder beim Erzählen darauf achtete, nicht sofort den Namen Jesus zu erwähnen um eine Ablehnung zu vermeiden.

Wenn die Kyrgyzen zu Beginn von Jesus hören, dann denken sie, dass es ein russischer Gott ist. Und mein Bruder hat am Anfang nicht von Jesus erzählt, sondern von Gott und den Propheten. Zum Schluss hat er dann von Jesus erzählt.

Es kostete einigen Interviewten eine gewisse Überwindung, sich dem Christentum zu nähern. Asylbek (Interview Nr. 10) beschrieb, wie wichtig es für ihn war, dass das kyrgyrische und nicht das russische Wort für Kirche benutzt wurde, als er das erste Mal in die Kirche eingeladen wurde:

Dann machte sich der Onkel irgendwohin auf den Weg und ich fragte ihn, wohin er geht. Er sagte mir, er gehe in die Kirche, benutzte dabei aber das kyrgyrische Wort dafür. Ich weiß nicht, was wäre, wenn er das russische Wort benutzt hätte.

Auch Bermet (Interview Nr. 7) schilderte die Einstellung eines ihrer Verwandten dem Christentum gegenüber, dass eher mit dem russischen Glauben in Verbindung gebracht wurde:

Wir haben zu ihm dann gesagt, er solle zur Kirche gehen und er hat sich dann an eine erinnert, an welcher ‚Tempel Gottes‘ geschrieben stand. Aber er dachte, dass dort Russen sind und sich überkreuzen.

Oft wurde zwischen den verschiedenen Denominationen nicht unterschieden und alle protestantischen Christen wurden einfach als Baptisten bezeichnet. Bakyt (Interview Nr. 6) berichtete beispielsweise, wie der „Mullah dann schlecht über die Baptisten geredet“ und gesagt hat, „dass sie schlechte Leute sind.“

Grundsätzlich war die Einstellung der Interviewten dem Christentum gegenüber eher ablehnend, weil er als ein nicht kyrgyrischer, sondern westlicher Glaube angesehen wurde. Hinzu kam, wie oben schon beschrieben, die bewusste Distanzierung der Kyrgyzen zu den Russen, und damit auch zum Christentum und deren Kennzeichen.

#### **4.2.2.5. *Einstellung zum Islam***

Von den narrativ interviewten Christen hatten fünf Personen einen direkten Bezug zum Islam (Interviews Nr. 2, 4, 8, 11, 15). Sakoo (Interview Nr. 4) hatte eine positive Einstellung dazu und empfahl Jüngeren in der Moschee die Angebote für Kinder, wie beispielsweise das Lesen des Korans in arabischer Sprache zu lernen, in Anspruch zu nehmen. Nurmat (Interview Nr. 15) berichtete ebenso von seiner positiven Einstellung zum Islam folgendermaßen:

Ich ging auch in die Moschee. Ich habe dort nicht gelernt, sondern während des Gebets das wiederholt, was der Moldo tat. Ich ging einfach hin, ohne zu wissen weshalb. Ich wusste sehr wenig. Ich ging in der Zeit des Oroso. Ich habe von Kind an, an Gott geglaubt und dachte, dass es doch einen Gott gibt. Ich wusste, dass man den Koran lesen muss und auch beten muss. Aber in mir war eine Leere. Ich habe ständig an Gott gedacht.

Trotz des Besuches einer Moschee verspürte Nurmat eine bleibende Leere in seinem Innern. Auch Kadyr (Interview Nr. 9) hat trotz seiner Ausbildung in einer Moschee und einer sehr positiven Einstellung zum Islam, weiterhin einen persönlichen Gott gesucht. In seinem Interview wird deutlich, wie sehr er hin und her gerissen war. Einerseits berichtete er, dass er an Gott glaubte, andererseits fragte er sich, ob Gott existiert. Als er von Jesus hörte und den Erfahrungen, die Christen machen, begann er noch intensiver nach der Wahrheit zu suchen, wie er dies folgend berichtete:

Vor dem Glauben an Jesus war ich ein Muslim und ich las auch den Koran und manchmal auch Namaz. Ich lernte auch in einer Medrese. Im Jahre 1994 habe ich von Gott gehört. Ich glaubte an Gott, wusste aber nichts von Gott. Als ich dann von Jesus hörte und in der Medrese lernte, suchte ich die Wahrheit. Mich beschäftigte auch die Frage, ob es wirklich einen Gott gibt.

Es wurde auch von negativen Erfahrungen in einer Moschee berichtet. So wurde Daniar (Interview Nr. 11) durch einen Moldo vom Islam enttäuscht. Er berichtete darüber Folgendes:

Ich habe dann begonnen, über mein Leben nachzudenken. Ich trank sehr viel. Ging auch in die Moschee und sprach mit einem Moldo. Er gab mir zu wissen, dass ich ein großer Sünder sei. Die haben eigentlich nicht so richtig mit mir gesprochen, einfach nur gesagt, ich soll Namaz lesen, aber ich blieb leer. Das war 1994 bis 1996. Ich war über den Islam sehr enttäuscht. Für mich waren sie Heuchler, weil sie vor dem Volk gut dastanden und Moral predigten, mir aber überhaupt nicht helfen konnten. Sie sagten, dass ich einfach ein verlorener Mensch sei.

Auch Asisa (Interview Nr. 13) hatte eher eine distanzierte Haltung dem Islam gegenüber.

Man hat uns gesagt, wenn ein Mädchen in die Moschee geht, dann muss sie ein Tuch und eine Hose anziehen. Mir hat es aber nicht gefallen. In der achten Klasse hat man uns in die Moschee geführt. Wir waren noch klein und waren in Tüchern. Der Moldo sagte dort etwas, aber wir haben nichts verstanden.

Die Interviewten Nr. 2, 3, 9 und 10 hatten zum Islam eine neutrale bis gleichgültige Einstellung. Kanat (Interview Nr. 2) berichtete beispielsweise, dass er trotz seiner Kenntnisse des Korans eine Weltanschauung hatte, die eher vom Geisterglauben geprägt war.

Und dann ist mein Vater gestorben und ich begann das Lesen des Korans zu lernen (Sie haben gelernt, in arabischer Sprache den Koran zu lesen?) Ja, in arabischer Sprache. ... Aber ich war kein besonders religiöser Mensch, ich war eher frei. Eine



Zeit lang habe ich geglaubt, dass es Gott und dass es Geister gibt und dass man Gebete lesen und sie achten muss.

Dshingis (Interview Nr. 3) war der Meinung, dass die Kyrgyzen in vielen Gegenden Kyrgyzstans, wie beispielsweise Naryn, sehr oberflächlich zum Islam stehen.

Die Menschen bei uns in Naryn sind keine fundamentalistischen Muslime. Wir haben die Religion von oben angenommen (aufgezwungen bekommen - Anm. des Autors). Wir haben kein tiefes Fundament in der muslimischen Religion. Bei uns ist Schamanismus stärker verbreitet. Bei uns wird z. B. die Kopfbedeckung nicht getragen. Wir haben einfach den Islam angenommen, verstehen aber selbst nicht, zu wem wir beten, oder wohin wir gehen.

Venera (Interview Nr. 9) hatte eine gleichgültige Einstellung zum Islam und Christentum, wenn sie berichtete: „Ich weiß gar nicht, was ich zum Islam, Christentum oder Atheismus sagen soll. Heute würde ich sagen, dass ich einfach existierte.“ Asylbek hat auch weder den Islam noch das Christentum gesucht, er interessierte sich einfach für das Geld (Interview Nr. 10).

Diejenigen, die sich mit dem Islam befassten, erhielten oft keine Antworten auf ihre religiöse Suche, was auch teilweise zur Ablehnung führte oder sie in einer nicht erfüllten, religiösen Befriedigung beließ. Nahezu die Hälfte der Interviewten hatte ein distanziertes Verhältnis zum Islam.

#### **4.2.2.6. Zusammenfassung**

Die Zusammenfassung der religiösen Weltanschauung der interviewten Christen vor ihrer Hinwendung zum Christentum ist in der folgenden Auflistung dargestellt.

1. Die meisten Interviewten hatten keine bzw. nur eine sehr vage Vorstellung von Gott. Es wurde zwar an die Existenz Gottes geglaubt, doch Gott wurde eher als unnahbar und unpersönlich empfunden.
3. Zu den am stärksten praktizierenden Ritualen zählten das Fasten und das Halten der Beerdigungsrituale, die Verehrung der Ahnen und die Opferdarbringungen. Muslimisch religiöse Bräuche spielten im Leben der meisten Christen eine untergeordnete Rolle.
4. Christen hatten vor ihrer Hinwendung einen starken Bezug zu kyrgyrischen vorislamischen Glaubensvorstellungen, die sich in der Reinigung des Hauses von bösen Geistern, die Erfahrungen mit Albarsty, in der Anbetung des Mondes und der Sterne äußerten. Sowohl bei den Leitfaden-, als auch bei den narrativ Interviewten spielte die Wahrsagerei eine große Rolle und wurde von nahezu jedem Zweiten in Anspruch genommen.
5. Grundsätzlich war die Einstellung der Interviewten dem Christentum gegenüber eher ablehnend.

6. Diejenigen, die sich mit dem Islam befassten, blieben religiös unerfüllt und nahezu die Hälfte der Interviewten hatten ein distanzierendes Verhältnis zum Islam.

### 4.3. ERSTE AUSEINANDERSETZUNGEN MIT DER BEKENNENDEN RELIGION

Was waren die Hauptgründe für das religiöse Interesse und die spätere Hinwendung der Kyrgyzen zu der bekennenden Religion? Welche Erfahrungen wurden in den ersten Momenten mit ihr gemacht? Da nahezu alle Kyrgyzen vor der Hinwendung zum Islam bzw. Christentum nominelle Muslime waren, wurde untersucht, wer oder was den Einzelnen für den Islam oder das Christentum sensibilisierte. Bei den Muslimen galt es vor allem festzustellen, was sie dazu bewegte sich für den Islam zu interessieren, die Moschee zu besuchen oder aktiv den Islam auszuüben. In Bezug auf die kyrgyrischen Christen wurde untersucht, was sie im Christentum so stark ansprach, dass sie diese Religion annahmen, trotz ihres anderweitigen religiösen Ursprungs.

#### 4.3.1. Erste Auseinandersetzung der Muslime mit dem Islam

Die ersten Auseinandersetzungen mit ihrer Religion hatten die meisten leitfadentinterviewten Muslime zunächst im Eltern- und Freundschaftskreis, dann durch Freunde und schließlich auch durch Literatur und Medien, geistliche Führer und unbekannte Personen, die mit ihnen entsprechende Gespräche führten. Die Ergebnisse der Untersuchung sind in der Tabelle dargestellt.

<b>Erste Auseinandersetzung mit dem Islam<sup>200</sup></b>	
Eltern	71 %
Verwandte	36 %
Freunde	12 %
Literatur	18 %
Fernsehen / Radio	0 %
Geistliche Führer	5 %
Fernstehende, bzw. Unbekannte	0 %
Niemand	2 %

Mit 71 % hatten die Eltern den größten Einfluss auf die erste Auseinandersetzung der muslimischen Interviewten mit dem Islam, gefolgt von Verwandten mit 36 % und Freunden mit 12 %. Aber auch die Literatur wurde von 18 % der Befragten angegeben. Die einzelnen Bereiche werden im Weiteren näher betrachtet.

---

<sup>200</sup>Es waren mehrere Antworten möglich. So haben beispielsweise 71 % aller Muslime die Eltern angekreuzt und zusätzlicher 36 % die Verwandten.

#### **4.3.1.1. Eltern und Verwandte**

Wie die Auswertung der Leitfadeninterviews ergab, führten die meisten Muslime ihre islamische Prägung auf ihr Elternhaus und den Verwandtschaftskreis zurück. Oft haben die Eltern einfach die Kinder dazu aufgefordert als Muslime zu leben (Interview MI15). Die Interviewte MI10 berichtete: „Dann habe ich von meinen Eltern erfahren, dass alle Kyrgyzen den muslimischen Glauben haben und dass ich ihn auch haben muss.“ Andere berichteten vom Glauben ihrer Väter, der sie zum Islam bewog (z. B. MI20 und 22), oder vom Zuhören, wenn die Erwachsenen sich bei ihren Zusammenkünften über den Islam austauschten. Im Interview MI21 wurde die folgende Situation beschrieben:

Meine Eltern haben mir oft erzählt, dass alle meine Vorfahren Muslime waren. Als ich klein war, haben sich unsere Nachbarn bei uns versammelt und über den Islam unterhalten.

Von den Verwandten sind es überwiegend Großeltern oder die älteren Brüder gewesen, die sich um die Weitergabe des Islams bemühten, bzw. ihn vorlebten. Im Leitfadeninterview Nr. MI2 hieß es einfach: „Für mich war es interessant die religiösen Bräuche des Großvaters zu beobachten.“ Im MI8 stand, dass der Befragte „von der Großmutter und den Verwandten in der Kindheit“ das erste Mal vom Islam erfuhr.

Von den 15 narrativ Interviewten gab nahezu die Hälfte an (sieben Personen), dass sie von ihren Eltern bzw. Verwandten zu einer Auseinandersetzung mit dem Islam bewegt wurden (Interviews Nr. 22, 25-27, 29, 30 und 35). So hat beispielsweise Nur (Interview Nr. 22) den ersten Anstoß dazu von seiner Mutter erhalten. Beischen (Interview Nr. 26) wurde von seinem Vater zum Studium des Korans ermutigt, weil der Opa ein Moldo war. Ernes (Interview Nr. 27) wurde aus der Not heraus von der Mutter in die Moschee mitgenommen. Dabei fällt auf, dass die ältere Generation, die von ihrer Vergangenheit her nicht die Gelegenheit hatte, den Islam kennenzulernen, ihre Kinder dazu ermutigte, dies zu tun. Oft waren die Eltern nicht in der Lage den Glauben zu vermitteln und waren so auf die Geistlichen angewiesen. Im Interview von Beischen (Interview Nr. 26) sehen wir, dass der Vater ihn zum Moscheenbesuch ermutigte. Doch schon bald begriff er die Differenz zu dem, was der Vater wusste, was die kyrgyrischen Geistlichen vermitteln konnten und dem Wissensunterschied zu den arabischen Missionaren.

Während der Sommerferien hat der Vater mich in die Moschee geführt und hier sollte ich die Zeit verbringen und den Koran lernen. Obwohl ich damals schon den Koran zu studieren begann, habe ich erst jetzt begriffen, dass ich den Islam nicht verstanden hatte. Man hat mir einfach gesagt, dass ich den Koran lernen sollte und fertig. Ein klares Verständnis darüber, wer Allah ist und was das für eine Religion sei, hatte ich nicht. Der Vater hat mich einfach dazu aufgefordert. Erst drei Jahre

später begann der Islam auf mich zu wirken, und zwar durch die Araber, die zu uns kamen und uns unterrichteten.

Unter diesen sieben Personen waren drei (Interviews Nr. 29, 30, 35) die wesentlich von den eigenen Brüdern motiviert wurden, sich Gedanken über den Islam zu machen. Fatima (Interview Nr. 30), die sich zu der politischen Gruppe Hizb ut-Tahrir bekannte, berichtete:

Als mein Bruder mir vom Islam erzählte, sprach er nicht vom traditionellen Islam, wie das jetzt bei uns ist. Er sprach vom reinen Islam, und alles war für mich sehr verständlich. Das hat mich dazu bewogen, den Islam weiter kennenzulernen.

Sulukans Bericht (Interview Nr. 35) hatte Analogien zu dem von Fatima.

Die ersten Begegnungen mit dem Islam begannen, als ich offene Gespräche mit meinem Bruder über den Sinn des Lebens, über das Wichtigste im Leben führte. Er zwang mich darüber nachzudenken, wozu überhaupt der Mensch lebt. ... Durch ihn wurde ich dazu bewegt, über Gott nachzudenken. Ich begann global zu denken. Er hat mein Denken über die Menschen, das Leben und das Weltall stimuliert, und dass Allah uns nur ein Leben gab, und wir unser Leben so leben sollen, dass wir etwas haben, womit wir zu ihm zurückkehren. Und das sind unsere guten Taten.

Es fällt besonders auf, dass der Bruder Sulukans nicht primär über den Islam, sondern vielmehr über den Sinn des Lebens und die Existenz Gottes sprach. Da sie vorher atheistisch geprägt war, führte er sie den Weg zum Islam über die Sinnfrage.

Die meisten Muslime hatten ihre erste Auseinandersetzung mit dem Islam durch ihre Eltern und Verwandten. Die Eltern ermutigten dazu aufgrund der familiären Zugehörigkeit, während die Verwandten und insbesondere die Brüder einiger Interviewten dies aus missionarischen Gründen taten.

#### **4.3.1.2. Freunde**

Auch Freunde hatten einige Interviewte dazu bewogen in die Moschee zu gehen, oder sich mit dem Islam zu beschäftigen. So gaben in den Leitfadeninterviews zwölf Prozent an, dass sie von den Freunden das erste Mal über den Islam hörten. Unter den narrativ Interviewten waren es drei Personen (Interviews Nr. 21, 23 und 28). So suchte beispielsweise Murat (Interview Nr. 21) intensiv nach einem inneren Frieden. Von seinem Freund, der sich auf einer ähnlichen Suche befand, erfuhr er von einem sogenannten *Tabyr*, einem muslimischen Geistlichen mit einer besonderen geistlichen Ausstrahlung. Seine ersten Erfahrungen berichtete er folgendermaßen:

Eines Tages kam ein bekannter Freund, der manchmal vorbei schaute. Er hatte auch sehr gelitten und quälte sich. Wieder erzählte er, dass er zu einem guten *Tabyr* geht, der Namaz liest. Er lobte ihn. Dann sagte ich ihm, lass uns zu ihm gehen, vielleicht wird es besser.

Auffallend war, dass der Freund ihn nicht einfach in eine Moschee einlud, sondern zu einer Person, die eine besondere geistliche Ausstrahlung hatte. Es handelte sich um einen Moldo, mit einer Begabung geistliche Wahrheiten zu vermitteln. Auch Aslan (Interview Nr. 28) wurde von seinen Freunden in die Moschee eingeladen. Dies geschah allerdings nicht in Kyrgyzstan, sondern in Russland. Dort konnte er den Islam viel intensiver durch die Unterweisung geistlicher Führer kennenlernen.

Das erste Mal ging ich in die Moschee in Russland, als ich dort geschäftlich tätig war. Freunde von mir haben mich eingeladen und so ging ich zum Gebet. Ich ging, weil ich wollte.

Die fremde Umgebung in Russland und der monotone Lebensstil auf dem Basar haben sicher auch dazu beigetragen, dass Aslan die Moschee aufsuchte. Doch dass kann sicher nicht als alleinige Erklärung angesehen werden.

Die Interviewten Nr. 21 und 23 wurden vom Elternhaus nicht zum Islam hin erzogen und Aslan (Interview Nr. 28) hatte nur in der Kindheit davon gehört. In ihren Fällen griffen weniger traditionelle Aspekte, die oft von den Eltern gefordert wurden, sondern vielmehr ließen sich die Interviewten in die Moscheen einladen.

#### **4.3.1.3. *Literatur und Medien***

Sowohl Christen, als auch Muslime, benutzen Literatur zur Verbreitung des Glaubens. Bei den Leitfadeninterviewten gaben 18 % der Befragten an, dass sie das erste Mal durch Literatur von ihrem Glauben erfuhren. Oft setzten sich die Personen weniger mit dem Werbematerial der einzelnen Organisationen auseinander, als mit allgemeinen Informationen über die verschiedenen Religionen, wie dies bei der Interviewten MI14 der Fall war. Sie hat Folgendes geschrieben: „Ich las Literatur über den Islam, Christentum und Buddhismus um zu vergleichen und eine Wahl zu treffen.“ Die kleine Anzahl von 18 % lässt sich darauf zurückführen, dass Literatur in der sovietischen Zeit und kurz danach nicht in großen Massen als Werbemittel eingesetzt werden konnte.

Neben der Literatur wurde auch in den Medien über den Islam berichtet. Im Leitfadeninterview MII4 hieß es „ich schaue mir die Predigten des Moldo im Fernsehen an und schöpfe für mich und für meine Kinder Wissen.“ Von diesen Interviewten gaben 25 % an, dass sie aus dem Fernsehen und Radio Informationen über die persönliche Religion schöpften.

Unter den narrativ Interviewten waren es nahezu die Hälfte der Befragten (Interviews Nr. 22, 26-28, 33-35), für die Literatur bzw. das Internet eine wesentliche Bedeutung für die

Religionsentscheidung hatten. So las Aibasar (Interview Nr. 34) bereits zu Beginn ihrer Schulzeit aus einem Büchlein über den Islam. Dies führte dazu, dass sie an einen Gott zu glauben begann und den Islam annahm. Erst später suchte sie eine Moschee auf.

Von der Jugend wurde auch immer stärker das Internet genutzt, um Informationen über die jeweiligen Religionen zu finden, oder um dort Bücher und Informationsschriften zu bestellen. So gab es schon bereits Ende der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts in Kyrgyzstan immer mehr islamische Literatur, die vor allem Jugendliche ansprach. Kurman (Interview Nr. 33) berichtete, wie er durch solche Literatur zu der Überzeugung kam, dass der Islam die richtige Religion sei:

Ich habe viele Büchern gelesen und habe mich für religiöse Literatur interessiert. Und wirklich, Muhammad hat vieles, heute wissenschaftlich richtig gesagt. Die früheren Araber waren noch ungebildet und woher konnten sie solche wissenschaftliche Fakten kennen? Wirklich, der heilige Koran kam von Allah, dem Herrn. Deswegen habe ich den Islam angenommen und bin ein Muslim.

Bagdan (Interview Nr. 31) bezog seine Informationen über den Islam unter anderem aus dem Fernsehen (Interview Nr. 31). Ernes (Interview Nr. 27) erfuhr darüber etwas von der islamischen Partei Hizb ut-Tahrir. Als er feststellte, dass im Fernsehen etwas anderes berichtet wurde, als er es in anderen Medien und Internet las, bewog es ihn die Gruppierungen aufzusuchen und mehr zu erfahren. Es war also nicht eine Propagandasendung, sondern im Gegenteil, eine nach seinen Worten Verleumdungskampagne, die in ihm Interesse weckte. Allerdings hat ihn selbst das Lesen des Korans zu seinem ersten spirituellem Erlebnis mit Gott geführt. Er berichtete, wie er in einer Moschee die Übersetzung des Korans nach Kročkovskij aufschlug und zu lesen begann.

Ich habe zufällig einen Vers aufgemacht und dort standen, als ob für mich geschrieben, folgende Worte: ‚Du wolltest sterben, aber du bist nicht gestorben.‘ Ich war so darüber verwundert, dass ich da saß und das erste Mal in meinem Leben zu weinen begann. ... Und je mehr ich darüber lass, desto mehr war es wie eine Anklage: ‚Du wolltest sterben, aber ich habe dich gerettet, ich gab dir eine Information. Ich habe dich Leben lassen, aber für eine Zeit.‘ Das hat mich sehr bewegt.

Nur (Interview Nr. 22) las bereits in der Jugend den Koran, wobei er nicht genau darüber erzählte, ob er den Koran in arabischer oder russischer, bzw. kyrgyzischer Sprache lass. Grundsätzlich half ihm die islamische Literatur intensiver dem Islam zu glauben, wie er dies folgend berichtete:

Aber von der neunten Klasse an habe ich begonnen den Koran zu lesen, habe mich für den Islam ernst interessiert und ging ständig in die Moschee. Was mir gefiel, war die große Gerechtigkeit und die Wahrheit im Islam. Im Koran und den Hadithe -

Büchern steht darüber auch geschrieben und ebenso, dass man nicht auf Kosten anderer Leben sollte.

Somit hatten Literatur und Medien eine wichtige Bedeutung im Leben der Muslime, die auf der Suche nach der richtigen Religion waren und durch das Lesen allgemeiner und islamischer Literatur Näheres vom Islam erfuhren. Dies wurde vor allem bei den narrativ Interviewten sichtbar. Eine wichtige Rolle spielte außerdem das Internet, vor allem bei den zu der Partei Hizb ut-Tahrir gehörenden Interviewten.

#### **4.3.1.4. Geistliche Führer**

Im Leitfadeninterview wurde auch gefragt, inwieweit geistliche Personen zum ersten Kontakt bzw. zum ersten Kennenlernen der Religion beitrugen. Bei den muslimischen Befragten waren es nur fünf Prozent, wobei es interessant festzustellen war, dass alle Angaben von Personen stammen, die zur jüngeren Generation gehörten und nach 1980 geboren wurden. Es muss davon ausgegangen werden, dass die muslimischen Interviewten in erster Linie unter geistlichen Leitern die Moldos und ausländische Missionare verstanden. Wie bereits beschrieben, wurden Moldos stark von der Regierung kritisiert und waren auch von der Bevölkerung nicht immer angesehen. Die jüngere Generation lernte durch ausländische Missionare den Islam auf eine neue, für sie interessantere Art kennen. Aber auch junge Kyrgyzen, die ein Islamstudium absolvierten, präsentierten einen intelligenteren und geistlicheren Islam, als ihn die Eltern noch kannten, und machten ihn so für die Jüngeren attraktiver.

Von den narrativ Interviewten berichteten fünf Personen (Interviews Nr. 21, 24-27), dass geistliche Leiter einen Einfluss auf ihrer Suche nach dem Islam hatten. So war Murat (Interview Nr. 21) wesentlich von dem Gespräch mit einem Vorsteher einer Moschee ergriffen, wie er dies folgend berichtete:

Wir unterhielten uns etwa zwei Minuten. Er schaute mich an und fragte: ‚Was ist passiert?‘ Ich antwortete: ‚Ich quäle mich sehr und es ist schwer.‘ Dann schrieb er mir Verse aus dem Koran auf und sagte, dass ich es zur Reinigung vor dem Schlafengehen unter das Kissen legen sollte. Als ich morgens aufstand, ging es mir sehr gut, so als ob ich ein neugeborenes Kind wäre.

Weitere Gespräche veränderten das Leben Murats, und er begann, regelmäßig die Moschee zu besuchen. Ernes (Interview Nr. 27) suchte intensiv Kontakt zu jemandem aus der Partei Hizb ut-Tahrir. Schließlich berichtete er: ‚Der Höchste hat mir dann die Gelegenheit gegeben, mit einem solchen Hizb ut-Tahrir zu treffen. Ich habe ihn gefragt, wofür er verfolgt wird, und begann dann mit ihm Gemeinschaft zu haben.‘ Dies führte schließlich zum Anschluss und

aktiver Mitarbeit in dieser Partei. Beischen (Interview Nr. 26) berichtete, wie er von einem Mitglied der Hizb ut-Tahrir angesprochen wurde und sich diese Begegnung zu einer ständigen Freundschaft entwickelte.

Ich habe einen Menschen getroffen, der vollkommen mein Verhältnis veränderte. Und ich habe nach dem Gespräch mit ihm aufgehört, alle mögliche Literatur zu lesen. ... Dann hat er mir alles der Reihe nach erklärt und alles was ich ihnen erzählt habe, habe ich von ihm gelernt. Ich sage ihnen ein Geheimnis. Nach einem Jahr hat er zugeben, dass er von einer islamischen politischen Partei sei. Er war ein Kyrgyze. Er war früher auch ein normaler Muslim, hat Drogen genommen und sich ganz gehen lassen, dann kam er zum Islam und hat sich verbessert.

Es ist eine starke missionarische Dynamik, die von den Mitgliedern dieser Partei ausging zu erkennen. Sie hatten das konkrete Ziel, die traditionellen Muslime dazu zu gewinnen einen Gottesstaat nach den Gesetzen des Islam aufzurichten. Sie kämpften für einen Islam, von dem sie überzeugt waren und den sie an andere auf einem hohen intellektuellen Niveau kommunizieren konnten. Sie hatten klare Antworten auf die Fragen des persönlichen Lebens, der Gesellschaft und der Politik. Und was junge Menschen wohl am stärksten ansprach, war ihr authentischer Lebensstil. Beischen sagte weiter: „Nachdem ich mich mit dem Menschen getroffen habe, lernte ich die Bedeutung unserer Welt kennen, was das Schicksal ist und was die Vorsehung bedeutet.“ Weiter erklärte er von seinem neuen Verständnis zum Islam und den Auswirkungen auf sein Leben.

Ich dachte früher, dass man nur folgende Dinge einhalten sollte: Namaz, Koran, Hajj, Oroso (Fasten), Ramadan (kyrg. Ramasan. Anm. des Autors). Nach dem Treffen mit diesem Menschen denke ich schon völlig anders. Islam ist nicht einfach eine Religion, sondern eine ganze Ideologie, nach der die Menschen leben können. Vielleicht wird das hart klingen und viele werden mich nicht verstehen, auch sie nicht, doch nach dem Gespräch habe ich verstanden, warum die Muslime kämpfen, warum es Al-Qaide und andere Organisationen gibt. Warum es Krieg gibt und Terroristen irgendwo sich in die Luft sprengen. ... Das Leben muss sich von der Religion bestimmen lassen.

Beischen war ein junger Mann in den zwanziger Jahren, der sehr begeistert vom Islam sprach und von dem sicher ein starker missionarischer Impuls ausging. Diesem ging eine intensive Belehrung vonseiten eines Parteimitglieds voraus.

Doch auch in den traditionellen Moscheen wurde das Angebot einer geistlichen Belehrung immer vielfältiger. So wurde beispielsweise Sakat (Interview Nr. 24) durch geistliche Lehrer dazu bewogen, sich intensiv mit dem Islam auseinander zu setzen, wie er dies folgend berichtete:

Es wird dort der Koran gelesen und es gibt jemanden der das Gelesene übersetzt. Es sind Menschen, die irgendwo in der Türkei oder in den Arabischen Emiraten gelernt



haben. Das Gelernte erzählen sie auch. Meistens beginnt es am Freitag um zwölf Uhr und es geht dann bis Viertel vor zwei. Der Eintritt ist frei, man kann sich dort hinsetzen, wo man will.

Sakat ging mit einer gewissen Erwartung in die Moschee, die auch erfüllt wurde. Er merkte, wie sich sein Leben besserte, sowohl durch den Besuch der Moschee, als auch durch die Gespräche mit den geistlichen Leitern. Die persönliche Betreuung der Moscheenbesucher durch ausländische muslimische Missionare machte die Moscheen und den Islam in Kirgizstan immer attraktiver.

Es ist erkennbar, wie stark geistliche Führer auch nominell-muslimische Kirgizen für den Islam gewinnen konnten. Vor allem suchende Personen, die sich nicht mit den althergebrachten islamischen Kulthandlungen zufriedengaben, wurden durch die Begegnung mit solchen Personen angesprochen.

#### ***4.3.1.5. Personen ohne eine freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehung***

Weil die Da'wa eine neue Erscheinung in Kirgizstan ist, war es in der Vergangenheit nicht üblich, dass Menschen von unbekanntem Muslimen in Bezug auf ihren Glauben an den Islam angesprochen wurden. So wurde aus allen narrativ Interviewten nur Beischen (Interview Nr. 26) von einem unbekanntem Muslim angesprochen, während Ernes (Interview Nr. 27) selbst einen Parteiangehörigen aufsuchte. Zur Zeit der Befragung wurden die wenigsten von Muslimen missioniert.

#### ***4.3.1.6. Zusammenfassung***

In der folgenden Auflistung werden die ersten Auseinandersetzungen der interviewten Muslime mit dem Islam zusammengefasst.

1. Die meisten Muslime begannen, motiviert durch ihrer Eltern und Verwandten sich mit dem Islam näher zu befassen. Die Eltern ermutigten dazu aufgrund der familiären Zugehörigkeit, während die Verwandten und insbesondere die Brüder einiger Interviewten dies aus missionarischen Gründen taten.
2. Interviewte, die von ihren Freunden auf den Islam hin angesprochen wurden, stammen aus einem nicht bzw. wenig religiösen Elternhaus. Sie besuchten eine Moschee weniger aus traditionellen Gründen, als vielmehr aufgrund entsprechender Einladungen. Diese Interviewten hatten sich bewusst mit dem Islam auseinandergesetzt.
3. Für Personen, die auf der Suche nach der wahren Religion waren, boten Literatur, Medien und vor allem das Internet eine wesentliche Hilfe. Vor allem die narrativ Interviewten nutzten das wachsende Angebot islamischer Organisationen.

4. Suchende Personen, die sich nicht mit althergebrachten islamischen Kulthandlungen zufrieden gaben, wurden durch die Begegnung mit geistlichen Führern für den Islam gewonnen. Dies wurde vor allem aus den narrativen Interviews der Hizb ut-Tahrir Anhänger und aus den Leitfadeninterviews der jüngeren Generationen, erkennbar.

5. Nur ein Interviewter wurde von einer ihm unbekannt Person missioniert. Dazu scheint die Da'wa noch eine zu junge Bewegung in Kyrgyzstan zu sein.

#### 4.3.2. Erste Auseinandersetzung der Christen mit dem Christentum

Christen wurden ebenso wie Muslime daraufhin befragt, wie ihre erste Auseinandersetzung mit dem Christentum stattfand. In der folgenden Tabelle sind die Ergebnisse der Auswertung der Leitfadeninterviews zusammenfassend dargestellt.

Erste Auseinandersetzung mit dem Christentum <sup>201</sup>	
Eltern	7 %
Verwandte	30 %
Freunde	20 %
Literatur	16 %
Fernsehen / Radio	2 %
Geistliche Führer	23 %
Fernstehende, bzw. Unbekannte	14 %
Niemand	0 %

Bei Christen waren es mit 30 % vor allem die Verwandten, die vom christlichen Glauben erzählten. Der Anteil der Eltern lag allerdings bei nur sieben Prozent. Danach folgten geistliche Führer mit 23 % und Freunde mit 20 %. Auch Fernstehende und Unbekannte hatten mit 14 % verhältnismäßig viele Interviewte mit dem Christentum konfrontiert. Ungefähr gleich viel, mit 16 % wurde der Literatur Bedeutung beigemessen. Im Folgenden werden die Ergebnisse detaillierter ausgewertet.

##### 4.3.2.1. Eltern und Verwandte

In den christlichen Gemeinde Kyrgyzstans gab es zur Zeit der Erhebung der Interviews noch relativ wenig ältere Gläubige. Und so war es nicht erstaunlich, dass nur sieben Prozent der Leitfadeninterviewten angaben, dass sie das erste Mal durch die eigenen Eltern mit dem christlichen Glauben konfrontiert wurden. Und doch zeigen diese sieben Prozent, dass der Prozess der Vermittlung des christlichen Glaubens an die nächste Generation ihren Anfang nahm. So gehörte die Aussage der Leitfadeninterviewten CII17 (Jahrgang 1974): „In meiner

<sup>201</sup>Es waren mehrere Antworten möglich.

Familie sind alle Christen“, noch zu den Seltenheiten. Sie ist selbst durch das Zeugnis ihrer Mutter zum Glauben gekommen. Auch der Befragte CIII12 erfuhr durch seine Mutter vom Christentum. Der Interviewte CII19 berichtete folgend, wie seine Eltern ihm den Glauben vermittelten: „Meine Eltern haben, nachdem sie zum Glauben kamen, für mich gebetet. Sie haben mir von der Kirche und von den Wundern, die Gott in ihrem Leben tat, erzählt.“ Es ist erkennbar, dass die Eltern es nicht für selbstverständlich hielten, die Kinder zum Christentum anzuhalten, sondern sich bemühten sie für den Glauben zu gewinnen, indem sie für sie beteten und ihr Glaubensleben mitteilten. Es gab aber auch Fälle, in denen Eltern und ganze Familien, durch das Erzählen der Kinder zum Glauben kamen. Tansilja, die im Leitfadenterview Nr. CIII2 auch ihren Namen angab berichtete Folgendes: „Zuerst hat Jesus meine ältere Schwester gefunden. Dann durch sie auch mich und durch mich eine meiner Verwandten, und meine Eltern fanden auch die Rettung.“ Und Tažybai (CI11) wurde durch das Zeugnis seiner Tochter Christ.

Wenn durch die Eltern nur sieben Prozent vom Glauben hörten, so war der Anteil der Verwandten die von Gott erzählten mit 30 % wesentlich höher. Bei Christen taten es vor allem die Geschwister, aber auch Personen aus einem weiteren Verwandtschaftskreis. So hat den Interviewten CI3 der Bruder mit seiner Frau das erste Mal zum Gottesdienst eingeladen. Und der Befragte CIII8 schrieb, dass sein Cousin für ihn wie ein Freund war und er durch ihn das erste Mal von Jesus hörte. Im Falle von der Interviewten CII21 leisteten einige Verwandte ihren Beitrag. Sie berichtete Folgendes:

Ich war von klein an krank, war schwach, hatte Angst und war oft innerlich Traurig und jeden Tag erwartete ich meinen Tod. Alle meine Verwandten wussten das, doch keiner konnte helfen. Dann haben sie mir den Rat gegeben mich an Gläubige zu wenden, weil Gott durch sie helfen wird.

Sie berichtete weiter, dass sie dies tat und sich ihre Augen im Gottesdienst für die Wahrheit öffneten und sie geheilt wurde. Nicht klar ist, ob die Verwandten in diesem Fall selbst gläubig waren, oder nur den Rat gaben sich an Gläubige zu wenden.

Von den narrativ Interviewten gaben genau die Hälfte (Interviews Nr. 2, 7 und 9 – 13) an, dass sie zuerst von den Verwandten vom christlichen Glauben hörten. Oft waren die Interviewten durch die Veränderung ihrer Gesinnung und des Lebensstils aufmerksam geworden. So berichtete Asylbek (Interview Nr. 10) von seinem Onkel und dessen Frau, dass sie vor deren Bekehrung zu Hause viel stritten, während danach in die Familie der Frieden einkehrte. Das weckte bei Asylbek den Wunsch, so wie sie zu werden.

In neun Fällen haben die Verwandten zwar nicht das erste Mal, doch auf dem Weg zur Hinwendung, durch Einzelgespräche die Interviewten in die christliche Lehre eingeführt

(Interviewte Nr. 2, 3, 5, 7 – 13). Bei Asisa (Interview Nr. 13) beispielsweise ging die Betreuung durch ihren Verwandten über Jahre hinweg. Sie erzählte Folgendes über ihre ersten Erfahrungen mit dem Christentum:

Das war, als ich 14 Jahre alt war. Ein Verwandter von uns, der Samir heißt, war der Erste in der Verwandtschaft, der gläubig wurde. Er kam zu uns und erzählte von Gott, dass Jesus für unsere Sünden gestorben ist usw. Beim Zuhören sah man in ihm so eine große Freude. Zuerst gefiel mir alles, doch dann nicht mehr. Wahrscheinlich, weil unsere Herzen aus Stein waren. Es kam eine Zeit, wo wir nicht mehr zuhören wollten.

Weiter erzählte Asisa, wie sie eine Gebetserhörung hatte und dadurch an die Existenz Gottes zu glauben begann. Dies machte sie auch wieder sensibler für die Erzählungen ihres Verwandten, wie sie dies auch weiter mitteilte:

Samir besuchte uns bis zu vier Mal in der Woche. Er betete auch für die Speise. Wir wurden zu Hause ruhiger und hörten auf uns zu streiten. Ich fragte Samir einmal, ob ich mit in die Kirche gehen dürfte.

Mit großer Ausdauer hat Samir die Familie besucht und ihnen das Evangelium nahe gebracht und sich um die Angelegenheiten der Familie gekümmert. Diese Betreuung hatte zur Folge, dass sich schließlich die meisten Mitglieder der Familie zum Christentum hinwandten. Eine kontinuierliche Belehrung der Interviewten auf ihrem Weg zu einer Bekehrung spielte eine wichtige Rolle. So las auch ein Verwandter mit Kanat (Interview Nr. 2) die Bibel und sprach mit ihm über das Ende der Welt, was ihn zur Annahme des Christentums vorbereitete.<sup>202</sup>

Wesentlich zur Hinwendung der Interviewten zum Christentum trugen auch Fürbittegebete der Verwandten bei. Oft setzte bei den Interviewten die Suche nach Gott gerade dann ein, wenn bittend für sie im Gebet eingetreten wurde. Daniar (Interview Nr. 11) berichtete, wie er in einer schweren Situation plötzlich an Gott denken musste:

Am nächsten Morgen stand ich auf und begann, Gedichte zu schreiben. Zuerst begann ich Gott anzuklagen, dass bei mir die Arbeit mit meinen eigenen Händen zu keinem Erfolg führt, während andere durch Verbrechen Geld machen. Doch dann überlegte ich, dass ich nicht dazu das Recht habe, weil Gott uns alles gibt und wir nichts ohne ihn machen können. Das war das erste Mal, dass ich Gedichte schrieb und dazu noch über Gott. Es war aber so, dass zu diesem Zeitpunkt eine ganze Gemeinde für mich betete. Denn zu diesem Zeitpunkt hatten sich schon meine Mutter und mein Bruder bekehrt.<sup>203</sup>

Auch die Brüder von Venera (Interview Nr. 9) und Bermet (Interview Nr. 7) beteten über Jahre hinweg für ihre Schwestern. Sie waren davon überzeugt, dass Gott ihre Gebete hört und

---

<sup>202</sup>Er benutzte dazu die Karte aus dem Buch von Langhammer (1994) mit dem Titel: Was wird aus dieser Welt.

<sup>203</sup>Die Verwandten waren es auch, die die Gemeinde aufforderten für Daniar zu beten.

in das Leben der Personen eingreift. Diese Überzeugung hatte auch Venera (Interview Nr. 9) zum Nachdenken gebracht, wie sie das auch folgend beschreibt:

Ich habe während des Studiums nicht alle Lektionen besucht und trotzdem immer das Examen bestanden. Dann sagte mir mein Bruder, dass es der Herr ist, der mir diese Weisheit gibt und dass es nicht von mir selbst kommt, sondern weil er für mich betet. Ich habe immer mit ‚sehr gut‘ bestanden und die Worte des Bruders haben mich sehr erstaunt.<sup>204</sup>

Die Wirkung der Gebete wurde auf verschiedene Weise beschrieben. Daniar (Interview Nr. 11) begann infolge finanzieller Einbußen an Gott zu denken. Bermet (Interview Nr. 7) musste, wie sie dies beschreibt erst erleben, wie ihr Bruder, der für sie betete, schwer krank wurde und wie durch ein Wunder am Leben blieb:

Später haben K. und G. (die Frau von K., dem Bruder von Bermet) erzählt, dass sie für mich gebetet haben: ‚Herr, bringe sie zu dir durch den Weg, der nötig ist, du weißt es besser, wir können den Weg nicht aussuchen.‘ Und so kam es, dass ich durch die Krankheit von K. zu Gott kam.

Bermet führte ihre Offenheit für den Glauben auf die Genesung und das Gebet ihres Bruders zurück.

Während der Zeit der Interviewaufnahmen gab es noch wenige Christen, deren Kinder schon Jugendliche, bzw. Erwachsene waren. Deshalb haben nur wenige Interviewte von ihren Eltern das Evangelium gehört. Umso stärker geschah dies durch die Verwandten, die mit ihrer Lebensführung vorbildhaft waren, kontinuierlich unterwiesen und beteten. Der Verwandtschaftskreis der Kyrgyzen ist sehr breit gefächert und stellte eine gute Möglichkeit dar, durch das Vertrauensverhältnis und die Bekanntschaft authentisch den christlichen Glauben zu vermitteln.

#### **4.3.2.2. Freunde**

In den Leitfadenterviews wurde von 20 % der befragten Personen angegeben, dass sie das erste Mal von Freunden über das Christentum hörten. Oft war es ein Gespräch oder eine Einladung zur Kirche, wie es im Fragenbogen Nr. CII3 hieß: „Meine Freundin sagte mir, dass es einen Ort gibt, wo zu Gott gebetet wird und Gott alles gibt: Arbeit, Kinder usw.“ Die Interviewte Nr. CII14 berichtet: „Eine Freundin hat mir das Evangelium ‚getragen‘ und durch sie habe ich mich bekehrt.“

---

<sup>204</sup>Der Bruder von Venera gab ihr auch den Rat, sich in Notsituationen an Gott zu wenden, was sie auch tat und dann erleben durfte, wie sie aus den Nöten heraus kam. Bermet: Interview Nr. 7.

Von den narrativ Interviewten waren es vier Personen, die von ihren Freunden erzählten (Interview Nr. 4-6, und 8). Auch sie wurden nach ihrer Lebensführung beurteilt, wie beispielsweise von Bakyt (Interview Nr. 6), der zunächst seine Freunde beobachtete. Als sie von einem Gottesdienst fröhlich zurückkamen und viel zu erzählen hatten, entschied er sich, auch dorthin zu gehen. Sie halfen ihm unbewusst, seine Vorurteile den Christen gegenüber abzulegen, wie er dies folgend darstellt:

Als ich in Naryn lebte, hatte ich einen guten Freund vom Dorf aus. Aber er hat mich immer betrogen, und so wollte ich keinen Kontakt mehr zu ihm haben. Er hat zuerst von Gott gehört, wurde gläubig und hat sich danach verändert. Als ich ihn traf, war es für mich interessant, warum er sich so verändert hatte. Ich hörte schon von den Baptisten, dass man sie meiden sollte, oder dass sie auf allgemeinen Friedhöfen nicht beerdigt werden sollen. Ich hörte, wie ein Mullah einmal die Scharia bei einer großen Versammlung lehrte. Er wurde dann gefragt, ob man Baptisten zusammen mit anderen beerdigen kann und mit ihnen Kontakt haben kann. Der Mullah hat dann schlecht über die Baptisten geredet und gesagt, dass sie schlechte Leute sind. Aber jetzt traf ich einen Freund, der sich verändert hatte und viel von Gott erzählte. Ich wusste, dass er zu den Baptisten geht. Er erzählte auch anderen Freunden von Gott. Damals lebte ich bei verschiedenen Leuten. Einmal kam mein Freund und lud meine Freunde in die Kirche ein. Sie gingen dann dorthin. Als sie mich einluden, sagte ich ab, weil der Mullah es verboten hatte. Aber ich wollte abwarten, wie sie zurückkommen von der Versammlung. Als die zurückkamen, waren sie fröhlich, sangen neue Lieder und erzählten viel von Gott. Sie hatten auch Bücher, aber die handelten alle von Jesus. Ich habe nicht alles verstanden, doch das interessierte mich. Sie haben mich dann das zweite Mal eingeladen. Sie erzählten, dass die Menschen dort gut und gastfreundlich sind. Das weckte in mir noch mehr Interesse, und ich willigte ein, zur Versammlung zu gehen.

Auch Sakoo (Interview Nr. 14) begann sich für die Kirche zu interessieren, nachdem sein Freund ihm von Gott erzählte.

Als ich im Krankenhaus lag, kam ein Freund, der schon drei Tage gläubig war. Er erzählte mir, dass es einen Gott gibt. Er erzählte nicht von Jesus sondern von Gott und ich hörte ihm zu. Es gab ein Lied mit dem Titel ‚o Tengir (o Herr)‘, das mich dazu bewogen hat, in die Kirche zu gehen. Ich habe sein Liederbuch aufgeschlagen und da war dieses Lied. Ich wollte, dass Šakir, mein Freund, dieses Lied singt, was er auch tat. Dort heißt es: ‚Oh Herr, Du bist der König dieser Welt.‘ Ich glaubte dann, dass es einen Gott gibt und ich sagte zu ihm, dass ich, wenn ich aus dem Krankenhaus komme, zur Kirche gehen werde. ... Ich dachte damals: ‚Die Gläubigen sind gute Menschen.‘

Tatjana (Interview Nr. 5) berichtete, wie sie das erste Mal verschiedene christliche Organisationen besuchte und dabei ihre Kollegin und Freundin zum Glauben kam. Diese Freundin hat sie dann jahrelang auf dem Weg zum Glauben begleitet. Sie berichtete auch, durch welche Schwierigkeiten sie noch gehen musste, bis sie auch zur inneren Ruhe und zu

Jesus fand. Ihre Freundin hatte dabei große Ausdauer und nahm Tatjana in verschiedene Kirchen mit, damit sie eine fände, in der es ihr gefalle.

Da, wo Freunde ein authentisches Christentum vorlebten und sich um ihre Freunde kümmerten, kam es zur Annahme des christlichen Glaubens. Oft dauerte es einen längeren Zeitraum bis eine Entscheidung gefällt wurden.

#### **4.3.2.3. Literatur und Medien**

Christliche Literatur wurde schon in den siebziger Jahren in Form von Traktaten in kyrgyzischer Sprache gedruckt und in den einzelnen Gegenden von Kyrgyzstan verteilt (Foth 1998: 1). Anfang der achtziger Jahre gab es schon die ersten Bibelteile (Friesen 2000: 325-332). Zur Sowietzeit wurde Literatur nur persönlich weitergegeben. Das änderte sich Anfang der neunziger Jahre, als christliche Literatur offen bei evangelistischen Veranstaltungen verteilt und in Buchläden und auf den Basaren verkauft wurde. Anfang der neunziger Jahre wurden alle Landesbibliotheken mit christlicher Literatur ausgestattet. Christliche Werke, wie die *Cerkovj Iisusa Christa* begannen, auch christliche Zeitungen zu verbreiten. In den Leitfadeninterviews gaben 16 % der Befragten an, dass sie durch die Literatur und Medien vom Christentum erfuhren. Dies geschah auf verschiedene Art und Weise. Die Interviewte CIII1 „besuchte eine geistliche Bibliothek und las Bücher.“ Der Interviewte CII7 schrieb:

Ich habe die Zeitung ‚Dein Weg‘ von der *Cerkovj Iisusa Christa* gelesen. Dort las ich von der Kreuzigung Jesu und erlebte eine übernatürliche Heilung von vielen Verletzungen. Die Wunden Jesu haben mich geheilt.

Auch die interviewte CI2 las am Anfang die Zeitung „Dein Weg“. Andere schauten sich christliche Fernsehprogramme von Kennett Coupland und Joice Meier an (Nr. CII20) oder erwähnten, wie die Interviewte CII22 einfach: „Ich habe Fernsehen geschaut.“ Viele christliche Gemeinden hatten auch ein großes Sortiment an christlichen Filmen und Predigten zur Ausleihe. So berichtete CI7: „Ich versuche aus allen Quellen etwas zu erfahren. Versuche mehr zu lesen, mir Audio und Video Kassetten anzuhören und zu schauen.“ Ähnlich tat es auch der Befragte CII4, der sich Audio und Videokassetten über Jesus ansah und anhörte.

Von den narrativ Interviewten hatten vier Personen über ihre Erfahrungen mit Literatur berichtete. Ulubek (Interview Nr. 1) wuchs in einer sehr lesefreundlichen Familie auf, sodass er die Bibel bereits in seiner Jugendzeit las und sehr von ihr beeindruckt war, wie er dies folgend beschreibt:

Ich las die Bibel schon in der achten Klasse und hatte immer das Verlangen, die Bibel zu zitieren, z. B. in der Schule, wenn ich im Fach Literatur eine Arbeit schrieb.

Weil seine Eltern und Geschwister keine Christen waren, war dies sehr ungewöhnlich für einen kyrgyzischen Jugendlichen. Später wurde er auch mit der Literatur der Zeugen Jehovas konfrontiert und war von ihrer farbigen und bildreichen Aufmachung und der Stellungnahme zu aktuellen Themen begeistert. Hier wurde für ihn eine neue Welt und Lebensweise beschrieben, nach der er, wie viele Andere, sich in den Zeiten der politischen Umbrüche in Kyrgyzstan sehnten. Er beschreibt seine Erfahrungen folgendermaßen:

Ich las mit einem Heißhunger diese Bücher und bin Gott dankbar, dass ich in dieser Zeit keinen Zeugen Jehova antraf. Ich glaube, dass ich sonst ein eifriger Zeuge Jehovas geworden wäre. Es schien so, als ob ich mit diesen Büchern das Gesuchte gefunden hätte. Ich wusste nicht, dass es auch andere Christen gibt. Ich las diese Bücher und hatte den Eindruck, dass ich und Gott alleine wären. Ich war so begeistert, dass ich ganz Kyrgyzstan verändern wollte. Ich dachte, dass Gott mir das gegeben hätte. Und ich begann, aus eigener Motivation heraus zu predigen, ohne dass ich vorher von jemandem dazu angeleitet wurde. Ich fuhr dann z. B. mit dem Zug nach Balykči und verteilte im ganzen Zug diese Hefte. Ich sagte den Leuten, dass es Gott gibt, so wie das die Zeugen Jehovas auch tun. Ich meinte es ehrlich. In diesen Heften waren sehr schöne Bilder, die Menschen waren dort alle gleich und das alles erwartete uns.

Ähnliche Erfahrungen machte auch Gülsat (Interview Nr. 16). Ihr gefielen die Schriften der Zeugen Jehovas, weil sie so bunt waren. Auch die Eltern lasen diese Schriften, doch sie erlaubten Gülsat nicht, in die Versammlungen der Zeugen Jehovas zu gehen. Auch Venera (Interview Nr. 9) war von den Schriften begeistert, weil sie etwas vermittelten, wonach sie sich sehnte:

Ich durchlief einige Etappen auf der Suche nach Gott. Zuerst waren es die Schriften der Zeugen Jehovas, die eine Freundin mitbrachte. Mir sind dort die Leute auf den Bildern aufgefallen, die so glücklich aussahen. Wir wollten genauso froh sein. Natürlich verstanden wir nicht die Bedeutung von allem.

Dieser Sachverhalt macht erneut deutlich, wie wichtig eine gute, farbige und ansprechende Gestaltung der Literatur ist. Die Kyrgyzen, die sehr naturverbunden sind und visuelle Dinge schneller als abstrakte erfassen, werden eher von Literatur, die ihrer Kultur und Denkweise angepasst ist, angesprochen. Daraus ist z. B. auch der Tatbestand erklärbar, dass die Kinderbibeln in Kyrgyzstan sehr beliebt waren und auch vielen erwachsenen Menschen den Zugang zur Bibel ermöglichten. So hat Asisa (Interview Nr. 13) die Kinderbibel dreimal durchgelesen, bevor sie zur „richtigen“ Bibel griff, in der sie zunächst nur wenig verstand.

Für evangelistische Zwecke wurde in den neunziger Jahren auch der Film „Jesus“ von Campus für Christus in kyrgyzischer Sprache eingesetzt. Er wurde auch im kyrgyzischen Fernsehen mehrmals ausgestrahlt. Die Aufführung des Filmes machte viele Menschen mit der



Person Jesu bekannt. Einige, wie Kanat (Interview Nr. 2), sprachen das Gebet, das am Ende des Filmes vorgesprochen wurde nach und vollzogen so ihre Annäherung zum Christentum.

Zuerst habe ich im Jahre 1991 bei den Verwandten in Čolpon-Ata einen Film gesehen. Das war der Film ‚Jesus‘. Am Ende des Filmes haben die Soldaten einen Menschen geschlagen, und dann haben sie ihn gekreuzigt. Er war in kyrgyzischer Sprache. Zum Schluss wurde zur Bekehrung aufgerufen. Man sollte das Gebet zweimal wiederholen. Und damals habe ich die Worte nachgesprochen, das Gebet der Bekehrung. Und mir wurde es im Herzen, in der Seele leichter. Doch dann hatte ich dieses Erlebnis wieder vergessen.

Auch Zeichentrickfilme mit einem biblischen Inhalt waren vor allem unter Kindern und Jugendlichen beliebt.<sup>205</sup> So berichtete auch Bakyt (Interview Nr. 6), dass er in der Kindheit im Fernsehen Zeichentrickfilme mit biblischem Inhalt sah.

Viele Interviewten bekamen durch religiöse Literatur und Medien ihre ersten Eindrücke vom Christentum. Sie half den Suchenden, mehr über das Christentum zu erfahren. Eine große Rolle spielte eine gut illustrierte Aufmachung der Schriften, wie sie von den Zeugen Jehovas verbreitet wurde.

#### **4.3.2.4. Geistliche Führer**

Da, wo geistliche Führer ihren Dienst nicht nur an Christen wahrnahmen, kam es auch zu Kontakten mit Nichtchristen. So gaben 23 % der Leitfadeninterviewten an, dass sie zuerst von geistlichen Führern von ihrem Glauben hörten. Der Interviewte CII4 schrieb, dass sie ihm halfen, Antworten auf seine Fragen zu finden und CII8 lernte durch geistliche Führer das Evangelium kennen. Auch CII6 berichtete, dass er zuerst durch sie das Christentum kennenlernte, „weil die Diener beten und dass erklären, was ich nicht verstehe. Sie helfen, geistlich zu wachsen.“

Von den narrativ Interviewten waren es vor allem zwei Personen (Interview Nr. 15 und 16), die von geistlichen Leitern zum Glauben geführt wurden. Gülsat (Interview Nr. 16) wurde durch eine intensive Betreuung einer koreanischen Missionarin gläubig. Das erste Mal lernte sie Christen in ihrer Uni kennen, als sie zufällig von ihr angesprochen wurde. Sie berichtet davon folgendermaßen:

Plötzlich kam das Mädchen, dass die anderen fotografierte auf mich zu und bot mir ein Getränk an. Sie sprach nicht so gut kyrgyzisch, aber dafür russisch. Sie war eine Koreanerin. Sie lud mich in die koreanische Gemeinde Nadežda ein. Eigentlich musste ich schon wieder zurück nach Tokmok, doch ich wollte dort hingehen. ... Als

---

<sup>205</sup>Eine meiner Studentinnen einer Bibelschule kam durch solche Zeichentrickfilme zum Glauben an Jesus. Sie lebte in einem Dorf, in dem es keine Christen gab. Erst als sie sechzehn wurde und zwecks einer Ausbildung in die Hauptstadt kam, lernte sie Christen kennen und schloss sich einer Gemeinde an.

wir dann hereinkamen, waren an der Tür zwei Menschen, die jeden begrüßten und die Plätze zuwiesen. Das war ein sehr warmer Empfang und es wurde nicht unterschieden zwischen den Städtern und den Dörflern. Und das Mädchen, das mir die Einladung gab, hat mich auch gleich erkannt. Dass sie mich nicht vergaß, gefiel mir sehr. In der Uni lernte man sich an einem Tag kennen und am anderen Tag hatte man einander wieder vergessen. Und sie hat sich sogar meinen Namen gemerkt und auch das, was wir vorher gesprochen hatten.

Weiter entwickelte sich zwischen Gülsat und der Missionarin eine enge Freundschaft, wobei die Missionarin fast wie eine ältere Schwester für sie sorgte.

Sie begann mir dann alle Bibliotheken zu zeigen, ebenso Theater, Plätze, wo man spazieren gehen kann, Buchläden, in denen man billig Bücher kaufen konnte. Sie war eine Fremde in Kyrgyzstan und hat mir in meinem eigenem Land alles gezeigt. Und sie tat das mit großer Liebe und Wärme zu mir. ... Sie war sehr um mich besorgt. Ich wollte sehr so wie sie sein. Sie begann dann, langsam mir von Gott zu erzählen. Sie tat es nur, wenn ich es wollte. ... Nicht mal mit meiner Schwester konnte ich so sprechen. ... Einmal hatte ich so ein Gefühl, dass mich keiner braucht und dann rief ich sie an und fragte, ob ich zu ihr kommen könnte. Als ich zu ihr kam, haben wir dann bis Mitternacht miteinander geredet. Ich wusste, dass sie immer für mich Zeit hat.

Die Missionarin nahm ihre Aufgabe sehr ernst, wodurch Gülsat sich zum Christentum hingezogen fühlte. Und doch hat Gülsat eine wirkliche Hinwendung zu Gott erst mit dem Wegzug der Missionarin vollzogen, weil sie in diesem Augenblick begriff, dass Menschen nicht ewig zusammenbleiben können, aber Gott immer für sie da ist.

Geistliche Führer übernahmen oft nicht nur die Aufgabe Menschen zum Glauben zu führen, sondern sie auch geistlich anzuleiten. Dies wird vor allem im Bericht von Nurmat (Interview Nr. 15) sichtbar, der erzählte, wie er und seine Schwester zunächst Kontakt mit Zeugen Jehovas hatten und dann aber nicht mehr mit dem, was sie lehrten einverstanden waren.

Eines Tages kam ich nach Hause und meine Schwester war auch da. Zu uns kamen zwei Frauen, die von Gott sprachen. Sie haben sehr gut gesprochen. Wir haben sie eingeladen, hereinzukommen. Sie sprachen aber nicht von Jesus, sondern von dem Vater Jehova, und das Jesus nur ein Gesandter Gottes ist. Sie boten uns an, wenn wir den Wunsch haben, abends zu kommen und weiter zu belehren. Sie ließen Zeitschriften mit Bildern da. Wir haben sie dann gelesen und sie kamen ständig und unterwiesen uns. Zuerst war es auch gut. Dann aber sagten sie uns, dass man *Omin* nicht machen darf und wenn jemand stirbt, dann darf man nicht zum Beweinen hingehen. Auch den Geburtstag darf man nicht feiern. Das hat uns dann zu Denken geben und wir haben uns gefragt, wohin wir eigentlich gehen. Als sie das nächste Mal kamen, haben wir die Tür zu gemacht und sind nicht herausgegangen.

In diese Situation hinein wurden sie von einem Freund, der Christ war besucht. Er brachte dann seinen Leiter der Kirche mit, der Nurmat weiter aufklären konnte.

Dann kam Kuba und sah die Hefte. Er sagte, dass er auch an Gott glaube, aber nicht an diesen, sondern an Jesus Christus. Am nächsten Tag kam Kuba mit Aman wieder (Kuba brachte den Leiter der Gemeinde mit. Anm. des Autors), die Frauen kamen auch und begannen miteinander zu diskutieren. Wir saßen und warteten, wer wohl recht haben würde. Dann sind die Frauen weggegangen. Aman sagte, dass die Frauen uns einfach in die Irre führen und dass es nicht von Gott sondern von Satan ist. Er sagte, dass man *Omin* sagen darf und wenn jemand stirbt, dann darf man natürlich weinen und auch die Geburtstage darf man feiern. Danach haben wir uns wieder beruhigt. Wir hörten dann von ihm, dass wir Sünder sind. Vorher wusste ich nicht, dass alle Menschen Sünder sind. Aber wir hörten auch, dass Jesus Christus alle unsere Sünden auf sich genommen hat, und dass jeder, der an Jesus Christus glaubt, ewiges Leben erhält. Aman hat uns auch eine Bibel gegeben und wir haben darin gelesen. Dann haben wir den Koran und die Bibel verglichen und verstanden, dass der Inhalt des Korans aus der Bibel stammt.

In diesem Beispiel wurde besonders die Bedeutung eines geistlichen Leiters sichtbar, der in der Lage war Aufklärungsarbeit zu tätigen. In diesem Fall hat Aman geholfen den Heilsweg zu erklären, gab aber auch die Möglichkeit sich durch das Vergleichen der Bibel und des Korans eine eigene Meinung zu bilden.

Grundsätzlich waren geistliche Leiter in ihrer missionarischen Tätigkeit nicht privilegierter und mussten ebenso ein Vertrauensverhältnis aufbauen, bevor sie ihre theologischen Kenntnisse vermitteln konnten. Ihre Stärken lagen aber sicher darin, dass sie in der Lage waren fragenden Menschen fundierte Antworten zu geben. Dies wurde in der Auswertung der Interviews sehr deutlich.

#### **4.3.2.5. Personen ohne eine freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehung**

Von Menschen, die in keinem freundschaftlichen oder verwandtschaftlichen Verhältnis standen hörten 14 % der Leitfadentinterviewten vom Christentum. Solche Gespräche fanden an verschiedenen Orten und unter unterschiedlichen Umständen statt. Die Befragte CIII6 hatte beispielsweise eine Anzeige gelesen, in der zu kostenlosen Englischkursen eingeladen wurde. Sie kam dahin und hörte von Jesus Christus, den sie dann in ihr „Leben aufnahm“. Die Befragte CII23 hörte vom Glauben durch ihre Klassenkameraden und CII2 von einem Mädchen, dass sie überhaupt nicht kannte. Die Interviewte CII16 besuchte ihre Schwester auf der Arbeit, wo eine Arbeitskollegin ihnen das Evangelium erklärte. Und der Interviewte CII25 berichtete: „Ich habe ein Mädchen auf der Straße kennengelernt, die mir von Jesus erzählte.“

Sechs Personen (Interviews Nr.1, 4, 5 und 14-16) der narrativ Interviewten berichteten von Menschen, mit denen sie nicht direkt befreundet waren und von denen sie vom Glauben hörten. Manchen fiel besonders die Ausstrahlung der Christen auf. Die freundliche Art und Weise, wie sie miteinander umgingen, hatte eine besonders attraktive Wirkung. So

berichtete Ulubek (Interview Nr.1) von seinen ersten Begegnungen mit den Christen folgendermaßen:

Zu den Nachbarn neben mir kamen ständig junge Kyrgyzen. Und einmal sah ich sie, als ich für die Oma, bei der ich wohnte, Wasser brachte. Ihre Augen und Worte waren anders. Sie gingen an mir vorüber und mir schien so, dass sie etwas Besonderes haben. Sie waren anders. Als sie an mir vorübergingen, sagte zu mir eine innere Stimme: ‚Das sind Kyrgyzen, die unseren Glauben angenommen haben‘. Ich hatte ein großes Verlangen, mit ihnen zu sprechen. Ich wunderte mich, dass Kyrgyzen auch glauben.

Für Sakoo (Interview Nr. 4) war das vorbildhafte Leben einer Christin der Grund, eine Einladung in die Kirche anzunehmen. Er berichtete Folgendes:

Sie kam jeden Tag und ich wunderte mich, dass sie alles schaffte. Sie besuchte ihre Schwester und lernte noch in der Berufsschule und war dort auch die Klassenleiterin; auch im Wohnheim hatte sie irgendeine Verantwortung und zur Versammlung in die Kirche ging sie auch. Mich wunderte sehr, wie sie das alles schaffte und dazu noch sehr gut lernte.

Die Arbeitskollegin von Anargül (Interview Nr. 14) hatte eine Ehekrise. Es wurde befürchtet, dass sie sich deswegen etwas antun könnte. Doch als sie sich bekehrte, änderte sich ihr Verhalten und Aussehen. Anargül berichtete von dieser Veränderung Folgendes:

Bei uns war noch eine andere Kollegin, deren Mann fremdging und sie deswegen sterben wollte. Und jeden Tag warteten wir auf sie mit der Angst, dass sie nicht mehr zur Arbeit kommt, weil sie sich etwas antun würde. Und dann plötzlich war sie ganz fröhlich und sah verliebt aus und das dauerte zwei Monate lang. Wir trauten uns nicht sie zu fragen, weil wir dachten, dass sie sich in jemand anders verliebt hätte. Und dann fragten wir sie endlich und sie sagte: ‚Ja‘. ‚In wen?‘ fragten wir. ‚In Gott.‘ war ihre Antwort. Das haben wir nicht verstanden und sie begann dann zu erzählen und uns einzuladen.

Die Veränderung des Lebens durch die Bekehrung ging so tiefgründig und gab dieser Arbeitskollegin ein tiefes Glücksgefühl, dass andere nur vom Verliebtsein her kannten. Eine solche Ausstrahlung hatte natürlich eine große Attraktivität.

Obwohl nicht viele Interviewte eine Begegnung mit unbekanntem Christen hatten, fällt auf, dass für sie die äußere Erscheinung eine wesentliche Bedeutung hatte. Das außergewöhnliche Aussehen, bzw. Verhalten weckte den Wunsch die Gründe dafür näher zu erfahren, bzw. diesen Menschen zuzuhören, wenn sie von ihrem Glauben berichteten. Für einige Interviewte war dies ein wichtiger Faktor auf ihrem Weg zur Hinwendung zum Christentum.

#### **4.3.2.6. Zusammenfassung**

Die erste Auseinandersetzung der Interviewten mit dem Christentum geschah sehr unterschiedlich und ist in der folgenden Auflistung zusammengefasst.

1. Die wenigsten der Befragten hörten das Evangelium durch ihre Eltern. Die meisten wurden auf Jesus durch Verwandte aufmerksam. Ihre vorbildliche Lebensführung, eine kontinuierliche Unterweisung und das Gebet begünstigten bei ihnen eine Offenheit.
2. Ähnlich verhielt es sich mit Freunden. Wo sie ein authentisches Christentum zeigten und die Freundschaft pflegten, wuchs das Interesse der Interviewten für das Evangelium.
3. Religiöse Literatur und Medien zeigten nachhaltig Wirkung und halfen den Suchenden mehr über das Christentum zu erfahren. Oft erhielten die Interviewten daraus die ersten Eindrücke vom Christentum.
4. Geistliche Leiter die missionarisch aktiv waren, mussten zunächst ein Vertrauensverhältnis aufbauen, bevor sie ihre theologischen Kenntnisse vermitteln konnten. Ihre Stärken lagen in der Fähigkeit, fragenden Menschen fundierte Antworten zu geben.
5. Die Interviewten berichteten ebenso von Christen, die ihre missionarische Aufgabe wahrnahmen und bei verschiedenen Gelegenheiten das Evangelium weitergaben. Auch sie trugen vor allem durch ihre Ausstrahlung und ihr Verhalten zu einer Öffnung der Interviewten bei.

#### **4.4. ERSTES KENNENLERNEN EINER RELIGIÖSEN STÄTTE**

Sowohl im Islam, als auch im Christentum haben religiöse Stätten eine große Bedeutung. Hier finden die Gottesdienste statt, hier treffen sich die Gläubigen und werden im Glauben unterwiesen. Deshalb wurde untersucht, welche Erfahrungen die Interviewten in einer Moschee bzw. einer Kirche machten und was sie bewog, diese Orte auch weiterhin aufzusuchen.

##### **4.4.1. Das erste Kennenlernen einer Moschee von Muslimen**

###### **4.4.1.1. Gründe für das Aufsuchen einer Moschee**

Die ersten Berührungspunkte, Erlebnisse, Begegnungen und damit verbundenen Eindrücke waren in den meisten Fällen entscheidend für den weiteren Verbleib einer Person in der Moschee. Die Auswertung der Leitfadenterviews ergab, dass nur 45 % der Muslime eine Moschee besuchten, 25 % keine Moschee besuchten und 30 % machten dazu keine Angaben. Die Gründe dafür lagen an dem großen Anteil der Frauen (71 %) unter den Leitfadenterviewten. Deswegen werden sie im nächsten Abschnitt extra behandelt.

Zunächst wurde untersucht, aus welchen Gründen die Leitfadeninterviewten eine Moschee aufsuchten bzw. wer sie dahin einlud. Die Ergebnisse sind in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Gründe für das Aufsuchen einer Moschee</b>	
1. Verwandte	48 %
2. Freunde	16 %
3. Gläubige	12 %
4. Eigeninitiative	12 %
5. Andere Gründe	12 %

Die Auswertung ergab, dass 48 % durch Eltern oder Verwandte, 16 % durch Freunde und je 12 % durch Gläubige, Eigeninitiative oder aus anderen Gründen die Moschee aufsuchten. Die Verwandten hatten demnach auch in Bezug auf den Moscheenbesuch den größten Einfluss ausgeübt.

Von den 15 narrativ Interviewten waren es in vier Fällen die Eltern und Verwandten (Interviews Nr. 22 und 25-27), in fünf Fällen die Freunde (Interviews Nr. 21, 23, 24, 28 und 31) und in einem Fall das Lesen eines Büchleins (Interview Nr. 34), das zum Besuch einer Moschee anregte. Drei Interviewten besuchten keine Moschee, weil sie Frauen waren (Interviews Nr. 30, 32 und 35). Die Übrigen nannten keinen erkennbaren Grund für ihren Besuch der Moschee.

Der Stellenwert einer religiösen Erziehung im muslimischen Elternhaus wurde bereits festgestellt. So war es nicht verwunderlich, dass muslimische Eltern ihre Kinder zum Moscheenbesuch aufforderten. Dies geschah vor allem bei Nur (Interview Nr. 22) und Beischen (Interview Nr. 26).

Doch einige Interviewte gingen in die Moschee weniger aufgrund einer Einladung, als vielmehr aus einer inneren Not. Dies brachten die Interviewten Nr. 21, 23, 24, 27 und 29 zum Ausdruck. So berichtete Sakat (Interview Nr. 24) Folgendes:

Ich hatte in meinem Leben ständig kein Glück. Dann hat man mir einfach den Rat gegeben: ‚Geh in die Moschee, vielleicht wird es dann leichter. Hör dir den Koran an, was dort erzählt wird.‘ Ich war einverstanden und bin dann hingegangen, es hat mir dort gefallen und seit dieser Zeit gehe ich dahin.

Sakat erwartete von den Moscheenbesuchen vor allem Glück. Auch Mirbek (Interview Nr. 23) ging vor allem in die Moschee, weil er das Empfinden hatte, dass sein Weg sich nicht öffnete, er also kein Glück im Leben zu haben schien.

Meine Freunde sind gläubig, besuchen die Moschee und lesen Namaz. Manche beten fünf Mal, manche drei Mal am Tag. Sie haben mich auch dazu eingeladen, weil, wie

ich schon erzählt habe, es mir eine bestimmte Zeit schlecht ging. Der Weg öffnete sich nicht, es ging alles schief usw. Sie haben dann gesagt, ich soll die Moschee besuchen und den Koran lesen. Es kam nicht sofort zu einer Regelmäßigkeit, aber ich ging das erste Mal dorthin, dann das zweite Mal und so weiter.

Nicht außer Acht gelassen werden dürfen die Personen, die aus eigenen Beweggründen eine Moschee aufsuchten. Zu ihnen gehörte beispielsweise Kurman (Interview Nr. 33), der einfach aus Interesse in die Moschee ging, wie er dies auch folgend beschrieb: „Ich wurde von niemanden in die Moschee gebracht, ich habe einfach selbst Interesse gehabt. Es war nicht so, dass ich wegen Allah ging, sondern einfach aus Interesse heraus.“

Aber auch Umstände, die einfach zum Hochzeits- bzw. Beerdigungsritual gehörten, waren ein Grund für einen ersten Moscheenbesuch, wie dies bei Buroo (Interview Nr. 25) der Fall war. Für Bagdan (Interview Nr. 31) war es sein Alter und die neue Religionsfreiheit, die ihn dazu bewegte, wie er dies folgend beschrieb:

Nach der Beendigung des Instituts habe ich noch 30 Jahre lang gearbeitet. Natürlich habe ich die Bräuche nicht gehalten, aber ich habe geglaubt, dass es einen Gott gibt. Vor drei Jahren kam ich dann zu der Überzeugung, dass man die Bräuche halten sollte. Ich begann Namaz zu lernen und in die Moschee zu gehen.

Es ließen sich vielfältige Gründe für einen Moscheenbesuch erkennen. Mirbek (Interview Nr. 23) äußerte seine Meinung warum Jugendliche eine Moschee aufsuchen folgendermaßen:

Die ganze Jugend besucht jetzt die Moschee. Warum tun sie das? Jetzt geht es der Jugend schlecht; wegen der Kriminalität, den Diebstählen usw. Meiner Meinung nach besuchen sie die Moschee um die Sünden wegzuwaschen. Doch dann sündigen sie weiter und denken, wenn sie am Freitag zur Moschee fahren, dort den Koran lesen und Gebete sprechen, dass sie ins Paradies kommen. Aber ich denke, dass es nicht so ist. Es wird für alles ein Ende geben. Ich denke nicht, dass es hilft, so zu handeln. Aber die Jugend wird vor allem dazu aufgerufen: ‚Wenn Du etwas Schlechtes gemacht hast, dann fährst Du in die Moschee, liest dort und sitzt dort ein paar Stunden ab, und dann ist alles in Ordnung.

Mirbek war der Meinung, dass Jugendliche in der Moschee ihr Gewissen beruhigen konnten und sie deswegen aufsuchten. Er verurteilte dabei die Leichtfertigkeit, mit der versucht wurde, Vergebung durch Rituale zu erlangen.

Zusammengefasst können folgende Gründe für einen Moscheenbesuch bei Muslimen genannt werden:

1. Eltern und Verwandte ermutigten jungen Menschen zum Moscheenbesuch.
2. Personen, die selbst schon eine Moschee aufsuchten, luden Ihre Freunde und Bekannte ein.
3. Eine innere Not und die Hoffnung, dass die Lage sich mit einem Moscheenbesuch bessert.

4. Zur Beruhigung des Gewissens bzw. Vergebung der Schuld.
5. Manche besuchten eine Moschee, weniger aus religiösen Gründen, als aus Neugier oder aus rein pragmatischen Gründen, wie eine Beerdigung bzw. Hochzeit.
6. Einige Frauen gingen nicht zur Moschee, weil dies in ihren Augen eine Männersache sei.

#### **4.4.1.2. Eindrücke der Frauen beim Moscheenbesuch**

Nur 30 % aller Frauen haben eine Moschee besucht. Die Hälfte der Muslimas, die eine Moschee besuchten, wurden von ihren Verwandten oder Eltern begleitet und nur eine Frau tat es alleine (MI17). Im Kindesalter wurde eine Moschee von 10 % der Frauen aufgesucht.

Die Eindrücke in der Moschee wurden von den Frauen auch unterschiedlich beschrieben. Den Interviewten MI19, MII6 und MII15 gefielen dort vor allem die Atmosphäre, die Architektur und die Wandmalereien. Die Muslimas MI2, MI6 und MII4 empfanden die Gebete, die Lesungen des Korans und die Auslegung positiv. Die Befragte MII18 kam in die Moschee, weil sie krank war. Sie erachtete es als wichtig, dass es einen Ort gab, den Menschen mit ihren Nöten aufsuchen konnten, um dort Hilfe in Anspruch zu nehmen. Allerdings ist sie danach nicht wieder in die Moschee gegangen. Die Befragte MIII4 besuchte die Moschee mit ihren Eltern in der Kindheit. Dies hinterließ in ihr positive Eindrücke und sie fühlte, dass es ihr auf der Seele leichter wurde. Nur eine Muslima (MI10) gab an, dass sie die Moschee wieder besuchte, weil sie mehr vom Islam kennenlernen wollte.

Obwohl den Frauen der Besuch von Moscheen nicht untersagt war und sie in den hinteren Räumen am Namaz teilnehmen konnten, hatten sie kaum einen Bezug dazu, wie dies von drei der narrativ Interviewten Muslimas erzählt wurde. Fatima (Interview Nr. 30) berichtete Folgendes: „Ich habe keine Moschee besucht, weil ich wusste, dass es die Verantwortung der Männer ist, und dass Frauen diese Verantwortung nicht haben.“ Und Asiba (Interview Nr. 32) erzählte:

Zu den großen Moscheen bin ich nicht gegangen, ich weiß nur, dass sie dort in arabischer Sprache beten und dass niemand etwas versteht. Es gibt keine geistlichen Kontakte.

Aibasara (Interview Nr. 34) hatte eine Moschee aufgesucht, nachdem sie schon den Islam angenommen hat.

Mit sieben, oder acht Jahren habe ich ein Büchlein über den Islam gelesen und wollte in die Medrese gehen, in den Islam. In dem Buch erfuhr ich, dass einen Gott gibt. Ich habe zuerst den Islam angenommen und dann erst eine Moschee besucht.



Die interviewten Muslima hatten kaum einen Bezug zur Moschee. Die Gründe dafür waren vielfältig, doch schien die Ansicht zu überwiegen, dass die Moschee den Männern vorbehalten sei und ein einmaliger Besuch zum Kennenlernen für eine Frau genüge.

#### **4.4.1.3. Männer und der Moscheenbesuch**

Eine Moschee besuchten 81 % der interviewten muslimischen Männer. Davon waren 46 % von ihnen das erste Mal in einer Moschee mit ihren Eltern, 23 % gingen mit einem Freund hin, 14 % selbst und 14 % wurden von einem geistlichen Leiter eingeladen.

Die Disziplin und die Reinheit in der Moschee gefielen den Männern in 23 % der Fälle, genauso viele wurden von den Gebeten bzw. dem Klang der Gebete angesprochen. Einfach alles gefiel 30 % der Personen, und sieben Prozent nannten die Atmosphäre gut. Der Interviewte MIII14 unterstrich, dass er froh war, dass Gott ihn hört und dass es ihm nach dem Besuch der Moschee leichter ging. Dem Interviewten MIII7 gefiel die Einheit der Muslime, die in der Moschee sichtbar wurde. Zwei Drittel der Interviewten hatten demnach positive Erlebnisse in der Moschee.

Zu negativen oder unverständlichen Gesichtspunkten in der Moschee äußerten sich 30 % der männlichen Interviewten. Die genannten Aspekte waren: die arabische Sprache (MII1), dass die Gebete nicht verstanden wurden (MIII1), zu wenig Platz (MIII17) und die Erwähnung der Scharia (MIII14). Die zuletzt genannte Person war der Meinung, dass die Scharia von „Menschen und nicht von Gott“ ausgedacht sei.

Folgende Gründe wurden für einen Wiederbesuch der Moschee genannt: „Feiertage“ (MI8), „Alle Muslime sollten eine Moschee besuchen, deswegen tue ich es auch“ (MI22), „Ich will Allah dienen“ (MII1), „Glaube“ (MII5 und MIII16), „Das ist Pflicht, ich denke alle Menschen müssen Gott ehren. Manchmal wegen der seelischen Verfassung.“ (MIII14) und „Mein Herz ist auf den einen Gott ausgerichtet“ (MIII17). Zwei schrieben, dass sie die Moschee nicht mehr besuchten (MI23 und MII2) und einer, dass er keine Möglichkeit dazu hatte (MII7).

Zwei wesentliche Gründe wurden für einen Wiederbesuch der Moschee erwähnt; zum einem war es das Pflichtbewusstsein als Muslim das Gebotene zu erfüllen und zum anderen waren es der Glaube und das innere geistliche Bedürfnis.

Die narrativ Interviewten wurden nicht gesondert in Bezug auf die Gründe des Besuchs einer Moschee befragt. Allerdings äußerten sie sich darüber, wie sie sich das erste Mal in einer Moschee fühlten, worauf auch im weiteren eingegangen wurde.

#### 4.4.1.4. *Angst und deren Überwindung beim Moscheenbesuch*

Vier narrativ Interviewten (Interviews Nr. 23, 24, 26 und 33) hatten bei ihrem ersten Besuch einer Moschee eine gewisse Angst. So berichtete Mirbek (Interview Nr. 23) von seinen ersten negativen Eindrücken und wie er sie überwand Folgendes:

Zuerst hatte ich ein komisches Gefühl und den Wunsch schneller wegzugehen, weil mir nichts gefiel: die vielen Leute, alle in Weiß, sie beten usw. Die innere Harmonie hat, wie man so sagt, nicht gestimmt. ... Doch langsam wurde es besser. Wie man auch sagt, der Mensch gewöhnt sich an alles. Es war wie auch in einem anderen Sprichwort: ‚Wenn du nicht willst dann zwingen wir dich, und wenn du nicht kannst, dann bringen wir es dir bei.‘ So kam es, und letztendlich merkt man, dass dies sein muss.

Mirbek besuchte die Moschee zu Beginn nicht aus eigenem Interesse, sondern wurde von seinen Freunden eingeladen. Seine langsame, nahezu zwanghafte Gewöhnung an die Moschee, spiegelte wieder, dass er sich nicht sofort dazugehörig fühlte, obwohl er sich ganz klar zum Islam bekannte.

Sakat (Interview Nr. 24) beschrieb, ähnlich wie Mirbek, dass er am Anfang eine gewisse Disharmonie fühlte. Er überwand sie durch Gewohnheit, wie er folgend erzählte.

Als ich das erste Mal in die Moschee ging, habe ich mich irgendwie unfrei gefühlt. Ich kannte noch nicht alles und konnte die Rituale nicht wiederholen. Ich habe einfach zugehört und begann den Unterricht zu lernen. Niemand hat mir etwas aufgezwungen. Ich bin selbst gegangen, habe dort gesessen und zugehört.

Sakat wurde von niemand begleitet, angeleitet und auch nicht belehrt. Er eignete sich die Rituale in der Moschee durch das Beobachten der Vorgänge an.

Beischen (Interview Nr. 26) empfand in der Moschee eine gewisse Angst und fühlte sich unwürdig dort zu sein. Andererseits begeisterte ihn die Schönheit der Moschee. Auch bei ihm verschwand die Angst mit der Zeit, wie folgend beschrieben:

Als ich das erste Mal in die Moschee kam, hatte ich Angst alleine zu bleiben. Sie war sehr schön: Arabische Schriften an der Wand und auf dem Boden lagen nur Teppiche. Einerseits habe ich mich über die Schönheit gefreut, andererseits fühlte ich mich unwürdig dort zu sein. Es war eine Furcht, die aber mit folgenden Besuchen verschwand.

Eine gewisse Angst empfand auch Kurman (Interview Nr. 33), allerdings aus Misstrauen, ob die Menschen in der Moschee wirklich ehrlich seien. Seine ersten Empfindungen beschrieb er so:

Ich bin in die Moschee Aru Salam in Dshalal-Abad gegangen. Zuerst hatte ich ein wenig Angst. Ich interessierte mich dafür, doch ich fragte mich, ob sie wirklich die Wahrheit sagen. Ich bekam dann innere Freude, weil man dort alle seine Probleme

vergisst. Man betet einfach und denkt nicht mehr an sie. Die arabischen Worte habe ich nicht verstanden. Ich habe mir Mühe gegeben und habe sie studiert.

Auch aus dem Erzählen von Kurman wurde sichtbar, dass einige Kyrgyzen den Moldos ein gewisses Misstrauen entgegenbrachten. Es schien so, dass Kurman sogar froh war, dass er von niemand angesprochen wurde und einfach am Ritual teilnehmen konnte.

Manchmal hatten einige Interviewten beim Moscheenbesuch eine gewisse Angst, die nach einer Gewöhnungszeit überwunden wurde. Die Angst hing damit zusammen, dass sie nicht genau wussten, wie man sich in der Moschee benimmt und wie die Verantwortlichen auf sie reagieren würden.

#### **4.4.1.5. Die Bedeutung des Namaz beim Moscheenbesuch**

Acht narrativ Interviewte (Interviews Nr. 21, 22, 24, 27, 28, 29, 31 und 33) machten Aussagen in Bezug auf ihre Erfahrungen mit Namaz. Namaz wurde als eines der wichtigsten Elemente in einer Moschee angesehen. Man erhoffte sich davon die Erhörung der Gebete, die Hilfe in der Not und den Segen für den Alltag. Doch selten wurde dabei auch persönlich gebetet, wie dies im Interview mit Kurman deutlich zum Ausdruck kam, als er danach gefragt wurde: „Nein, ein persönliches Gebet habe ich nicht. Ich bete so wie Muhammad es geboten hat.“

Obwohl Namaz von vielen auch zu Hause praktiziert wurde, förderte das gemeinschaftliche Gebet in der Moschee wesentlich das religiöse Empfinden. Für Nur (Interview Nr. 22) trug ein solches Erlebnis dazu bei, dass er danach weiter zur Moschee ging, wie er dies folgend beschrieb:

Das Namaz vor vielen Menschen gelesen wurde, das hatte ich bis dahin noch nicht erlebt. Als ich hereinkam, dann haben schon alle gebetet und dann bin ich auch auf die Knie gegangen und habe auch damit begonnen. Ich habe dann mit Verwunderung gesehen, wie Namaz gelesen wurde und es wurde mir klar, wie Menschen auf die Knie gehen und beten. Vom nächsten Tag an bin ich ständig in die Moschee gegangen. Als zu Hause das erste Mal Namaz gelesen wurde, hat mich das nicht so angesprochen. Doch als ich in der Gegenwart von Menschen betete, hatte ich ein ganz anderes Gefühl. Danach spürte ich, dass ich mich zu einem wirklichen Islam näherte.

Namaz stärkte das Dazugehörigkeitsgefühl, weil unbekannte Menschen das gleiche Ritual ausübten und so die gemeinsame Zugehörigkeit zum Islam bekundeten. Ähnlich erlebte es auch Bagdan (Interview Nr. 31), der von der Anwesenheit junger Menschen in der Moschee, die Namaz lasen und die Rituale erfüllten angetan war.

Als ich das erste Mal in die Moschee kam, hatte ich gute Eindrücke. Vorher haben nur alte Menschen die Bräuche eingehalten, jetzt aber sind es auch die Jungen, die sich zum Islam hinwenden. Sie glauben jetzt und lesen Namaz. Das Positive am

Islam ist auch, dass er zum Guten erzieht. Alle Menschen die Namaz lesen, glauben an Gott und benehmen sich gut, und ich strebe auch danach.

Bagdan sah im Namaz auch einen moralischen Faktor, den er ging davon aus, dass ein Mensch der Namaz las, auch gleichzeitig zum Guten bewegt wurde. Ebenso erwähnte Aslan (Interview Nr. 29), dass Namaz ihm half, sich besser und reiner zu fühlen. Und Nurai (Interview Nr. 28) erlebte Namaz als einen schützenden Faktor in seinem Leben. Er erzählte: „Wenn ich Namaz lese, dann trinke ich nicht mehr Vodka und rauche auch nicht. Wenn ich das nicht tue, bin ich verführt und tue das weiter.“ Auch für ihn hatte Namaz einen moralischen Wert für sein Leben. Für Sakat (Interview Nr. 24) begann mit dem Moscheenbesuch und Namaz ein Aufschwung in seinem Leben.

Ich begann dann zur Moschee zu gehen. Ich ging zum Namaz. Seit dieser Zeit fing irgendein Aufschwung an. Ich begann positiv zu denken, weil ich früher überhaupt ein Pessimist war. Ich dachte, ich bin ein Verlorener und bleibe es auch.

Namaz führte bei Sakat zu einem positiven Denken bei, das vor allem mit neuer Hoffnung verbunden war.

Namaz hatte für die muslimischen Interviewten eine sehr wichtige Bedeutung. Es vermittelte ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und einer religiösen Erfahrung und war in gewisser Weise auch ein moralischer Indikator. Es trug wesentlich dazu bei, dass die Interviewten sich zum Islam hingezogen fühlten.

#### **4.4.1.6. Die Bedeutung der Verkündigung und Belehrung in der Moschee**

Bedeutungsvoll war außer Namaz auch die Belehrung. Fünf der narrativ Interviewten erwähnten (Interviews Nr. 21, 22, 24, 27 und 28), dass sie in der Moschee unterwiesen wurden.

Nur (Interview Nr. 22) besuchte schon in der Kindheit Islamkurse, in denen ihm das Beten des Namaz und das Lesen des Korans in arabischer Sprache beigebracht wurden. Eine Unterweisung geschah oft direkt nach dem Gebet, wie dies von Sakat (Interview Nr. 24) folgend beschrieben wurde:

Ich begann in die Moschee zu gehen und tiefer nachzudenken. Wenn dort der Namaz gelesen wird, dann wird auch die Lehre des Korans erzählt. Und so begann ich nachzudenken. Dort habe ich auch eine bestimmte innere Motivation bekommen. Als ich das erste Mal in die Moschee ging, habe ich mich irgendwie unfrei gefühlt. Ich konnte ihnen nicht alles nachmachen, ich habe einfach zugehört und begann den Unterricht zu lernen. Niemand hat mir etwas aufgezwungen. Ich bin selbst gegangen, habe dort gesessen und zugehört.

In dieser Moschee wurde nach dem allgemeinen Gebet auch in der islamischen Lehre unterwiesen. Das half Sakat mehr zu erfahren und sich dem Islam zu nähern.

Oft wurden Lehrinhalte durch einfache Gespräche vermittelt. Auf diese Weise erhielten die Interviewten Nr. 21, 23, und 28 ihre allgemeinen Kenntnisse über den Islam. Dies war Mirbek (Interview Nr. 23) sehr wichtig, wenn er darüber Folgendes erzählte:

Man muss nicht denken, dass in der Moschee nur Gebete gelesen werden und die Menschen danach weggehen. Nein, man hat dort auch Gemeinschaft, so wie ganz normale Menschen. Informationen und Nachrichten werden ausgetauscht. Es wird nicht über Negatives, wie Mord usw. gesprochen, sondern positive Informationen weitergegeben, damit man sein Wissensspektrum erweitert. Ebenso um sich geistlich zu erholen. Meistens ist es abends um fünf Uhr. Viele kommen nach der Arbeit dahin und lesen Gebete und Sprechen miteinander.

Mirbek erzählte von der einfachen Atmosphäre, in der nach Namaz die Gemeinschaft gepflegt wurde und Informationsaustausch stattfand. Sakat (Interview Nr. 24) berichtete von ausländischen Missionaren, die durch systematische Lehren, Gesprächsrunden und die Betreuung der Moscheenbesucher die Moschee attraktiver, ansprechender und begehrter machen. Auch Beischen (Interview Nr. 26) fand es gut, dass in der Moschee, die er besuchte, Lehrer aus dem Ausland unterrichteten.

Nur Ernes (Interview Nr. 27) war mit der Belehrung in den traditionellen Moscheen nicht einverstanden, weil er sich für einen „echten und reinen“ Islam einsetzte.

Die übrigen Interviewten (Interviews Nr. 26, 30, 31 und 34) eigneten sich das Wissen über den Islam durch persönliche Kontakte außerhalb der Moschee an oder durch ein selbstständiges Lesen von Literatur, wie von Bagdan (Interview Nr. 31) berichtet.

In den Moscheen, in denen ausgebildete geistliche Leiter waren, fand eine qualitative Belehrung statt und wurde auch von den Interviewten erwähnt. Die Unterweisung geschah in Form eines Vortrages oder auch einer Unterhaltung. Interviewte, die diese Form der Belehrung in der eigenen Moschee nicht erfuhren, waren auf ein eigenes Studium oder einer Unterweisung außerhalb der Moschee angewiesen.

#### ***4.4.1.7. Die Bedeutung der Leitungspersönlichkeiten in der Moschee***

Fünf narrativ Interviewte (Interviews Nr. 21, 22, 24, 26 und 28) sprachen von Leitungspersönlichkeiten, die ihnen wesentlich im Glauben halfen. Besonders sichtbar wurde es im Interview von Murat (Interview Nr. 21), der in seinen Nöten zu einem Mullah kam, der ihm riet Koranverse vor dem Schlafengehen unter das Kissen zu legen. Als es ihm an nächsten Morgen besser ging, begann er die Moschee regelmäßig zu besuchen:

Als ich aufstand, bin ich sofort zu dem Mullah gegangen und habe ihm mein Erlebnis erzählt. Er sagte: „O-o Ynšala! (Allah wird es vorsehen), siehst du, du musst jetzt den Koran lesen.“ Ich fragte ihn, wie ich den Koran lesen soll, wenn ich doch kein Arabisch kenne. Dann sagte er: „Oi, habe gute Vorsätze, dann wird es schon

klappen.“ ... So lernte ich das Lesen des Korans. Ich lief wieder zu ihm und sagte ihm, dass ich in drei Tagen das Lesen des Korans lernte. Jetzt sagte er, wenn Du den Koran lesen kannst, dann lerne auch Namaz zu lesen. Wieder antwortete ich, dass ich Namaz nicht lesen kann. Doch dann begann ich auch den Namaz zu lesen und ich fühlte mich so gut, als ob die Seele Speise bekam, weil ich in dieser Zeit besonders geistliche Hilfe benötigte. Ich hatte sehr viele andere Probleme. Ich bin wegen Saufen mit meiner Frau auseinandergeschieden. Meine Eltern haben mir nichts über Gott erzählt. Ich wusste einfach nicht, was ich tun sollte und diese Leute lehrten mich Namaz und den Koran zu lesen.

Im Interview mit Murat wurde sichtbar, wie wichtig ein geistlicher Leiter ist. Vom ersten Augenblick an hatte Murat großes Vertrauen zu dem Mullah, weil er eine besondere Ausstrahlung hatte. Der Mullah glaubte an ein transzendentes Eingreifen und kümmerte sich um das Problem der seelischen Reinigung. Nachdem Murat die Anweisungen zur Reinigung seiner Seele, Koranverse unter sein Kopfkissen zu legen befolgte, fühlte er sich wie neugeboren. Sein Glaube führte zu einer Neuausrichtung seiner Gefühle und seines Denkens. Nach den ersten geistlichen Veränderungen und einem emotionalen Hochgefühl riet der Mullah Murat regelmäßig die Schrift zu lesen und zu beten. Hinzu kam, dass er von diesem Augenblick an die Moschee zu besuchen begann und sein bis dahin ungelungenes Leben positiv veränderte. In seiner Erzählung sprach Murat auch von einer persönlichen Beziehung zu Gott. In seinem Fall konnte der religiöse Leiter, der sich um sein religiöses Suchen kümmerte ihn auf eine besondere Art und Weise für den Islam gewinnen.

Auch für Nur (Interview Nr. 22) hatte eine erste kurze Begegnung mit einem Imam eine wichtige Rolle, weil er sich angenommen fühlte.

Das erste Mal, als ich die Moschee hereinkam, war ich darüber aufgeregt, wie das sein wird. Nach dem Gebet traf ich den Imam und er sagte mir, dass diese Moschee für Muslime und für alle geöffnet sei. Wenn wir in die Moschee kommen, dann haben wir alle gleiche Rechte und sind alle gleich. Danach fühlte ich Frieden in meinem Herzen.

Unter den narrativ interviewten Muslimen waren zwei Personen, die eher kritisch den geistlichen Leitern gegenüberstanden. So meinte Buroo (Interview Nr. 25), dass die Mullahs nicht das Gegenteil von dem was sie lehren, tun sollten. Und Ernes (Interview Nr. 27) verurteilte gänzlich geistliche Leiter, die den traditionellen Islam vertraten.

Leitungspersönlichkeiten hatten einen großen Einfluss darauf, ob eine Person auch weiterhin zur Moschee kam oder nicht. Dies erlebten die Interviewten unterschiedlich, wobei es immer darauf ankam, ob der Interviewte in seinem Fragen ernst genommen wurde und der Geistliche auf seine Nöte einging. Dort wo dies nicht geschah, fand eine Entfremdung statt.

#### **4.4.1.8. Die Eindrücke der Christen beim Moscheenbesuch**

In diesem Zusammenhang wurden auch die Eindrücke der Christen, die eine Moschee besuchten, untersucht. Die Aussagen der Frauen wurden getrennt von den Männern ausgewertet.

So haben von den 64 % christlicher Frauen, nur 16 % eine Moschee besucht. Fünf Prozent meinten, dass sie in der Moschee nicht alles verstanden hätten. Die Befragte CI7 hatte Angst und CII6 zeigte kein besonderes Interesse dafür. Die übrigen Frauen machten über ihre Eindrücke in der Moschee keine Angaben.

Männer haben in 65 % der Fälle eine Moschee besucht. Es wurden verschiedene Empfindungen geäußert. Den Interviewten gefiel einerseits oft einfach die äußere Einrichtung, wie „die Teppiche auf dem Boden“ (CI7), und andererseits die besondere Wirkung auf die innere Verfassung. Folgende Empfindungen wurde beschrieben: Dort war ein „Geist der Ruhe und ein Vertrauen in den nächsten Tag“ (CII18), „Die Gebete, die in arabischer Sprache gelesen wurden, waren mystisch und geheimnisvoll und angenehm zu hören“ (CII23), „die vielen Menschen und die Gebete“ (CII26), „Koranlesung“ (CIII8), „Reinheit, Ehrlichkeit bei der Anbetung, Ordnung, Namaz“ (CIII9) und „einfach die vielen Menschen, die da waren“ (CIII10). Einer gab an, dass ihm alles gefiel (CIII9).

Die Moschee beeindruckte die Interviewten mit ihrer Atmosphäre, die sich in der Ordnung, Schönheit, den vielen Menschen und Ritualen äußerte. An diesem Ort wurde Ruhe empfunden und Hoffnung geschöpft.

In Bezug auf negative Empfindungen haben vier Befragte (CI4, CI11, CIII8 und CIII10) angegeben, dass sie in der Moschee nicht alles, was geschah und gesagt wurde, verstanden. Außerdem wurden folgende Punkte genannt: „Bevor man Sünden beichtet, muss man Geld in einen Safe legen“ (CI7), „das Knien war schwer“ (CII18) und „die Enge und die Verbote“ (CII23).

In der Rubrik im Leitfadenterview, in der es eigentlich darum ging aufzuschreiben, was den Interviewten gefiel, bemerkten 38 %, dass ihnen dort nichts gefiel. Und CII27 schrieb Folgendes:

Als ich dorthin kam, bat ich, dass die Moldos für mich beten. Ich erzählte von meinen Problemen mit der Gesundheit. Sie fragten, warum ich russisch spreche. Ich sagte, dass ich unter den Russen aufwuchs, dann haben sie gelacht und das war mir unangenehm. Sie begannen dann den Koran zu lesen und ich bin weggegangen und habe entschieden, nicht mehr hinzugehen.

Der Interviewte wurde von der starken nationalistischen Einstellung der Mullahs abgeschreckt. Sie spiegelten eine gewisse Grunderwartung der kyrgyrischen Geistlichen wieder,

dass jeder wahre Kyrgyze ein Muslim sei und dies sich durch das Können der kyrgyrischen Sprache und Kultur zeigen müsse.

Vier Christen (CII23, CII27, CIII9 und CIII10) machten Aussagen über die Gründe, die sie zu einem wiederholten Moscheebesuch bewegten. Der Interviewte CII23 schrieb, dass er von der Notwendigkeit angesprochen wurde, Allah in jeder Tat um Hilfe zu bitten und sich jeden Tag von Sünden zu reinigen. Die bereits oben erwähnte Person CII27, zu der die Mullahs abweisend waren, ging trotzdem wegen seiner schweren körperlichen Behinderung dahin. Er berichtete: „Ich habe im Herzen entschieden nicht mehr hinzugehen, doch als es dann wieder schwer wurde, hörte ich, dass man dort leben kann und ich wollte mich ganz Allah weihen.“ Seine starke religiöse Sehnsucht führte ihn auch in die Kirche, in der er allerdings auch nichts Positives empfand und dort „nichts verstand“. Erst durch Glaubensgespräche mit einem Schuhmacher, der Christ war, kam er wieder in die Kirche, wo er schließlich geheilt wurde und jetzt als Leiter eines Hauskreises agiert. Der Interviewte CIII9 ging in die Moschee aus „Patriotismus und Stolz“ und CIII10 erwähnte: „Ich wurde dazu genötigt“, ohne dies näher zu erklären. Geistliche Bedürfnisse, Nöte und Pflichtgefühle waren Gründe, warum die Interviewten wiederholt eine Moschee aufsuchten.

Christen haben einen Moscheebesuch vor ihrer Hinwendung unterschiedlich erlebt. Angenehm empfanden viele die Atmosphäre und die Rituale in der Moschee, während vor allem ein negativer Umgang vonseiten der geistlichen Leiter missfiel. Ebenso äußerte jeder dritte Interviewte, dass ihm in der Moschee nichts gefalle.

#### **4.4.1.9. Zusammenfassung**

Die ersten Eindrücke in einer Moschee waren sehr vielschichtig. Dies ist in der folgenden Auflistung zusammengetragen.

1. Beim ersten Moscheebesuch empfanden viele Interviewten eine gewisse Angst. Dies wurde mit den unbekanntem Vorgängen in einer Moschee begründet, einer Ehrfurcht vor Gott oder dem Misstrauen den geistlichen Leitern gegenüber. Die Angst verschwand nach einer gewissen Zeit mit der Gewöhnung, Belehrung oder Gesprächen bzw. Gemeinschaft.
2. Das Gebet, ob gemeinsam oder alleine, wurde als eine besondere religiöse Erfahrung geschildert.
3. Andere Gleichgesinnten in der Moschee anzutreffen, wurde ebenso positiv empfunden.



4. Belehrungen oder Gespräche wurden als eine wesentliche Hilfe zur Annäherung an den Islam gesehen.
5. Die Betreuung durch geistliche Leiter in der Moschee war ebenso ein wesentlicher Grund für die Zuwendung zum Islam. Lediglich einige Christen hatten negative Erfahrung mit muslimischen Geistlichen, die sie auch zur Abkehr vom Moscheebesuch bewegte.

#### 4.4.2. Das erste Kennenlernen einer Kirche von Christen

##### 4.4.2.1. Gründe für das Aufsuchen einer Kirche

Es wurde ebenso untersucht, was Christen zum Aufsuchen einer Kirche bewog. Die Ergebnisse sind in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Gründe für das Aufsuchen einer Kirche</b>	
1. Verwandte	46 %
2. Freunde	10 %
3. Gläubige	38 %
4. Selbst hingegangen	0 %
5. Andere Gründe	10 %

Der meistgenannte Grund für das Aufsuchen einer Kirche war mit 46 % die Verwandten, danach folgten mit 38 % einfach Gläubige, mit je zehn Prozent die Freunde und andere Gründe. Demnach haben bei Christen die Verwandten und geistliche Leiter bzw. Gläubige wesentlich zum Besuch der Kirche beigetragen.

Ebenso wurden neun narrativ Interviewte (Interviews Nr. 2, 3 und 7 – 13) von ihren Verwandten, unter ihnen waren Brüder, ein Schwager, ein Onkel und eine Tante, in eine Kirche eingeladen. Dies geschah auf verschiedene Art und Weise. Der Schwager von Dshirgal praktizierte beispielsweise die unter Kyrgyzen traditionelle Gastfreundschaft und Großfamilienpflicht, indem er Verwandte bei sich aufnahm und wohnen ließ. Ebenso nahm er Dshirgal, der in dieser Zeit bei ihm wohnte, mit in die Kirche. Er wurde auf diese Weise in das Geschehen der Kirche integriert. Dshirgal (Interview Nr. 3) berichtete Folgendes von dieser Zeit:

Dann kam ich nach Biškek, dort hatte ich einen gläubigen Schwager, Krüčbek, und er lud mich in die Kirche ein. Ich war noch jung, hatte gerade die achte Klasse beendet und ich begann, in die Kirche zu gehen, ohne etwas zu verstehen, ich ging einfach hin, um zu beten. Mein Schwager sagte mir einfach, bete und ich betete, ohne zu wissen, zu wem ich bete.

Obwohl Dshirgal in dieser Zeit kaum etwas verstand, machte er Bekanntschaft mit Gläubigen und lernte die Kirche kennen. Zu einem späteren Zeitpunkt, als er älter wurde und „nach geistlicher Ruhe“ suchte, kam er wieder aus eigener Motivation in die Kirche und traf dort eine Entscheidung für ein Leben mit Jesus. Die Begleitung durch einen Verwandten half ihm die Schwellenangst zu überwinden, die Kirche kennenzulernen und sie später auch ohne Begleitung und ohne Scheu aufzusuchen.

Ähnliche Erfahrungen machte auch Bermet (Interview Nr. 7), die von ihrem Bruder zur Kirche eingeladen wurde, sie zunächst kennenlernte und sich erst später bekehrte.

Als K. über Gott und die Kirche erzählte, habe ich das gar nicht beachtet. ‚Wenn du zur Kirche gehst, dann ist es ja gut, geh und bete‘, sagte ich ihm, weil ich wusste, dass er dadurch nicht mehr Alkohol trinken, nicht rauchen und nicht fremdgehen würde. Er würde ein ruhiges Leben führen und das ist ja gut. Aber ich sagte auch, dass es nichts für mich ist. Ich muss noch meine Freude haben und will mit ihnen etwas erleben. Weil er aber mein Bruder war, wollte ich wissen, wohin er geht. Dann bin ich zu ihnen in die Kirche gegangen.

Bermet hatte zunächst kein Bedürfnis in die Kirche zu gehen, sie tat es nur, um zu sehen, wo sich ihr Bruder befand. Eines war ihr aber schon damals bewusst, dass ihr Bruder dadurch mit schädlichen Dingen aufhören würde. Bei Asylbek (Interview Nr. 10) war das veränderte Leben seines Onkels ein wesentlicher Grund in die Kirche zu gehen.

Ein weiterer wichtiger Grund für den Kirchenbesuch waren Erlebnisse, die die Interviewten als Gottes Führung ansahen. Venera (Interview Nr. 9), die eher skeptisch dem Glauben ihres Bruders gegenüberstand, hat sich durch eine Gebetserhörung zur Kirche einladen lassen.

Meine Schwester, die schon viel über Jesus vom Bruder hörte, schlug mir vor, dass wir in dieser Situation beten sollten, dass Nurmat, unser Bruder kommt. Ich wusste nicht, wie ich beten sollte, aber meine Schwester erklärte mir, dass ich alles, was aus der Seele kommt, aussprechen soll. Wir waren nicht sicher, ob wir richtig gebetet haben, aber am nächsten Morgen war Nurmat da. Ich habe mich sehr gewundert, dass es so etwas gibt. Unser Bruder sagte, dass Gott unser Gebet erhört hat. Er wusste nicht, warum er gekommen sei, aber er wusste, dass wir in Not waren. Wir haben dann das Problem erzählt und unser Bruder hat uns danach in das Gebetshaus eingeladen. Wir sind dann auch dahin gefahren.

Der Bruder und die ältere Schwester vertrauten einerseits auf die Hilfe Gottes, auf der anderen Seite luden sie Venera auch in die Kirche ein. Als das Gebet erhört wurde und der Bruder wirklich angereist kam, waren die Barrieren gebrochen und Venera war bereit sich in die Kirche zu wagen. Ähnlich erfuhr es auch Daniar (Interview Nr. 11), der finanzielle Schwierigkeiten durchlebte. In dieser Situation wurde er von seinem Bruder aufgesucht. Ein

weiteres Treffen mit Missionaren führte dazu, dass Daniar den Wunsch verspürte, die Versammlung der Gläubigen aufzusuchen.

Dann kam plötzlich mein jüngerer Bruder, der mich, ich weiß nicht wie, gefunden hatte. Er hatte eine Bibel und ein Traktat mit dem Titel ‚Ist Geld denn böse?‘ Ich dachte, dass er wegen Geld gekommen sei, aber er sagte, dass sie kein Geld brauchen und nichts von mir erwarteten. Er sagte nur, dass sie jetzt zu Gott gekommen sind, und überredete mich zurück nach Biškek zu kommen. Als ich nach Hause kam, waren bei uns zu Hause Amerikaner zu Besuch. Abends haben sie mir das Evangelium erzählt und mich in die Kirche eingeladen. Aber ich gab ihnen keine Antwort. Es kam der Sonntag, und ich fragte meine Mutter am Samstag, wo die Versammlungen sind und fuhr am Sonntag zuerst zu meinen Freunden und dann in die Versammlung der Kirche Cerkovj Iisusa Christa, die im Theater stattfand.

Eine über eine längere Zeit andauernde Belehrung weckte in den Interviewten auch Interesse für die Kirche. Dies geschah überwiegend von Laien, wie beispielsweise von Nadira (Interview Nr. 12) berichtet.

Meine Tante begann dann so langsam von Gott zu erzählen, nach einem Monat begann ich schon, mehr zu verstehen. Ich fing an, sie auch selbst zu fragen, damit sie mir etwas erzählt. Nach einem Monat wollte ich auch zur Kirche gehen. Ich fragte, ob ich auch mitkommen kann, weil sie mich nicht einluden. Die Tante nahm mich dann das erste Mal mit.

Die Tante betreute die Nichte sehr vorsichtig, wohl mit der Einstellung, dass eine zu frühe Einladung in die Kirche sie irritieren könnte. Die besten Voraussetzungen für ein positives Empfinden der Gottesdienste war der eigenständige Wunsch der Eingeladenen. Die Kenntnis einiger grundlegender Wahrheiten half den Gottesdienst besser zu verstehen und sich dazugehörig zu fühlen. Auch Asisa (Interview Nr. 13), wurde von ihrem Verwandten so lange nicht in die Kirche eingeladen, bis in ihr selbst der Wunsch danach reifte.

Außer den Verwandten waren es vor allem Freunde (Interviews Nr. 4, 6 und 15), Arbeitskollegen (Interviews Nr. 5 und 14), eine Oma (Interview Nr. 1) und eine Missionarin (Interview Nr. 16) die zur Kirche einluden. Bakyt (Interview Nr. 6) schöpfte Interesse an der Kirche, als seine Freunde begeistert von da zurückkamen, „fröhlich“ waren und „neue Lieder sangen und viel von Gott erzählten.“ Ähnlich erging es auch Sakoo (Interview Nr. 4), dessen Freunde ihn durch das Erzählen vom Gottesdienst für einen Besuch begeisterten. Anargül (Interview Nr. 14) ließ sich von ihrer Arbeitskollegin einladen, nachdem sie sah, wie sie nach dem „Gläubigwerden“ so fröhlich wurde. Tatjana besuchte die Kirche einfach aus Neugier, weil ihre Schüler begannen, verschieden religiöse Orte zu besuchen (Interview Nr. 5).

Missionare hatten einen verhältnismäßig kleinen Einfluss auf die Interviewten. Von den narrativ Interviewten war es nur Gülsat (Interview Nr. 16), die von einer koreanischen

Missionarin eingeladen wurde und Daniar (Interview Nr. 11), der amerikanische Christen zu Hause kennenlernte und daraufhin am nächsten Tag einen Gottesdienst aufsuchte.

Nur in einem Interview wurde eine Einladung in die Kirche mit einem ähnlichen Selbstverständnis ausgesprochen, wie das bei Muslimen in Bezug auf eine Einladung in eine Moschee geschah. Eine Oma, die in der Nähe einer Baptistengemeinde lebte und sah, dass Ulubek (Interview Nr. 1) Interesse an geistlicher Literatur hatte, ermutigte ihn in die Kirche mitzukommen. Zwar las er die Literatur von den Zeugen Jehovas, doch das konnte die Oma nicht unterscheiden:

Die Oma unterschied nicht zwischen Baptisten und Zeugen Jehovas. Sie sagte mir, dass, wenn ich diese Hefte lesen wollte und Interesse an ihnen hätte, würde sie mich in diese Kirche der Baptisten bringen. Als ich erfuhr, dass es Baptisten waren, wollte ich nicht hingehen.

Persönliche Nöte bewegten ihn doch mit der Oma in die Kirche zu gehen. Ohne diese Einladung hätte er sich wohl den Zeugen Jehovas angeschlossen. Auch Kanat (Interview Nr. 2) fand es gut, dass Christen ihn ständig in die Kirche einluden.

Die Interviewten wurden zum Besuch einer Kirche nicht gedrängt. Sie kamen dann, wenn der Wunsch in ihnen herangereift war. Dies wurde von sieben der narrativ interviewten Personen (Interview Nr. 4, 6 und 10 -14) berichtet.

Folgende Beweggründe können als Grund für den Kirchenbesuch zusammengefasst werden.

1. Das Verwandtschaftsverhältnis und das damit verbundene Vertrauen trugen wesentlich dazu bei, dass eine Einladung in die Kirche angenommen wurde. Folgende Gründe wurden außerdem genannt:
  - Eine Not, und aufgrund dessen, die Empfehlung eine Kirche aufzusuchen.
  - Ein gutes Lebenszeugnis der Einladenden, wodurch der Wunsch zur Kirche zu gehen wuchs.
  - Eine kontinuierliche Belehrung, die zu einem Kirchenbesuch führte.
2. Freunde, die einluden und durch eine gewisse Begeisterung einen Kirchenbesuch attraktiv machten.
3. Die Einladung durch Einheimische und ein kulturangepasster Gottesdienst.
4. Eher selten wurden Kyrgyzen durch das Wirken von Missionaren zu einem Kirchenbesuch bewegt.
5. Ein außergewöhnliches Ereignis und Wirken Gottes im Leben der Interviewten.
6. Interesse.

#### ***4.4.2.2. Die Eindrücke der christlichen Frauen von einer Kirche***

Alle leitfadeninterviewten, christlichen Frauen besuchten eine Kirche. Ihr überwiegender Anteil mit 61 %, besuchte die charismatische Kirche Cerkovj Iisusa Christa. Mit 39 % gab fast jede dritte Frau an, dass ihr in der Kirche am besten die Anbetung, bzw. die Lieder gefielen. Mit Anbetung war die Zeit des Singens und des Gebets gemeint. Von der Freundlichkeit der Menschen waren 30 % angetan. Die Interviewte CI7 berichtete folgend von ihrem ersten Besuch: „Alle waren freundlich und gut, die Gesichter leuchteten und haben andere Besucher erleuchtet“, oder CIII2: „Es hat mich gewundert, dass die Gesichter der Menschen leuchten.“ Ähnlich sprachen sich auch andere Frauen aus (CI7, CII4, 8, 11, 14, 16, 19 und 20). Außerdem gefielen einer Person die Predigt (CII6) und einer anderen das Gebet (CI17). Eine Person nannte Gott und eine weitere die Bekehrung als die wichtigsten Eindrücke in der Kirche (CI12).

In Bezug auf die Frage, was in der Kirche beim ersten Besuch nicht gefiel, oder schwer verständlich war, gab der überwiegende Anteil der Frauen, insgesamt 33 %, das Sprechen in Zungen an. Elf Prozent der Frauen nannten in dieser Rubrik die Anbetung und ebenso viele meinten, dass der Gottesdienst schwer verständlich sei. Weitere acht Prozent hatten Schwierigkeit der Predigt zu folgen. Auch in der Kirche hatte eine Person Angst (CII10) und eine Person verstand beim ersten Besuch nicht die Bedeutung des Kreuzes (CI7). Außerdem missfiel der Person CIII1 das Gebet auf den Knien und das Händehochhalten. Eine Person schrieb (CII22), dass sie Kopfschmerzen hatte. Die Interviewte CII20 konnte nicht verstehen, dass einige im Gottesdienst schrien und CII19 fand die Opfersammlung und den Gesang nicht gut.

Die meisten Frauen wurden beim ersten Besuch einer Kirche von den Liedern und den strahlenden Gesichtern der Gläubigen angesprochen. Unwohl fühlten sich viele wegen des Betens in Zungen, aber auch der Gottesdienst an sich und die Predigt wurde nicht immer verstanden.

#### ***4.4.2.3. Die Eindrücke der christlichen Männer von einer Kirche***

Von allen leitfadeninterviewten christlichen Männern wurde angegeben, dass sie eine Kirche besuchten. Auf die Frage nach den positiven Empfindungen antworteten 38 %, dass es vor allem die Menschen waren, die gute Eindrücke hinterließen. Niemand von den Männern erwähnte die leuchtenden Gesichter, wie dies die Frauen taten, dafür aber den freundlichen Umgang miteinander (CI6), Freude (CI3), Liebe und Freundschaft (CIII10). Die Anbetung fanden nur 19 % der Männer gut. Eine Person besuchte die Orthodoxe Kirche, in der ihm das

Abbild Jesu und der Gottesmutter Maria auf den Ikonen gefiel (CI10). Folgendes wurde außerdem erwähnt: „Ich wurde körperlich geheilt“ (CI7) und „Gott hat mich selbst gebracht. Die Liebe Gottes und die Liebe der Gläubigen“ (CIII7).

In Bezug auf die Frage, was in der Kirche beim ersten Besuch nicht gefiel, bzw. unverständlich war, erwähnten 23 % der Befragten das Zungenreden und neun Prozent die Anbetung. Zwei schrieben, dass ihnen beim ersten Besuch nichts gefiel (II18 und C II27). Außerdem wurde Folgendes genannt: „Die Gleichnisse Jesu“ (CI10), „das Gott Vater genannt wurde“ (CIII1), „das von Gott verlassen werden“ (CIII8), „viele unverständliche Worte und Rituale“ (CII23), „es waren viele Russen da und das Kreuz“ (CII26) „ich habe nichts verstanden. Ich habe mich gewundert, dass Kyrgyzen Jesus anbeten. Die Anbetung gefiel mir nicht, auch nicht das Gebet“ (CII27), „das die Versammlung zu Hause war“ (CIII7), „Predigt“ (CIII8), „in der Moschee sitzen Männer und Frauen getrennt, in der Kirche zusammen“ (CIII9).

In die Kirche gingen 28 % der Interviewten aufgrund einer Sehnsucht nach Gott und einer Veränderung im Leben. So schrieb CI10, dass sein Leben in den Abgrund ging und nur das Gebet geholfen habe und er ohne Gott nicht mehr Leben wolle. CIII3 erwähnt einen ähnlichen Aspekt: „Meine Freunde und ich haben so viel gesündigt und ich wollte frei werden von allem Dreck und mit Gott gehen.“ Andere kamen in die Kirche aufgrund der geistlichen Erlebnisse und solche Aspekte wie „Glaube“ (CI1), „Wahrheit und Reinheit“ (CI4), „Liebe“ (CII9), „Bekehrung“ (CII10), „Freude kommt in die Seele“ (CII7), „Heilung“ (CII25 und 27), „Freiheit und Liebe (CIII9). Andere kamen aufgrund der Atmosphäre und des Umgangs miteinander (CI6 und CII23), des Hauskreises (CI8) und des Segens, der persönlich und in der Familie erfahren wurde (CIII10).

Die Zusammenfassung ergab, dass der überwiegende Anteil der Männer vom Umgang der Menschen miteinander angesprochen wurde. Außerdem hatten 71 % der Männer beim ersten Besuch etwas an der Kirche auszusetzen oder konnten bestimmte Gottesdienst-inhalte nicht verstehen. Viele Männer empfanden das Gebet in Zungen negativ. Eine geistliche Sehnsucht bewegte sie aber doch weiterhin die Gottesdienste aufzusuchen.

#### **4.4.2.4. Unsicherheiten und deren Überwindung beim Kirchenbesuch**

Ganz verschieden waren auch die Empfindungen der narrativ Interviewten bei ihren ersten Kirchenbesuchen. Eine Kirche aufzusuchen ist für einen Kyrgyzen noch außergewöhnlicher, als in eine Moschee zu gehen.

Nadira (Interview Nr. 12) fühlte sich zunächst unwohl und erst nach einiger Zeit empfand sie die Gemeinschaft angenehm, weil sie sehr freundlich aufgenommen wurde. Ihr kam es vor, als sei sie in einer „anderen Welt“.

Als ich das erste Mal in die Kirche kam, wurde gesungen, ich habe mich irgendwie unwohl gefühlt. Doch man hat mich sehr gut aufgenommen. Das war im Theater in der Kirche Cerkovj Iisusa Christa von Pastor Kusin. Ich saß dort, und es kam mir vor, als ob ich in einer andern Welt sei. Dann wurden diejenigen, die das erste Mal kamen, nach vorne gerufen. Ich bin dann auch nach vorne gegangen und habe mich bekehrt. Natürlich hatte ich Angst, aber ich bin nach vorne gegangen.

Erst als die ersten Besucher nach vorne gerufen wurden, verspürte sie eine Angst. Doch sie war durch ihre Mutter soweit zu diesem Schritt vorbereitet, dass sie die Angst überwand und eine Entscheidung traf.

Asisa (Interview Nr. 13) fühlte sich das erste Mal in der Kirche beobachtet. Die Anwesenheit eines Bekannten aber, der sie über Jahre betreute, gab ihr die nötige Sicherheit.

Bermet (Interview Nr. 7) besuchte eine kyrgyzische Baptistengemeinde, die in Bezug auf die Gottesdienstgestaltung einen deutsch-russischen Stil hatte, der noch von der Sowietzeit her geprägt war. Die einfache Art der Menschen missfiel ihr beim ersten Besuch.

Es kam mir in der Kirche alles so primitiv vor. Sie haben gebetet und gesungen. Ich habe dort nichts besonders Geistliches gesehen, das mich irgendwie angezogen hätte. Mir kam es vor, als ob die Leute zu etwas gezwungen würden. Ich habe bei den Leuten keine Freude gesehen, die gezeigt hätte, dass sie mit Gott sind und dass es ihnen gut geht. Es war wie während der Sowietzeit, als man zu den Versammlungen gehen musste, um dort seine Zeit abzusetzen, zuzuhören und abzustimmen. Zum Schluss betete jemand, dass Gott Linienfahrzeuge senden sollte, damit man nach Hause kommt. Ich dachte: ‚Das sind aber komische Leute! Wie kann man nur Gott, wenn es überhaupt einen gibt, wegen solcher Kleinigkeiten beunruhigen. Man muss ja nur zur Haltestelle gehen und dort auf den Bus warten, wenn er kommt, dann kommt er, wenn nicht, dann muss man warten. Wie kann man nur Gott so etwas fragen?!‘ Ich habe in den Gläubigen keine Überzeugung gesehen, dass sie mit Gott einen engen Kontakt hatten. Ich sage nicht, dass ich regelmäßig ging, aber immer wieder besuchte ich die Gläubigen. Jetzt sind sie meine Brüder und Schwester und ich habe bis jetzt mit ihnen Gemeinschaft.

Bermet war von Beginn an eher kritisch und negativ den Christen gegenüber eingestellt. Die fehlende Freude und Überzeugung bestätigte ihre ablehnende Haltung. Außerdem fiel Bermet auch die Kleidung der Gläubigen in dieser Gemeinde negativ auf. Dies soll an dieser Stelle berücksichtigt werden, weil bestimmte Trends in allen Gemeinden in irgendeiner Form in Erscheinung treten können und unter anderem auch für die missionarische Zwecke hinderlich sein können.

Mir gefiel nicht, dass sie in Tüchern und Kleidern, ohne Schminke und Schmuck herumliefen. Ich sagte ständig zu A.: ‚Komische Leute. Wie kann man nur so leben?‘

Wenn es für mich angenehm ist, in Hosen zu gehen, warum darf ich sie nicht in die Kirche anziehen? Du trägst ja sowieso nicht dein Leben lang ein Tuch, wieso ziehst Du es dann an, wenn Du in die Kirche gehst? Das kann ich bei euch nicht verstehen. Für mich ist es bequem, in Hosen zu gehen. Den ganzen Schmuck, den ich trage, habe ich selbst verdient, die Eltern haben es mir nicht gekauft, und warum muss ich das alles ablegen, um in die Kirche gehen zu können? Warum darf ich mich nicht schminken?' A. konnte es mir nicht erklären. Ich sagte ihr: ‚Ihr wurdet falsch belehrt. Wenn es einen Gott gibt, wie ihr das sagt, dann schaut er nicht auf euer Kopftuch, Kleid usw. Wozu diese ganze Schau? Ihr geht jetzt in die Kirche mit einem Kopftuch und dann, wenn ihr aus der Kirche herauskommt, nehmt ihr das Kopftuch herunter, schminkt euch, zieht die Hosen an und lauft so herum. Wenn es Gott gibt, dann geht doch in die Kirche in Hosen und geschminkt. Das finde ich nicht richtig und ich will auch nicht in die Kirche gehen, weil ich Hosen trage. Wenn ich nämlich so ankomme, dann schauen mich alle an und das mag ich nicht.‘

Wie von Leitfadeninterviewten berichtet, waren die Freundlichkeit und Freunde ein positiver Aspekt der Gläubigen in der Kirche. Dies blieb bei den Erstbesuchern nicht unbemerkt. Ulubek (Interview Nr. 1) berichtet, wie sehr er von dem Interesse eines Gläubigen an seiner Person überrascht war:

Er nahm dann seine Bibel und seinen Schreibblock und schrieb dort meinen Namen auf. Er sagte, dass er für mich beten wird, was mich sehr gewundert hat. Gerade erst hat er mich kennengelernt und wollte sofort für meine Nöte beten. Mein erster Gedanke war: ‚Sie sind wahrscheinlich so ehrlich.‘

Sakoo (Interview Nr. 4) war über die Freundlichkeit und Fröhlichkeit in der Gemeinde erstaunt. Ähnlich erlebte es auch Bakyt (Interview Nr. 6), als er das erste Mal in die Gemeinde kam:

Dort empfing uns ein gläubiger Bruder sehr freundlich und erzählte uns von Gott. Die ganze Atmosphäre war angenehm und auch im Gebetshaus hat man uns von Gott erzählt. Die Atmosphäre gefiel mir sehr, ich hatte so etwas noch nie erlebt.<sup>206</sup>

Auch Daniar, der in einer kriminellen Szene verkehrte, fiel auf, wie anders die Gemeinschaft der Gläubigen war. Hier bemerkte er keine Eifersucht und spürte das, wonach er sich sehnte (Interview Nr. 11). Ähnlich erging es Asylbek (Interview Nr. 10), der in der Gemeinde eine andere Atmosphäre empfand und sie folgendermaßen beschrieb: „Als ich da hineinkam, war ich in einer anderen Welt. Alle waren freundlich und lächelten.“ Es war offensichtlich, dass die freundliche Aufnahme der Erstbesucher in der Gemeinde wesentlich zu ihrem Bleiben beitrug.

---

<sup>206</sup>Bakyt nennt die Kirche „Bethaus“, eine Bezeichnung, die unter Evangeliums-Christen-Baptisten in Kirgyzstan üblich war.



#### **4.4.2.5. *Gesang im Gottesdienst***

In den Leitfadenterviews wurde festgestellt, dass Lobpreis zu 39 % den Frauen und zu 19 % den Männern gefiel und nur zu elf Prozent den Frauen und zu neun Prozent den Männern missfiel, bzw., als nicht angemessen empfunden wurde. In den Gottesdiensten wurden alle zum Mitsingen motiviert und in vielen Kirchen, besonders den charismatischen, wurde dafür viel Zeit eingeplant. Diejenigen, die ungern sangen, fühlten sich dabei oft nicht wohl. So ging es beispielsweise Nurmat (Interview Nr. 15), der es von der Moschee nicht gewohnt war:

In der Versammlung habe ich mich das erste Mal nicht so wohl gefühlt, weil alle sangen. Ich fragte mich, ob dieser Glaube richtig sei. Dann habe ich verstanden, dass es richtig ist. Gott gibt uns ja ewiges Leben und das tägliche Brot und dann habe ich auch begonnen, zu singen und zu beten.

Doch im weiteren wurde der Gesang nicht besonders erwähnt, außer Asisa (Interview Nr. 13), für die es der Grund war, dass sie sich zur Gemeinde hingezogen fühlte. Ein Lied hat sich bei ihr während des Gottesdienstes besonders eingeprägt und sie zum Nachdenken gebracht.

Unter der Berücksichtigung der Leitfadenterviewten ließ sich feststellen, dass besonders für Frauen das Singen in der Kirche eine besondere und positive Bedeutung hatte und auf diese Weise ihre emotionale Seite besonders angesprochen wurde. Männer äußerten seltener Gefallen am Singen.

#### **4.4.2.6. *Verkündigung im Gottesdienst***

Unterschiedlich wurde die Verkündigung in den Gottesdiensten von den Interviewten aufgefasst. Nicht immer wurden die Predigten verstanden. Das hing damit zusammen, dass viele Predigten auf die Christen ausgerichtet waren. Aber auch der oft übliche frontale Predigtstil ließ keine direkten Rückfragen zu. Hinzu kam noch die Person selbst, die die Predigt hörte und nicht von der geistlichen Verfassung her in der Lage war, sie aufzunehmen. So hatte Tatjana (Interview Nr. 5) am Anfang große Probleme, die christliche Botschaft zu verstehen. Sie schrieb Folgendes über ihre Empfindungen während der ersten Gottesdienstbesuche:

Die Predigten fasste ich wie folgt auf: Da wird irgendein Blödsinn erzählt und alle freuen sich. Zum Beispiel war da eine Predigt über Selbstablehnung. Es gingen auch Leute nach vorne, die ein Zeugnis darüber ablegten, und ich dachte, was ist das bloß für ein Blödsinn. Ich hielt mich damals wohl für sehr klug. Die Predigten haben mich nicht angesprochen. Es ging etwas in meiner Seele vor, was ich nicht verstand.

Tatjana bemerkte die Freude, die während des Gottesdienstes herrschte, war aber davon nicht angesprochen. Wie aus ihrem Interview ersichtlich, hatte sie in der Studentenzzeit an spiritistischen Sitzungen teilgenommen. Erst als sie diese Handlungen als Sünde erkannte und

Gott um Vergebung bat, konnte sie sich in den Gottesdiensten mitfreuen. Die okkulte Bindung mag auch dazu beigetragen haben, dass sie die Predigt nicht verstand und sich ihr gegenüber sehr ablehnend verhielt. Bei Dshirgal (Interview Nr. 3) war es so, dass die Predigt, die er das erste Mal hörte, in russischer Sprache war, und er im Gottesdienst einfach da saß und nichts verstand. Er hörte dann auf, in die Kirche zu gehen und begann erst nach Jahren wieder nach Gott zu fragen und die Kirche aufzusuchen.

Weil so viele Erstbesucher die Predigten nicht verstanden, begannen einige Gemeinden diese Personen in Extraräumlichkeiten einzuladen. Hier wurde für sie in verständlicher Weise das Evangelium erklärt. Dort gab es die Möglichkeit, Fragen zu stellen und persönliche Gespräche zu führen. Solche Gesprächskreise wurden in der Regel von Evangelisten mit entsprechender Begabung durchgeführt. Drei der Interviewten haben sich bei solchen Treffen bekehrt (Interviews Nr. 1, 4 und 9). Venera (Interview Nr. 9) erzählte von einer solchen Versammlung Folgendes:

Wir sind dann in das Gebetshaus in Orosbekova gefahren. Dort wurde gefragt, wer das erste Mal dort sei. Das war 1999. Ich wurde dort in ein extra Zimmer eingeladen, wo wir einige Personen waren; mehrere Studenten. Dort war auch eine ehemalige Mitstudentin. Wir alle haben dann viele Fragen gestellt, auch ich stellte meine Fragen, die sich bei mir angesammelt hatten.

In anderen Gemeinden war es üblich, die Unbekehrten am Schluss des Gottesdienstes nach vorne einzuladen. Für diejenigen, die nach vorne kamen, wurde gebetet und sie wurden zu weiteren Treffen eingeladen. Auf diese Weise bekehrten sich Tatjanas Freundin (Interview Nr. 5), Asylbek (Interview Nr. 10), Daniar (Interview Nr. 11) und Nadira (Interview Nr. 12). Aus den Interviews ist ersichtlich, dass diejenigen, die nach vorne gingen, zu meist vorher schon durch persönliche Gespräche vom christlichen Glauben wussten und deswegen auch bereit waren, sich „öffentlich“ durch das Nach-Vorne-Kommen zu bekehren.

Eine wesentliche Hilfe waren aber auch Bibelstunden, in denen besondere Themen angesprochen wurden. Ulubek (Interview Nr. 1) berichtete, wie er in diesen Veranstaltungen Antworten auf viele seiner Fragen erhielt:

Mich hat gewundert, dass die Betonung immer auf Jesus Christus lag. Für mich war wichtig, dass sie sagten, dass man ein Kind Gottes wird. Ich habe mein ganzes Leben gerade das gesucht und habe es gefunden. Es wurden einfache Worte gepredigt, die mir Antworten gaben auf Fragen wie: Muss man unbedingt laut beten? Oder kann man auch für sich beten? Für mich war wichtig, als sie sagten: ‚Komm zu Jesus, nur zu Jesus, dann wirst du ein Kind Gottes, er hat die Sünde besiegt, nur er gibt Glück.‘ Das hat mich dazu bewegt, wirklich nur für Gott zu leben.

Das Gottesdienstprogramm an sich und die Predigten hatten nach den Berichten der Interviewten eine unwesentliche Rolle auf ihren weiteren Besuch der Kirchen ausgeübt.

Vieles war zu Beginn nicht verständlich und erst die individuelle Betreuung und die Gemeinschaft machten die Kirchen für Neulinge attraktiv. Eine darauf folgende Unterweisung half den Neubekehrten im Glauben zu wachsen.

#### **4.4.2.7. *Begegnungen mit Leiterpersönlichkeiten***

Leiterpersönlichkeiten, sowohl in der Moschee, als auch in einer Kirche beeinflussen wesentlich den Ablauf des Gottesdienstes. Doch interessanterweise erwähnten die narrativ Interviewten (nur die Interviewten Nr. 4-6 und 14), verhältnismäßig selten, dass sie ihnen während des ersten Besuchs auffielen.

Tatjana (Interview Nr. 5) machte in einer Gemeinde negative Erfahrungen mit einem Prediger, der als Gastredner sprach.

Es war dort auch etwas, was ich abstoßend fand. Meine Freundin sagte zu mir: ‚Geh zu dem Prediger, damit er für dich betet.‘ Sie bat noch jemand anderen um Vermittlung, damit ein Gespräch zustande kommt, aber der Prediger hat es irgendwie nicht zugelassen. Es war irgendwie alles so formell. Er hat nicht so, wie ich dachte, reagiert und ich wollte dann nicht mehr hingehen.

Ihr machte vor allem die Unzugänglichkeit und formelle Art des Predigers zu schaffen, was sie von weiteren Besuchen der Kirche abhielt. Ähnlich hat es Tatjana in Bezug auf die Leitung einer anderen Gemeinde empfunden:

Immer wieder gingen wir zu den Gottesdiensten. Aber es hat mir dort nicht gefallen. Das Verhältnis der Leitenden zu den Leuten hat mich abgestoßen. Ich wollte manchmal vor lauter Ärger einfach weggehen. Sie gingen sehr hart mit den Leuten um, haben ihnen etwas befohlen, usw. Und doch besuchte ich weiter die Kirche, besonders die Anbetungszeit hielt mich auch weiterhin dort.

Tatjana missfiel der autoritäre Stil der Leitenden, vor allem ihr Umgang mit den Menschen. Alleine die Gottesdienstform mit der Zeit der Anbetung bewegte sie auch weiterhin die Gottesdienste zu besuchen.

In einigen kyrgyzischen Gemeinden wurde zu Beginn ihrer Entstehung der seelsorgerliche Dienst am Menschen nicht nur von einem Pastor bzw. Leiter wahrgenommen, sondern von verschiedenen Personen. Eine solche Betreuung erlebten Dshirgal (Interview Nr. 3) und Sakoo (Interview Nr. 4). So berichtete Sakoo (Interview Nr. 4) beispielsweise, wie er von einem Laienprediger zum Glauben geführt wurde:

Sie lächelte nur, ging weg und hat Toktogulbaike zu mir gebracht. Er hat mir dann noch einmal alles von Anfang an erklärt, manches, was ich schon vorher gehört hatte. Dann fragte er mich, ob ich mich wirklich dazu entschieden hätte. Und ich sagte, dass ich mich bekehren will, doch ich wusste nicht, was ich tun und welche Worte ich sprechen soll. Innerlich aber spürte ich, dass ich mich bekehren muss.

Dann schlug er mir vor das Gebet vorzusprechen und ich konnte es wiederholen und mich bekehren. Das taten wir dann auch.

Im Falle von Sakoo war sehr schnell jemand da, der mit ihm sprach. Er musste auf ein Gespräch nicht lange warten. Jeder Gläubige fühlte sich in gewissem Maße dafür verantwortlich, andere zu Jesus zu führen.

Bei den Interviewten hinterließen Leitungspersonlichkeiten während des ersten Besuches einer Kirche keine besonderen Eindrücke, weil sie von den Interviewten selten erwähnt wurden. Dort wo dies geschah, fielen einige sogar negativ auf.

#### **4.4.2.8. Die Eindrücke der Muslime von einer Kirche**

Eine Kirche wurde von 16 % der muslimischen Leitfadentinterviewten besucht. Der Interviewte MI20 besuchte eine Orthodoxe Kirche. Ihm gefiel dort ebenso wie in der Moschee die Ordnung und die Disziplin. Allerdings konnte er vieles nicht verstehen, und hat die Kirche auch nicht wieder aufgesucht. Dem Interviewten MIII14 gefiel in der Kirche die Freundlichkeit und wie die Menschen mit ihm umgingen. Allerdings war er der Meinung, dass dieser Umgang nicht lange andauert und sich mit dem Zeitpunkt des Gläubigwerdens ändert. Negativ fiel ihm das Beten in Zungen auf, weil die Menschen es selbst nicht verstanden. Eine Muslima war in einer Kirche in Italien und war deswegen in erster Linie von der Architektur angetan (MIII15). Eine Frau besuchte eine Orthodoxe Kirche, die sie schön fand. Doch als der Gottesdienst begann, wurde sie gebeten, den Raum zu verlassen, was in ihr einen negativen Eindruck hinterließ (MI9). Wie wir bereits sahen, waren die Orthodoxen bemüht, die Kyrgyzen nicht zu missionieren. Mag sein, dass die Bitte an die kyrgyzeische junge Frau, die mit 19 Jahren die Kirche aufsuchte, den Gottesdienst zu verlassen, auch aus diesen Gründen an sie herangetragen wurde. Die schon oben erwähnte Frau MIII18 besuchte ebenso eine protestantische Kirche. Sie blieb in der Kirche gleichgültig, wunderte sich aber, warum die Menschen so offen über ihre Sünden sprachen. Auch sie hat die Kirche nicht wieder aufgesucht. Einer Frau (MI21) gefiel der Besuch der Kirche sehr gut, sie konnte dort alles verstehen und die Lieder haben sie angesprochen. Doch sie ging nicht wieder hin, weil sie sich zu alt dafür fühlte und Folgendes aufschrieb: „Ich will mit Gewissheit in meine Welt eintreten.“ Es muss angenommen werden, dass sie damit die Ahnenwelt der Vorfahren meinte.

Die wenigen Muslime, die eine Kirche besuchten, hatten Schwierigkeiten mit dem Verständnis darin. Zwar gefielen ihnen die äußeren Umstände, doch den eigentlichen Sinn des Christentums konnten sie mit einem Kirchenbesuch nicht erfassen.

#### **4.4.2.9. Zusammenfassung**

Zusammenfassend lässt sich Folgendes feststellen:

1. Beim ersten Kirchenbesuch empfanden viele Interviewten nicht unbedingt Angst, sondern waren vielmehr verunsichert. Dies kann damit zusammenhängen, dass die neuen kyrgyrischen Kirchen weniger konstitutionell waren und die Gottesdienste ähnlich anderen säkularen Veranstaltungen in einer offenen Form durchgeführt wurden. Dies verhalf den Interviewten, sich dort schneller wohl zu fühlen. Die oft fehlenden Rituale in einer Kirche, die eher in einer Moschee ihren Platz haben, wurden nur von Personen, die schon einen Bezug zu einer Moschee hatten, als befremdend empfunden. Andere waren durch die eher ritualefreie Form der Gottesdienste angesprochen.
2. Wenn in der Moschee Namaz eine wichtige Rolle spielte, so war es wohl in der Kirche die Anbetungszeit, die sich vor allem im Gesang äußerte. Wer schon vorher eine Moschee besuchte und Ähnliches in der Kirche erwartete, hatte am Gesang weniger Freude.
3. Für die Interviewten war es wichtig in der Kirche Kyrgyzen anzutreffen und die Gottesdienste in kyrgyrischer Sprache zu erleben.
4. Die Begegnung der Interviewten mit geistlichen Persönlichkeiten hatte beim ersten Besuch der Kirche nur eine untergeordnete Bedeutung. Der große Unterschied zur Moschee lag darin, dass in der Kirche viel mehr Menschen geistliche Gespräche mit den neuen Besuchern führten und dies nicht auf einen gewissen Kreis von Leitern beschränkt war.
5. Für viele Erstbesucher waren Sonderveranstaltungen, in denen das Evangelium verständlich erklärt wurde, eine wesentliche Hilfe.
6. Was die Kirche attraktiv machte, war die Freundlichkeit der Menschen. Viele fanden dort schnell Freunde bzw. Menschen mit denen sie Kontakt pflegten.

#### **4.5. GRÜNDE FÜR DIE RELIGIÖSE HINWENDUNG BZW. DAS RELIGIÖSE BEKENNTNIS**

Die Interpretation einer religiösen Hinwendung kann je nach Standpunkt unterschiedlich ausfallen. Die zwei kontroversen Reaktionen in der Bewertung wurden von Hans Kasdorf hervorgehoben:

Es liegt etwas im Wesen der religiösen Erfahrung, das die Beobachter zur Reaktion provoziert. Daher blieb keine Bekehrungsbewegung ohne Verehrer noch ohne Ver-

ächter. Die einen bleiben dabei oft kritiklos schonend, die anderen werden schonungslos kritisch (1989:91).

Es sollen in dieser Arbeit beide Extreme vermieden werden. Es wird auch nicht das Ziel verfolgt, die Echtheit einer religiösen Hinwendung zu prüfen. Vielmehr ging es darum, die Hinwendung der Kirgysen vor ihrem kulturellen Hintergrund zu betrachten und zu verstehen.

#### **4.5.1. Gründe für eine Hinwendung bzw. ein Bekenntnis zum Islam**

Weil Kirgysen nominell Muslime sind, ist die Auffassung verbreitet, dass jeder Kirgys von Geburt an ein Muslim sei. Mit dem, nach der Wende in Kirgysstan eingetretenen Religionspluralismus, begann eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Religionen und natürlich auch mit dem Islam. In gewisser Weise waren die meisten herausgefordert auch eine Entscheidung zur eigenen religiösen Überzeugung zu treffen. Deshalb kann auch in Bezug auf die Muslime, die keine Konvertiten im engeren Sinne sind, von einer Hinwendung zum Islam gesprochen werden. Oft geschah das bei Muslimen eher in der Form eines Bekenntnisses, spiegelte aber trotzdem die herangereifte Entscheidung wieder.

##### ***4.5.1.1. Allgemeine Beweggründe für die religiöse Überzeugung***

Die Leitfadentinterviewten wurden nach dem Grund ihrer muslimischen Überzeugung befragt. Die Auswertung ergab, dass die Antworten in zwei Kategorien eingeteilt werden konnten. Die eine Kategorie berücksichtigte Menschen, die zu erkennen gaben, dass sie sich mit dem Islam auseinandergesetzt hatten und aus Überzeugung Muslime waren. Die andere Kategorie berücksichtigte Personen, die in erster Linie aufgrund ihrer Abstammung sich zum Islam bekannten. Das Verhältnis dieser beiden Kriterien ist in der Tabelle wie folgt dargestellt.

<b>Gründe für die Religionszugehörigkeit</b>		
<b>Jahrgänge</b>	<b>Aufgrund inhaltlicher Auseinandersetzung</b>	<b>Aufgrund der Abstammung</b>
Bis 1969	32 %	68 %
Von 1970 – 1979	25 %	75 %
Von 1980 und jünger	20 %	80 %
Gesamt	26 %	74 %

Der überwiegende Anteil der Befragten (74 %) bekannte sich aufgrund der Abstammung zum Islam. Nur 26 % der Interviewten waren aufgrund inhaltlicher Auseinandersetzung Muslime. Ein zweiter erkennbarer Aspekt war die Entwicklung innerhalb der Jahrgänge. Je älter die Befragten waren, desto eher nannten sie inhaltliche Argumente für ihre religiöse Über-

zeugung. Bei Personen bis zum Jahrgang 1969 waren es 32 %, bei den „Siebzigern“ waren es 25 % und bei dem Jahrgang 1980 und jünger nur noch 20 %. Entsprechend entgegengesetzt verhielt sich das Verhältnis in Bezug auf die Abstammung. Je jünger die Befragten waren, desto eher hielten sie am Glauben der Eltern und Vorfahren fest. Dies wird folgend näher erläutert.

#### ***4.5.1.2. Religionszugehörigkeit aufgrund der Abstammung***

Personen, die sich aufgrund ihrer Abstammung zum Islam bekannten, gaben eine nahezu stereotype Antwort, wie z. B. von MI2: „Weil meine Vorfahren Muslime waren, deswegen muss ich auch ein Muslim sein.“ Die Verbundenheit mit den Vorfahren und den Eltern wurde auf verschiedene Art und Weise erwähnt. So hieß es bei MI3: „Ich bin in dieser Familie aufgewachsen, mit ihrer Hilfe habe ich meine Bildung erhalten.“ Diese Person hielt am Islam aufgrund einer Verpflichtung den Eltern gegenüber fest. Die Interviewte MIII12 erwähnt: „Mich hat man so erzogen.“

Ein wichtiger Aspekt war auch die Nationalitätszugehörigkeit, wie bei MI20: „Weil ich, wie alle Kyrgyzen ein Muslim bin. Meine Eltern und Vorfahren waren es und ich werde es auch sein.“ Wie schon vorher erwähnt, fühlen sich einige Kyrgyzen als Verräter an der eigenen Nation, wenn sie nicht am Glauben der Vorfahren festhielten. So lautete die Antwort im Interview Nr. MIII7 folgend: „Weil meine Vorfahren Muslime waren, bin ich auch Muslim. Ich bin kein Glaubensverräter. Man kann den Glauben nicht ändern, genauso wie man seine Nationalität nicht ändern kann.“

Einige fügten hinzu, dass ihnen der Islam gefalle und sie daran festhalten: „Weil meine Eltern, Vorfahren, Freunde, alle die mich umgeben Muslime sind. Mir gefällt diese Religion“ (MIII11).

Ähnlich antworteten auch die narrativ Interviewten. Unter ihnen waren es allerdings nur zwei Personen, die ihren Glauben direkt mit ihrer Abstammung begründeten. Zu ihnen gehörte Buroo (Interview Nr. 25), der auf die Frage nach den Gründen ein Muslim zu sein, folgend antwortete:

Weil mein Vater ein Muslim ist, mein Großvater ein Muslim, die Großmutter, die Mutter, alle Muslime waren. Und als ich fünf war, wurde ich beschnitten, das ist genauso wie bei den Christen die Taufe oder bei den Katholiken. Das ist wie eine muslimische Taufe.

Weiter fügt er noch hinzu: „Wenn ich wie ein Muslim geboren bin, dann muss ich auch als Muslim sterben. Der Abfall vom Glauben finde ich, ist die größte Sünde.“ Eine typische

Antwort gab auch Nurai im Interview Nr. 28: „Weil ich ein Kyrgyzze bin und alle Kyrgyzzen sind Muslime.“

Die religiöse Abstammung nimmt unter den Kyrgyzzen einen hohen Stellenwert ein und die meisten Interviewten begründeten darin auch ihrer Zugehörigkeit zum Islam.

#### **4.5.1.3. Religionszugehörigkeit aufgrund des religiösen Verständnisses**

Der Personenkreis der Leitfadeninterviewten, die aufgrund inhaltlicher Auseinandersetzung mit dem Islam Muslime waren, ist zwar der kleinere, aber für unsere Studie der relevantere. Hierin wurden zusätzliche Gründe für eine Hinwendung zum Islam erkennbar. Allerdings gründeten einige dieser Personen ebenso ihre Überzeugung auf die Abstammung und fügten später argumentative Aspekte hinzu. So antwortete MIII15:

Ich bin als Muslima geboren. Mir gefällt es, ich glaube an Allah, bin der Meinung, dass es einen Gott gibt und das ist Allah, der Allmächtige. Es gefällt mir und ich bin nur dieser Religion hingegeben. Und ich habe nicht vor meine Religion und meinen Gott zu verraten, meinen Gott - Allah den Allmächtigen.

Polemisch kam auch die Antwort von MIII14, der zwar von der allgemeinen Schöpfung her argumentierte, sich dann aber gegen die Gottessohnschaft Jesu wandte: „Ich bin Muslim, weil ich nur an einen Gott glaube - an Allah. Wenn er alles, was auf der Erde und im Himmel geschaffen hat, dann gehört ihm alle Ehre, und nicht dem Sohn.“ Allerdings hat nur diese Person bewusst eine christliche Grundlehre angegriffen. Diesem Interviewten war es anzumerken, dass er eine sehr negative Haltung dem Christentum gegenüber vertrat.

Der Interviewte MIII16 war von der Einzigartigkeit des Islams überzeugt, wie er dies folgend aufschrieb: „Ich denke, dass es die außergewöhnlichste Religion in der Welt ist. Sie ist zu uns praktisch ohne Veränderung gekommen, so wie sie vom Schöpfer gegeben wurde.“ Für MIII17 war Allah der einzig wahre Gott, wie er dies folgend betonte: „Weil ich an einen Gott glaube und das ist Allah. Er gibt uns Kraft, macht uns weise und verantwortlich.“ Der Interviewte MII4 erwähnte stärker den inneren Frieden, den er vom Islam erhält: „Der Glaube gibt mir Frieden im Herzen und Ruhe in der Familie“ (MII4).

Die praktische Ausübung religiöser Vorschriften wurde als weiterer Grund für die Religionszugehörigkeit genannt. MI17 beschrieb ihre Einstellung folgend: „Ich bin als Muslima geboren, meine Familie und meine Kinder, wir zählen uns zu wahren Muslimen, weil wir jeden Donnerstag und Freitag den Koran lesen. Den Koran können sogar unsere Kinder lesen. Jedes Jahr halten wir als ganze Familie Oroso.“ Auch MI23 betonte, dass er jeden Freitag den Koran lese. Für den Interviewten MI8, war es wichtig, dass er die Regeln der Scharia hält und dies ihn, unter anderem auch zu einem Muslim mache.



Ich bin Muslim, weil ich ein Sohn, Enkel und Urenkel von Muslimen bin. Ich bin Muslim aus Überzeugung. Weil ich alle Regeln der Scharia halte. Ich gebe mir Mühe, dass auch meine Kinder wie wahre Muslime alle Regeln der Scharia halten. Damit sie rein in der Seele und in ihrem Körper sind.

Traditionell geprägte Muslime betonten in den Interviews eher das Befolgen der Bräuche, als der Scharia. Dies kam bei MI14 zum Ausdruck:

Als Muslim achte ich die Alten und die Jungen gleich. Ich ehre unser Haus. Ich glaube, dass das Leben eines Menschen von ihm selbst abhängt. Das Erfüllen der muslimischen Bräuche hilft, ein moralisch hoher und erzogener Mensch zu sein. Mir gefallen sehr die Säulen des Islams, außer dem neuen lokalen Djihad. Ich bin dagegen, dass jemand den Islam ausnutzt und mit dem Islam Gewalt gegen andere Menschen ausübt.

Als Begründung für die Islamzugehörigkeit wurden von diesen Interviewten die Einzigartigkeit der islamischen Religion und die persönliche praktische Ausübung der islamischen Vorschriften genannt.

#### **4.5.1.4. Religiöse Erlebnisse**

Aus der Auswertung der narrativen Interviews wurden weitere Gründe für die Hinwendung zum Islam deutlich. Dazu gehörte ein inneres religiöses Erleben, das von drei Interviewten beschrieben wurde (Interviews Nr. 21, 22, 24 und 27). Religion gilt schlechthin als ein Weg der transzendenten Lebensbewältigung. Dies trifft auch auf den Islam zu, der einerseits theokratisch alle Lebensbereiche zu regeln versucht (Troeger 2004:3-4), andererseits aber gerade durch den in Kirgizstan heimischen Sufismus, Gott auf der transzendenten persönlichen Ebene erleben lässt.

Ernes (Interview Nr. 27) berichtete, wie er beim Lesen des Korans den Eindruck hatte, dass Allah zu ihm spreche. Aus dem Interview von Nur (Interview Nr. 22) erfahren wir, dass er zunächst von seinen Eltern zum Moscheenbesuch und Koranunterricht ermutigt wurde, doch erst eine positive Erfahrung in einer Moschee festigten in ihm die Überzeugung und den Wunsch ein Muslim zu sein.

Als bei uns das erste Mal zuhause Namaz gelesen wurde, hat mich das nicht so angesprochen. Doch als ich Namaz in der Gegenwart von Menschen betete, hatte ich ein ganz anderes Gefühl. Danach fühlte ich, dass ich mich zum wahren Islam näherte.

Ein besonderes Gefühl beim Beten des Namaz hat die Hinwendung Nurs zum Islam intensiviert.

Oft wurde eine innere Freude durch Zuwendung von Personen und einer daraufhin vollzogenen Hinwendung zum Islam erfahren. Wie bereits oben zitiert, bekam Murat (Inter-

view Nr. 21) Hilfe von einem Geistlichen in der Moschee, der ihn aufforderte beim Schlafen Koranverse unter das Kissen legen, den Koran und Namaz zu lesen und zu beten. Murat erlebte daraufhin ein besonderes Hochgefühl, dass er mit den folgenden Worten beschrieb: „Als ich morgens aufstand, ging es mir sehr gut, als ob ich ein neugeborenes Kind wäre.“ Sein Leben wurde danach „reiner“ und änderte sich. Diese Freude war sicher auch darin begründet, dass er einen Neuanfang in seiner hoffnungslosen Lage vollzog. Der folgende Abschnitt zeigt seine Situation, aus der er durch seine geistliche Hinwendung heraus kam.

Ich hatte viele andere Probleme: Bin wegen Saufen mit meiner Frau auseinandergegangen. Meine Eltern haben mir nichts über Gott erzählt. Ich wusste einfach nicht, was ich tun sollte. Diese Leute lehrten mich Namaz und den Koran zu lesen. Nach der Scheidung irrte ich zehn Jahre herum. Es gab Zeiten, als ich in der Garage im Winter lebte, wenn es im Januar am kältesten war. Meine Freunde und Eltern konnten mir finanziell nicht helfen. Gott sei Dank, dass ich damals nicht gestorben bin und mit mir nichts passiert ist. So ist der allmächtige Gott: Wenn wir einen Schritt zu Gott machen, dann macht er uns zehn entgegen. Wenn wir zehn machen, dann läuft er zu uns, und wenn wir zu ihm laufen, dann fliegt er uns entgegen. Das alles ist von Gott, alles Gute und Schlechte kommt von Gott.

Die religiöse Entscheidung hatte bei ihm ihren Ursprung in der Not, wurde durch das innere Erleben gegründet und wirkte sich in den Veränderungen seines Lebens aus.

Sakat (Interview Nr. 24) äußerte sich ähnlich, obwohl er nicht solche intensiven Erfahrungen wie Murat machte.

Ich denke, dass es einen Gott gibt, weil die Welt usw. nicht von ungefähr kommt. Gott hilft, auch mir persönlich hat er geholfen. Ich glaube an ihn und erlebe seine Unterstützung. Ich spüre das innerlich, dass eine Unterstützung da ist.

Sakat wusste, dass es einen Gott gibt, und erlebte eine innere Unterstützung von ihm. Er berichtete, wie ihm etwas fehlte, wenn er die Moschee nicht besuchte. Das alles waren Aspekte, die Sakat zum Islam hinzogen, auch wenn er noch vieles nicht verstand.

Eine Hinwendung wurde entsprechend auch auf der Gefühlsebene vollzogen. Dies geschah vor allem in einer akuten Not, die die Interviewten durchlebten. Die Interviewten spürten durch das Lesen des Korans, beim Namaz oder durch ein Gespräch mit einem Geistlichen Gottes Wirken in ihrem Leben.

#### **4.5.1.5. Die Überzeugung von der Richtigkeit des Islams**

Als ein weiterer Grund für die Hinwendung zum Islam wurde die Überzeugung von der Richtigkeit des Islams genannt. Dies wurde vor allem von den Interviewten Nr. 22, 26, 27, 30, 33 und 35 erwähnt.

Nur (Interview Nr. 22) war der Meinung, dass der Islam die einzige richtige Religion sei, weil es „vor Allah nur eine Religion gibt und das ist der Islam“. Doch vor allem junge Menschen suchten einen intellektuellen Zugang zur Religion. Zu solchen Menschen gehörte Beischen (Interview Nr. 26), der sich mit dem Islam auseinandersetzte und ebenso zu der Überzeugung kam, dass es die einzige richtige Religion sei. Im Folgenden schilderte er seine Ansicht:

Zu dieser Entscheidung kam ich durchs Nachdenken. ... Ich suchte die Antwort darauf, was das Wort Religion eigentlich bedeutet. Dabei erfuhr ich, dass jeder Mensch in einem Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zur Umgebung befindet. ... Religion ist ein Zusammenkommen von verschiedenen Gesetzen und Regeln, die die Verhältnisse in eine bestimmte Ordnung bringen. ...Solche Gesetze gibt es im Christentum und im Islam. Die richtigen Regeln sind die, die der menschlichen Natur nicht widersprechen. ... Gott muss ein Absolut sein, ein Schöpfer, er darf von niemandem geboren sein, man kann ihn nicht beschreiben, nicht aufzeichnen. Es muss unseren Verstand ansprechen und unser Herz beruhigen. Machen wir einen Vergleich. Die Buddhisten, was haben sie für einen Gott? Buddha ist aus Stein gemeißelt, und man betet ihn an. Aber wenn diese Statue hinfällt, oder wenn ein Vogel sich auf ihn setzt, kann es nichts machen, nicht sich selbst, nicht andere verteidigen. Nein er kann nicht Gott sein. In Bezug auf Jesus Christus; die Muslime lieben Jesus Christus, aus der Sicht vom Islam ist Jesus Christus ein Prophet, einer der großen Propheten, den Allah gab. Aus der Sicht des Christentums ist Jesus Christus Gott, er wird als Gott verehrt. Doch das spricht meinen Verstand nicht an. Der Schöpfer braucht keine Nahrung, kein Schlaf, deshalb kann Jesus Christus für mich nicht Gott sein. Er ist wie ein Mensch. Mit solchen Vergleichen wird eine Religion ausgesucht. Auf dieser Grundlage habe ich mich für den Islam entschieden.

Beischen hat sich stark mit den verschiedenen Religionen auseinandergesetzt und eine Entscheidung für den Islam getroffen. Allerdings hatte er auch sein Wissen über den Islam von einer Person der Partei Hizb ut-Tahrir erweitert. Außerdem berichtete er, was ihn dazu bewog, sich mit den verschiedenen Religionen auseinander zu setzen und wie er von der Begegnung mit diesem Menschen Antworten auf seine Fragen fand.

Ich wäre nicht dazu gekommen, wenn es nicht ein Mädchen gegeben hätte. Sie war eine Muslima und hat aus irgendeinem Grund das Christentum angenommen. Ich habe sie geliebt und wollte sie wieder zurückbringen und sie heiraten. Doch weil sie eine Christin war und ich ein Muslim, konnte wir nicht heiraten. Sie wollte dass ich das Christentum annehme und ich wollte, dass sie wieder zum Islam zurückkehrt. Aber es klappte bei uns nicht und so habe ich begonnen die Religionen zu vergleichen und habe versucht, sie zum Islam zurückzubringen. Doch dann habe ich so gesessen und Literatur gelesen und einen Menschen getroffen, der vollkommen mein Verhältnis veränderte. Und ich habe nach dem Gespräch mit ihm aufgehört alle mögliche Literatur zu lesen.

Die Freundschaft mit einer Christin bewog ihn zunächst, sich mit dem Islam und Christentum auseinanderzusetzen. In der Zeit, als er keine Lösung seines Problems sah, half

ihm diese Person Orientierung und eine klare Ausrichtung zu finden. Er erkannte den Lebenssinn darin, gemäß der religiösen Ausrichtung der Partei zu leben.

Für Ernes (Interview Nr. 27) war der Islam die einzige legitime Weltordnung. Für ihn galt es - wer den Islam wirklich verstanden hat, der kann nicht anders als für die Errichtung eines Gottesstaates zu kämpfen.

Ich habe die folgende islamische Weltanschauung: Es gibt beispielsweise in Mittelasien genug Ressourcen um 20 Milliarden Menschen zu ernähren, und zwar mit einer vernünftigen Verteilung der Güter. Nicht nach menschlichen Maßstäben, sondern nach der Scharia. Ich sehe das zukünftige Weltgebilde in einer idealen Form. Die Menschen werden Fehler machen, aber sie müssen dem Gesetz Gottes folgen.

Ernes ging einen langen Weg um die Partei Hizb ut-Tahrir kennenzulernen. In ihr fand er die Ideologie, für die es sich zu leben lohnte.

Doch nicht nur Anhänger von Hizb ut-Tahrir setzten sich so intensiv mit dem Islam auseinander. Durch Literatur, Medien und Internet gab es genug Möglichkeiten den weltweiten Islam auch in Kirgizstan kennenzulernen. Kurman (Interview Nr. 33) hat „in vielen Büchern gelesen“ und sich „für religiöse Literatur interessiert.“ Die Argumente, die für den Islam sprachen, gaben ihm die nötigen Bestätigungen für die Richtigkeit seiner Überzeugung. Sulukan (Interview Nr. 35) war der Meinung, dass nur der Islam den Menschen auf der intellektuellen und emotionalen Ebene in seiner religiösen Suche befriedigt und Fatima (Interview Nr. 30) äußerte, dass der Islam das System sei, dass dem Menschen die Möglichkeit gebe, glücklich zu werden.

Die Interviewten, die von der Richtigkeit des Islams überzeugt waren, haben sich auch gedanklich mit anderen Religionen auseinandergesetzt. Doch vor allem islamische Literatur und eine islamische Unterweisung festigten ihre Überzeugung. Die Anhänger von Hizb ut-Tahrir waren umso mehr von der Notwendigkeit eines Gottesstaates nach den Gesetzen der Scharia überzeugt.

#### **4.5.1.6. Sinnfindung**

Ein weiterer erkennbarer Grund für die Annahme des Islams betraf die Sinnsuche. Bagdan (Interview Nr. 31), der als Arzt sovietkonform denken musste, begann nach der Wende intensiver nach dem Transzendentem zu fragen. Aus seinen Worten heraus wurde sichtbar, dass er nicht den Islam als solches suchte, sondern eine Religion, die seine Suche nach Sinn befriedigte.

Weil wir Menschen sind, müssen wir an etwas glauben, auch daran, dass es eine übernatürliche Kraft gibt. Ohne Glauben gibt es auch keine Zukunft. Wahrscheinlich

hat mich dieser Glaube dazu bewogen, dass ich nun begann die muslimischen Bräuche einzuhalten.

Viel konkreter wurde aber die Sinnfrage von Fatima (Interview Nr. 30) angegangen. Sie sprach von einer bewussten Hingabe an den Islam und legte ihre Überzeugung wie folgt dar:

Je mehr ich den Islam studierte, desto mehr verstand ich, dass der Islam wirklich alle meine Probleme löst. Ich habe schon erzählt, dass ich den Sinn des Lebens suchte und in diesem Augenblick hat der Islam den Sinn des Lebens gezeigt. Mit einem Wort: Ich begann zu leben, wie der Islam es zeigt. Ich fand Lösungen auf die Probleme, die mir kamen. Das Leben wurde viel leichter, ich wusste worin der Sinn des Lebens ist.

Weil Fatima auch eine Anhängerin von Hizb ut-Tahrir war, können wir davon ausgehen, dass sie sich viel mit islamischer Literatur auseinandersetzte. Wie erwähnt, gab es um die Jahrhundertwende ein sehr vielfältiges Angebot islamischer Literatur und Internetseiten von islamischen Gelehrten, die den Islam für den Alltag relevant auslegten. Dies wird von Fatima auch weiter folgend dargelegt:

(Warum sind sie von der Wahrhaftigkeit des Islams überzeugt?) Weil der Islam wirklich die Bedürfnisse, die der Menschen hat, befriedigt; z. B. das Bedürfnis nach Selbstschutz, die Erhaltung des Lebens und Anbetung, befriedigt. Wenn man vergleicht, wie der Islam, das Christentum, die Demokratie, der Sozialismus die Bedürfnisse angehen, dann stellt man fest, dass der Islam optimaler diese Instinkte befriedigt. ... Wenn man aber nach den Gesetzen lebt, die Allah sandte, dann führt es zu einer vollkommen Übereinstimmung. Mit anderen Worten ausgedrückt, es werden alle Bedürfnisse zufrieden gestellt.

Fatima sah im Islam eine Religion, die den Menschen in seiner Gesamtheit erfüllt. Ihre Erklärung ist ein Programm, ein Ziel, wofür sie lebt und was sie vermittelt. Sie hat darin auch den Sinn ihres Lebens gefunden. Es ist vor allem ein Parteiprogramm, das dazu motiviert eine ideale Gesellschaft aufzubauen, die dem Islam gemäß gestaltet wird. Auch im zweiten Interview von Sulukan (Interview Nr. 35) ist das Suchen nach dem Sinn des Lebens und wie sie ihn im Islam fand, erkennbar.

Als mein Bruder mir Da'wa gab (d.h. predigte) und meine Gedanken stimulierte über den Sinn des Lebens nachzudenken, woher wir sind, wohin wir gehen und was nach dem Tode sein wird, habe ich verstanden, dass sich etwas in meinem Leben verändern muss. Ich führte bis dahin mit allen meinen Werten und Verständnissen ein leeres Leben. Ich habe Namaz gelernt und begann fünfmal Namaz zu lesen. Aber ich ging noch ohne Kopftuch, das ist auch Fard. Langsam öffnete sich mein Herz für den Islam. Mit der Zeit habe ich verstanden, dass es im Islam keinen nur teilweise gültigen Fard gibt. Mann kann nicht eine Vorschrift erfüllen und die andere nicht. Ich habe verstanden, dass mit der Annahme des Islams man alle Vorschriften einhalten muss und kein Haram (Verbotenes) tun darf. Danach zog ich auch das Kopftuch an und trage ihn bis jetzt. ... Wir haben mit dem Verstand die Verbindung mit Allah begriffen und das unser Leben seine Grenzen kennt. Alles in dieser Welt hat seine

Grenzen nur Allah ist ewig. An Allah und an den Islam zu glauben, bedeutet sich völlig unterzuordnen.

Sulukan suchte Allah und war bereit seine Gebote zu erfüllen, auch die die ihr schwer fielen. Sie verband den Glauben an Allah vor allem mit der Bereitschaft, sich ihm unterzuordnen. Denn Sinn im Leben erkannte sie darin, dass Allah ewig ist und deshalb das Leben sich auf ihn ausrichten muss.

Die Interviewten beschrieben den Sinn des Lebens darin, dass jeder Mensch einen Glauben benötigt. Der Islam vermittelte für sie insofern einen Sinn, als das er die Bedürfnisse der Menschen in allen Bereichen befriedigt. Darin wurde allerdings weniger die Gemeinschaft mit Allah verstanden, sondern das intellektuelle Verstehen des Islams, die Erfüllung seiner Richtlinien und die Unterordnung.

#### **4.5.1.7. Moralische Gründe**

In der religiösen Hinwendung spielten auch moralische Gründe eine wichtige Rolle. Dies kam besonders in den Leitfadenterviews zum Ausdruck. So schrieb MI10: „Islam ist der reinste und der beste Glaube. Islam ist Arbeit an sich selbst. Mir gefällt der Islam.“ Von MIII wurde das Gute im Islam hervorgehoben: „Muslime tun nichts Schlechtes, reden nichts Schlechtes, sind nicht neidisch, tut nichts mit dem Herzen oder mit der Zunge Schlechtes. Deswegen bin ich stolz ein Muslim zu sein.“ Und MI18 betonte, dass die Religion in sich einen moralischen Wert hat:

Ich bin Muslim, weil meine Eltern und Vorfahren Muslime waren. Außerdem ist dort alles zum Nutzen für den Menschen geschrieben. Es ist für ihn leichter zu leben, wenn er näher zur Religion lebt. Ein wahrer Muslim ist der, der sich an den Koran hält, dann ist er ein guter Mensch.

Auch die narrativ Interviewten betonten die Reinigung der Seele und moralische Veränderungen nach einer Hinwendung zum Islam. Aslan (Interview Nr. 29) erzählte von einer Erleichterung nach einem Moscheenbesuch: „Ich habe die zentrale Moschee Al-Bucharie in Oš besucht. Es hat mir sehr gefallen, es wurde leichter, das Herz wurde reiner. Und heute habe ich verlangen Namaz zu lesen.“ Für Aibasara (Interview Nr. 34) wurde der Islam attraktiv, nachdem sich ihr Mann veränderte und aufhörte zu trinken und fremdzugehen. Und auf die Frage: „Wer, oder was hat auf Sie am stärksten gewirkt, sodass sie den Islam annahmen?“, antwortete sie: „Mein Mann.“ Sie hatte noch viele praktische Fragen, die ihr den Glauben an den Islam erschwerten. Die Regelung des Kopftuchs und der Polygamie waren Punkte, die ihr als einer kyrgyrischen Frau zu schaffen machten. Doch die positive Veränderung des Mannes führte sie zur Entscheidung den Islam anzunehmen.

Die Sehnsucht nach Reinigung, Vergebung und einem gesegnetem (kyrg. Ak-bata) Leben waren ebenso Gründe für eine Hinwendung zum Islam. Sündhafte Ausschweifungen, oder solche, die so empfunden wurden, waren unter den Interviewten verbreitet. Religiöse Rituale wurden gerne als Katalysatoren wahrgenommen.

#### **4.5.1.8. Zusammenfassung**

Aus dem oben Gesagten lässt sich Folgendes zusammenfassen und nachstehende Gründe für eine Hinwendung und das Festhalten am Islam benennen.

1. Abstammung: Der überwiegende Anteil der interviewten Kyrgyzen bekannte sich zum Islam aufgrund der Zugehörigkeit der Eltern und Vorfahren.
2. Nationalität: Die kyrgyzische Nationalitätszugehörigkeit wurde als ein zwingender Grund am Islam festzuhalten angesehen. Ein wahrer Kyrgyze musste auch ein Muslime sein. Deswegen wurde Konversion als Verrat bezeichnet.
3. Moral: Der Islam wurde als eine Religionen aufgefasst, die Frieden, Reinheit und Disziplin fördert.
4. Lehrmäßige Gründe: Viele waren überzeugt, dass der Islam die wahre Religion sei, wobei nicht so sehr soteriologische, als vielmehr praktische Aspekte eine Rolle spielten. Dazu gehörte die Befolgung der Gebote des Islams, die in einer theokratischen Herrschaft die einzelnen Lebensbereiche regeln.
5. Rituelle Gründe: Das Einhalten der religiösen Forderungen wurde als Grund bzw. als Bestätigung der Religionszugehörigkeit erwähnt.
6. Erfahrene Hilfe: Gläubige bzw. geistliche Leiter trugen dazu bei, dass die Interviewten Unterstützung erhielten und so ein religiöses Leben zu führen begannen.
7. Sinnfindung: Vordergründig war die Erkenntnis, dass es einen Gott gibt, woraus sich die Befolgung der Gebote und die Forderungen des Islams herleiten und zur Sinnfindung führten.
8. Weltanschauung: Der Islam wurde als die einzig richtige, theokratische Weltführung angesehen.

#### **4.5.2. Gründe für eine Hinwendung bzw. ein Bekenntnis zum Christentum**

Während 76 % der Muslime aufgrund ihrer Abstammung sich zum Islam bekannten, konnte dies von den Christen der ersten Generation (mit wenigen Ausnahmen auch zweiten) nicht erwartet werden. Jeder kyrgyzische Christ war in gewisser Weise vor seiner Hinwendung ge-

zwungen sich mit dem Christentum auseinander zu setzen und so eine bewusste Entscheidung zu treffen. Die Gründe werden im weiteren näher betrachtet.

#### **4.5.2.1. Allgemeine Beweggründe für die religiöse Überzeugung**

Die Leitfadeninterviewten hatten die Möglichkeit auch durch eine freie Form und nicht nur durch das Ankreuzen einer Aussage ihre Meinung darzulegen. Die Antworten wurden zusammengefasst und in der folgenden Tabelle stichpunktartig dargestellt.

<b>Gründe für die Religionszugehörigkeit</b>	
Bekenntnis zu Jesus	63 %
Eine Lebenserfahrung mit Jesus	23 %
Andere Gründe	14 %

Auffallend war, dass 86 % Jesus Christus in irgendeiner Weise als den Grund ihrer Zugehörigkeit zum Christentum nannten. Ein Christ zu sein, wurde demnach von den interviewten kyrgyrischen Christen vor allem mit dem Glauben an Jesus Christus definiert. Nur vier der Befragten (CI8, 10, 14 und 17) gaben keine eindeutige Antwort, wobei eine Person sich als Muslima ausgab (CI17). Sie war aber eine Christin und meinte damit nur die wörtliche Bedeutung des Wortes Muslim, als Gott unterwürfig.

Das meistgenannte Bekenntnis lautete: „Ich glaube an Jesus.“ Außerdem wurde in der Kürze der Antwort, die gegeben werden musste, die Kernaussage des Evangeliums genannt. Dazu gehörte der Lehrsatz, dass Jesus gestorben und auferstanden sei und von Sünden gerettet hat. Der Interviewte CI3 antwortete beispielsweise auf die Frage, warum er ein Christ sei, Folgendes: „Weil Jesus für meine Sünden starb und auferstand, und mich vom Tod erkaufte.“ Ähnlich wurde es auch von CI15 formuliert: „Weil ich an den Herrn Jesus Christus glaube, der für meine Sünden gestorben ist und am dritten Tag auferstanden ist und mir ewiges Leben gab.“

Immer wieder wurden auch die Hoffnung und die Verantwortung, die mit dem Glauben an Jesus zusammenhängen erwähnt. So schrieb CI14:

Ich glaube an Jesus, den Retter, der sein Leben für meine Sünden gab, freiwillig sein Blut für mein Leben mit Gott in der Ewigkeit vergoss. Ich möchte, dass Menschen, die den lebendigen Gott nicht kennen, genauso Frieden und Freude von einem wirklichen Helfer erhalten, von dem wunderbaren Vater. Mein Leben als Christ soll ein guter, überzeugender Beweis der Liebe Gottes sein.



Die Einzigartigkeit Jesu wurde von CII21 betont: „Nur Jesus ist gestorben und auferstanden. Er ist der wahre Weg zum Vater.“ Und CIII9 griff den Heilsakt der Wiedergeburt und das Sakrament der Taufe auf:

Ich bin Sohn des lebendigen Gottes, ich habe durch Jesus Rettung bekommen. Ich bin getauft mit Wasser und mit dem Heiligen Geist. Ich folge Jesus nach. Ich will seinen Willen erfüllen.

Und CIII10 betonte das Innewohnen des Heiligen Geistes in ihm: „Weil ich an Jesus glaube und ihn als meinen Herrn angenommen habe und jetzt ist sein Heiliger Geist in mir.“ Die Heiligung und Erwählung wurde von CIII13 erwähnt: „Ich glaube an Jesus den Messias. Mit dem Kommen zu Gott sind wir geliebt und geheilig. Er ist unser Licht in dieser Welt. Durch Jesus bin ich erwählt.“

Von einer konkreten Lebenserfahrung mit Jesus berichteten 23 % der Interviewten. Beispielsweise erwähnte CII7 von der persönlich erlebten Erlösung Folgendes:

Jesus Christus hat mich von der Knechtschaft der Sünde befreit; vom Rauchen und Krankheiten. Er gab mir Freiheit und Macht über den Teufel. Er zeigte mir mit seinen Taten ein Beispiel. Er hat meine geistlichen Augen, Ohren und Herz geöffnet, gab mir Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel. Wenn ich den himmlischen Vater um etwas im Namen Jesu bitte, dann bekomme ich es. Er gab mir seine Liebe und das Recht ein Kind Gottes zu sein.

Dieser Interviewte beschrieb gleich viele Aspekte. Er wurde sowohl von sichtbaren Bindungen wie Rauchen befreit, als auch geistlicher Verblendung. Er betonte besonders die Gemeinschaft, die er nach seiner Hinwendung mit Gott erlebte. Als ein Kind Gottes erfuhr er auch Gebetserhörungen. CII21 berichtete, wie Jesus Christus auch ihm in seiner Not half: „Ich bekam Heilung, meine Augen öffneten sich, ich begann einfach zu beten und Gott antwortet mir jedes Mal.“ Dieser Interviewte beschrieb eine nicht näher definierte hoffnungslose Krankheit, von der er durch seine Hinwendung zu Jesus geheilt wurde. Interessant ist, dass auch in diesem Interview die geistliche Erkenntnis mit den Worten „meine Augen öffneten sich“, betont wurde. Ebenso wurde die ständige Erhörung der Gebete, die der Interviewte nach der Hinwendung erlebte, unterstrichen.

Die wesentlichen Aussagen der Interviewten betrafen Jesus. Es wurden einerseits sein Erlösungswerk und seine Einzigartigkeit und andererseits die daraus resultierenden Folgen für die Gläubigen, wie die Vergebung der Schuld, Heiligung, Befreiung, Veränderung oder ewiges Leben betont. Die neue Gemeinschaft mit Gott wurde mit einem Vater-Kind Verhältnis beschrieben aus dem die Erhörung der Gebete erfolgte.

#### 4.5.2.2. *Not als Tür zu Gott*

Die Auswertung der narrativen Interviews ergab außerdem, dass die Bekehrungsberichte der Christen stark von einer gewissen Analogie geprägt waren. Die meisten Interviewten durchlebten eine Not, die sie dazu bewogen hat, eine Neuorientierung und einen Halt im Leben zu suchen. Insgesamt waren es zehn Personen die konkret von ihren Nöten berichteten (Interviews Nr. 1, 5, 7, 9-14 und 16). Diese Not mündete in der Sinnfrage nach der Bedeutung und dem Ziel des Lebens. Die Begegnung mit dem Evangelium, ob durch Literatur, Medien oder Christen, hatte eine Auseinandersetzung zur Folge. Dem gläubigen "Sich-ein-lassen" auf das Evangelium folgte eine Umwandlung des Denkens und Lebens. Als ein wichtiger Grund für den Beginn einer Hinwendung zum Christentum konnte also eine bestimmte empfundene oder erfahrene Not angesehen werden.

Die Nöte wurden verschieden dargelegt. Manche litten mental durch eine innere Leere und Sinnlosigkeit. Oft waren es nur neue Situationen, in denen sich die Betroffenen zurechtfinden mussten. Bei Gülsat (Interview Nr. 16) führte ein Umzug aus einer ländlichen Gegend in eine Großstadt zur Einsamkeit und damit auch zum Wunsch nach wahrer Freundschaft. Hinzu kamen ihre Orientierungslosigkeit in der Großstadt und ihr Angewiesensein auf fremde Hilfe. Diese Bedürfnisse wurden von einer koreanischen Missionarin erkannt. Die entsprechende Betreuung wurde für Gülsat zum Beginn ihres Weges zu Gott. Wegen des liebevollen Umgangs mit ihr wollte sie so wie die Missionarin werden. Sie verbrachte viel Zeit mit ihr und erfuhr auf diese Weise mehr von ihrem Glauben an Gott. Sie wollte aber zunächst den Glauben der Missionarin übernehmen, ohne sich selbst existenziell damit auseinanderzusetzen. Dies lässt sich sehr deutlich aus ihren Worten erkennen:

Sie fragte mich nach dem Hauskreis, ob ich jetzt Jesus annehmen will. Mir ging es aber damals nicht um Jesus, sondern um sie. Ich wollte so sein wie sie. Damals habe ich nicht Jesus angenommen, sondern ihr Leben.

Dass Gülsat zunächst keine bewusste persönliche Beziehung mit Gott einging, wurde auch dadurch sichtbar, dass sie nach dieser „Bekehrung“ kein Verlangen nach geistlichen Dingen hatte. Sie absolvierte das geistliche Programm für Neubekehrte als Pflichterfüllung, um bei der Missionarin angesehen zu sein. Als die Missionarin in ihr Heimatland zurückkehren musste und Gülsat mit den Worten trösten wollte, dass Jesus nun in ihrem Herzen lebe, antwortete Gülsat, dass sie „das alles nicht brauche“, dass sie nur die Missionarin brauche. Die Trennung, die nun folgte, hatte schließlich eine heilsame Wirkung und war der Beginn der zweiten Etappe ihres Weges zu Gott. Gülsat war als Jugendliche erneut in einer als notvoll

empfundenen Lage. Sie war ohne eine Freundin geblieben und musste sich nun nicht in der Großstadt, sondern im Leben zurecht finden. Ihre inneren Nöte empfand sie folgendermaßen:

Ende 1999 ging es mir innerlich immer schlecht, obwohl äußerlich alles in Ordnung war. Ich hatte Geld und einen Wohnplatz, aber innerlich war mir immer zum Heulen zumute. Es war so, als ob ich ständig jemanden suchen würde.

Wieder auf sich selbst gestellt ging sie zu den Versammlungen, in denen sie neu die Botschaft von Gott hörte. Ihr wurde bewusst, dass sie einen festeren Halt benötigte, als den, den ihr Menschen bieten können. Und als sie über das Wesen Gottes belehrt wurde, geschah in ihr die innere Wandlung. Den Unterschied von vorher und nachher beschreibt sie folgendermaßen:

Wenn ich in die Kirche ging, dachte ich, dass ich gläubig bin, doch danach war ich wieder wie immer. Aber nach den Lektionen begriff ich, dass ich wirklich ein neuer Mensch bin, weil ich wirklich von oben geboren bin und Gott immer mit mir ist. Vorher war es so, dass, wenn es mir schlecht ging, ich mich sehr aufregte und über alles schimpfte und mich nicht zu Gott wandte. Aber jetzt, auch wenn manches nicht klappt, weiß ich doch, dass Gott mein Fels ist und mir hilft.

Während Gülsat vorher nur auf eine Person fixiert war, wandte sich ihr Blick nun weg von einem Menschen und hin zu Gott. Interessant ist, dass die Missionarin sowohl eine Wegbereiterin als auch ein gewisses Hindernis auf ihrem Weg zu Gott war. Denn erst als sie wegzog, konnte sich Gülsat auf das Wesentliche, auch im Leben der Missionarin, besinnen.

Ähnlich erging es Asisa (Interview Nr. 13). Die Einsamkeit, die sie in einem Dorf, weit weg von ihrer Heimat erlebte, weckte in ihr das Bewusstsein, dass sie jemanden brauche, der immer bei ihr ist. Gleichzeitig wuchs auch die Erkenntnis, dass Menschen ihre Bedürfnisse letztendlich nicht ausfüllen können. Das von einem Verwandten über Gott Gehörte und das persönlich Erlebte halfen ihr sich Gott anzuvertrauen:

Es gefiel mir, wenn jemand sich um mich sorgte. Ich selbst konnte nicht auf mich aufpassen. Wenn ich z. B. etwas kaufen wollte, dann habe ich immer meine Mutter um Rat gefragt. Dann aber dachte ich, dass ich nicht immer mit meiner Mutter sein werde. Danach wollte ich, dass Gott immer bei mir ist, er ist doch ewig. Das Entscheidende (bei der Bekehrung - Anm. des Autors) für mich war, dass ich verstand, dass ich Gott sehr nahe sein werde. Ich wollte von ihm wissen, was ich tun soll.

Für die Interviewten war es auch hilfreich, dass sie in der Not auf Gott hingewiesen wurden. Bei Anargül (Interview Nr. 14) geschah das durch eine Arbeitskollegin. Sie wurde zweimal überfallen und geschlagen, sodass ihr Gesicht entstellt wurde und ständig zuckte. Als Lehrerin einer Musikschule machte ihr dieses Leiden sehr zu schaffen. Sie erzählte: „Ich wollte lieber sterben, als mit so einem Gesicht zu leben. Ständig weinte ich.“ In dieser Situation begegnete sie ihrer Arbeitskollegin, die sie auf Gott hinwies.

Dann kam zufällig eine Kollegin zu mir, die Ainagul. Als ich ihr mein Problem erzählte, sagte sie, dass nur Gott helfen kann. Sie hatte ähnliche Probleme mit dem Gesicht. Es ist bei ihr dann vorbeigegangen und nach fünf Jahren war nichts mehr zurückgeblieben. Ich bin danach in die Kirche gegangen und habe mich sofort bekehrt.

Wäre sie nicht Christen begegnet, wäre sie mit ihrer Not allein geblieben. Ein bewusster Hinweis auf Gott war in dieser Situation entscheidend. Ihre Not und die Beziehung zu einer Christis halfen ihr eine Entscheidung für ein Glaubensleben mit Jesus zu treffen.

Nadira (Interview Nr. 12) belastete eine andere Not: Sie litt unter dem Unfrieden zu Hause. Dann hörte sie, wahrscheinlich in einer Predigt, die Zusage, dass nach ihrer Bekehrung sich auch ihr ganzes Haus zu Gott wenden würde. Der notvolle Zustand, den sie zu Hause erlebte, weckte in ihr den Wunsch, den ersten Schritt zu tun und sich zu bekehren.

Ähnlich kam Bermet (Interview Nr. 7) zum Nachdenken über Gott. Allerdings geriet nicht sie, sondern ihr Bruder in eine Notsituation, als er todkrank wurde. Bermet forderte Gott auf, einzugreifen, und dachte dabei:

Wenn mein Bruder K. gesund wird, dann werde ich glauben, dass es einen Gott gibt. Also ist sein Glaube richtig und dann werde ich mich bekehren. Und so habe ich mich bekehrt.

Ihr Bruder wurde gesund, obwohl sein Zustand von den Ärzten als hoffnungslos eingestuft wurde.<sup>207</sup>

Andere Interviewte, wie beispielsweise Daniar (Interview Nr. 11), Tatjana (Interview Nr.5) und Nadira (Interview Nr. 12) erlebten finanzielle Schwierigkeiten. Asylbek (Interview Nr. 10) und Anargül (Interview Nr. 14) wurden durch eine Krankheit und Venera durch eine zwischenmenschliche Krise für Gott offen (Interview Nr. 9). Immer wieder war es eine Not, die die Betroffenen herausforderte, sich zu hinterfragen und nach einem Weg aus der Krise zu suchen. Durch die Begegnung mit Christen hörten diese Personen von Gott.

Oft kam die persönliche Überzeugung, dass Gott existiert, durch ein gravierendes Erlebnis. Im Interview Nr. 9 wird von einem Evangelisten berichtet, der in seinen Gesprächen mit Menschen die Frage stellte, ob sie schon persönlich Gottes Hilfe erfahren. Er setzte also voraus, dass jeder Mensch in irgendeiner Weise Gottes Hilfe erlebt. Für Venera war diese

---

<sup>207</sup>Bermet berichtete über den Zustand ihres Bruders folgendermaßen: “Das war damals sehr eigenartig. Er wurde gesund, obwohl dazu ein halbes Jahr nötig war. Er wog damals gerade mal 14 Kilo. Mein bekannter Arzt sagte mir, dass es in seiner 25-jährigen Arztpraxis noch nie vorgekommen wäre, dass jemand mit so einer Diagnose überlebt. Nach der Operation meinte er, dass er schrecklich aussieht. Er dachte vorher einfach, dass, wenn er den Eiter herausoperiert, alles in Ordnung sein wird. Aber als er im Operationszimmer die Schwellung öffnete, sah das Fleisch wie gekocht aus. Nach der Operation sagte er, dass es sehr ernst ist und dass sehr teure Medikamente nötig sind. Und dass, auch wenn diese Medikamente gefunden werden, er keine Garantie dafür geben kann, dass sie helfen werden.“

Frage in Bezug auf ihre Bekehrung entscheidend. Als sie einmal überfallen wurde, hörte sie in dieser lebensbedrohlichen Situation eine innere Stimme, dass Jesus bei ihr sei. Wie durch ein Wunder blieb sie am Leben. In einer anderen schwierigen Situation betete sie zusammen mit ihrer Schwester, dass ihr Bruder doch kommen solle. Am nächsten Morgen kam der Bruder, ohne dass er benachrichtigt wurde. Diese Erlebnisse trugen dazu bei, dass in Venera die Überzeugung wuchs, dass es wirklich einen Gott gibt. Auch das Zeugnis ihres gläubigen Bruders wurde dadurch für sie glaubhaft (Interview Nr. 9).

Notsituationen wurden von den Interviewten als Türöffner des Glaubens erfahren. Entweder ein Erlebnis mit Gott oder die Begegnung mit Christen half diesen Interviewten, sich zum Glauben hinzuwenden.

#### 4.5.2.3. *Sündenbewusstsein*

Ein weiterer Grund, der zu einer Entscheidung führte, war das Sündenbewusstsein und der Wunsch, Vergebung der Schuld zu erlangen. Dshirgal (Interview Nr. 3) berichtete ausführlich über seine Sündenlast und wie er davon befreit wurde folgendermaßen:

Ich ging einfach alleine wieder hin und dort wurde mir von Jesus Christus und über die Vergebung der Sünden gepredigt. Ich fragte mich damals, ob Gott mir überhaupt vergeben wird - Satan wird mir nicht einmal vergeben. Ich hatte damals schon sehr viele Sünden. Ich weiß nicht mehr wer, aber jemand kam zu mir und sagte, dass Jesus mir die Sünden vergibt. In diesen Worten war eine Wärme und diese Wärme bewog mich, auch das zweite Mal hinzugehen. Ich kam dann nach *Kysyl-Asker*<sup>208</sup> und hörte eine Predigt. Ich ging unten in den Keller, dort wurde das Evangelium erklärt. Ich spürte in mir, dass ich mich bekehren muss. Und ich tat diesen Schritt. Es ist mir danach leichter geworden. Ich kann mich sogar an das Datum erinnern, das war am 1. August 1995. Danach schon erhielt ich die Freiheit. Die Last, die in mir war, verlor an Kraft. Ich fühlte mich danach leichter und dieser Zustand bewog mich, daran zu denken, dass es einen Gott gibt. Ich habe es einfach im Glauben angenommen und habe mich bekehrt. Ich bat: ‚Gott vergib mir‘. Nach diesen Bekehrungen wurde es mir leichter. Nicht nur leichter, sondern sehr leicht. Es war nämlich schon so, dass ich meine Last nicht mehr tragen konnte.

Nicht alle erlebten eine solche Sündenlast. Doch auch Kanat (Interview Nr. 2) hörte, dass er ein Sünder sei. Er stimmte diesem zu und bat im Gebet um die Vergebung seiner Schuld. Sakoo (Interview Nr. 4), der oft zum Stehlen unterwegs war, schildert Folgendes über sein Sündenbewusstsein:

Ich verstand auch, dass ich ein Sünder sei und die Dinge, die ich tat und mit denen ich angab, Sünde waren. (Als Sie gebetet hatten, haben Sie gefühlt, dass Sie frei von Sünde werden wollten?) Ich weiß nicht, wie das während des Gebets war, aber

---

<sup>208</sup> Zweimal in der Woche gab es in der Kisil-Asker-Kirche Gottesdienste in kirgisischer Sprache.

danach wurde es mir leicht auf dem Herzen. Ich konnte danach wirklich wie die andern lächeln.

Gerade die Freude nach dem Gebet und das Gefühl der Erleichterung, das bei diesen drei Interviewten berichtet wurde, war ein Indiz für die Sündenerkenntnis. Denn der Wunsch nach Vergebung mündete oft in der Bekehrung, die zur Erleichterung führte.

#### 4.5.2.4. *Sinnfindung*

Auch Fragen nach dem Sinn des Lebens waren Gründe für eine religiöse Entscheidung der Interviewten. Haltlosigkeit machte sich auch in der inneren Leere und Sinnfrage bemerkbar, die wie folgt von Kasdorf (1989:107) beschrieben wird:

Bei Menschen gibt es schon vor der Entscheidung zur Nachfolge gewisse Wahrnehmungen einer Leere. Dieses Empfinden macht sich hier und da schon vor jeder Berührung mit dem Evangelium bemerkbar; oft aber empfängt es erst durch das Evangelium die entscheidenden Impulse. Das will sagen, dass der ganze Bekehrungsprozess von dem Moment an, in dem der Mensch wahrnimmt, dass ihm etwas fehlt, bis zu dem Punkt der Entscheidung zur Nachfolge Jesu in der Gemeinde der Gläubigen ein durchaus langer und komplexer Vorgang sein kann.

Die innere Leere wurde nicht von allen gleich empfunden. Bestimmte Erlebnisse konnten das Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit intensivieren bzw. dämpfen. Drei Interviewte erwähnten die Suche nach einem Sinn im Leben (Interview Nr. 1, 5 und 9). Ulubek (Interview Nr. 1) wurde die Sinnlosigkeit seines Lebens durch einen säkularen Film bewusst, in dem das Leben einer Person ohne Hoffnung und Sinn dargestellt wurde. Das Bewusstsein über seinen inneren Zustand nach dem Film beschrieb er folgendermaßen: „Ich dachte, dass ich außer Schaden anrichten nichts anders tue. Was war der Sinn meines Lebens? Ich schrie um Hilfe und war für alles offen.“

Venera (Interview Nr. 9) wurde durch den Zerfall der kommunistischen Ideologie der Halt ihres Lebens genommen. Als sie in der Universität von einem Mitstudenten unerwartet nach dem Sinn ihres Lebens gefragt wurde, wusste sie zunächst keine plausible Antwort und wehrte mit allgemeinen Aussagen ab. Doch sie war bereit, über die Sinnfrage zu diskutieren, und hörte so von Gott.

Tatjana (Interview Nr. 5) wurde durch wirtschaftliche Engpässe herausgefordert, ihr Leben zu überdenken. Von einer Christin wurde sie auf die Bekehrung folgendermaßen hingewiesen:

In der Zeit vorher verschlechterte sich mein Leben ständig, sowohl persönlich als auch materiell. Als ich nach Biškek kam, hatte ich ein Jahr lang keine Wohnung. ... Ich lebte bei meinem Bruder in einem Zimmer ... . Danach sagte mir Ainagül: ‚Wenn Du Dich nicht bekehrst, dann wird Gott auf Dich nicht hören.‘ Ich sprach dann ein

Bekehrungsgebet, weil ich in einer ausweglosen Situation war und weil es mir seelisch sehr schlecht ging. Ich sah damals keinen Sinn im Leben. Ich dachte: ‚Ich versuch es mal, vielleicht gibt es wirklich einen Gott.‘ Ich habe ihr Gebet nachgesprochen. Dort waren auch noch andere Glaubensschwestern anwesend. In diesem Moment wollte ich weinen, ich konnte mich kaum zurückhalten. Doch ich konnte das, was mit mir geschah, noch nicht fassen.

Es wurde Tatjana vor der Bekehrung bewusst, dass sie weiterhin kein sinnerfülltes Leben führen kann. Die ständige geistliche Begleitung ihrer Freundin half ihr letztendlich, eine Beziehung zu Gott zu finden.

Obwohl die Sinnlosigkeit des Lebens von nur drei narrativ Interviewten direkt erwähnt wurde, kann davon ausgegangen werden, dass sie auch von anderen in gewisser Weise empfunden wurde. Die Frage nach dem Sinn resultierte aus einer gewissen Notsituation, wurde aber existenzieller empfunden.

#### **4.5.2.5. Zusammenfassung**

Die Untersuchung der Gründe für die religiöse Entscheidung bzw. Überzeugung der Christen lässt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Die meisten Interviewten nannten Jesus Christus als Hauptgrund für ihr Christsein. Im Vordergrund ihrer Aussagen stand die Person und Erlösung Jesu und die Auswirkung auf das eigene Leben. Die neue Gemeinschaft mit Gott wurde mit einem Vater-Kind Verhältnis beschrieben aus dem die Erhörung der Gebete resultierte.
2. Viele Befragten öffneten sich in einer persönlichen Not für Gott. Es war außergewöhnlich, dass in der Not konkrete Hilfe durch die Anrufung von Gott erwartet und erfahren wurde. Eine Begegnung mit Christen half diesen Interviewten, sich zum Glauben hinzuwenden.
3. Auch die Sündenerkenntnis beeinflusste die Entscheidung besonders derjenigen, die eine Sündenlast spürten. Die eigene Bekehrung empfanden alle als froh machend und befreiend.
4. In einigen Fällen empfanden die Interviewten ihr Leben als sinnlos. Dies weckte in ihnen den Wunsch nach einem Leben mit Gott.

## **4.6. VOLLZUG DER RELIGIÖSEN HINWENDUNG**

Wie vollzog sich die religiöse Hinwendung zum Islam und Christentum? Welche Personen waren dabei beteiligt? Welche spirituellen Erfahrungen machten die Interviewten während der Hinwendung zum Islam und Christentum? Die Ergebnisse der Auswertung sind in diesem Abschnitt dargelegt.

#### 4.6.1. Religiöse Hinwendung der Muslime

##### 4.6.1.1. Relevante Personen bzw. persönliche Erkenntnisse im Prozess der Hinwendung und Bildung der religiösen Überzeugung

Während es oben um Personen und Missionare ging, die das Interesse an der jeweiligen Religion weckten, soll es in diesem Abschnitt um die unmittelbaren relevanten Personen gehen, die bei der Hinwendung zum Islam bzw. bei der Bildung der religiösen Überzeugung wesentlich beteiligt waren.

Entsprechend wurde in den Leitfadeninterviews nach Menschen gefragt, die eine wesentliche Rolle bei der religiösen Entscheidung hatten. Bei den muslimischen Interviewten sollte bedacht werden, dass bei vielen der Einflusszeitraum in den Kindheitsjahren begann. In der Tabelle werden die Ergebnisse der Befragung aufgelistet.

<b>Personen mit einem wesentlichen Einfluss bei der Hinwendung der Muslime</b>	
Eltern	40 %
Verwandte	14 %
Religiöse Leiter	5 %
Lehrer	2 %
Missionare	2 %
Niemand	4 %
Keine Angaben	33 %

Die meisten interviewten Muslime (40 %) gaben an, dass die Eltern bei der religiösen Entscheidung die wichtigste Rolle spielten. Dies beschrieb MI7 folgendermaßen: „Sie gaben Ratschläge, führten, sagten das es Allah gibt und alles Weitere. Jetzt lehren wir unsere Kinder.“ MII4 schrieb: „Sie sprachen ständig mit mir und erzählten von Gott.“ Außerdem haben zehn Prozent der Interviewten erwähnt, dass es der Vater war, der sie in den Islam einführte, wie beispielsweise von MI22 folgend kurz erwähnt wurde: „Er erzählte und las den Koran.“

Es folgten die Verwandten mit 14 %, wobei 8 % angaben von den Großeltern belehrt worden zu sein. Der Befragte MI8 schilderte, welchen Einfluss seine Oma auf ihn hatte: „Sie prägte mein Verständnis damit, dass Allah in Schwierigkeiten und Freuden hilft und seelische und körperliche Wunden heilt. Er bringt Frieden und das Gute.“ Manchmal wurden auch einige Verwandte genannt, wie dies MIII17 tat, indem er seinen Onkel und seine Oma angab und Folgendes schrieb: „Sie lehrten mich den Koran lesen, die Moschee zu besuchen und unterwiesen mich gottesfürchtig zu sein.“

Nur fünf Prozent gaben an, dass sie von religiösen Leitern beeinflusst wurden. Die Person MI23 erwähnte die Ältesten seines Dorfes: „Als wir klein waren, sprachen sie über die



Pflicht der Muslime und wie man die Älteren ehren soll.“ Und nur eine Person (MI2) erwähnte einen pakistanischen Freund, der von Allah erzählte.

Die narrativen Interviews zeigen, dass persönliche Kontakte und Ermutigungen für ein konsequentes Ausleben des Islams sehr wichtig waren. Von den 15 Interviewten erzählten sieben Personen von geistlichen Leitern (Interview Nr. 21-26, 28 und 29), die einen direkten Einfluss auf die Entscheidung hatten. Bei den Interviewten Nr. 21-23 und 28 waren es Unterweisungen in der Moschee, die sie wesentlich prägten. Sakat (Interview Nr. 23) erwähnte Missionare, die in der Moschee unterrichteten und Aslan (Interview Nr. 29) wurde vor allem während eines Da'wa Einsatzes unterwiesen. Eine Ausnahme war Beischen (Interview Nr. 26), der nicht in einer Moschee, sondern direkt von einem Vertreter der Partei Hizb ut-Tahrir in deren Verständnis des Islam eingewiesen wurde.

Eine eigenständige Entscheidung trafen vier Personen (Interviews Nr. 27, 31-33). Ernes (Interview Nr. 27) hat sich sehr selbstständig mit religiöser Literatur, Informationen aus dem Internet und Gesprächen verschiedener Vertreter auseinandergesetzt. Asiba (Interview Nr. 32) hat ebenso sowohl christliche Kirchen, als auch eine Moschee besucht und sich aufgrund allgemeiner Informationen eine Meinung gebildet. Bagdan (Interview Nr. 31) und Kurman (Interview Nr. 33) schöpften vor allem aus islamischer Lektüre, die sie im Islam gründete.

Drei Interviewte, die alle Frauen waren, wurden von nahestehenden Personen zum Islam hingeführt. Bei Fatima (Interview Nr. 30) und Sulukan (Interview Nr. 35) geschah dies durch die eigenen Brüder und bei Aibasara (Interview 34) war es der Mann, der sie zum Islam hinführte.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass ungefähr die Hälfte der Interviewten ihre islamische Überzeugung auf die Eltern oder Verwandten zurückführte. Personen, die eine Moschee regelmäßig besuchten, wurden auch dort durch die Unterweisung zum Islam hingeführt, die anderen haben sich durch einen eigenständigen Vergleich der Religionen und des Islams eine Meinung gebildet. Frauen hingegen wurden vor allem durch nahestehende Personen für den Islam sensibilisiert.

#### **4.6.1.2. Religiöse Erfahrungen**

Da kyrgyrischen Muslimen der Bekehrungsbegriff im christlichen Sinne fremd ist und sie von keiner punktuellen Hinwendung sprachen, wurde nach grundsätzlichen spirituellen Erfahrungen gefragt. Den Leitfadentinterviewten wurde entsprechend die Frage gestellt „Welche religiösen Erlebnisse haben Sie? (bzw. was hat sich bei ihnen konkret verändert?).“ Die

Antworten ließen sich, wie dies auch in der folgenden Tabelle sichtbar ist, in vier Kategorien ordnen: Personen, die eine Lebensveränderung oder das Gebet betonten und diejenigen, die undefinierbare bzw. keine konkreten Aussagen machten.

<b>Religiöse Erfahrungen der Muslime</b>	
Veränderung im Leben	9 %
Gebetsleben	10 %
Andere undefinierbaren Antworten	14 %
Nichts, bzw. nichts besonders	14 %
Ohne Angaben, bzw. weiß ich nicht	52 %

Neun Prozent der Interviewten antworteten, dass sich in ihrem Leben etwas änderte. Dazu gehörten, wie beispielsweise bei MI2, die Familienverhältnisse, oder wie bei MI5 die Aussage, dass sie sich nun mehr um andere kümmern. Der Interviewte MI8 betonte die Ruhe, die er nun spürt und MII7 schrieb: „Ich versuche mich jetzt zu bessern.“

Zehn Prozent der Befragten berichteten von ihrem Gebetsleben, wie beispielsweise MI10, der folgendes schrieb: „Was ich bei Allah bitte, das geschieht auch“, oder MII4: „Wenn ich bete, dann glaube ich, dass Allah mir in den schweren Stunden hilft.“ Die anderen erwähnten einfach das Gebet, oder den Wunsch besser Namaz beten zu können. So schrieb MIII17: „Ich mache mir Sorgen, dass ich nicht fünf Mal am Tage bete.“

Außerdem wurden von 14 % der Interviewten Antworten gegeben, die undefinierbar waren, wie beispielsweise MII3: „Will nichts erwähnen, alles dient dem Guten“, oder von MII2: „Verhältnis der Menschen zu ihren Göttern.“ Diese Antworten waren missverständlich und ließen sich keiner Kategorie zuordnen.

Auf diese Frage machten aber auch 52 % der Personen keine Angaben oder es haben weitere 14 % mit „Nichts“ geantwortet. Zusammen waren es 66 %, was bedeutete, dass jeder dritte leitfadeninterviewte Muslim keine Erlebnisse, bzw. Veränderungen aufgrund seines Glaubens erlebte oder darüber berichten konnte oder wollte.

Von den 15 narrativ Interviewten haben vor allem vier über ihr verändertes Leben berichtet (Interviews Nr. 23, 24, 28 und 33). Mirbek (Interview Nr. 23) erlebte durch seinen Glauben Freiheit im Leben und in der Seele und Gelingen im Alltag.

Ja, ich spüre eine Veränderung. Es ist auf der Seele ruhiger geworden. Zurzeit läuft auf der Arbeit alles glatt. In meiner Seele und alles rund herum ist, Gott sei danke, alles gut. Ich fühle mich frei. Ich habe mich schon frei gefühlt, aber nach dem Besuch der Moschee ist es wirklich so, dass sich der Mensch viel freier fühlt.

Bei Sakat (Interview Nr. 24) bewirkte der Glaube an Allah starke Veränderungen und gab ihm vor allem eine Ausrichtung im Leben. Er berichtet darüber folgendes:

Ich hatte einen monotonen Lebensstil. Ich bin nach Hause gekommen, habe gegessen, Fernsehen geschaut, mich schlafen gelegt und das gleiche am nächsten Tag getan. Manchmal noch Wodka getrunken. Und als ich im Frühling nach Hause fuhr, haben sich die Freude gewundert: „Du trinkst und rauchst nicht mehr.“ Die Eltern habe mich gelobt: „Wenigstens du, einer von uns, hast angefangen zu glauben.“ Die Frau findet das auch gut und jetzt haben wir auch zusammen angefangen darüber nachzudenken. Vorher dachten wir nur an Arbeit und Geld, jetzt wo ich an den Islam und Allah glaube, habe ich optimal zu denken begonnen. Ich habe begonnen Pläne für die Zukunft zu bauen. Ich denke darüber nach, wie man am besten Kinder erzieht. Früher war mir das egal.

Sakat gab nach seiner Hinwendung zum Islam schädliche Neigungen auf, was auch Auswirkungen auf sein Familienleben hatte. Er schmiedete zusammen mit seiner Frau Zukunftspläne und machte sich Gedanken über Kindererziehung.

Für viele kyrgyzische Muslime, wie beispielsweise für Nurai (Interview Nr. 28), half die Befolgung der muslimischen Gesetze Kraft über Versuchungen zu erlangen. Auch Kurman (Interview Nr. 33) erfuhr Veränderungen von schlechten Gewohnheiten, nachdem er sich dem Islam zugewandt hat.

Vieles hat sich verändert, ich bin ein ganz anderer Mensch geworden. Viele schlechte Gewohnheiten sind weg. Ich verhalte mich der Welt gegenüber anders, habe eine andere Weltanschauung. Ich will auch andere Wissenschaften studieren und andere Meinungen kennen lernen und vergleiche und die Meinung der Wissenschaftler kennen lernen.

Drei der Interviewten berichteten besonders von den Erfahrungen, die sie mit dem Gebet machten. Murat (Interview Nr. 21) erzählte, wie er für eine gläubige Frau betete und sie fand:

Im Gebet habe ich zu Gott gebetet. Ich habe mich von meiner Frau ohne Islam geschieden. Ich habe Namaz nicht gelesen. Das was war ist vergangen. Ich bat Gott: ‚Ich bitte dich, gib mir eine Frau. Sie kann fünf, ja zehn Kinder haben, doch sie soll Namaz lesen.‘ Ich habe immer darum gebeten, bis die Tränen kamen. Allah, gib bitte! Er hat mein Gebet erhört und hat mir eine solche Frau gegeben. Manchmal streiten wir uns auch, wie bei allen Leuten.

Beischen (Interview Nr. 26) erlebte, dass sich nach seiner Hinwendung zum Islam und dem Gebet um alltägliche Nöte vieles zum Positiven veränderte und er mit seiner Mutter ein besseres Leben zu führen begann.

Vor fünf bis sechs Jahren konnten wir uns nicht einmal eine Zweizimmerwohnung leisten. Jetzt können wir uns eine leisten und wir leben jetzt schon in einer Wohnung. Wir haben Allah darum gebeten. Es waren Tage, wo wir zusammen mit meiner Mutter da saßen und aufeinander schauten und nicht einmal Geld hatten um Brot zu kaufen. Gott sei Dank, wir haben jetzt genug von allem. Ich will nicht sagen, dass wir reich sind, aber ich habe eine Arbeit, ich studiere und kann mir es auch erlauben auszugehen und selbst meine Ausbildung zu bezahlen. Ich helfe meinen Freunden,

einigen Mädchen, ich helfe ihnen für die Wohnung zu bezahlen. Ich kann mich normal kleiden. ... Vor fünf Jahren hatte ich noch nichts und ich habe ihm einfach gedankt, dass er mich geschaffen hat, dass er mich zu einem Mann schuf, dass er mich zu einem Muslim gemacht hat, dass er es schenkte ihm zu verstehen, sich mir öffnete, mich nicht blind ließ.

Beischen begann nach seiner Hinwendung zum Islam um ein besseres Leben zu bitten und erlebte wie sich vieles in seinem Leben veränderte. Er bat um geistliche Erkenntnis und wollte Gott besser verstehen.

Zwei der narrativ Interviewten betonten, dass ihr Leben schon von der Moschee bestimmt wurde. Für Nur (Interview Nr. 22) wurde sie so zur Gewohnheit, dass er sich ohne deren Besuch schlecht fühlte. Und Aslan (Interview Nr. 29) empfand in der Moschee eine besondere Freude.

Weitere zwei Interviewte (Interviews Nr. 30 und 35) betonten, dass mit der Annahme des Islams sich ihr Leben veränderte. Fatima (Interview Nr. 30) erwähnte, dass „das Leben viel leichter wurde“, und Sulukan (Interview Nr. 35) drückte es folgend aus: „Ich spüre Frieden in meiner Seele und das mein Leben nicht sinnlos vergeht. Meine guten Werke werden nicht vergehen. Ich weiß dass Allah jeden Betenden hört.“

Eher philosophisch ging Ernes (Interview Nr. 27) an die Frage nach seinen spirituellen Erfahrungen heran. Im folgenden Abschnitt debattiert er darüber, wie er als Muslim grundsätzlich Gott erfahren kann:

Ich habe auch einen Willen erhalten, das heißt, das Wissen um eine Verbindung mit ihm. Wie sieht diese Verbindung aus? Erstens, ich bin von ihm geschaffen, ich bin eine Schöpfung. Zweitens, ich habe den Koran, das ist auch eine Verbindung. Drittens, ich weiß, dass ich mit ihm sein werde, wenn ich sterbe. Ich glaube, das es eine Auferstehung gibt und das er mich fragen wird, auch in Bezug auf unser Gespräch miteinander.... Wie kann man seine Seelenverfassung wiedergeben? ... Wenn sie aus psychologischer Sicht fragen, dann kann ich sagen, dass ich das, was ich lebe verstehe. Wenn ich sterbe, dann glaube ich dass ich auferstehen werde. Das ist die Beziehung zu den Gesetzen Allahs und zu dem Schöpfer. Das hält mich, dass sind meine Gefühle.

Der Glaube an die Existenz Allahs und die Befolgung seiner Gebote sind nach seiner Ansicht vor allem die Wege zur Gemeinschaft mit Allah.

#### **4.6.1.3. Zusammenfassung**

In der folgenden Auflistung werden die wichtigsten Aspekte im Vollzug der religiösen Hinwendung bzw. der Bildung der religiösen Überzeugung zusammengefasst.

1. Ungefähr die Hälfte der Interviewten führte ihr islamisches Bekenntnis auf ihre Eltern oder Verwandten zurück.

2. Personen, die eine Moschee regelmäßig besuchten, wurden vor allem durch Unterweisung zum Islam hingezogen.
3. Personen, die keine persönliche Bindung an eine Moschee bzw. deren Leitern hatten, fanden zur islamischen Überzeugung vor allem durch eigene Recherchen.
4. Nahezu alle Frauen vollzogen ihre Hinwendung zum Islam durch ihnen nahestehende Personen, die sie persönlich unterwiesen.
5. Die Hinwendung zum Islam fand nicht punktuell statt, sondern war die Folge eines Prozesses.
6. Der Glaube an Allah und religiöse Erfahrungen äußerten sich in einer Veränderung des Lebens, einer Sinnfindung und der Befreiung von schlechten Gewohnheiten. Zwei Interviewte berichteten von einer Erhöhung ihres Gebets.
7. Der Moscheebesuch wurde als erfüllend und froh machend empfunden.

#### **4.6.2. Religiöse Hinwendung der Christen**

##### **4.6.2.1. Relevante Personen bzw. persönliche Erkenntnisse im Prozess der Hinwendung**

Die leitfadeninterviewten Christen wurden nach den gleichen Kriterien wie die Muslime befragt. In der Tabelle werden die Ergebnisse in Bezug auf Personen aufgelistet, die einen wesentlichen Einfluss im Prozess der Hinwendung hatten.

<b>Personen mit einem wesentlichen Einfluss in der Hinwendung der Christen</b>	
Gläubige	23 %
Pastoren	19 %
Eltern und Verwandte	19 %
Mitarbeiter einer Gemeinde	16 %
Freunde, Kollegen, Mitstudenten	10 %
Missionare	3 %
Andere Angaben	2 %
Ohne Angaben	7 %

Christen wurden in ihrer religiösen Überzeugung wesentlich von ihren Pastoren (21 %) und Mitarbeitern der Gemeinde (16 %) beeinflusst, die insgesamt 37 % ausmachten. Danach wurden von 23 % der Befragten einfach Gläubige genannt und von 19 % die Eltern und Verwandten. Freunde, Kollegen und Mitstudenten wurden nur von 10 % der Interviewten erwähnt, nur 3 % der Christen nannten Missionare. Die Auswertung machte deutlich, dass den geistlichen Leitern im Prozess der Hinwendung eine wichtige Bedeutung beigemessen wurde. Doch vor allem „einfache“ Gläubige trugen wesentlich zur Hinwendung der Interviewten bei.

Die Auswertung der narrativen Interviews ergab, dass elf Personen ihr Bekehrungsgebet in der Kirche sprachen (Interviews Nr. 1, 3, 6, 9-14 und 16). Dies geschah auf verschieden Art und Weise. Bakyt (Interview Nr. 6) und Asylbek (Interview Nr. 10) bekehrten sich nach der Predigt. Für Bakyt (Interview Nr. 6) war der Aufruf des Predigers zur Bekehrung der entscheidende Impuls dazu:

Ich habe mehr von Gott erfahren und der Prediger hat gesagt, dass alle sich bekehren müssen, bevor es einst zu spät wird. Er sagte auch, dass man sein Herz nicht verhärten soll, wenn man die Stimme Gottes hört. Die Predigt hat mich angesprochen, deswegen habe ich mich bekehrt.

Asisa (Interview Nr. 13), Anargül (Interview Nr. 14) und Gülsat (Interview Nr. 16) erzählten einfach, wie sie in die Kirche kamen und sich dort bekehrten.

Einige kyrgyzische Kirchen hatten auch die Tradition, alle Erstbesucher zu einem Extragespräch einzuladen. Vier Interviewte (Interviews Nr. 1, 4, 9, 13) berichteten von solchen Veranstaltungen. Für Ulubek (Interview Nr. 1) waren diese Treffen sehr hilfreich:

Beim ersten Mal wurden diejenigen, die neu waren, gebeten, ihre Hand zu heben. ... (Bist Du nur beim ersten Mal zu den Gesprächen für die Neuen herausgegangen?) Nein, dreimal. Das erste Mal wollte ich nur diskutieren. Das zweite Mal habe ich schon alles verstanden und beim dritten Mal habe ich mich bekehrt.

In solchen Gesprächskreisen wurden auch falsche Auffassungen korrigiert, wie Ulubek folgend berichtete:

Es waren Personen da, die mir erklärten, was Bekehrung ist. Ich dachte vorher, dass es ein Ritual sei, welches ich zu befolgen hatte. Das kyrgyzische Wort ‚toogulu‘ wurde von mir in dieser Weise verstanden. Doch dann wurde mir erklärt, dass man einfach mit eigenen Worten alles Gott sagen kann. Ich habe das dann so getan. Mit mir haben sich noch drei andere bekehrt. Es war hilfreich, dass jemand da war, der mir erklärte, was Bekehrung ist.

Auch Sakoo (Interview Nr. 4) fand es gut, in einer solchen Gruppe das Evangelium ganz zu hören und auf Fragen Antworten zu bekommen. Nicht immer wurde in einer solchen Veranstaltung die Bekehrung vollzogen. Sakoo erzählte, wie er sich erst nach der Veranstaltung in einem Gespräch mit einem Prediger bekehrte.

Positiv war auch, dass man uns nach der ersten Predigt in ein extra Zimmer geführt hat und alles von Anfang an erklärte. Angefangen bei der Schöpfung. Damals änderte sich mein altes Verständnis von Gott. ... Ich hatte keine Fragen und ging raus. Die anderen aber blieben, um weiter Fragen zu stellen. ... Als ich heraus ging, sah ich meine Klassenfreundin. Ich kam zu ihr und fragte sie: ‚Du gehst auch hier her?‘ Ich hatte gute Laune, weil auch die übrigen dort gut gelaunt waren. Sie sagte, dass sie sich am Freitag bekehrt hat. Sofort hatte ich den Eindruck, dass sie höher als ich sei. Ihr Gesicht strahlte. Ich sagte ihr, dass ich mich auch bekehren werde. Sie hat nur gelächelt, ist weggegangen und hat T. zu mir gebracht. Er hat mir dann noch

einmal alles von Anfang an erklärt, manches, was ich schon vorher gehört hatte. Dann fragte er mich, ob ich mich wirklich dazu entschieden hätte. Ich sagte ihm, dass ich mich bekehren will, doch nicht wüsste, wie ich das tun soll und welche Worte ich sprechen soll. Innerlich aber spürte ich, dass ich mich bekehren muss. Dann schlug er mir vor, seine Worte nachzubeten. Ich habe ihn dann nachgebetet und habe mich bekehrt.

Es war für Sakoo wichtig, dass der Evangelist ihm persönlich zum zweiten Mal vor der Bekehrung das Evangelium erklärte. Nicht alles wurde von Sakoo verstanden, doch er spürte, dass er diese Entscheidung treffen sollte.

Ähnlich erlebte es auch Venera (Interview Nr. 9), als sie zum ersten Mal zur Versammlung kam und an einem Gespräch für Neue teilnahm:

Dort wurde gefragt, wer das erste Mal gekommen sei. Das war 1999. Ich wurde dann in ein extra Zimmer eingeladen, indem wir zusammen mit vielen Studenten waren. Dort war auch eine ehemalige Mitstudentin. Wir haben dann viele Fragen gestellt. Auch ich stellte die Fragen, die sich bei mir angesammelt hatten. Der Glaubensbruder, der dieses Treffen führte, rief uns dann zum Gebet auf.

Venera berichtete weiter, dass sie für ein Bekehrungsgebet nicht vorbereitet war und dass der Prediger weitere Erklärungen gab, die ihr halfen sich zu bekehren. Auch Asisa (Interview Nr. 13) fand es sehr hilfreich, dass sie in einem extra Zimmer die Möglichkeit hatte, das Evangelium in einer verständlichen Art und Weise zu hören und Fragen zu stellen. Sie erzählt von ihrem Erlebnis folgendermaßen:

Ich war sehr schüchtern und habe nicht laut, sondern im Inneren gebetet. Dann wurden diejenigen, die das erste Mal kamen, in ein extra Zimmer gerufen. Wir waren zu sechst. Dann hat Risbek uns erklärt, dass Gott uns geschaffen hat. Das war verständlich. Dann hat er gefragt, wer sich bekehren will. Dann haben wir alle geweint und haben alle laut um Vergebung gebeten. Ich kam dann sehr froh nach Hause und die Mutter fragte mich, was geschehen sei, und ich erzählte, dass ich mich bekehrt habe, worüber sie sehr froh war.

Außergewöhnlich war die Tatsache, dass von den 16 interviewten Christen elf (Interviews Nr. 1-7, 9, 11, 14 und 15) davon konkret berichteten, dass sie zur Bekehrung, bzw. zu einem Gebet eingeladen, bzw. aufgefordert wurden. Eine konkrete Aufforderung zur Entscheidung war demnach im gewissen Sinne nötig. Diese Aufforderung geschah auf verschiedene Art und Weise. Venera (Interview Nr. 9) erzählte wie sie etwas schroff dazu aufgefordert wurde:

Als er fragte, ob wir gesündigt hätten, habe ich geschwiegen. Dann sagte er, dass sie uns alles erzählt hätten, was nötig war und fügte hinzu: ‚Und wenn dann der Augenblick da ist, dass Jesus kommt, dann sagt nicht, dass ihr nicht von Jesus gehört habt, dann wird das Gericht sein.‘ Als er dann zu beten begann, war ich erschrocken, dass ich von Jesus gehört und ihn nicht in mein Leben aufgenommen hatte. Ich war wirklich erschrocken, weil ich schon seit 1993 seinen Namen gehört und nun Angst hatte, ihn zu verleugnen. Vor allem, weil ich sehr sündig bin. Ich habe sehr viel in meinem

Leben angestellt. In fünf Jahren habe ich es geschafft, mich im Sumpf zu versenken. Innerlich hat es mich auch immer tiefer reingezogen. Aus dieser Angst heraus habe ich Jesus angenommen, dass war am 2.2.1999.

In den meisten Fällen war eine Aufforderung ein Anstoß, die Entscheidung, die schon im Herzen herangereift war, fest zu machen. Dies wird bei Bernmet (Interview Nr. 7) deutlich:

Sie fragten mich ob ich Jesus annehmen will und ob ich an ihn glaube. Natürlich, sagte ich, glaube ich an ihn. Das waren ein Glaubensbruder und vier Glaubensschwestern. Vorher gab es eine Konferenz und sie gingen jetzt und besuchten bestimmte Leute, von denen sie wussten, dass sie offen sind.

Einige, die sich bekehren wollten, wussten nicht, wie sie es tun sollten. Für sie war es eine Hilfe, dass für sie ein Bekehrungsgebet vorgeschlagen wurde. So erlebte es z. B. Bernmet (Interview Nr. 7), die zwar wusste, dass sie sich bekehren musste, doch nicht in Worten fassen konnte, was in ihrem Inneren geschah. Sie berichtet das folgendermaßen:

Mit den Worten konnte ich es nicht ausdrücken, was ich wollte, obwohl ich es innerlich wusste. Dann haben mir die Glaubensschwestern vorgeschlagen, ein Gebet nachzusprechen und ich willigte ein, weil mir das besser erschien.

In diesem Bericht ist die Wichtigkeit des Bekehrungsgebets gut ersichtlich. Bernmet fasste das Gebet als ihre eigentliche Bekehrung auf, obwohl sie schon innerlich vorbereitet war und an Gott glaubte.

Eine indirekte Hinführung zum Gebet wurde aber auch durch die Gegenwart anderer Christen begünstigt. Solches geschah, wenn Christen in der Familie, in einem Hauskreis, einer Gemeinde oder sonstigen christlichen Veranstaltungen beteten und ein gewisses Gebetsmuster lieferten. Hierbei ist für viele Kyrgyzen ein frei formuliertes, in kyrgyzischer Sprache gesprochenes Gebet etwas Besonderes. Von ihrem kulturellen Hintergrund kennen sie fast ausschließlich nur „Namaz“, das in arabischer Sprache gesprochen wird. Anders war es bei den kyrgyzischen Christen, die frei zu Gott beteten. So erlebte es Asylbek (Interview Nr. 10) bei seinen Verwandten und vor allem in der Gemeinde, in der er sich bekehrte:

Sie haben dann sehr lange gebetet, vielleicht eine halbe Stunde oder länger. Alle standen beim Beten und ich stand auch auf. Während des Gebets sprachen sie sehr schöne Worte, die mir gefielen und ich wiederholte sie auch für mich. Ich hatte so ein Gefühl, als ob ich fallen würde und mein Kopf drehte sich und ich schwitzte. Heute kann ich sagen, dass es der Heilige Geist war. Ich zitterte am ganzen Leib und es war mir ganz heiß. Ich sagte dann: ‚Vater, vergib mir, ich bin ein Sünder.‘ Ich habe dann geweint, mitten unter den alten und jungen Leuten. Ich wusste nicht, dass es die Bekehrung war, aber ich habe gebetet. Ich bin dann nach vorne gegangen und dort saß mein Onkel. Ich habe ihn dann umarmt und gefragt: ‚Hat mir Gott vergeben?‘ ‚Ja, er hat vergeben.‘ ‚Wirklich?‘ ‚Ja, wirklich‘ antwortete er mir.



Hier wurde deutlich sichtbar, wie das Gebet auf Asylbek wirkte. Er wiederholte innerlich die Gebete der Nebestehenden, bis er schließlich selbst sein Bekehrungsgebet sprach.

Für einige Interviewte war es hilfreich, dass ihnen vor dem Gebet die Zusage der Sündenvergebung zugesprochen wurde. So konnte Nadina (Interview Nr. 12) erleichtert beten, als sie dies erfuhr.

Ich hatte schon vorher Angst, zur Kirche zu gehen, weil ich viel zu viele Sünden habe und dachte, was ist, wenn Gott mir nicht vergibt. Als ich dann nach vorne kam, habe ich geweint, weil ich verstand, wie sündig ich sei. Als ich dann in ein anderes Zimmer geführt wurde, fragte ich, ob Gott mir überhaupt vergeben wird. Man sagte mir, dass er das tun wird und dass ich eine Beichte ablegen sollte. Sie sagten mir, dass es am Anfang für mich nicht leicht sein wird, und ich mich dafür vorbereiten müsste. Ich sollte alles auf einen Zettel aufschreiben und eine Zeit aussuchen und dann alles beichten. Ich habe das dann ungefähr einen Monat später gemacht. Ich habe gebetet und alles aufgeschrieben. Dann war auch eine Predigt über die Beichte. Dann bin ich zu der Leiterin gegangen und habe gesagt, dass ich beichten will. Sie hatte dann am selben Tag keine Zeit und ich sollte am Montag kommen. Das habe ich dann am Montag zusammen mit ihr gemacht. Sie hat mit mir gebetet und mir erklärt, dass mir jetzt vergeben ist.

Es war von allen narrativ Interviewten nur Kadyr (Interview Nr. 8), der einfach vom Glauben und keiner konkreten Hinwendung sprach. Aber auch er wurde von einem Gläubigen unterwiesen.

Sowohl in den Leitfaden-, als auch in den narrativen Interviews wurde sichtbar, dass begleitende Personen im Prozess der Hinwendung einen wichtigen Stellenwert einnahmen. Für die Interviewten war nicht nur die Unterweisung wichtig, sondern auch die konkrete Aufforderung sich zu bekehren. Bei einzelnen Personen vergingen sogar Jahre der Vorbereitung und doch wurde mit einer bewussten Entscheidung, zumeist in Form eines Gebets, die Hinwendung als vollzogen aufgefasst.

#### **4.6.2.2. Religiöse Erfahrungen**

Während ein Bekehrungsgebet nur verbal zum Ausdruck kam, gingen wesentliche Vorgänge des Bekehrungsprozesses im Innenleben vor sich. Nach der Abkehr vom alten Lebensstil folgte die Hinkehr zu Gott. Der Bekehrte vertraute sich Gott an und begann, neue Erfahrungen zu machen. Diese Erfahrungen konnten verschiedener Art sein und wurden aufgrund der Bekehrungsberichte zusammengetragen. Die Antworten der Leitfadeninterviewten ließen sich in acht Kategorien ordnen und wurden in der folgenden Tabelle zusammengefasst dargestellt.

<b>Religiöse Erfahrungen der Christen</b>	
Neue Sicht aufs eigene Leben	23 %
Befreiung von schlechten Gewohnheiten	17 %
Änderung des Charakters	14 %
Seelische und körperliche Heilungen	10 %
Neue Weltanschauung	9 %
Änderung in der Familie	7 %
Zwischenmenschlicher und innerer Frieden	4 %
Hoffnung	4 %
Ohne Angaben	9 %

In Bezug auf die Frage nach einem religiösem Erlebnis, bzw. einer konkreten Veränderung haben nur 9 % nichts geantwortet, während alle Anderen Konkretes nannten.

Eine neue Sicht auf das eigene Leben wurde von 23 % der Befragten genannt. So berichtete CII4 folgendes: „Ich begann verantwortlich mit meinem und dem Leben meiner Nächsten umzugehen. Ich habe gelernt Gott zu vertrauen.“ Und CII5 begann nach der Bekehrung auch sich selbst zu akzeptieren: „Mein Leben hat sich verändert. Ich begann mich zu lieben und mich so anzunehmen, wie ich bin. Gottes Frieden kam zu mir und das Selbstvertrauen und die Gesundheit wurde besser.“ Der Interviewte CI7 schrieb einfach: „Gottes Ordnung ist in alle Lebensbereiche gekommen.“

Von einer Befreiung schlechter Gewohnheiten schrieben 17 % der Interviewten. Gravierend wurde dies von CII7 berichtete: „Ich erlebte Befreiung von schlechten Gewohnheiten, wie Trunksucht, Rauchen und Klauen.“ Im Falle von CII10 wurde auch deutlich, dass einige sich von schlechten Einflüssen der Freunde trennen mussten: „Ich habe meine alten Freunde verlassen. Hörte auf zu saufen, rauchen, mit Jungs befreundet zu sein. Gedanken über Selbstmord und den Tod sind verschwunden.“ Der Interviewte CIII4 berichtete, dass er mit Gottes Hilfe frei von Drogen wurde und CIII8 davon, dass er aufgehört hatte „rauchen, saufen und fremdzugehen.“

Von einer Änderung des Charakters berichteten 14 % der Interviewten. Bei CI11 hatte diese Veränderung positive Auswirkungen auf die ganze Familie: „Mein Charakter hat sich geändert. Verändert hat sich das Verhältnis zu den Kindern und meiner Frau und zu allen anderen Menschen.“ Und bei CII27 hatte es Auswirkungen auf das ganze Benehmen: „Mein Charakter änderte sich, früher hatte ich Wut, Ärger, war beleidigt, konnte nicht vergeben, erinnerte mich ständig an das Böse. Jetzt hat Gott von all diesem befreit.“

Eine seelische oder körperliche Heilung wurde von zehn Prozent der Interviewten erwähnt. Zwei Interviewte hatten beides erfahren. CI9 schrieb: „Heilung von Krankheit. Befreiung von seelischen Wunden“ und CII25: „Heilung (Allergie, Rheuma, Schlaflosigkeit).

Befreiung (von Beleidigungen, Ängsten).“ Die Befragte CI2 erwähnte einfach eine Heilung, die sie durch das Blut Jesu erfuhr und CIII10 von einer Heilung der Seele.

Weitere neun Prozent berichteten von ihrem neuen Blick auf die Welt, sieben Prozent erfuhren eine Veränderung in der Familie und je vier Prozent schrieben von einem inneren Frieden und Hoffnung in ihrem Leben, wie es beispielsweise CIII10 tat: „Ich nehme mich wie eine Tochter Gottes an. Ich habe Frieden mit meinem Vater geschlossen.“

Die narrativ Interviewten berichteten vor allem von einem Gefühl der Freude und Freiheit (Interviews Nr. 2-5, 7 und 13), das sich nach ihren Selbstaussagen von der vorherigen Freude unterschied. Kanat (Interview Nr. 2) erklärt sein Gefühl der Freude mit dem Kommen des Heiligen Geistes in sein Leben. Er erzählte: „... ich habe gefühlt, dass der Heilige Geist hereinkam, es war Freude im Herzen. Überhaupt war alles ganz anders.“

Das manche eine besondere Freude erlebten, hing damit zusammen, dass sie die Sündenlast loswurden und besonders intensiv die Freiheit spürten. Dies wurde von Dshirgal (Interview Nr. 3) ausführlich erzählt. Er beschrieb sein Bekehrungserlebnis folgendermaßen.

Ich wollte eigentlich nicht weinen, doch als ich zu beten begann, begann ich auch zu weinen und die ganze Last kam heraus. Einen Monat lang danach ging ich wie ein Betrunkener herum, als ob ich fliegen würde. Manche dachten, dass ich mich verliebt hätte, weil man sich nur als Verliebter so benimmt. Weil ich so aussah, wollten die Eltern, dass ich heirate. Doch ich sagte ihnen, dass ich mich in Gott verliebt hatte.<sup>209</sup>

Für Nurmat (Interview Nr. 15) kam das Glückserlebnis nach der Bekehrung ganz unerwartet in der Nacht. Dieses Erlebnis war für ihn, gerade zu Beginn seines Christenlebens, sehr wichtig, weil er aus dem muslimischen Hintergrund kam und nach der Wahrheit suchte. Dieses Erlebnis gab ihm das Gefühl, von Gott angenommen zu sein:

Dann habe ich in der Nacht eine große Freude bekommen, wie ich sie noch nie hatte, so dass ich sogar nachts aufgestanden bin. Am nächsten Morgen habe ich es dann den Anderen erzählt. Sie (Christen, die ihn zu Gott führten - Anm. des Autors) sagten: ‚Gott sei dank, Gott ist mit dir.‘ Ich war sicher, dass Gott mir vergeben und mich angenommen hatte.

Während bei Dshirgal die Sündenlast vor der Bekehrung der Grund für das Fehlen der Freude war, so war es bei Tatjana (Interview Nr. 5) eine okkulte Bindung. Sie konnte ihre ständige Traurigkeit selbst nicht verstehen. Erst als sie ihre okkulten Praktiken erkannte und bekannte, wurde sie froh und konnte an Gott glauben:

Ich sagte ständig, dass ich noch nicht glauben kann und bin deswegen schon allen lästig gewesen. Ich ging auch ständig mit einem traurigen Gesicht herum. Wenn

---

<sup>209</sup> Vgl. auch den Bericht von Anargül, die in ähnlicher Weise beschreibt, wie eine Arbeitskollegin nach der Bekehrung sehr glücklich, wie verliebt, aussah (Interview Nr. 14).

jemand mich fragte, warum ich so herumgehe, antwortete ich, dass ich nicht lügen will und deswegen auch das, was ich fühle, sage. ...Einmal war da eine Predigt über Okkultismus. Und Ainagul sagte mir, vielleicht quält dich die Sache mit dem Okkulten, und gab mir das Buch von Ernst Modersohn ‚In Banne des Teufels‘. Ich kam nach Hause und begann zu lesen und stellte fest, dass ich vieles in meinem Leben tat, woran ich eigentlich nicht glaubte. Wir haben z. B. während der Studentenjahre Geister auf einem Teller heraus gerufen und wahrgesagt. Das haben wir ständig gemacht, wahrscheinlich all die fünf Jahre hindurch. Das taten wir einfach aus Zeitvertreib. Aber als ich darüber im Buch las, verstand ich, dass es Spiritismus war. Ich habe mir dann viele dieser Dinge aufgeschrieben und sie Gott bekannt. Es entstand ein großer Zettel. ... Von diesem Zeitpunkt an hat sich alles verändert. Ich habe dann gespürt, dass es Gott gibt. Das Wichtigste war, dass der Glaube kam.

Die Freude nach einer Bekehrung wurde von allen unterschiedlich empfunden. Für viele wurde sie zu einem Wesensmerkmal ihrer Bekehrung.

Auch wenn schon die Freude als ein Indiz einer Lebenserneuerung angesehen werden kann, so haben doch sechs Interviewten (Interviews Nr. 2, 7, 10, 12, 14 und 16) von einer besonderen Veränderung gesprochen. Asylbek (Interview Nr. 10) erzählte beispielsweise von seinem Gesinnungswandel im finanziellen Bereich und der konkreten Freiheit von schädlichen Einflüssen.

Von diesem Augenblick an hat sich meine Weltanschauung verändert. Vorher wollte ich reich werden, jetzt dachte ich nicht mehr daran. Von diesem Augenblick an habe ich nicht mehr geraucht und Alkohol getrunken.

Und Kanat (Interview Nr. 2) berichtete über die Veränderungen in seinem Leben folgendermaßen:

Ich habe beispielsweise nach der Bekehrung in meinem Leben viele Veränderungen gesehen. Ich habe mich innerlich verändert. Ich rauchte zum Beispiel und trank. Diese Bedürfnisse vergingen bei mir. Ich habe es dann sein gelassen.

Auch Bernet (Interview Nr. 7) erzählte, dass bei ihr nach der Bekehrung der „Wunsch nach Alkohol verschwand.“

Bei Anargül (Interview Nr. 14) vollzog sich der Gesinnungswandel in mehreren Bereichen ihres alltäglichen Lebens. Er zog auch Kreise und erfasste andere Menschen. Aber auch von ihrem Charakter her wurde sie ruhiger, wie sie dies folgend beschreibt:

Als ich zu glauben begann, hat sich alles zum Guten verändert. Ich bin ruhiger geworden, habe aufgehört zu weinen. Auch mit dem Gesicht ist es besser geworden und ich glaube, Gott wird mich heilen. Meine Veränderung merke ich immer, wenn ich mit Ungläubigen zusammen bin. Ihre Gespräche sind für mich uninteressant geworden. Wenn ich mich mit ihnen vergleiche, dann merke ich, dass ich viel mehr weiß als sie und mich dann freue, dass ich Gott kenne. Gott segnet mich bei der Arbeit und zu Hause. Auch mein Mann beginnt sich schon für den Glauben zu

interessieren. Früher betete ich immer, dass Gott ihn verändern soll. Doch als ich begann, mich selbst zu verändern, veränderte auch er sich.

Eine ähnliche Charakteränderung und Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen erlebte Gülsat (Interview Nr. 16). Sie wurde viel ruhiger und reagierte anders auf ihre Umgebung:

Vorher war es so, dass, wenn es mir schlecht ging, ich mich sehr aufregte, mit allen schimpfte und mich nicht zu Gott wandte. Aber jetzt, wenn die Beziehung mit jemandem nicht klappt, dann weiß ich trotzdem, dass Gott mein Fels ist und mir hilft.

Nadira (Interview Nr. 12) konnte nach der Bekehrung auf eine neue Art und Weise ihren Eltern begegnen und die Vergangenheit in Ordnung bringen:

Meine Mutter wunderte sich, dass ich mich ganz verändert hatte. Früher, wenn ich nach Hause kam, war ich immer mit meinem Vater unzufrieden; weil er immer trinkt, habe ich immer mit ihm gestritten. Diesmal habe ich es nicht gemacht. Ich habe einfach die Eltern um Vergebung gebeten und ihnen vom Glauben erzählt.

Fünf der Interviewten (Interviews Nr. 1, 6, 8, 9 und 11) erzählten von keiner außergewöhnlichen Freude oder Veränderung. Sie erwähnten einfach, dass sie sich bekehrt hätten.

#### **4.6.2.3. Zusammenfassung**

In der folgenden Auflistung werden die wichtigsten Aspekte während des Vollzugs der religiösen Hinwendung zusammengefasst.

1. Für die Interviewten war nicht nur die Unterweisung, sondern auch eine sich anschließende konkrete Aufforderung zur Bekehrung entscheidend. Die Zeiträume der Hinführung verliefen unterschiedlich.
2. Im Prozess der Hinwendung nahmen Personen, die religiös begleiteten einen wichtigen Stellenwert ein, indem sie die Bedeutung der Bekehrung erklärten und in manchen Fällen das Bekehrungsgebet vorsprachen.
3. Viele erhielten nach der Hinwendung eine neue Sicht auf das eigene Leben und auf das Leben anderer Menschen.
4. Es wurde auch von einer Veränderung des eigenen Charakters berichtet. Die Menschen empfanden sich nach der Bekehrung als ruhiger und ausgeglichener.
5. Nach der Vergebung der Schuld wurde auch die Erfahrung von Freude und Frieden erwähnt.
6. Einige Christen berichteten von einer Befreiung von Bindungen und Süchten und der Heilung von physischen Krankheiten und seelischen Verletzungen.

## 4.7. ENTWICKLUNGEN NACH DER RELIGIÖSEN HINWENDUNG

In diesem Abschnitt wird die geistliche Entwicklung nach der religiösen Entscheidung der Muslime und Christen dargestellt. Es wird in gewisser Weise der Wert der jeweiligen Religion für die Interviewten sichtbar. Jeder Vertreter seiner Religion spiegelt die Attraktivität seines Glaubens wieder und vermittelt auch einen Beweggrund für eine Hinwendung zu ihr hin.

### 4.7.1. Geistliche Entwicklung bei Muslimen

#### 4.7.1.1. Nutzen des Glaubens

Die Leitfadentinterviewten wurden nach dem persönlichen Nutzen ihres Glaubens befragt. In der folgenden Tabelle sind die Ergebnisse in Kategorien unterteilt, wie folgt dargestellt.

<b>Nutzen des Glaubens</b>	
Leben	24 %
Hoffnung	19 %
Kraft	7 %
Ruhe	5 %
Glaube	4 %
Hilfe	4 %
Ohne Angaben, bzw. „nichts“ oder „ich weiß es nicht“	37 %

Die Interviewten sollten auf die Frage antworten: „Was haben Sie von Ihrem Glauben?“ Mit 24 % gaben sie an, dass für sie ihr Glaube vor allem etwas mit ihrem Leben zu tun habe. So antwortete beispielsweise MI8 folgendes: „Sicherheit im Leben und Hoffnung aufs Gute für mich und meine Kinder.“ Für MII11 war der bewahrende Aspekt seines Glaubens wichtig.

Hoffnung wurde von 19 % der Interviewten erwähnt. Der Befragte MII3 verstand darin Hoffnung für die Zukunft und MI14 schrieb: „Hoffnung an das Gute im Leben und die Veränderung der moralischen Situation.“

Das der Glaube Kraft gibt, wurde von sieben Prozent genannt, Ruhe von fünf Prozent und Glaube und Hilfe von je vier Prozent der Interviewten. Leider haben 37 % auf diese Frage nicht geantwortet. Dies kann verschieden gedeutet werden, unter anderem, dass sie in ihrem Glauben zunächst keinen direkten Nutzen erkannten.

Muslime sahen in ihrem Glauben Impulse und eine Grundlage für ihr Leben. Ebenso vermittelte er Hoffnung, schenkte Kraft und Ruhe für den Alltag. Doch ein Drittel der Interviewten gab auf diese Frage keine Antwort.

#### 4.7.1.2. *Jenseitserwartung*

Während im vorherigen Abschnitt zunächst von den Interviewten überwiegend der Nutzen des Glaubens in diesem Leben untersucht wurde, befasste sich Frage in Bezug auf die Jenseitserwartung mit der Hoffnung auf ein ewiges Leben. In der folgenden Tabelle wurden die Antworten auf die Frage: „Was glauben Sie, was Sie nach dem Tode erwartet?“ und „Warum?“ zusammengefasst.

<b>Jenseitserwartungen</b>	
Unwissenheit	44 %
Leben im Paradies	14 %
Gleichgültigkeit in Bezug auf die Fragestellung	11 %
Gericht	5 %
Reinigung	4 %
Ohne Antwort	19 %

Die Frage nach der Jenseitserwartung war eine sehr persönliche, auf die die Befragten aber in fast allen Fällen offen antworteten; nur 19 % gaben keine Antwort. Die meisten Interviewten mit 44 % der Angaben, wussten nicht, was sie nach dem Tod erwartet, mit der beispielhaften Antwort von MI13: „Weil es niemand weiß.“

Eine Hoffnung auf ein Leben im Paradies wurde von 14 % der Interviewten geäußert. So antwortete MII2 folgendes: „Hoffentlich Paradies. Weil ich denke, alles richtig zu machen.“ Der Interviewte MIII17 erwartet ein besseres, neues Leben mit der Begründung: „Weil diese Welt nur eine Note Allahs ist und nicht ewig besteht.“ Mit „Note“ meinte er wohl einen Zwischenzustand der Welt, die von Allah beurteilt wird. Und MI8 äußerte seinen Wunsch: „Ich persönlich möchte ins Paradies und hoffe, dass Allah mich versteht und meine Fehler mir vergibt.“ Er nannte folgenden Grund: „Ich versuche nach meinem Gewissen zu leben und Niemandem etwas Böses zu tun.“ Zwei Personen schrieben von einer Wiedergeburt, ohne es näher zu erläutern (MII3 und MIII9).

Gleichgültig dieser Frage gegenüber verhielten sich elf Prozent der Interviewten. Ein Gericht erwarteten fünf Prozent, wobei auffallend die Antwort von MI22 war, der wahrscheinlich ein Schicksal in der Hölle erwartete und den Grund für das Gericht im Folgenden aufschrieb: „Weil ich meine Religion zum Bösen verwende.“ Eine Reinigung, ohne nähere Erklärung, erwarteten vier Prozent. Nur zwei Personen glaubten nicht an ein Leben nach dem Tod (MI9 und 19).

Auch die narrativ Interviewten wurden nach ihren Jenseitserwartungen und dessen Verständnis gefragt. Zwölf der Interviewten äußerten ihre Hoffnung ins Paradies zu kommen,

zwei gingen davon aus, dass sie ins Paradies kommen (Interviews Nr. 26 und 34) und eine Person (Interview Nr. 32) äußerte sich nicht dazu.

Diejenigen, die ihre Hoffnung auf das Paradies aussprachen, hatten verschiedene Ansichten, sowohl über das Paradies, als auch über den Weg dahin. Murat (Interview Nr. 21) sah das Leben auf der Erde als eine Art Prüfung und betonte, dass Namaz und gute Taten ein Weg dahin seien.

Um in den Himmel zu kommen wird Gott uns hier auf der Erde prüfen, er wird von uns ein Examen nehmen. Deswegen sage ich Euch, müsst ihr fünfmal Namaz lesen. Gott teilt nicht auf, du bist ein Baptist, du bist ein Buddhist, du bist ein Muslim, er liebt uns einfach. Gott hat achtzehntausend Universen. Einen hat Gott uns gegeben. Beispielsweise, wenn du einen Menschen tötest, kommst du für 15 Jahren in den Knast. So nimmt auch er bei uns ein Examen.

Der Interviewte Nur (Interview Nr. 22) gehörte zu den leitenden Persönlichkeiten der Biškeker Moschee. Entsprechend gab er seine Erklärungen belehrend weiter. Er erklärte warum das Befolgen der Gebote, trotz einer Unsicherheit in Bezug auf Allahs Gnade wichtig sei, und wie sich Muslime in rechter Weise verhalten sollten.

Wir müssen uns nicht loben, dass wir Ibadat (Eine Wohltat für Gott) gemacht haben. Wenn wir das gemacht haben, dann hat Gott diese Dinge auch angenommen, wir sollen uns nicht dessen loben und jetzt zu hundert Prozent denken, dass Gott uns angenommen hat. Wenn wir alles aus reinem Herzen tun, dann nimmt es Allah-Ta'alah (Allah ist gepriesen und erhaben) an. Ich möchte eine Geschichte aus Hikajat (Erzählungen) erzählen. Ein Mensch machte Ibadat (Gebet und Anbetung Gottes) bzw. Kulduk (Untertänigkeit). Eines Tages kam der Teufel und sagte: ‚Du tust soviel für Gott, liest den Namaz (Gebet), hältst Oroso (Fasten), aber Gott hat deine Werke nicht angenommen.‘ Der Mensch schwieg. Das zweite Mal kam der Teufel und wiederholte das Gleiche. Das dritte mal, als der Teufel die gleichen Worte wiederholte, dann sagte der Mensch: ‚Mich annehmen oder nicht, das ist Gottes Sache. Meine Aufgabe ist, Ihm Ibadat zu machen.‘ Wir müssen Ibadat machen und es hängt von Gott ab ob er es annimmt oder nicht. Wir müssen wissen, dass wir zur Anbetung (Ibadat) Gottes geschaffen sind und Gott überlassen ob er es annimmt oder nicht.

Nur betonte die Pflicht Gott anzubeten und Gutes zu tun, ohne daraus einen Anspruch auf das Paradies zu erheben. Seine Ansicht, wie das Leben nach dem Tod sein wird, erklärte er folgendermaßen.

Der Mensch lebt nach dem Tod weiter. Nach diesem Leben sterben wir und das ist nichts Schlimmes. Aber wie das Leben nach dem Tod sein wird, das wissen wir nicht. Wenn wir in diesem Leben gut leben, dann wird auch das Leben nach dem Tod gut sein. Nach dem Tod wird der Mensch von neuem geboren und wird nach seinen Werken im Endgericht für das Paradies oder die Hölle bestimmt.



Wenn Nur eher eine allgemeine muslimische Ansichten über ein Leben nach dem Tod gab (Schirmmacher 2003a: 187-204), so erzählte Mirbek (Interview Nr. 23) von einer traditionellen kyrgyzischer Ansicht.

Bei uns Kyrgyzen ist es so, dass ein Mensch, der länger als 80 Jahre gelebt hat, will er es oder nicht, in den Himmel kommt. Ich denke, gebe es Gott, das es ein Paradies gibt und das wir alle in das Paradies kommen.

Sakat (Interview Nr. 24) äußerte keine Gewissheit über sein Schicksal nach dem Tode, weil er sich seiner Sündhaftigkeit bewusst war:

Wenn man nicht sündigt, recht lebt, an jemanden glaubt, dann wird alles gut. (Was glauben Sie, kommen sie in das Paradies?) Ich weiß es nicht, ich gehe zur Moschee, aber sündige auch. Manchmal gehe ich mit den Männern und tue große Sünden. Ich weiß nicht, ob ich dahin komme oder nicht, dass wird erst dort zu sehen sein.

Wie in der Auswertung der Leitfadeninterviews sichtbar wurde, gab es unter den muslimischen Kyrgyzen auch Menschen, die an eine Reinkarnation glaubten. Eine kyrgyzische Variante einer Präexistenz des Menschen wurde von Mirbek (Interview Nr. 23) geschildert.

Ich denke, dass wenn der Mensch stirbt, Gott sein Leben so nimmt, wie er es auch gegeben hat. Bei uns Muslime wird so gesagt: Der Mensch wird nackt geboren und wenn er stirbt, dann nimmt Gott seinen Kopf zu sich.<sup>210</sup> Und meine Freunde sagten, dass bevor der Mensch nackt geboren wird, seine Seele vorher bei Gott um die Erlaubnis auf die Erde kommen zu dürfen, bittet. Er fragt Gott und erklärt, dass er auf der Erde leben möchte, eine Familie gründen und gut leben will. Wir sagen sozusagen, dass wir es gut machen und würdig leben werden. Und dann erst sendet uns Gott, deswegen werden wir auch geboren. Und wenn Gott uns wieder zu sich nimmt, dann fragt er uns wieder, wie wir gelebt haben. Er sieht uns ja von oben und fragt uns dann, warum hast du das und jenes gemacht.

Ernes (Interview Nr. 27) war sich eines Lebens nach dem Tod sicher, wusste aber nicht welcher Ort ihn nach dem Tod erwartet. Für ihn war es wichtig, dass der Mensch nach der Scharia lebt, nur dann kann er auf ein Leben im Paradies hoffen.

Wenn ich nicht glauben würde, dass es ein Leben nach dem Tod gibt, würde ich nicht mit ihnen hier sitzen, oder ins Gefängnis gehen. Aber ich habe Zweifel daran, wo ich leben werde. (Im Paradies oder in der Hölle?). Genau, das ist die Frage. (Was denken Sie, was getan werden müsste um im Paradies zu sein, bzw. nicht in die Hölle zu kommen?). Man muss das Wohlwollen des Höchsten, Allahs verdienen, damit er vergibt. (Wann wird es genügen, wann vergibt er?) Wenn ich nur auf ihn hören werde und nur ihn anbeten werde. Wenn ich nach seinen Gesetzen lebe und seine Befehle erfülle, das macht Allah zufrieden. Ich werde ganz normal, essen,

---

<sup>210</sup>Siehe das Kapitel über den religiösen Hintergrund der Kyrgyzen: Menschen die durch eine Krankheit leiden und sich den Tod schon heransahen legen sich mit dem Kopf zur Tür in der Hoffnung schneller zu sterben. Sonst wird das Liegen mit dem Kopf zur Tür vermieden.

trinken, mit ihnen sprechen im Rahmen des Scharia. Nicht stehlen, nicht vergewaltigen, nicht töten, nicht etwas in die Luft sprengen, nicht lügen. Er wird nur dann mit mir zufrieden sein und so kann man sein Genüge verdienen.

Aus dem Gesagten von Ernes wurde ersichtlich, dass er trotz seiner ganzen Hingabe an den Islam und den Ideen des Islams keine Gewissheit über ein Leben nach dem Tod haben konnte. Seine Hoffnung stützt sich vor allem auf die Werkgerechtigkeit. Auch bei Fatima (Interview Nr. 30) wurde dies sehr deutlich sichtbar:

Wenn ich nach seinen Gesetzen leben werde, die Scharia erfüllen werde, dass was Allah hinterlassen hat und Allah damit zufrieden sein wird, dann ‚inšala‘ komme ich in den Himmel.

Sulukan (Interview Nr. 34) war die einzige, die sich nicht nur auf ihre Werke, sondern vor allem auf die Gnade Allahs stützte. Sie beschrieb es folgendermaßen:

Kein Muslim hat eine Garantie, dass er im Paradies sein wird. Allah hat uns in diesem Leben nicht versprochen, dass wir ins Paradies kommen werden. Wir haben die Hoffnung darauf, dass Allah uns vergibt für unsere dummen Taten. Er ist der Vergebende. Es gibt eine Hadis wo es heißt: ‚Wenn die Gläubigen den Zorn Allahs kennen würden, dann würden sie völlig verzweifeln beim Gedanken in das Paradies kommen zu wollen, wenn aber ein Ungläubiger seine Gnade kennen würde, würde er nie die Hoffnung verlieren ins Paradies zu kommen.‘

Wie erwähnt, hatten zwei Interviewte die Gewissheit ins Paradies zu kommen. Beischen (Interview Nr. 26), ein Anhänger der Partei Hizb ut-Tahrir, begründet seine Meinung mit der Existenz des Fegefeuers, als einen Zwischenort auf dem Weg ins Paradies.

Ich glaube an ein Leben nach den Tod, weil es die Voraussetzung für die Annahme des Islams ist. Ich glaube dass ich im Paradies sein werde. Denn es heißt, dass wenn ein Mensch sagt: ‚Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist sein Prophet‘, dann ist ihm das Paradies versprochen. Auch wenn er durch das Fegefeuer muss, zum Schluss kommt er doch in das Paradies. Ich kann nicht sagen, dass ich etwas Großes für den Islam in meinem Leben gemacht habe. Aber ich habe trotzdem mehr gemacht, als nur diesen Satz zu wiederholen (Er wiederholte es im Gespräch in der arabischen Sprache). Ich bin sicher, dass ich in das Paradies komme, aber ich habe keine Gewissheit und Garantie, dass ich auf dem direkten Wege dahin komme. Ich habe Sünden, denn ich bin ein Mensch und habe vieles bewusst und unbewusst gemacht, deshalb gehe ich vielleicht durch die Hölle, aber zum Schluss komme ich in das Paradies.

Auch Aibasara (Interview Nr. 34), eine Anhängerin dieser Partei sprach zuversichtlich davon, dass sie in das Paradies komme: „Ich denke schon, dass ich nach dem Tod im Paradies sein werde, aber auf alles der Wille Gottes.“

Sehr eindeutig waren die Aussagen in Bezug auf die Jenseitserwartungen. Nahezu alle glaubten an eine Existenz eines Lebens nach dem Tod. Doch nur die wenigstens hatten

die Gewissheit, ins Paradies zu kommen. Der überwiegende Anteil der Befragten hoffte darauf und glaubte, dass es durch ein gutes Leben und die Befolgung der Gebote Allahs erreichbar sei.

#### 4.7.1.3. Geistliches Leben

Geistliches Leben lässt sich auf verschiedene Weise definieren. Ein Aspekt davon ist die Bereitschaft einen Dienst in einer Moschee oder an den Mitmenschen wahrzunehmen. Dies wurde auch bei den Leitfadentinterviewten erfragt. In der Tabelle unten sind die Antworten auf die Frage: „Machen Sie einen Dienst in der Moschee?“ zusammengefasst.

<b>Dienste in der Moschee</b>	
<b>Antworten</b>	<b>Anzahl</b>
Nein	63 %
Ja	9 %
Ohne Angaben	28 %

Nur neun Prozent der Interviewten gaben an, dass sie einen Dienst in der Moschee wahrnehmen. Die Interviewten MII5 und MIII15 haben den Namaz und den Koran gelesen, der Befragte MIII1 gab einfach an, dass er einen Dienst tue, MII6 sah seinen Dienst im „Zadach (Armengabe) und Bitir (Feiertagsgabe)“ und MIII7 war im Rat der Moschee (Žaamat).

Die größte Anzahl der Leitfadentinterviewten übte keinen Dienst in der Moschee aus, denn 63 % antworteten „nein“ und 28 % machten keine Angaben. Demnach war nur jeder Zehnte in der Moschee aktiv beteiligt.

Die narrativ Interviewten wurden vor allem nach ihrem geistlichen Leben gefragt. Die Antworten fielen verschieden aus. Vier Personen (Interviews Nr. 21, 25, 28 und 35) betonten, dass für sie das Gebet Namaz wichtig sei. So nannte Murat (Interview Nr. 21) besonders das fünfmalige Gebet als ein wichtiges Indiz seines geistlichen Lebens.

Wenn man morgens Namaz gelesen hat, dann hat man bis zum Mittag von Allah vergessen, dann liest man wieder Namaz und erinnert sich wieder an Allah. Genauso ist es an den anderen Gebetszeiten. Du denkst immer an den Allmächtigen, auch wenn Du schlafen gehst. ... Deswegen verordnete Gott das fünfmalige Gebet, damit es einem Gut geht. Du liest Namaz nicht für deine Eltern, deinen Bruder, oder deine Verwandten, sondern für dich selbst.

Obwohl er in dritter Person sprach, darf dies als sein persönlicher Wunsch und seine Bemühung angesehen werden. Sulukan (Interview Nr. 35) berichtete, wie wichtig für sie das tägliche Gebet und die Erfüllung guter Werke seien. Sie erlebte einerseits im Gebet den Islam emotional, andererseits richtete sie ihr Leben nach den Gesetzen aus.

Weitere vier Personen nannten als einen wichtigen Aspekt ihres geistlichen Lebens den Moscheenbesuch (Interviews Nr. 22, 23, 29 und 31). Mirbek (Interview Nr. 23) besuchte beispielsweise die Moschee in erster Linie, um dort Kraft für den Alltag zu schöpfen. Er ging in eine kleine Moschee in einen Vorort, in der Wert auf Gemeinschaft gelegt wurde.

Die geistliche Entwicklung bei Personen der Partei Hizb ut-Tahrir (Interviews Nr. 26, 27, 30, 34 und 35) erwies sich als viel radikaler und konsequenter und kennzeichnete sich durch Disziplin und Geradlinigkeit aus. Für Beischen (Interview Nr. 26) hat sich das Leben nach der Hingabe an den Islams gravierend verändert.

Nach dem Gespräch mit diesem Menschen habe ich begonnen zu 90 % mein Benehmen zu kontrollieren. Ich dachte früher nur daran, dass man folgende Dinge halten sollte: Namaz, Koran, Hajj (Pilgerfahrt nach Mekka), Oroso (Fasten), Ramasan (Fastenmonat). Nach dem Treffen mit diesem Menschen denke ich schon völlig anders. Islam ist keine einfache Religion, sondern eine ganze Ideologie, nach der die Menschen leben können.

Weil Beischen den Islam als seine Weltanschauung und Lebenssinn erkannte, investierte er auch seine Zeit und Kraft in sie. Er berichtete weiter über sein Leben folgendes:

Was mir auch hilft ist, dass ich den Koran lese und in die Moschee gehe, wenn ich Zeit habe. Dann treffe ich mich mit anderen und unterhalte mich. Auch die Literatur hilft mir. Es gibt einen Gelehrten Harun Yahja<sup>211</sup>. Er schreibt gute Bücher. Wenn früher davon ausgegangen wurde, dass die Wissenschaft der Religion widerspricht, dann zeigt er, dass es gar nicht so ist.

Ernes (Interview Nr. 27) widmete sein Leben der Verbreitung des Islams und der Aufrichtung eines Kalifats. Er berichtete, wie auch sein Leben radikal änderte.

Ich habe mich danach als echter Muslim gefühlt. Ich bin sehr zufrieden damit. Ich spüre auch einen Geschmack des Kampfes. Als ich nicht in der Partei war, habe ich mir auch Mühe gegeben, aber ich habe keinen Geschmack des Lebens gehabt. Das Leben ist ein Kampf, aber wofür kämpfen wir, für ein Stück Brot, oder für die Befriedigung der Instinkte, Trinken, Essen, usw.? Das ist aber kein Kampf und nicht der Sinn des Lebens. In der Partei begann ich ein echtes Leben, ich habe verstanden was das Leben wert ist. Die Verfolgungen haben mir gefallen. ... Und dort haben sie mich dann ins Gefängnis gesetzt und seit diesem Zeitpunkt begann bei mir der Kampf. Als ich damals dort saß, war ich überzeugt davon, dass ich für den Glauben saß und jetzt bin ich auch noch davon überzeugt. Der Geheimdienst hat mich darin beschuldigt, dass ich einen Machtkampf führe und für einen Sturz der Regierung sei. Doch davon war kein Wort die Rede, sie haben einfach geheuchelt und das hat mich noch mehr in diese Partei geführt. Ich habe mich dann mit Händen und Füßen dieser Partei geweiht. ... Es geht ein Kampf. Die Wahrheit kämpft gegen den Unglauben.

---

<sup>211</sup>Harun Yahya (2009) ist der Künstlernahme von Adnan Oktar, der über hundert Bücher schrieb. Seine Bücher sind in viele Sprachen, unter anderem auch ins Russische übersetzt.

Religiöse und politische Motive sind bei Ernes eng miteinander verflochten. Seine geistliche Entwicklung hat wesentlich zum Anschluss an die Partei und den daraus resultierenden „Kampf“ geführt. Und doch war es wichtig, auch nach seinem persönlichen religiösen Leben zu fragen und etwas über seinen Tagesablauf zu erfahren.

Als Muslim hat sich mein Leben nach den Gesetzen Allahs geordnet. Mein Tag beginnt mit der Scharia bzw. immer wenn es etwas zu klären gibt, dann steht sie vor mir; ist die Sache bindend, gewünscht, zusätzlich möglich, abzulehnen oder verboten. Wenn es bindend ist, dann tue ich es, will ich das, oder nicht. Wenn es verboten ist, wie beispielsweise Wodka zu trinken, Stehlen oder die Unwahrheit zu sprechen, dann tue ich das nicht, weil das verboten ist. D.h. mein Tag, meine Woche, mein Leben sind der Scharia untergeordnet. Meine Familie, mein Leben, das Leben der Gesellschaft und des Staates sind der Scharia untergeordnet. Wie? Hier in meinem Kopf.

Auf die Frage nach der Quelle seiner Kenntnisse antwortete er folgend.

(Haben Sie eine schriftliche Form der Scharia, oder holen Sie sich die Informationen aus verschiedenen Büchern und Lehren?) Die Hauptquelle ist der Koran. Ich bin aber kein Islamgelehrter, d.h. ich kenne nicht die arabische Sprache um daraus die Gesetze abzuleiten. Sehr viele Informationen kann man in jeder Moschee, auf jeder islamischen Internetseite erhalten. Ich weiß z. B. nicht, wie ich in einer bestimmten Situation zu handeln habe. Ich kann dann das Internet benutzen und dort über das Recht im Islam nachschauen, oder wie Muhammad in bestimmten Situationen gehandelt hat, wie seine Anhänger, wie Imam Chasan oder Imam Schachi, Leute und Kenner des Islam lehren. Zuerst werde ich von meinen eigenen Kenntnissen geleitet, doch weil sie nicht immer ausreichend sind, kann ich mich zu dem Imam wenden oder zu den Muftis, besonders wenn es um die Anbetung geht, sie kennen sich gut aus. Wenn die Fragen die Familie oder Verwandten betreffen, oder Fragen der Wirtschaft, dann wende ich mich an die Partei Hizb ut-Tahrir. Dort gibt es Anweisung, wie man Fragen, beispielsweise der Wirtschaft klärt. Weil wir aber in einem säkularen Staat leben und alles unter Verbot steht, so haben wir, ich und meine Frau eine eigene Welt. Ich habe sie von dem Dreck, der Lüge und Heuchelei mit der Scharia abgegrenzt.

Ernes unterscheidet sich von Nur darin, dass er nicht in die Moschee investiert, sondern religiös – politisch aktiv ist und seine Rechtgläubigkeit auf verschiedene Quellen stützt. Er merkte auch, dass er seine Familie vor, nach seiner Ansicht schädlichen Einflüssen, schützen muss und grenzte sie deshalb ab. Dies entsprach seinem Wunsch, ganz nach der Scharia leben zu wollen.

Fatima (Interview Nr. 30) betonte in Bezug auf ihre geistliche Entwicklung, dass sie am Islam vor allem durch ihren Glauben festhalte. Das Wissen um die Offenbarung durch den Koran und die Lehrsätze motivierten sie zu einem Leben im Islam. Sie lebt geistlich „durch den Glauben an Allah, die Bücher die Allah sandte, den Glaube an die Propheten, den Glauben an Himmel und Hölle und das es ein letztes Gericht geben wird.“ Weiter erklärte sie:

„Das ist alles ‚Akydy‘ (bzw. Aqaid – Glaubensartikel des Islams). Das stimuliert einen Muslim alle Gesetze Allahs zu erfüllen und schlechte Taten zu meiden.“

Die anderen Interviewten betonten in diesem Zusammenhang vor allem den Wunsch, den Islam noch besser kennenzulernen (Interviews Nr. 24, 28, 32 und 33).

Für Muslime äußerte sich das geistliche Leben vor allem im Namaz und im Moscheenbesuch. Doch nur etwa ein Zehntel der Interviewten hatte in der Moschee einen Dienst, bzw. investierte sich in irgendeiner Weise darin. Die Anhänger der Partei Hizb ut-Tahrir begrenzen ihrer Religionsausübung nicht nur auf die Moschee, sondern versuchten nach den Geboten des Islams und teilweise der Scharia in allen Lebensbereichen zu leben.

#### **4.7.1.4. Verhältnis der Umgebung den Gläubigen gegenüber**

Es wurde auch das Verhältnis der Umgebung den Gläubigen und ihrem Glauben gegenüber untersucht. Entsprechende Reaktionen konnten eine Person in seiner religiösen Überzeugung bestärken oder aber ihn auch wieder davon distanzieren.

Die Leitfadentinterviewten wurden zu drei Bereichen befragt. Zunächst sollten sie auf die Frage antworten: „Wie verhalten sich die Verwandten zu Ihrer religiösen Überzeugung?“ In der Tabelle unten wurden die Ergebnisse in die Kategorien „Gut“, „Normal“ und „Ich spreche nicht darüber“ eingeteilt.

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Verwandten</b>	
Gut	53 %
Normal	30 %
Ich spreche nicht darüber	5 %
Ohne Angabe	12 %

Das Ergebnis ergab ein eindeutiges Bild. Nahezu alle Verwandten der Muslime (83 % Personen) verhielten sich positiv zum Glauben der Befragten. Fünf Prozent gaben an, dass sie nicht über den Glauben sprechen und zwölf Prozent machten darüber keine Angaben.

Die zweite Frage behandelte die Reaktion der Freunde und Arbeitskollegen. Sie lautete: „Wie verhalten sich Ihre Freunde, Kollegen u.a. zu Ihrer religiösen Überzeugung?“ Die Ergebnisse sind folgend in der Tabelle zusammengefasst.

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Kollegen und Freunde</b>	
Gut	39 %
Normal	31 %
Ich spreche nicht darüber	2 %
Ohne Angabe	28 %

Auch mit den Freunden und Kollegen machten 70 % der Interviewten gute Erfahrungen in Bezug auf ihr Verhältnis zu ihrem Glauben. Allerdings haben mit 28 % mehr Befragte als vorher keine Antwort auf diese Frage gegeben. Es kann sein, dass es für nahezu 30 % der Befragten kein Thema in ihren Gesprächen darstellte.

In der dritten Frage ging es um die allgemeinen Reaktionen der Menschen, wenn die Befragten von ihrer religiösen Überzeugung erzählten. Die Frage lautete: „Welche Reaktionen erleben Sie normalerweise, wenn Sie anderen von Ihrer religiösen Überzeugung erzählen?“ Das Ergebnis ist auch in diesem Fall in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Reaktionen auf Gespräche über den Islam</b>	
Gut	19 %
Normal	32 %
Spreche nicht darüber	25 %
Unterschiedlich	5 %
Ohne Angabe	19 %

Im Vergleich zu den vorhergehenden, ist die Antwort auf die Reaktionen der Menschen etwas anders ausgefallen. Nur noch 51 % der Befragten gaben an eine gute, bzw. normale Reaktion erlebt zu haben, während ganze 25 % nicht über ihren Glauben sprachen. Fünf Prozent der Interviewten erlebten unterschiedliche Reaktionen und 19 % machten keine Angaben.

Es wurden verschiedene Aussagen dazu gemacht. MI12 versuchte in diesem Punkt das allgemeine, positive Verhältnis allen gegenüber zu betonen, wahrscheinlich im Wissen dessen, dass es in Kirgizstan immer wieder religiöse Ausschreitungen seitens der Muslime gab.

Wir sind alle eins und keiner lacht über den anderen wenn er an Gott glaubt. Wir ehren Menschen, die Namaz lesen, in die Kirche gehen oder in die Moschee. Bei den Muslimen gehen alle Männer in die Moschee und es gibt dabei nichts Schlechtes.

MIII14 sprach sich gegen religiöse Agitation aus und betonte, dass der Glaube eine persönliche Angelegenheit sei. Er schrieb folgendes: „Ich spreche nicht darüber, weil jeder selbst entscheiden soll, zu glauben, oder nicht. Ich trage für die anderen keine Verantwortung.“ Ähnlich reagierte auch MIII7, der betonte, dass er niemanden wirbt und dann hinzufügte: „Die Reaktionen sind normal, ich bin kein Kamikaze und kein Wahhabit, ich bin

ein friedlicher Mensch.“ Der Befragte MIII18 betonte den Zusammenhalt und die gegenseitige Achtung.

Wir alle achten vereint den Islam und es gibt deswegen keine Komplikationen. Das ist eine allgemein angenommene Norm. Wenn jemand stärker gläubig geworden ist, das wird von uns nur begrüßt.

Und MIII17 antwortete, dass die Menschen meistens über die Werke des Allerhöchsten staunen. Er ist auch ständig in der Moschee und liest fünfmal das Gebet. Entsprechend lässt sich ein Bild über seine positiven Erzählungen in Bezug auf den Islam machen.

Die narrativ Interviewten wurden ebenso nach dem Verhältnis anderer in Bezug auf ihren Glauben an den Islam befragt. Eine eher positive Reaktion wurde von sechs Interviewten beschrieben (Interviews Nr. 21, 23 - 25, 30 und 33). Über Murats (Interview Nr. 21) Hinwendung zum Islam haben sich alle wegen seiner moralischen Veränderung gefreut.

Alle waren natürlich dafür, weil ich zu trinken aufhörte und gut zu leben begann. Sogar die Verwandten sind stolz auf mich und sagen: Seht unser Myrsa (sein Nickname) glaubt an Gott, ist ein Muslim geworden und liest Namaz, er ist ein ganz anderer Mensch geworden. Alle freuen sich, denn es ist besser, als wenn ich gestohlen hätte, getötet, getrunken hätte und im Knast säße.

Bei Mirbek (Interview Nr. 23) waren nicht nur die Reaktionen gut, sondern er wurde ermutigt auch andere in die Moschee mitzunehmen.

Sie haben gut reagiert, haben sich gefreut und sagten, dass ich auch meine Geschwister rufen sollte, damit sie auch die Moschee besuchen. Ich zeige damit ein gutes Beispiel und war eine Lehre für meine Freunde, Verwandten, Geschwister.

Auch im Leben von Sakat (Interview Nr. 24) hat die Hinwendung zum Islam zu einer positiven Lebensveränderung geführt, was sich auch darin auswirkte, dass seine Umgebung darauf positiv reagiert. Fatimas (Interview Nr. 30) Veränderung, die sich vor allem durch das Tragen des Kopftuches bemerkbar machte, wurde von anderen Frauen mit Interesse angenommen.

Drei der narrativ Interviewten (Interviews Nr. 22, 27 und 29) erlebten unterschiedliche Reaktionen. Bei Nur (Interview Nr. 22) hatten die Verwandten zunächst Angst, dass er ein Moldo werden wolle und dann seine Familie nicht versorgen kann.

Ablehnung habe ich nicht viel erfahren. Einige wenige Schwierigkeiten gab es, weil ich in der Familie der Älteste bin. Die Verwandten dachten, wozu soll ich den Islam lernen. Sie dachten es wäre für mich besser, wenn ich in anderen Lehreinrichtungen studiert hätte. Ich sagte dann, dass ich nicht nur ein Moldo werde, sondern den Islam tiefer verstehen will. Ich werde auch einen anderen Beruf lernen. Denkt nicht, dass ich nur damit meine Familie versorgen will.



Aslan (Interview Nr. 29) musste erst einmal erklären, dass seine Überzeugung nichts mit dem islamischen Terrorismus gemeinsam hat. Und Ernes (Interview Nr. 27) hat sowohl Ablehnung und Verfolgung erlebt, so dass er sogar ins Gefängnis kam, als auch ein großes Interesse, gerade deswegen, von Seiten seiner Arbeitskollegen.

Als ich schon ein Mitglied der Partei war, hatte ich auf der Arbeit keine besonderen Möglichkeiten, den Islam zu verbreiten. Doch als dann der Gerichtsprozess lief, bekam ich große Möglichkeiten über den Islam zu erzählen. Auf meiner Arbeit war eine besondere Atmosphäre, alle waren mit Krawatten usw. und hatten keine Zeit für Religion, doch danach haben sie sich dafür interessiert. So hat der Kampf für die Wahrheit begonnen.

Drei Interviewte (Interviews Nr. 26, 34 und 35) berichteten von Ablehnung, die ihnen entgegen gebracht wurde. Bei Beischen (Interview Nr. 26) kam es vor allem wegen der Parteizugehörigkeit dazu.

Ganz früher haben sie sich positiv mir gegenüber verhalten, z. B. wenn der Koran gelesen werden musste, dann haben sie mich mitgenommen. Das war so, bis ich nicht eine Person vor drei Jahren kennen lernte. Nachdem ich ihn kennen lernte begann ich ihnen zu sagen, ihr müsst auch Namaz lesen, nicht nur ich. Die Verwandten zu Hause haben Namaz früher nicht gelesen. Ich habe meinen Vater dazu aufgerufen. Er hat schon früher das gemacht, dann sagte ich zu ihm, du musst auch meine Mutter und meine Schwester dazu zwingen. Und so begannen wir sie dazu zu zwingen. Zuerst haben sie gesagt, dass es so nicht geht. Sie sagten, dass ich schon zu fanatisch vorgehe, so darf man nicht. Ich sagte, wer kennt sich besser aus, ihr oder ich. Ich verstand es, dass man allen vom Islam sagen muss. Ich bin dann zum Onkel gefahren und wollte ihn zum Islam einladen und habe ihm erzählt, was das für eine Religion ist, wer Allah ist usw. Er war ein Mensch der selbst in einer Akademie in Moskau studiert hatte. Er hat alles ein wenig angehört und sagte, bleib stehen, wer bist Du das Du mich belehrst, einen Menschen, der die Akademie beendet hat. Wir haben gestritten und ich bin dann weggegangen.

Solange Beischen nur den Koran las, wurde er akzeptiert, doch seine Forderungen, fünfmal am Tag zu beten und konsequent den Islam auszuleben, wurden nicht mehr einfach hingenommen.

Während Fatima als Frau, mit ihrem konsequentem Lebensstil, unter anderem auch mit ihrer muslimischen Kleidung, bei anderen Frauen Interesse weckte, haben sich Menschen von Aibasar (Interview Nr. 34) abgewandt und sie mit christlichen Beschimpfungen wie folgt gebrandmarkt: „... viele haben sich von mir gewandt und haben aufgehört Gemeinschaft mit mir zu pflegen. Sie haben mich Baptistin und die Frau von Judas genannt.“ Auch Sulukan (Interview Nr. 35) erlebte als Frau gemischte Reaktion, die mehr auf Ablehnung als Verständnis stießen.

Als ich das erste Mal im Tuch und Želbab raus ging, Želbab ist so ein Kleidungsstück für Frauen, dass wie ein Kittel aussieht und die Figur verdeckt, da war die Be-

ziehung der Umgebung zu mir natürlich verschieden. Einige dachten aus Unwissenheit, dass ich einen Araber geheiratet habe. Einige dachten, dass das alles nicht ernst gemeint ist und ich nach einiger Zeit diese Kleidung nicht mehr anziehen werde. Einige haben mit Achtung geschaut. Doch die meisten meiner Bekannten dachten, dass in meinem Leben ein Unglück geschah und dass dies mich zur Religion bewegte. In Wirklichkeit ist mit mir nichts Schlimmes passiert. Ich begann einfach nachzudenken und habe bewusst den Islam angenommen. Die Eltern waren natürlich zu Beginn dagegen, weil sie für mich einen anderen Weg prophezeit hatten. Ich sollte in die Wissenschaft gehen und eine Doktorarbeit schreiben. Doch mit der Zeit haben sie sich damit abgefunden und eingesehen, dass ich ernst auf dieser Position stehe, das ist kein Spaß und Inšala, ich werde bis zum Ende in so einer Kleidung gehen.

Die wenigsten Kyrgyzen machten sich Gedanken über die Stellung der Frau im Islam. Das eine Kyrgyzin bewusst eine Hinwendung zum Islam macht und ihre Einschränkungen der Freiheit in Kauf nimmt, wurde von vielen, wie im Falle von Sulukan, mit Unverständnis aufgefasst.

Die Interviewten Nr. 22-24, 26, 29, 30 und 23 berichteten auch über die Reaktion der Menschen auf ihre Versuche vom Islam zu erzählen. Auch hier waren die Reaktionen der Menschen unterschiedlich. So hat Sakat (Interview Nr. 24) einige Menschen in die Moschee eingeladen und musste gerade von seinem Vater Ablehnung erfahren. Die Kollegen waren eher bereit mitzugehen.

Ich habe früher auf den Autobasar gearbeitet und habe meinen Kollegen, der neben mir handelte, auch zur Moschee eingeladen, aber mich ihm nicht aufgedrängt. Ich habe einfach gesagt: ‚Komm mit, schau es dir an.‘ Ich habe auch versucht meinen Vater einzuladen, aber nicht aufgezwungen. ... Doch mein Vater ist sehr direkt, wie ein Atheist, obwohl er glaubt. Aber er will nicht, wie ich es tue, zu solchen Religiösen gehen. Ich weiß nicht, ob er das nicht will oder nicht kann. Mein Kollege ist oft mit mir mitgegangen. Doch dann wurde mein Arbeitsplatz verkauft und ich habe aufgehört zu arbeiten. Seit dem habe ich ihn nicht mehr gesehen.

Auch Beischen (Interview Nr. 26) erlebte verschiedene Reaktionen. Vor allem seine Freunde verhielten sich sehr diplomatisch, indem sie ihn nicht ablehnten, aber auch selbst nicht in die Moschee gehen wollten.

Meinen Freunden und Schulfreunden erzähle ich oft über den Islam. Sie sagen, dass sie gehen werden wenn sie Zeit haben und dann wollen sie nicht mehr sprechen. Es gibt aber auch andere die ein Gespräch führen, eine eigene Meinung sagen und auch Rat sich einholen.

Fatima (Interview Nr. 30) schilderte gleichzeitig die Art und Weise, wie und worüber sie sich mit anderen in Bezug auf den Islam unterhielt.

Immer mehr Menschen interessieren sich jetzt für den Islam. Weil zurzeit ein Demokratisierungsprozess stattfindet. Doch die Demokratie führt zur Unzucht und Betrug. Und in dieser Zeit beginnen immer mehr Menschen den Islam zu suchen, weil er

Ordnung bringt und auf alle Probleme eine Lösung findet. In einem Gespräch über den Islam kommen die Menschen zum Nachdenken und beginnen den Islam anzunehmen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der überwiegende Anteil der Interviewten in Bezug auf den Glauben positive Reaktionen erlebte. Der Anteil derjenigen, die eine Ablehnung erfuhren, war eher gering. Diese Personen gehörten vor allem zur Partei Hizb ut-Tahrir. In ebenso wenigen Fällen kam es zu Diskussionen in Bezug auf den Islam.

#### **4.7.1.5. Zusammenfassung**

In der folgenden Auflistung werden die Aspekte der Entwicklung nach der religiösen Hinwendung zusammengefasst.

1. Für viele Muslime war der Glauben das Fundament ihres Lebens und vermittelte ihnen Hoffnung und gab Kraft und Ruhe für den Alltag. Allerdings antwortete ein Drittel der Interviewten auf diese Frage nicht.
2. Nahezu alle glaubten an ein Leben nach dem Tod, doch nur wenige hatten die Gewissheit ins Paradies zu kommen. Erhofft wurde dies vor allem aufgrund eines Lebens nach den Geboten Allahs.
3. Nur etwa ein Zehntel der Interviewten gingen in der Moschee einem Dienst nach bzw. brachten sich in irgendeiner Weise ein.
4. Eine wesentliche Bedeutung für das geistliche Leben wurde im Gebet Namaz und dem Moscheebesuch gesehen.
5. Vor allem Mitglieder der Partei Hizb ut-Tahrir begrenzen ihre Religionsausübung nicht nur auf die Moschee, sondern versuchen nach den Geboten des Islam - und teilweise der Scharia - in allen Lebensbereichen zu leben.
6. Die meisten Interviewten erlebten positive Reaktionen auf ihr gläubig werden bzw. gläubig sein. Nur wenige erlebten Ablehnung, die aufgrund extremer Haltung oder Forderungen den Menschen gegenüber aufgekommen war.

#### **4.7.2. Geistliche Entwicklung bei Christen**

##### **4.7.2.1. Nutzen des Glaubens**

Auch Christen wurden nach dem Nutzen ihres Glaubens gefragt. Die Antworten unterschieden sich von denen der Muslime und wurden entsprechend in andere Kategorien unterteilt, wie dies auch in der folgenden Tabelle dargestellt wurde.

<b>Nutzen des Glaubens</b>	
Leben	30 %
Ewiges Leben	16 %
Hoffnung	11 %
Rettung	7 %
Frieden	7 %
Freiheit	4 %
Verschiedene andere Aussagen	24 %
Ohne Angaben	2 %

Die meisten Interviewten, mit 30 % der Angaben, nannten das neue Leben und seine vielfältigen Seiten als Folge ihres neuen Glaubens. Die Antworten reichten von ganz allgemeinen Aussagen, wie beispielsweise von CI2: „Vieles, wenn ein Mensch ohne Glauben lebt, dann lebt er ziellos“, bis zu ganz konkreten, wie von CII23: „Neues Leben, Vertrauen in die Zukunft, ein neues und reines Gewissen und Herz, Güte und Liebe.“

Von 16 % der Befragten wurde das ewige Leben genannt. Oft wurden zusätzlich Aspekte des Glaubens hinzugefügt, wie das MII9 tat: „Rettung, ewiges Leben, Leben in Fülle. Segen.“ Hoffnung wurde von elf Prozent der Befragten erwähnt, manchmal im Zusammenhang mit Zukunft (CI14) oder Zuversicht (CIII1). Rettung wurde von sieben Prozent erwähnt, Frieden von sieben und Freiheit von vier. Weitere 24 % machten ganz verschiedene Aussagen, wie beispielsweise CIII6: „Alles, Wahrheit, Furchtlosigkeit, Liebe.“ Nur 2 % machten dazu keine Angaben.

Der Nutzen des Glaubens wurde von nahezu allen interviewten Christen erwähnt, wobei das neue Leben allgemein und das ewige Leben im Einzelnen besonders betont wurden.

#### **4.7.2.2. Jenseitserwartung**

Die Untersuchung der Jenseitserwartungen der Christen hat zu eindeutigen Ergebnissen geführt. Es wurde ebenso wie bei Muslimen die Frage gestellt: „Was glauben Sie, was Sie persönlich nach dem Tod erwartet? Warum?“ In der Tabelle unten sind die Ergebnisse in der Zusammenfassung dargestellt.

<b>Jenseitserwartungen</b>	
Paradies	42 %
Ewiges Leben	33 %
Unsicher	9 %
Gericht Gottes	5 %
Werke und Treue als Voraussetzung	4 %
Ohne Angaben	4 %

Der überwiegende Anteil der Christen mit 42 %, glaubte, ins Paradies zu kommen und weitere 33 %, das ewige Leben zu haben. Zusammen waren es 75 %. Demnach gingen drei Viertel aller Interviewten davon aus, nach dem Tode die Ewigkeit bei Gott zu verbringen. Begründet wurde diese Hoffnung unter anderem auf die Zusagen der Bibel, wie es beispielsweise CI6 aufschrieb: „Weil Jesus selbst sagte: ‚Wer den Sohn Gottes hat, der hat das ewige Leben und ist vom Tod zum Leben übergegangen.‘ Ich weiß, dass Gott sein Wort erfüllt.“ Oder wie es CI17 ausdrückte: „Weil ich durch das Blut des Sohnes Gottes gerettet bin.“ Andere hatten diese Gewissheit aufgrund der persönlichen Annahme der Versprechen in der Bibel. So schreibt CII6: „Weil mein Name im Buch des Lebens steht.“ In diesem Zusammenhang hat nur eine Person sich auf eigene Werke verlassen. CII6 schrieb: „Weil ich Gottes Gebote befolge“. Alle anderen begründeten ihre Rettung mit der Erlösungstat Jesu bzw. auf die Zusagen der Bibel.

Nicht ganz sicher darüber, was sie nach dem Tod erwartet, waren neun Prozent der Interviewten. Sie begründeten dies damit, dass es nur Gott alleine wissen könne, bzw. dass sie dies nur hoffen. Weitere fünf Prozent erwarten ein Gericht und vier Prozent machten das ewige Leben von der Befolgung der Gebote Gottes oder von der treuen Nachfolge Jesus abhängig. Nur vier Prozent machten darüber keine Angaben.

Entsprechend konnte festgestellt werden, dass unter den Christen eine große Überzeugung von der eigenen Rettung und dem ewigen Leben im Paradies vorherrschte. Die wenigsten machten zudem ihre Rettung vom Befolgen der Gebote abhängig als vielmehr von dem, was Jesus für sie tat.

Die meisten narrativ Interviewten wurden besonders in Bezug auf die Heilsgewissheit befragt, wobei von verschiedenen Erfahrungen berichtet wurde. Sechs der Interviewten hatten sofort nach der Bekehrung Heilsgewissheit, bzw. die Freude gerettet zu sein (Interviewte Nr. 1, 4, 6, 7, 10 und 13). So hatte Ulubek (Interview Nr. 1) sofort die Gewissheit und wunderte sich, dass andere sie noch nicht hatten. Er berichtet über seine Erfahrung folgendermaßen:

Heilsgewissheit erhielt ich sofort nach der Bekehrung. Ich wunderte mich sogar, dass einige es nicht hatten und nur hofften, gerettet zu werden. Das war z. B., als ein Prediger sagte, er wäre schon zufrieden, wenn er in den Himmel käme und dort ein Plätzchen am Tor erhielte.

Während Ulubek nicht direkt begründete, warum er sofort die Heilsgewissheit erhielt, hatte Bermet (Interview Nr. 7) ein konkretes Erlebnis, welches ihr die Gewissheit gab, dass sie von Gott angenommen wurde:

Irgendwie kam es sofort, vielleicht weil ich darüber schon lange etwas wusste, nur halt nicht gläubig war. Vor allem, weil ich auch ein Versprechen ablegte und weil Gott den K. rettete. Und das war dann die Bestätigung für mich, dass es Gott gibt. Wenn er meinen Bruder gerettet hat, dann rettet er auch mich. Ich glaubte, dass Christus auch für mich gestorben ist. Ich wusste das früher nicht oder ich habe es nicht so sehr zu Herzen genommen. Aber jetzt weiß ich, dass ich mich bekehrt habe. Also hat Gott mich auch gerettet und keiner kann meine Rettung verhindern.

Manche, wie Sakko (Interview Nr. 4) konnten in einer einfachen Weise an ihre Rettung glauben. Die Bekehrung wirkte in ihnen ein Vertrauen, das so tief empfunden wurde, dass nicht das intellektuelle, sondern das intuitive Bewusstsein überwog:

Ich hatte kein besonderes Verständnis über die Rettung. Ich war aber sicher, dass Gott mich angenommen hat. Ich war sicher, weil ich folgendes erlebte. Als ich das erste Mal zu meinen Freunden in die Wohnung kam, erzählte ich ihnen von Gott und von den Leuten, die ich traf. Sie kannten sich sehr gut mit der Evolutionstheorie aus und begannen mir zu beweisen, dass es Gott nicht gibt. Ich spürte, dass ich gegen sie verliere, und habe mich dann mit dem Tüšök (Liegematte) zugedeckt und wiederholte immer wieder: ‚Und trotzdem glaube ich an Gott.‘ Trotz ihrer Gegenargumente glaubte ich, dass es Gott gibt. Dann begann auch einer meiner Freunde in die Kirche zu gehen. Er ist jetzt auch gläubig.

Doch es gab auch sechs Interviewte, die erst eine Zeit nach der Hinwendung Heilsgewissheit bekamen (Interviewte Nr. 3, 8, 11, 12, 15 und 16). Manchmal nahm das Ringen darum extreme Züge an. So musste Dshirgal (Interview Nr. 3) trotz seiner intensiv empfundenen Bekehrung und der anfänglichen Freude noch eine lange Zeit um Heilsgewissheit ringen:

Ich erhielt sie drei Jahre nach der Bekehrung. Davor lebte ich wie ein Gesetzlicher. Ich befolgte nur die Tradition. Ich betete lange, aber hatte nicht den Glauben, dass ich es erhalte. Ich dachte, wenn ich sündige, dann komme ich in die Hölle. Ich habe aber jeden Tag wieder gesündigt, wenn auch nur wenig. Und ich quälte mich jeden Tag und betete: ‚Gott vergib mir.‘ Morgens ging ich wieder in den Tag und dachte, heute darf ich nicht sündigen. Der Tag ging vorüber und abends musste ich wieder beten: ‚Gott vergib mir.‘ ... Ein Jahr lang sah ich auf die Bibel wie auf ein Gesetzbuch. Ich hatte keine volle Freude. Später hat mir Gott gezeigt, dass er mir die Sünden vergeben hat und ich erhielt Freude.

Oft kam die Heilsgewissheit mit der rechten Erkenntnis. Als Daniar (Interview Nr. 11) in der Gemeinde zur Bekehrung nach vorne ging, hatte er einfach den Wunsch, ein neues Leben mit Gott zu beginnen. Als über ihm gebetet wurde, verstand er nur sehr wenig vom Evangelium. Seine Heilsgewissheit erhielt er erst, als er mehr vom Evangelium erfuhr:

Ungefähr drei Wochen bis zu einem Monat ging ich in die Kirche, weil es mir gefiel und weil ich das fand, was ich suchte. Ich bekam die Heilsgewissheit, nachdem über Johannes 3, 16 gepredigt wurde. Zu Hause habe ich noch einmal das ganze Kapitel gelesen und dann gebetet. Vielleicht war das auch meine Bekehrung.

Nur eine Person war während des Interviews nicht sicher über die eigene Rettung. Tatjana (Interview Nr. 5) berichtete Folgendes darüber.

Theoretisch kann ich natürlich sagen, dass ich die Heilsgewissheit habe. Aber in Wirklichkeit, wenn ich etwas nicht nach dem Worte Gottes tue und um Vergebung bitte, kann ich mir selbst nicht vergeben. Es heißt ja, dass Gott sofort vergibt, aber ich quäle mich danach immer noch herum. Ich habe schon gefragt, wie man so einen Glauben erhalten kann, damit ich an die Vergebung glauben kann. Bevor ich mir vergeben kann, dann muss ich noch durch einige Erlebnisse gehen.

Die Unsicherheit bei Tatjana kam von ihren Gefühlen, den sie wusste, dass sie nach dem Sündenbekenntnis Vergebung in Anspruch nehmen kann.

Es lässt sich feststellen, dass die Heilsgewissheit bei den Befragten durch den Glauben an die Aussagen der Bibel und durch persönliche Erfahrungen mit Gott kam. Verhältnismäßig viele erhielten sie entweder sofort oder sehr bald nach der Bekehrung. Hierfür mögen verschiedene Gründe vorliegen. Zum einen fiel es den Interviewten leicht, sich Christen anzuvertrauen und ihnen zu glauben, dass sie nach der Bekehrung gerettet sind. Das positive Zeugnis und Leben der Christen haben dies sicher begünstigt. Zum anderen lag es wohl auch an dem positiven Gottesverständnis. Es fiel ihnen leicht, Gottes Worten zu glauben, weil Gott gut ist und nur das Beste für die Menschen will.

#### 4.7.2.3. Geistliches Leben

Zunächst wurden die Leitfadentinterviewten nach ihren Diensten in der Kirche gefragt. Dies wurde, wie auch bei Muslimen, in drei Kategorien aufgeteilt. Außerdem wurden Aussagen nach den verschiedenen Arten von Diensten in der Kirche gesammelt um zu sehen, in welchen Bereichen sich die Interviewten besonders einsetzten. In der folgenden Tabelle sind die Ergebnisse dargestellt.

<b>Dienst in der Kirche</b>	
Ja	77 %
Nein	16 %
Ohne Angaben	7 %
<b>Von den 44 die einen Dienst tun, sind:</b>	
Hauskreismitarbeiter	23 %
Anbetungssänger	20 %
Älteste	16 %
Fürsprecher im Gebet	11 %
Kinderarbeiter	11 %
Andere Dienste	18 %

Die Zusammenfassung der Kategorien „Nein“ und „Ohne Angaben“ ergab, dass 23 % der Christen keine Dienste in der Gemeinde wahrnahmen. Aber der überwiegende Anteil der Christen mit 77 % gab an, dass sie einen Dienst in der Gemeinde taten. Davon waren 23 % Hauskreisleiter, 20 % Anbetungssänger, 16 % Älteste, je elf Prozent Beter und Kindermitarbeiter und 18 % nannten andere Tätigkeiten, wie zum Beispiel Obdachlosendienst. Das bedeutet, dass ca. drei Viertel aller interviewter Christen gleichzeitig auch einen Dienst taten.

Weiter wurden Ergebnisse aus den narrativen Interviews ausgewertet, in denen nicht nur die Dienste, sondern auch die grundsätzlichen geistlichen Erfahrungen nach der Hinwendung beleuchtet wurden. Ähnlich wie bei den Muslimen die Moschee eine wichtige Rolle spielte, war es bei den Christen die Kirche. Deshalb vollzog sich die geistliche Entwicklung vieler Interviewten wesentlich in der Kirche. So betonten genau die Hälfte der narrativ Interviewten, und zwar acht von 16 Personen (Interviews Nr. 1, 2, 5, 7, 10 und 12-14), dass für sie die Gottesdienste, die Predigten und die dort erlebte Gemeinschaft entscheidend fürs geistliche Wachstum waren.

Aus dem Bericht von Ulubek (Interview Nr. 1) wurde sichtbar, dass die Gottesdienste und die übrigen Veranstaltungen in der Woche die eigentlichen Zeiten waren, in denen er sich geistlich nähren konnte:

Den ganzen Sonntag war ich in den Gottesdiensten. Morgens war ich in dem russischen Gottesdienst, dann ging ich zu dem kyrgyzischen, schließlich zum Nachmittagsgottesdienst und danach zur Jugendstunde. Wenn ich nachts nicht schlafen konnte, habe ich Gott im Gebet verherrlicht oder las Bücher. Aber ich wuchs geistlich vor allem durch die Predigten in den russischen Gottesdiensten, weil es damals noch wenig Literatur gab. In den kyrgyzischen Versammlungen genoss ich die Gemeinschaft, in den russischen wuchs ich geistlich.

Anfang der neunziger Jahre gab es noch wenige kyrgyzische Christen die gut kyrgyzisch predigen konnten. Ulubek, der es gewohnt war, viel Literatur zu lesen, empfand die Predigten der ersten kyrgyzischen Christen als sehr schwach. Deshalb ging er zu den kyrgyzischen Gottesdiensten, um dort die Gemeinschaft zu pflegen, und zu den russischen Gottesdiensten, um sich dort geistlich zu nähren. Entscheidend für ihn war aber die Tatsache, dass er viele Veranstaltungen besuchen konnte, die ihm besonders in der Anfangszeit seiner geistlichen Entwicklung weiterhalfen. Es wird auch von den meisten Interviewten bestätigt, dass sie nach der Bekehrung regelmäßig die Gottesdienste und Veranstaltungen in den Gemeinden besuchten.

Für viele Neubekehrte war nicht unbedingt die Predigt, sondern die Gemeinschaft im Gottesdienst wichtig, so wie dies beispielsweise auch von Kanat (Interview Nr. 2) empfunden wurde.



Nach der Bekehrung war ich drei Monate in der Hauptstadt Biškek. Ich ging sehr oft zu den Versammlungen und habe fast keine ausgelassen. Das Anziehende war, dass die Brüder und Schwestern sich viel Zeit für mich nahmen, sie fragten, schlossen Bekanntschaften. Dort waren andere Umstände, als ich es sonst gewohnt war. Man sah und spürte viel Liebe. (Hast du die Predigten verstanden?) Sie waren nichts Besonderes. Man wollte einschlafen.

Auch Bernet (Interview Nr. 7) erlebte es in ähnlicher Weise. Für sie waren zwar auch die Predigten wichtig, doch war die Gemeinschaft mit den anderen in den Versammlungen ein besonderes Erlebnis:

Ich gehe jetzt regelmäßig zur Kirche und mir kommt es vor, als ob eine Leere in mir ist, wenn man nicht zur Kirche geht. Es ist immer interessant, wie gesprochen wurde und wer sprach, wie es dem einen oder dem anderen geht. Nach der Gemeinschaft in der Kirche fühlt man sich gut, besonders aber auch im Hauskreis.

Nadira (Interview Nr. 12) berichtete, wie sie sich in einer Gemeinde positiv veränderte:

In den ersten Tagen hatte ich ein wenig Angst, mit jemanden zu sprechen. Ich dachte: ‚Was ist, wenn ich jemanden anspreche und sie mir nicht antworten?‘ Ich hatte keine Kontakte zu den Anderen. Mir gefiel aber ihre Einfachheit, mit der sie einluden. Ich habe in meinem Leben sehr viel Erniedrigung erlebt und war deswegen kontaktscheu. Nach einem Monat fühlte ich mich aber wie in einer Familie. Sie haben mich sehr gut angenommen, waren so einfach, haben mich nicht verurteilt, sprachen nicht über mein früheres Leben und schauten nicht darauf, wie ich angezogen war. Früher war ich verschlossen, jetzt bin ich schon offener geworden. Früher hatte ich einen anderen Charakter und jetzt habe ich noch einen anderen.

Aus diesen Berichten wurde ersichtlich, wie wichtig die Gemeinschaft in einem Gottesdienst für viele Neubekehrte war. Sicher spielten auch die Predigten und die Lieder eine wichtige Rolle, doch stand für die meisten der persönliche Kontakt an erster Stelle.

Eine wichtige Bedeutung für die geistliche Entwicklung der Neubekehrten hatten auch Jüngerschaftskurse, bzw. eine persönliche geistliche Betreuung. Das wurde besonders von sechs Interviewten erwähnt (Interviews Nr. 4, 6, 8, 11, 15 und 16). Gülsat (Interview Nr. 16) beschrieb die Wichtigkeit der Nacharbeit an den Neubekehrten folgendermaßen:

Die Zeit nach der Bekehrung ist sehr wichtig. Es reicht nicht, den Menschen einfach Brot zu geben, man muss ihnen auch helfen, das Brot zu kauen. Viele Menschen nehmen Jesus an und dann kommt der geistliche Tod. Wenn ein Mensch sich bekehrt, dann denkt er, das wird mir jetzt reichen. Einen Monat fühlt er sich auch wohl, aber wenn man ihn nicht weiter unterstützt und ihm nicht hilft, dann.... Čolpon hat mir immer weiter geholfen, mir immer wieder gesagt: ‚Geh zur Gemeinde, habe Gemeinschaft mit Gläubigen.‘ Wie wäre es bloß, wenn sie mir ein großes Brot gegeben und dann: ‚Iss.‘, gesagt hätte und selbst weggefahren wäre? Ich hätte dann gedacht: ‚Was ist das bloß für eine Gläubige?‘ Es ist sehr wichtig, dass man nicht nur evangelisiert, sondern den Menschen auch weiterhilft.

Wesentlich zur geistlichen Reife trug auch das Studium der Bibel bei. Sakoo (Interview Nr. 4) berichtete von seinen Erfahrungen, die er in einem Bibelkurs machte.

Nach der Bekehrung ging ich zu den Jüngerschaftskursen. Der erste Unterricht hat mir so gut gefallen, dass ich ihn bis jetzt behalten habe. Das war der Kurs von Manfred Röseler. N. führte ihn durch. Er brachte das folgende Beispiel: ‚Stellt euch vor, es ist Nacht und in der Ferne brennt ein Licht. Du siehst dich an und fühlst dich sauber, weil das Licht noch weit weg ist. Und je näher du zum Licht kommst, desto mehr siehst du Schmutz auf deiner Kleidung.‘ Danach habe ich mir vorgestellt, dass ich zerrissene und schmutzige Kleidung an habe und auf das Licht zugehe. Dieses Beispiel bewog mich dazu, die Bibel zu studieren, um näher zu Gott zu kommen und mehr von ihm zu erfahren.

Ein bildhafter Erzählstil half Sakoo, die Bedeutung eines Bibelstudiums zu verstehen und dies auch im alltäglichen Leben zu praktizieren.

Wie wichtig systematische Lehre war, wurde auch an der Erzählung von Daniar (Interview Nr. 11) sichtbar. Obwohl er schon eine längere Zeit im Glauben war und auch schon selbst viele Dienste in der Gemeinde übernommen hatte, begann er erst dann geistlich zu wachsen, als er methodisch den Heilsplan Gottes kennenlernte:

Ungefähr eine Woche nach der Bekehrung habe ich geglaubt, dass Jesus wirklich für uns gestorben ist. Ich dachte, dass ich Jesus angenommen hatte. Ein und halb Jahre arbeitete ich in der Gemeinde mit. Dann fuhr ich zu einem Seminar nach Alma-Ata, dass Key Arthur zum Thema ‚Testamente‘ hielt. Sie hat bei Adam begonnen und ging durch die ganze Bibel bis zu Christus und seiner Auferstehung. Danach erst habe ich das Leben Christi und die Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung zum ersten Mal so richtig verstanden. Früher habe ich auch von Jesus gewusst, aber es nicht verinnerlicht. Von diesem Augenblick an begann in mir eine Veränderung, ein und halb Jahre nach der Bekehrung.

Ähnlich ging es auch Gülsat (Interview Nr. 16), die nach einem systematischen Bibelstudium über die Namen Gottes den Zugang zur Bibel fand und schließlich die Predigten zu verstehen begann.

Auch Einzelpersonen haben Neubekehrte in persönlichen Treffen geistlich weitergeführt. So hat Kadyr (Interview Nr. 8) erst durch ein Bibelstudium mit einer geistlich reifen Person begonnen, die Bibel zu verstehen und konnte so in einer Gemeinde Fuß fassen. Das Studium der Bibel und die Gemeindebesuche gingen bei ihm parallel einher. Nach ungefähr zwei Jahren begann Kadyr, selbst zu predigen. Das Bibelstudium hat ihn erst richtig wachsen lassen. Und Sakoo (Interview Nr. 4) lernte vieles einfach vom Arbeitskollegen, was er so beschrieb: „Ja, ich hatte viel Kontakt mit T., weil ich mit ihm gearbeitet habe und von ihm viel lernte.“

Wurden Personen, die sich bekehrten, übersehen und persönlich nicht betreut, kam es vor, dass sie länger brauchten, bis sie in eine Gemeinde hineinfanden.

Von Schwierigkeiten in der Gemeinde, vor allem zwischenmenschlicher Art, berichteten vier Interviewte (Interviews Nr. 3, 6, 9 und 14). So hatte Bakyt (Interview Nr. 6) zwar Jüngerschaftskurse besucht, die für die ganze Gemeinde durchgeführt wurden, doch nur nach und nach fand er heraus, dass die Neubekehrten sich taufen lassen müssen und so Gemeindeglieder werden können. Noch schwieriger gestaltete es sich bei Venera (Interview Nr. 9), die überhaupt von einer Gemeinde ignoriert wurde.

Mein Bruder sagte mir dann, dass es erst der erste Schritt war (die Bekehrung - Anm. des Autors.) und ich in meinem Leben vorsichtig sein sollte. Dann kam es wirklich so; ich ging jede Woche zu den Gottesdiensten und mir gefielen die Gemeinschaft und die Lieder dort. Doch ich hatte niemanden, mit dem ich sprechen konnte. Ich fühlte mich von den anderen nicht angenommen. Als ob die anderen irgendwie miteinander verbunden waren und ich draußen blieb. Ich gab mir die Schuld und dachte, dass ich trotz meines Schuldbekenntnisses (Bekehrung) nicht das Recht hatte, in diese Gemeinschaft einzutreten. Ich fragte mich, warum keiner mit mir reden will. Nach der Predigt wollte ich jedes Mal jemanden kennen lernen, doch alle standen immer auf und gingen einfach weg und ich blieb alleine zurück. Das war einige Male so und ich dachte dann, wenn ich das nächste Mal wieder mit niemanden Bekanntschaft schließe, ich einfach wegbleibe; lieber werde ich zu Hause lesen. Der nächste Gottesdienst verlief ebenso und ich dachte, es ist alles vorbei. Ich fragte mich, ob es wirklich so war, dass die Leute nur mit denen zusammen waren, die sie kannten. Ich konnte das nicht verstehen. Für mich war die Atmosphäre schrecklich. Früher war ich immer in einer Gesellschaft, wo ich im Zentrum stand und immer ein Gespräch begann. Und hier behielt ich alles in mir und es ging mir sehr schlecht. Ich ging dann aus dem Gottesdienst zur Haltestelle. Doch dann kam ein Mädchen auf mich zu und fragte: ‚Sind Sie auch aus der Gemeinde ...?‘ Und so machten wir uns miteinander bekannt. Ich war Gott dankbar und habe ihr, weil sie mich eingeholt und angesprochen hatte, von meinem Vorhaben erzählt. Das war meine erste Glaubensschwester. Es waren nämlich zwei Monate vergangen, in denen mich keiner ansprach.

Weiter berichtete Venera, dass sie nicht einmal eine Bibel hatte und sich die Verantwortlichen der Gemeinde auch nicht darum kümmerten, dass sie eine erhält.

Dann kam auch mein Bruder und wunderte sich, dass ich nicht einmal eine Bibel hatte. Als er mich fragte, ob ich mich schon deswegen an die Verantwortlichen der Gemeinde gewandt hatte, sagte ich: ‚Ja‘, doch ich begann zu weinen, weil ich mich ausgestoßen fühlte. Er hat mir dann seine Bibel angeboten.

Erst als sie weitere Gemeinden aufsuchte und in einer Gemeinde Aufmerksamkeit erhielt, blieb sie dort und ließ sich dort auch taufen.

Die Gemeinschaft in der Gemeinde ermöglichte die Verarbeitung der Alltagserlebnisse und Sorgen, barg aber auch in sich die Gefahr durch die Öffnung der eigenen Persönlichkeit verletzt zu werden, wie dies von Anargül (Interview Nr. 14) beschrieben wurde:

Am Anfang gefiel mir, dass man uns gegenüber nur das Beste wollte, obwohl man uns nicht kannte. Dort konnte man auch dem anderen alle Sorgen und Freuden anver-

trauen. Das habe ich auch getan. Mit der Zeit sieht man natürlich auch dort Fehler und ich hatte auch mit den Gläubigen Enttäuschungen erlebt und wollte schon weggehen. Dann habe ich eine Predigt von Ledjaev gehört, dass man alles für Gott tun soll. Ich wollte dann nur Gott vertrauen, weil er alle meine Freuden und Sorgen sieht.

Dshirgal (Interview Nr. 3) durchlebte auch eine Zeit der Krise in seiner Gemeinde. Die Folge war, dass er selbst in eine Krise geriet und sich nur langsam davon erholte. Schließlich wechselte er seine Gemeinde. In der neuen Gemeinde fand er sich wieder geistlich zurecht und begann nach einiger Zeit Bibelstudienkreise zu leiten. Den Grund für die Krise beschrieb er folgendermaßen:

Ich erzählte schon, dass ich, als ich zur Gemeinde zu gehen begann, die erste Liebe zu Gott hatte. Das erste Jahr hat es mir in der Gemeinde sehr gut gefallen. Ich wollte irgendwie dort helfen. Ich sah sogar einmal einen Traum. Die Wölfe kamen und begannen meine Gemeinde anzugreifen. Ich hatte ein Maschinengewehr in der Hand und schoss auf sie. Ich schoss und schoss, doch sie kamen zu mir und begannen mich zu fressen. Ich ließ das Gewehr fallen und starb. Gott hatte es mir im Voraus gezeigt, was unsere Gemeinde erwartete. Ich erinnere mich daran, wie ich mich selbst verlor. Es lag damals an der Gemeindeleitung. Es gab Meinungsverschiedenheiten, weil es darum ging, ob K. Ältester werden sollte und überhaupt um den ganzen Konflikt um seine Person.<sup>212</sup> In dieser Zeit begann der Segen innerhalb der Gemeinde zu weichen. Ich hatte auch meinen eigenen Blick auf diese Sache. Ich begann auch wie die anderen zu schreien: So und so muss es sein. Ich hörte auf, an Gott zu glauben, und wurde schon zu einem Politiker. Ich begann mich mit Politik zu beschäftigen und vergaß sogar zu beten. Ich dachte ständig: ‚Man hätte es so und so tun müssen. Gott, du siehst doch, dass man es so hätte machen müssen.‘ Ich erinnere mich sogar daran, dass Jesus einmal im Traum zu mir kam und mir zurief ‚Ich bin es‘. ‚Ja, Jesus, du bist es, aber so und so ist meine Meinung und darüber denke ich folgendermaßen ....‘ Und morgens als ich aufstand fragte ich mich: ‚Jesus, was wolltest du sagen?‘ Ich schlug die Bibel auf und es stand da: ‚Du bist als leicht empfunden‘. Ich betete dann, dass Gott mein Leben bessern solle. Doch ich konnte keine Ruhe finden. Zwei Jahre habe ich mich nicht mit Gott beschäftigt, sondern mit Politik. Das führte mich auch zum geistlichen Rückgang.

Im Bericht von Dshirgal wurde ein Extremfall sichtbar. Die Kirche, in die er zum Glauben kam, war innerlich zerrissen. Die Gottesdienste und die Versammlungen in dieser Gemeinde verliefen in gewohnter Weise, doch kirchenpolitische Fragen beschäftigten die Gläubigen. Neubekehrte erlebten durch solche Machtkämpfe geistliche Rückschläge.

Wie bereits bei der Auswertung der Leitfadeninterviews festgestellt, folgte der geistlichen Reife der Wunsch, Gott zu dienen. Und aus den narrativen Interviews ist ersichtlich, dass, je früher jemand nach seiner Bekehrung einen Dienst an seinem Nächsten begann, desto

---

<sup>212</sup> Diese kirgisische Gemeinde stand vor allem vor der Frage, wie sie sich gegenüber anderen Konfessionen verhalten soll.

schneller wuchs er geistlich. Der Drang zum Dienst, den jemand nach einer Bekehrung spüren konnte, wurde besonders in Asisas (Interview Nr. 13) Erzählung deutlich:

Ich ging nach der Bekehrung ständig in die Gemeinde. Ich habe dann auch die Jugendstunden besucht und mich immer darauf vorbereitet. Wenn ich versprach, ein Spiel vorzubereiten, dann tat ich das auch, denn ich konnte nicht mehr wie früher einfach mit einer Ausrede lügen. Ich wollte Gott dienen. Bei uns in der ... Gemeinde musste die Jugend die Schuhe auf den Platz stellen. Und ich wollte das immer tun. Ich ging dann auch zur Kinderstunde, um zu sehen, wie man sie durchführt und half dann auch dort mit.

Mit dem Beginn eines Dienstes in der Gemeinde wurden eigene Mängel oft erkannt und der Wunsch nach Weiterbildung gefördert. So war das auch bei Asylbek (Interview Nr. 10), der sehr schnell nach seiner Bekehrung einen geistlichen Dienst in der Gemeinde übernahm:

Nach drei Monaten bat man mich, dass ich Jugendgebetsstunden durchführen sollte. Das habe ich dann auch gemacht. Dann, nach zehn Monaten, bin ich nach Biškek gekommen. Mir hat Gott klar gemacht, dass ich weiterlernen muss. Und Gott sei Dank, ich studiere jetzt in einer Bibelschule.

Es ließ sich feststellen, dass die Gottesdienste in der geistlichen Entwicklung der Interviewten eine wesentliche Bedeutung hatten. Dazu trugen die Unterweisungen durch die Predigten und die Gemeinschaft mit den Gläubigen bei. Eine wichtige Rolle für das weitere Besuchen der Gemeinden war die Integrität und das Gefühl dazu zu gehören. Schädlich waren vor allem Machtkämpfe und negatives Reden. Der zweite wesentliche Aspekt, der den Glauben förderte, waren die Jüngerschaftskurse. Und schließlich ließ sich die Bereitschaft zu einem Dienst in der Gemeinde als ein Resultat eines geistlichen Lebens erkennen.

#### **4.7.2.4. Verhältnis der Umgebung den Gläubigen gegenüber**

Das Verhältnis der Umgebung den Christen gegenüber muss unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, dass kyrgyzische Christen zwar in Kyrgyzstan eine Minderheit sind, aber die ganze Thematik der Hinwendung der Kyrgyzen zum Christentum sehr aktuell war. Die Tabelle unten zeigt die Ergebnisse der Auswertung des Verhältnisses der Verwandten den Interviewten gegenüber nach ihrer Hinwendung zum Christentum.

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Verwandten</b>	
Überwiegend positiv	42 %
Überwiegend negativ	23 %
Verschieden	17 %
Sonstiges (Gleichgültig, kein Interesse, nicht ermittelbar)	17 %

Die Antworten ließen sich in vier Kategorien unterteilen. Die meisten Leitfadenterviewten gaben an (42 %), dass sich ihre Verwandten positiv ihnen gegenüber verhielten. Ein überwiegend negatives Verhältnis wurde von 23 % beschrieben und 17 % erlebten es auf unterschiedliche Art und Weise.

CII23 berichtete von der Wandlung der Eltern: „Am Anfang waren sie aggressiv, jetzt sind sie gleichgültig geworden.“ Auch bei CII4 ist das Verhältnis in der Familie geteilt: „Meine Mutter ist gläubig, die Schwestern – neutral, manchmal interessiert, doch Gott anzunehmen und das Leben zu ändern sind sie nicht bereit. Mein Bruder ist dagegen.“ Für CII16 war es eine Herausforderung Gottes Herrlichkeit zu zeigen. Er antwortete, dass die Verwandten „normal“ reagieren, „weil sie die Herrlichkeit Gottes sehen.“ Und CII27 beschrieb den Zwiespalt, in dem die Verwandten standen: „Sie sind froh, dass ich nicht trinke und rauche, aber es gefällt ihnen nicht, dass ich ins Christentum gehe.“ Einige Christen, wie CII13 waren guter Zuversicht, dass ihre Verwandten auch zum Glauben finden: „’Wenn du glaubst, so wird auch dein Haus gerettet’ hat der Herr gesagt. Ich bete für die Verwandten ....“

Außerdem wurde ausgewertet, wie sich die Kollegen und Freunde den Christen gegenüber verhielten. Die Ergebnisse wurden in der folgenden Tabelle zusammengefasst.

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Kollegen und Freunden</b>	
Überwiegend positiv	35 %
Verschieden	23 %
Überwiegend negativ	16 %
Sie wissen es noch nicht	7 %
Sonstiges	19 %

Ein Drittel der Interviewten (35 %) konnten von einem guten Verhältnis zu den Kollegen und Freunden berichten. Verschiedene Reaktionen erlebten 23 % der Befragten und überwiegend negative 16 %. Nur in sieben Prozent der Fälle, wussten die Kollegen es nicht, dass die Interviewten Christen waren.

Dort wo die Meinungen unterschiedlich waren, wurde von den Interviewten dies auch erklärt, wie beispielsweise CII1 schrieb: „Einige sind mit meiner Überzeugung einverstanden. Einige sind der Meinung, dass ich mich verkauft habe.“ CII4 beschrieb die verschiedenen Reaktionen: „Verschieden, manchmal mit Verwunderung, manchmal mit Interesse oder gleichgültig, einige beginnen zu streiten.“ Immer wieder wurde geäußert, dass jemand ausgelacht wurde, wie bei CII16: „Meine Freunde unterstützen und verstehen mich, die Kollegen erniedrigen und spotten.“

In der folgenden Tabelle wurde die Auswertung der Reaktionen der Menschen auf die Erzählungen über den Glauben dargestellt. Die Frage lautete: „Welche allgemeine Reaktion erleben Sie, wenn Sie anderen von ihrer religiösen Überzeugung erzählen?“

<b>Reaktion auf das Erzählen</b>	
Verschieden	47 %
Überwiegend positiv	30 %
Überwiegend negativ	12 %
Spreche nicht darüber	2 %
Sonstiges	9 %

Die meisten Interviewten (47 %) erfuhren verschiedene Reaktionen auf ihr Erzählen vom Glauben. Überwiegend positiv war dies bei 30 % und nur zwölf Prozent gaben an, negative Erfahrungen gemacht zu haben. Der Befragte CII20 erklärte, dass dies mit der Offenheit der Menschen zusammenhinge: „Zurzeit suchen alle Gott. Wenige sind dagegen.“

Vier Personen gaben an, dass die Menschen sich über ihr Zeugnis wunderten. So schrieb CIII1: „Sie sagen öfters: ‚So ein normales, als ob auch kluges, modernes Mädchen. Was hast Du dort verloren?‘.“

Die meisten Reaktionen waren verschieden. Der Interviewte CII4 nannte gleich viele verschiedene Aspekte: „Gleichgültigkeit, Vorsicht, Misstrauen, Unglaube, selten – Interesse“ und CIII6: „Jemand nimmt es gut an, jemand anders ist geschockt, dass ich an Jesus glaube.“

Die Ergebnisse zeigten, dass der Widerstand gegen die Christen und ihr Bekenntnis nicht groß war, ja sogar überwiegend positiv.

In den narrativen Interviews wurde ersichtlich, wie unterschiedlich die Reaktionen auch bei ihnen ausfielen. Sechs der Interviewten erzählten von positiven Erfahrungen (Interviews Nr. 1, 2, 5, 7, 9 und 14). Sie wurde meistens dort erlebt, wo die Verwandten oder Freunde noch „nicht vorbelastet“ dem „neuen Glauben“ des Bekehrten gegenüberstanden. Wurden sie von der Umgebung deswegen gerügt, so änderte sich zumeist ihre Einstellung. Dieses wurde im Bericht von Kanat (Interview Nr. 2) deutlich. Als er kurz nach seiner Bekehrung nach Hause kam und von seinem Glauben erzählte, bekehrten sich seine Mutter, seine zwei Schwestern und einige Freunde. Doch diese große Offenheit und Annahme des Evangeliums war nur von kurzer Dauer. Die meisten wandten sich wieder vom Glauben ab, als sie erfuhren, dass Kanat Christ ist und zu den Baptisten gehört. Hinzu kam, dass der muslimische Geistliche vor Ort die Menschen mit Drohungen gegen die Christen aufwiegelte.

Ein anderer Grund für eine „neutrale“ Reaktion der Angehörigen war dort anzutreffen, wo Weltoffenheit und Bereitschaft für Neues vorhanden war. Das ist im Bericht von

Ulubek (Interview Nr. 1) sichtbar, dessen Vater nicht gegen die Bekehrung seines Sohnes war. In seiner Familie herrschte immer eine große Offenheit Neuem gegenüber. Eine ähnliche Situation war auch bei Bermet (Interview Nr. 7) erkennbar, deren Eltern eine höhere Bildung hatten und den Glauben der bekehrten Kinder vor den Andersdenkenden verteidigten.

Folgendes berichtete Bermet von ihren Eltern:

Meine Mutter hat sich auch bekehrt. Mein Vater erkennt Jesus als den Sohn Gottes an, glaubt an die Wunder Jesu, glaubt, dass er für uns gestorben ist usw. Aber er glaubt nicht wie wir, dass Jesus Gott ist. Er sagt uns, wir sollten die Bibel besser lesen, denn es steht dort schwarz auf weiß geschrieben, dass Jesus der Sohn Gottes und nicht Gott ist. Und ich denke, Gott sei Dank, dass er es wenigstens so versteht. Wenn die Leute dann im Dorf darüber sprechen, dass sein Sohn und die Tochter mit ihrem Mann Baptisten geworden sind, dann sagt er zu ihnen: ‚Ihr kennt nicht den Islam und auch nicht das Christentum. Bevor ihr etwas darüber redet, müsst ihr euch selbst darüber informieren und dann könnt ihr mitreden. Haben denn meine Baptisten bei euch etwas gestohlen oder etwas gegen euch getan, euch verflucht oder gehen sie herum und betteln bei euch? Was habt ihr denn gegen sie? Zuerst lest alles selbst nach und dann könnt ihr urteilen.‘ Dass die Eltern es so auffassen, finde ich gut.

Bermet erlebte es auch von ihren ehemaligen Studienfreunden, dass sie sich zwar über ihre Bekehrung wunderten, aber nicht gegen sie waren. Ähnlich erging es auch Tatjana (Interview Nr. 5), die selbst Lehrerin von Beruf war. Ihre Kollegen nahmen ihre Bekehrung mit Verwunderung auf, waren offensichtlich aber nicht gegen sie.

Einfacher hatten es auch die Bekehrten, die sich später, nachdem bereits jemand aus der Verwandtschaft gläubig war, bekehrten. So hatten die ersten Christen schon die ersten Widerstände durchgestanden und den Weg für die Nachfolgenden geebnet. So war das bei Venera (Interview Nr. 9), die sich nach ihrem Bruder bekehrte. Nachdem der Bruder trotz der Angriffe auf seinen Glauben standhaft geblieben war, konnte der Vater sich mit dem Christsein seiner Tochter einverstanden geben. Mit der Zeit wuchs bei dem Vater von Venera das Interesse an Gott.

Eine Ablehnung des Glaubens erlebten neun der interviewten Personen (Interviews Nr. 3, 4, 8-13 und 15) Die Hauptgründe für eine Ablehnung erfuhren die Konvertiten in erster Linie auf der vorherrschenden, religiösen Ebene, weil ein Religionswechsel in erster Linie als Verrat am eigenen Glauben aufgefasst wurde. Hinzu kamen Vorurteile den Christen gegenüber. Von Vorurteilen und Gerüchten war z. B. Dshirgal stark betroffen (Interview Nr. 3). Er führte vor seiner Bekehrung kein vorbildliches Leben und war schon im Dorf für sein unzüchtiges Leben berüchtigt. Nachdem er sich bekehrt hatte, konnten die Dorfbewohner es nicht fassen und schrieben ihm weitere Gräueltaten zu, wie er es folgend beschrieb:

Danach wandten sich die Eltern mir zu, weil ich nicht mehr stahl, nicht rauchte usw. Ich begann, nachdenklicher zu werden. Doch dann haben sich die Eltern gegen mich



gewandt. (Warum war das so?) Im Dorf gingen schon vorher Gerüchte um, dass ich kein Mensch mehr sei, sondern ein Alkoholiker und dass der Vater mich schon als verloren ansieht. Und als ich begann, mein Leben zu ändern und in die Gemeinde zu gehen, ging ein anderes Gerücht um, dass ich ein Baptist geworden bin. ‚Er ist jetzt kein schlechter Mensch (Trinker, Raucher Dieb), aber er ist jetzt ein Mörder. Er hat begonnen, kleine Kinder zu essen.‘ Solche Gerüchte gingen damals um. Danach kam mein Vater und schimpfte den ganzen Tag mit mir, damit ich den Glauben verleugne. ... Damals aber habe ich den Glauben nicht verworfen, und mein Vater hat mich verstoßen. Ich verlor dann die Verbindung zu meinen Eltern. Wir haben uns zwar gesehen, aber das Verhältnis war nicht mehr so wie zwischen Eltern und Kind. Doch später hat Gott uns wieder vereinigt, so dass mein Vater bei seinem Sterben weinte und zu mir sagte: ‚Dein Jesus.‘ Er hatte Angst Jesus zu lassen, und riet auch mir, Jesus nicht zu verlassen. Er begann schon langsam an Gott zu glauben. Während seines Sterbens hatte er dann Jesus kennen gelernt. Er predigte sogar den anderen. Wenn jemand zu ihm kam, um nach der Gesundheit zu schauen, erzählte er ihnen von Jesus. Und ich habe mich gefreut; mein Vater ist gläubig.

In dieser Erzählung wurde sichtbar, wie Gerüchte den Vater von Dshirgal beeinflussten und ihn gegen seinen Sohn aufwiegelten. Es gehörte von Seiten der Bekehrten viel Mut dazu, diese Zeiten der Ablehnung durchzustehen.

Doch es gingen nicht nur Gerüchte um, dass Baptisten die Kinder essen, sondern es wurde von den muslimischen Geistlichen behauptet, dass die Ahnen bis in das siebte Glied in die Hölle kommen, wenn jemand sich vom Islam abwendet. Wie sehr diese Lehre die Menschen beeinflusste, geht aus der Erzählung von Bakyt (Interview Nr. 6) hervor:

Mein Bruder war sehr böse auf mich, als er das erfuhr (von der Bekehrung - Anm. des Autors). Er zwang mich, das alles zu lassen. Er glaubte an die Arbake, an unsere Ahnen, und er beschuldigte mich, dass ich die Familiensippe in der anderen Welt zerstört hätte. Ich sollte den Koran lesen, damit sie mir diese Tat vergeben. Er bat mich sogar mit Tränen darum. Aber ich habe nicht auf ihn gehört. Nach einer Weile hat sich das nun verändert. Einige Verwandten sind der Meinung, dass die Baptisten gute Leute sind. Aber sie wollen bis jetzt nicht, dass ich die Bibel lese, bete oder zur Versammlung gehe.

Besonders im Dorf standen die Menschen unter einem starken sozialen Druck, wenn sich jemand aus der Verwandtschaft dem christlichen Glauben zuwandte. Um die Ehre zu erhalten, waren die Verwandten dazu bereit, die Kinder bzw. Verwandten aus den Familien zu verstoßen. Nicht selten kam es auch dazu, dass die Konvertiten von den Verwandten geschlagen wurden. Dies musste Asisa (Interview Nr. 13) erleben, die von dem Vater so lange geschlagen wurde, bis er seine eigene Erfahrung mit Gott machte:

Und dann hat er erfahren, dass ich in die Gemeinde gehe und begann mich zu schlagen. Ich sagte aber, dass ich weiterhin dorthin gehen werde, weil Gott mich fand und ich ewig mit ihm sein werde. Er schlug mich dann weiterhin. Als ihn die Mutter aufhalten wollte, sagte er, dass er nicht möchte, dass die Leute wissen, dass seine Tochter in die Kirche geht. Ich ging trotzdem mit blauen Flecken und wenn

mich jemand fragte, dann sagte ich, dass ich gefallen sei. Später hörte er auf, mich zu schlagen. Einmal rief er uns und sagte, dass wir richtig handeln, indem wir in die Kirche gehen. Er kam an diesem Tag ganz in Blut nach Hause. Er ist mit dem Traktor von einem Felsen gefallen und dabei nicht umgekommen. Alles blieb heil und er hat sich sehr gewundert. ‚Als es geschah, hatte ich niemanden an den ich mich wenden konnte und dann habe ich mich an euren Gott erinnert und habe ihn um Vergebung meiner Sünden gebeten und gesagt, dass ich nicht sterben will. Und ich bin am Leben geblieben‘.

Das Erlebnis des Vaters führte dazu, dass er aufhörte, seine Tochter Asisa zu schlagen, doch selbst hatte er weiterhin wegen des Geredes der Leute Angst, in die Kirche zu gehen.

Die Ablehnung, die die Konvertiten erlebten, kam nicht nur von Seiten der Verwandten, sondern auch von den Freunden. Die erste Reaktion vieler war zunächst eine Ablehnung, wie auch Asylbek (Interview Nr. 10) es folgend beschrieb: „Die Freunde fassten es abwertend auf, weil ich als Baptist nicht mehr mit ihnen mitmachen konnte. Drei oder vier Monate sind sie mir aus dem Weg gegangen.“

Vom persönlichen Glauben zu sprechen und Jesus Christus zu bezeugen waren die natürlichen Bedürfnisse aller Interviewten. Gülsat (Interview Nr. 16) war die einzige, die es während des Interviews noch nicht den eigenen Eltern erzählt hatte. Doch die Veränderungen des Lebens und der Gesinnung wurde langsam auch für ihre Mutter sichtbar:

Meine Mutter errät es schon so langsam. Weil ich immer vorher Oroso (den Fastenmonat) hielt und es diesmal nicht tat. Ich sage auch manchmal zwischendurch: ‚Mit Gottes Hilfe gelang mir das‘, und sie wundert sich darüber.

Doch mit ihren Mitstudenten sprach sie schon über den Glauben und hatte schon eine Freundin zu einer christlichen Veranstaltung mitgenommen.

In vielen Fällen wurde das Evangelium in einer ähnlichen Weise vermittelt, wie es auch gehört wurde. Ulubek (Interview Nr. 1), der selbst viel in der Bibel las und auf diese Weise von Gott erfuhr, empfahl auch anderen, die Bibel zu lesen. Kanat (Interview Nr. 2), der sich durch ein nachgesprochenes Gebet bekehrte, hat selbst andere aufgefordert, ein Bekehrungsgebet nachzusprechen (Interview Nr. 2). Dshirgal (Interview Nr. 3), der vor seiner Bekehrung wegen seines unmoralischen Lebens litt und den Wunsch hatte, ein neues besseres Leben zu beginnen, begann nach seiner Bekehrung das vorbildhafte Leben der Christen zu betonen (Interview Nr. 3).

Verschieden waren auch die Methoden, mit denen die Bekehrten das Evangelium vermittelten. Oft wurde einfach nur das Gebet für die Menschen erwähnt. In dem Bericht von Nadira (Interview Nr. 12) sehen wir ihr Verlangen, dass ihre Eltern, trotz der erfahrenen Ablehnung, die Bibel kennen lernen sollen. Dafür betete sie ständig:

Meine Mutter kam vor zwei Monaten wegen einer ärztlichen Behandlung nach Biškek und hatte auch die Gemeinde besucht und es positiv empfunden. Ich bete weiter für sie, dass sie weiter christliche Literatur liest. Natürlich wird sie es schwer haben, weil der Vater dagegen ist. Das letzte Mal, als ich da war, hat sie die christlichen Bücher so zur Seite gelegt, damit es der Vater auch sieht. Und der Vater sagte mir, dass ich die Bücher weglegen soll, damit sie nicht zu sehen sind. Ich habe sie aber trotzdem unter dem Fernseher und im Schrank hingelegt. Und als ich einmal nach Hause kam, las er die Bibel. Er sagte dann, dass er nur einmal reinschauen wollte. Aber ich sehe, dass er doch am Suchen ist, er will es nur nicht zugeben. Ich bete weiter für ihn.

Während Nadira (Interview Nr. 13) versuchte, vor allem durch Literatur das Evangelium zu vermitteln, tat es Asisa durch kontinuierliches Erzählen:

Als ich begann, in die Gemeinde zu gehen, habe ich den Schulfreunden noch nichts von Jesus erzählt. Ich bat aber Jesus, dass er mir die Gelegenheit dazu gibt. Dann erzählte ich einer Freundin von Gott, hatte aber Angst, dass sie weggehen würde. Doch sie begann, Fragen zu stellen. Einen Monat lang habe ich ihr viel erzählt und für sie gebetet. Und ich habe sie dann zur Gemeinde eingeladen. Zuerst hatte sie immer einen Grund, um nicht zu kommen, doch dann kam sie in die Versammlung und hat sich auch bekehrt.

Daniar (Interview Nr. 11), der kurz nach seiner Bekehrung verschiedene diakonische Dienste übernahm und in Hilfsorganisationen mitarbeitete, versuchte durch gute Taten und eine vorbildhafte Lebensführung auf Gottes Prinzipien hinzuweisen. Er verfolgte stets das Ziel, Interesse zu wecken und so die Menschen fragend zu machen:

Auch jetzt, wenn ich den Leuten helfe, sage ich nur dann etwas, wenn sie mich fragen. Ich beginne immer mit Gott, und wenn sie weiter fragen, dann erzähle ich, dass ich die Bibel lese. (Verwendest Du die kyrgyzischen Worte wie „Heiliges Buch“ oder „Inžil“, oder das Wort Bibel?) Ich sage, dass ich die Bibel lese und dann erkläre ich sofort, dass das Wort Bibel „Bücher“ bedeutet. Über Jesus spreche ich erst dann, wenn ich über die Bibel und über Gott gesprochen habe.

Während die vorherigen Personen eher zurückhaltend waren, war Bernet (Interview Nr. 7) von ihrem Charakter her viel energischer und direkter. Das wird auch in der Art, wie sie mit den Leuten sprach, deutlich:

Einer Freundin hatte ich angeboten bei uns zu wohnen. Ich sah dann, dass sie den Koran las. Als ich das sah, sagte ich zu ihr: ‚Warum liest Du den Koran, du musst die Bibel lesen.‘ Sie wollte aber nicht, weil die Bibel vom russischen Gott ist und sie eine Muslima sei. Später sind wir zu ihr gegangen und haben ihr von Gott erzählt. Dann kam sie in die Gemeinde und hat sich am ersten Tag bekehrt und Jesus angenommen.

Nicht alle Konvertiten erzählten sofort von ihrem Glauben. Doch die Veränderungen des Lebens und der Gesinnung wurde auch für andere früher oder später sichtbar.

#### **4.7.2.5. Zusammenfassung**

In der folgenden Auflistung werden die Aspekte der Entwicklung nach der religiösen Hinwendung der Christen zusammengefasst.

1. Der Nutzen des Glaubens wurde vor allem im neuen Leben allgemein und in der Hoffnung auf das ewige Leben im Einzelnen betont.
2. Die Christen waren von der eigenen Rettung und der Gewissheit auf das ewige Leben, dass sich vor allem auf die Heilstat Jesu gründete, überzeugt. Dazu gehörte ebenso die Heilsgewissheit, die verhältnismäßig viele entweder sofort oder sehr bald nach der Bekehrung erhielten.
3. Ungefähr drei Viertel aller interviewten Christen begannen nach der Konversion einen Dienst in der Kirche oder in der Diakonie.
4. Um geistlich zu wachsen war für die Neubekehrten vor allem die Gemeinschaft mit anderen Christen sehr wichtig. Dies wurde auch durch Predigt und Jüngerschaftskurse gefördert. Negatives Reden und Machtkämpfe in der Kirche schaden dem geistlichen Wachstumsprozess.
8. Nahezu die Hälfte der Interviewten erlebte von Seiten der Eltern und Verwandten, aber auch von den Kollegen und Freunden eine positive Reaktion auf die Konversion. Die andere Hälfte erlebte meist ablehnende Reaktionen. In den Elternhäusern, die religiös ungebundener waren, fielen die Reaktionen positiver aus.
9. In Bezug auf die missionarischen Bemühungen bzw. das Erzählen vom Glauben waren die Reaktionen lediglich in einem Drittel der Fälle positiv.

## 5. RELIGIÖSE HINWENDUNGEN DER KYRGYZEN – GEGENÜBERSTELLUNG UND REFLEXION

In dem vorhergehenden Kapitel wurden die Angaben und Aussagen der Interviewten untersucht und ausgewertet. In diesem Kapitel sind die Ergebnisse bezüglich der Muslime und Christen einander gegenübergestellt und die daraus resultierenden Erkenntnisse zusammengefasst.

### 5.1. EINFLÜSSE DER RELIGIÖSEN PRÄGUNG AUF DEN ENTSCHEIDUNGSPROZESS

Sowohl Muslime, als auch Christen wurden in den Familien, von den Verwandten und in der Schule geprägt, was sich auch entsprechend indirekt oder auch unmittelbar auf die religiöse Entscheidung auswirkte. In der folgenden Tabelle wird zunächst ein Vergleich über die Beurteilung des eigenen Elternhauses vonseiten der Interviewten dargestellt.

<b>Einschätzung der Familiensituation</b>		
<b>Charakterisierung</b>	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Religiös	30 %	14 %
Unbedeutend religiös	56 %	53 %
Nicht religiös	9 %	23 %
Atheistisch	2 %	14 %
Keine Angaben	5 %	4 %

Die Gegenüberstellung ergab, dass das Elternhaus der Muslime im Allgemeinen religiöser als das der Christen war. So beurteilten 30 % der Muslime und nur 14 % der Christen ihre Eltern als „religiös“. Auch von den narrativ Interviewten berichteten fünf von 15 Muslimen, dass ihre Eltern es ernst mit dem Islam nahmen und sie entsprechend zum Glauben motiviert wurden. Unter Christen war es nur eine Person von 16.

Aus einem „unbedeutend religiösen“ Hintergrund kamen 56 % der Muslime und 52 % der Christen. In diesem Punkt war eine gewisse Gemeinsamkeit zu erkennen.

Andererseits wuchsen mehr Christen als Muslime in einer säkular geprägten Familie auf. Nur elf Prozent der Muslime und 37 % der Christen gaben an, dass ihr Elternhaus „nicht religiös“ bzw. „atheistisch“ war. Bei den narrativ Interviewten war dieses Verhältnis ausgeglichener. Sowohl sechs Muslime als auch fünf Christen gaben an, dass ihre Eltern eine eher atheistische, bzw. nicht religiöse Gesinnung hatten. Nahezu alle narrativ interviewten Muslime mit nicht religiösen Eltern waren Mitglieder der Partei Hizb ut-Tahrir (Interviews

Nr. 26, 27, 30, 34-35). Grundsätzlich stammen Muslime, mit Ausnahme der letztgenannten Gruppe, aus einem religiöseren Elternhaus als Christen.

In den meisten Familien der Interviewten wurde zu Hause auch über die Religion gesprochen. Ein deutlicherer Unterschied zwischen den Muslimen und Christen zeichnete sich in Bezug auf die Thematisierung des Islams ab. Dies wurde in der folgenden Tabelle dargestellt. Berücksichtigt wurden nur die Leitfadentinterviewten, weil in den narrativen Interviews auf den interreligiösen Dialog speziell nicht eingegangen wurde.

<b>Die Thematisierung des Islams im Elternhaus</b>		
	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Oft	23 %	4 %
Manchmal	47 %	30 %
Selten	17 %	33 %
Niemals	21 %	33 %
Ohne Antwort	2 %	0 %

Werden die Kategorien „oft“ und „manchmal“ zusammen betrachtet, so haben 70 % der Muslime und nur 34 % der Christen zu Hause über den Islam in einer gewissen Häufigkeit gesprochen. Dies geschah in nahezu doppelt so vielen Familien der Muslime als der Christen und bestätigt den wesentlichen Einfluss des Islams in diesen Familien. Ein entsprechend entgegengesetztes Bild ist in den Kategorien „selten“ und „niemals“ zu erkennen. Nur 38 % der Muslime und 66 % der Christen gaben an, dass in ihren Familien der Islam eine untergeordnete Rolle spielte.

Das Christentum wurde in den Familien der Muslime und Christen überwiegend gleich oft bzw. „selten“ thematisiert. Das Verhältnis ist in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Gespräche im Elternhaus über das Christentum</b>		
	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Oft	0 %	10 %
Manchmal	17 %	17 %
Selten	21 %	15 %
Niemals	68 %	59 %
Ohne Antwort	8 %	0 %

In dem Bereich „oft“ und „manchmal“ gaben 17 % der Muslime und 27 % der Christen an, dass sie über das Christentum zu Hause sprachen. Auffallend ist, dass bei Muslimen niemand und bei Christen zehn Prozent in der Kategorie „oft“ angekreuzt haben. Unter diesen zehn Prozent war nur eine Person, die in einer christlichen Familie aufwuchs. Die übrigen Personen

wuchsen in einer traditionellen kyrgyrischen Familie auf. Ausgewogener sind die Angaben in Bezug auf „selten“ und „niemals“. Muslime gaben in 68 % und Christen in 59 % der Fälle an, dass das Christentum in ihren Familien kaum oder nie angesprochen wurde. Insgesamt stammen etwas mehr Christen als Muslime aus Familien, die sich dem Christentum gegenüber offen verhielten, doch die meisten sprachen darüber nie.

In Bezug auf die Großeltern gaben elf Prozent der leitfadeninterviewten Muslime an, dass sie wesentlich von ihnen religiös geprägt wurden. Sieben der narrativ interviewten Muslime erzählten, dass ihre Großeltern gläubig waren, wobei sich zwei mit Schamanismus und Hellsehertum beschäftigten. Einen besonderen Einfluss vonseiten der Großeltern wurde von den Muslimen nicht erlebt. Stärker empfanden die Christen ihren Einfluss. Bei den Leitfadeninterviewten waren es zwar nur 17 %, doch bei den narrativ Interviewten mehr als die Hälfte, die von einer Prägung vonseiten der Großeltern sprachen. So haben neun von 16 Christen berichtet, dass ihre Großeltern Muslime waren und entsprechend auch den Koran lasen und Namaz beteten. Allerdings hat sie dies weniger zum Islam animiert, als vielmehr in ihnen den Glauben an einen Gott geprägt. Im gewissen Sinne waren die Christen ihren Großeltern dafür dankbar. Dies ist eine interessante Erscheinung und lässt sich mit der Situation in der sowjetischen Zeit erklären. Da die meisten keine Möglichkeit sahen in die Moschee zu gehen, wurde der Glaube im Kreise der Großfamilie und ohne Fremdbeeinflussung seitens islamischer Führer ausgelebt.

In Bezug auf die Verwandten gaben 93 % der leitfadeninterviewten Muslime an, keine besondere religiöse Beeinflussung von ihnen erfahren zu haben. Auch nur vier der narrativ interviewten Muslime wurden von den Verwandten und konkret von ihren Brüdern dazu angehalten, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen. Auch in diesem Punkt gab es Unterschiede. So wurden 19 % der leitfadeninterviewten Christen von den Verwandten mitgeprägt, und es wurde von sieben Personen der narrativ Interviewten berichtet, dass sie ihnen von Gott und Jesus erzählten und so wesentlich zu einer Entscheidung zum Christentum hin verhalfen. Nur in einem Fall wurde berichtet, dass ein Verwandter gegen das Christentum eingestellt war. Verwandte Christen haben demnach innerhalb des Verwandtschaftsverhältnisses wesentlich zur Verbreitung des Christentums beigetragen, was bei Muslimen viel seltener geschah.

In Bezug auf die schulische Prägung gaben 19 % der leitfadeninterviewten Muslime an, dass sie in ihrer Weltanschauung von ihren Lehrern beeinflusst wurden. Sechs der narrativ interviewten Muslimen berichteten über einen atheistischen Unterricht in der Schule, wobei nur eine Person daran auch festhielt. Die anderen verhielten sich diesem Unterricht gegenüber

entweder neutral, oder lehnten ihn ab, nicht zuletzt wegen der entsprechenden Meinung im Elternhaus. Keiner sah darin ein Hindernis für seinen Glauben. Nur zehn Prozent der leitfadeninterviewten Christen gaben an, von den Lehrern geprägt worden zu sein. Der Unterricht zum Thema Atheismus bzw. Evolutionslehre hatte kaum einen Einfluss auf den Glauben der Interviewten. Unter den narrativ interviewten Christen waren es acht Personen, die einen atheistischen Unterricht in der Schule erwähnten, wobei daran nur eine Person, wie auch bei den Muslimen, glaubte. Die anderen verhielten sich dem Unterricht gegenüber neutral oder glaubten weiter an Gott, auch wenn sie es öffentlich nicht unbedingt kommunizierten. Somit hatte die Schule einen unwesentlichen Einfluss auf die religiöse Überzeugung der Interviewten.

Zusammenfassend lassen sich in Bezug auf eine religiöse Prägung der Interviewten folgende Aspekte festhalten:

1. Der familiäre Hintergrund der Muslime war religiöser als der der Christen und trug bei ihnen wesentlich zu einer Bindung an den Islam bei.
2. In den Familien der Muslime wurde auch öfter über den Islam gesprochen als es bei den Christen der Fall war. In Bezug auf das Christentum war dieses Verhältnis ausgewogener, denn in den wenigsten kyrgyzischen Familien war dies ein Thema. Vergleicht man allerdings die geringe Anzahl der Familien, die christlich geprägt waren, mit der größeren Anzahl der muslimischen Familien, so konstatiert man eine größere Bereitschaft zu einem religiösen Neuanfang bei den Christen.
3. Kyrgyzen, die am Islam interessiert waren, befanden sich im Vorteil, weil sie in nahezu allen Fällen von den Verwandten in ihren religiösen Ambitionen unterstützt wurden, auch wenn es eher passiv geschah. Obwohl eine religiös interessierte interviewte Person grundsätzlich wegen der Eltern und der Großfamilie eher dem Islam zugeneigt war, ermöglichte die tolerante bzw. agnostische Erziehung im Elternhaus einen gewissen Freiraum auch für eine individuelle Hinwendung zu einer nichtislamischen Glaubensüberzeugung.
4. Muslime aus einem atheistischen, bzw. schwach religiösen Hintergrund waren empfänglicher für einen Islam neo-orthodoxer Prägung, wie er von Hizb ut-Tahrir proklamiert wurde. Entsprechend waren Christen, die in einem ähnlichen Elternhaus aufwuchsen, unvoreingenommener und offener für das Christentum. Sie wuchsen in Familien auf, in denen sie Freiheit zur eigenen Religionswahl empfanden, auch wenn dies oft eher auf eine Unsicherheit der Eltern in Bezug auf die neue religiöse Situation in Kyrgyzstan zurückzuführen war.<sup>213</sup>

Sie konnten wegen der erlebten sovietischen Prägung in der Zeit nach dem Zerfall

---

<sup>213</sup>Vergleiche die Ausführungen in Bezug auf die postsovietische Situation in Kyrgyzstan und die religiöse Verunsicherung, die in dieser Zeit herrschte in Punkt 3.3.2.



der Sowjetunion ihren Kindern kaum religiöse Orientierung bieten. Und so paradox es auch klingen mag, war die religiöse Entwurzelung der atheistisch geprägten, sowjetischen Erziehung im Nachhinein für die Annahme des Christentums förderlich. Demnach hatten es Personen aus einem nicht, bzw. schwach religiösen Elternhaus in der post-sovietischen Zeit leichter, sich dem Christentum und grundsätzlich einer nicht traditionellen Religion oder Glaubensrichtung zuzuwenden.

5. In der post-sovietischen Wirklichkeit war der atheistische Einfluss der Schulen auf die Interviewten nahezu unbedeutend.

## 5.2. PERSÖNLICHE RELIGIÖSE WELTANSCHAUUNG VOR DER HINWENDUNG

Wenn es in dem vorhergehenden Abschnitt darum ging, die erfahrene religiöse Prägung der Interviewten zu vergleichen, so geht es in diesem um ihre persönliche religiöse Überzeugung und Weltanschauung vor der Hinwendung.

In der folgenden Tabelle sind zunächst die verschiedenen Gottesverständnisse der leitfadeninterviewten Muslime und Christen dargestellt.

<b>Gottesverständnis</b>		
<b>Angaben</b>	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Gott ist erhaben	35 %	23 %
Gott ist barmherzig	16 %	4 %
Oberflächliche Vorstellung	10 %	25 %
Fern vom Menschen	-	16 %
Glaubten nicht an Gott	-	2 %
Keine Vorstellung von Gott	10 %	16 %
Gaben keine Antwort	28 %	14 %

Muslime hatten eine geringfügig „erhabener“ Sicht von Gott (35 %), als Christen (23 %). Ebenfalls mehr Muslime (16 %) empfanden, dass Gott barmherzig ist, während es bei Christen nur vier Prozent waren. Dagegen hatten mehr Christen (25 %) als Muslime (10 %) eine oberflächliche Vorstellung von Gott und empfanden Gott als unpersönlich und entfernt vom Menschen (16 %). Demnach hatten die interviewten Christen vor ihrer Hinwendung eine oberflächlichere Gottesvorstellung, als dies bei den Muslimen der Fall war.

In Bezug auf die religiösen Rituale hielten die Muslime wesentlich öfter als die Christen an den Bräuchen fest. Wie es in der folgenden Tabelle dargestellt ist, traf dies auf alle Bereiche zu.

<b>Religiöse Rituale</b>		
<b>Angaben</b>	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Fasten	52 %	44 %
Enthaltung vom Schweinefleisch	30 %	19 %
Beschneidungsritus	63 %	26 %
Einhaltung der Hochzeitsriten	64 %	31 %
Opferdarbringung	71 %	38 %
Enthaltung vom Alkohol	27 %	28 %
Verehrung der Ahnen	64 %	40 %
Einhaltung der Beerdigungsriten	74 %	44 %
Namaz	17 %	10 %
Andere:	10 %	3 %

Besonders auffällig sind die Unterschiede in den Kategorien „Einhaltung des Beschneidungsritus“ mit einer Differenz von 37 % und bezüglich der „Hochzeitsriten“ und „Opferdarbringung“ mit je 33 %. Die leitfadentinterviewten Christen waren demnach vor der Hinwendung zum Christentum weniger traditionell geprägt als Muslime.

In der folgenden Tabelle ist die Ausprägung der animistischen Glaubensvorstellungen bei Muslimen und Christen dargestellt. Auch darin lassen sich viele Unterschiede erkennen.

<b>Animistische Glaubensvorstellungen</b>		
<b>Angaben</b>	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Verehrung des Mondes	13 %	40 %
Verehrung der Sterne	5 %	30 %
Albarsty Erscheinungen	22 %	37 %
Hinwendung an Hellseher	15 %	49 %
Verehrung des Manas	17 %	14 %
Verehrung des Hausfeuers	22 %	5 %
Reinigung des Hauses mit Wacholder (nicht immer aus rel. Gründen)	74 %	63 %
Aufsuchen von Masaren	37 %	28 %
Aberglauben	6 %	12 %
Keine Angaben	3 %	12 %

Erstaunlicherweise hatten Christen vor ihrer Hinwendung zum Christentum eine stärkere Ausprägung in den animistischen Glaubensvorstellungen als die Muslime. So haben nahezu dreimal mehr Christen als Muslime den Mond (40 % zu 13 %) und sechsmal mehr Christen die Sterne (30 % zu 5 %) verehrt. Ebenso berichteten mehr Christen als Muslime von Albarsty Erscheinungen (37 % zu 22 %) und wandten sich auch öfter an Hellseher (49 % zu 15 %). Alleine die Reinigung der Häuser mit Arča (74 % zu 63 %) und das Aufsuchen von Masaren (37 % zu 28 %) wurden von den Muslimen öfter praktiziert.

Die traditionelle Prägung und die Ausübung der Rituale begünstigte bei Muslimen demnach auch die Bindung an den Islam (bzw. resultierte daraus) und hielt sie eher vom Naturkult ab. Die einzige Ausnahme schien die Verehrung des Hausfeuers zu sein, an dem mehr Muslime festhielten als Christen (22 % zu 5 %). Eine Erklärung dafür liegt in der Bedeutung des Hausfeuers. Weil es im Haus praktiziert wird, kann es ebenso zu den traditionellen vom Familienverband praktizierten Ritualen gezählt werden. Außerdem hat die Verehrung des Hausfeuers in den südlichen Regionen Kyrgyzstans, wo auch der Islam stärker verankert ist, einen höheren Stellenwert (Asankanov & Maltaev 1989:39).

Christen hatten einerseits vor der Hinwendung weniger als Muslime traditionelle Rituale befolgt, andererseits stärker eine Neigung zum Übernatürlichen und dem Naturkult geäußert. Eine weniger traditionelle und eine stärker aufs Übernatürliche ausgerichtete Weltanschauung begünstigte im gewissen Maße eine religiöse Offenheit für das Christentum.

Das Verhältnis der Interviewten zum Islam und Christentum wurde in den Leitfadenterviews nicht extra erfragt, sondern nur aufgrund der Aussagen der narrativ Interviewten ausgewertet. Die meisten Muslime und Christen verhielten sich dem Islam gegenüber zunächst gleichgültig. Keiner der Muslime hat sich darüber abschlägig geäußert, während es unter Christen drei Personen waren, die vor ihrer Hinwendung negative Erfahrungen mit dem Islam machten.

Anders verhielt es sich mit dem Christentum. Nur wenige Muslime hatten sich damit auseinandergesetzt und sich darüber Gedanken gemacht. Zwei Personen hatten sich gegen das Christentum ausgesprochen, die anderen sahen in ihr einfach eine Religion wie jede andere. Auch einige Christen hatten vor ihrer Hinwendung eine ablehnende Haltung dem Christentum gegenüber. Sie kannten zunächst nur die russisch-orthodoxe Kirche und lehnten weniger die Lehre, als vielmehr die Institution, die für sie zum russischen Glauben gehörte, ab. Insgesamt gesehen war der Islam bei den Interviewten wesentlich favorisierter als das Christentum.

Zusammenfassend lässt sich in Bezug auf die persönliche religiöse Weltanschauung der Interviewten Folgendes festhalten:

1. Ungefähr ein Drittel der Muslimen hatte bereits in den Kindheits- und Jugendjahren einen festen Glauben. Die meisten Christen dagegen hatten vor ihrer Hinwendung keine bzw. nur eine sehr vage Vorstellung von Gott.
2. Über die Hälfte der Muslime und Christen verhielten sich dem Islam gegenüber gleichgültig. Anders war die Einstellung dem Christentum gegenüber. Nur wenige Muslime hatten sich damit auseinandergesetzt und sich darüber Gedanken gemacht und sowohl Muslime als auch Christen verhielten sich ihm gegenüber distanziert bis ablehnend.

2. Die meisten interviewten Muslime hatten vor der Hinwendung in Bezug auf andere Religionen noch keine feste Meinung und waren ihnen gegenüber neutral eingestellt.
3. In Bezug auf die religiösen Rituale hielten Muslime wesentlich öfter als Christen an den Bräuchen fest. Die leitfadeninterviewten Christen waren demnach vor der Hinwendung zum Christentum weniger traditionell geprägt als Muslime.
4. Die Christen andererseits hatten eine stärkere Ausprägung in den animistischen Glaubensvorstellungen als die muslimischen Interviewten.
5. Die traditionelle Prägung und die Ausübung der Rituale begünstigte bei Muslimen die Bindung an den Islam und hielt sie eher vom Naturkult ab. Und eine weniger traditionelle und eine stärker aufs Übernatürliche ausgerichtete Weltanschauung begünstigte im gewissen Maße eine Hinwendung zum Christentum.
6. Die distanzierte Einstellung zum Islam einerseits und der institutionslose Volksglaube hatte keinen starken bindenden Einfluss auf die interviewten Christen, die für sie zu einem großen Hindernis für die Hinwendung zum Christentum hätte werden können.

### 5.3. ERSTE AUSEINANDERSETZUNGEN MIT DER BEKENNENDEN RELIGION

Alle Interviewten, ob Muslime oder Christen, hatten einen Bezug zum Islam alleine aus der Tatsache, dass sie Kyrgyzen waren. Doch nicht alle Interviewten kannten den Islam vom Elternhaus her. Und nur vereinzelte Christen hatten die Möglichkeit, das Christentum im Elternhaus kennenzulernen. In der folgenden Tabelle sind die Quellen der ersten Auseinandersetzung mit der bekennenden Religion, wie dies von den Leitfadeninterviewten angegeben wurde, dargestellt.

<b>Erste Auseinandersetzung mit der bekennenden Religion:<sup>214</sup></b>		
	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Eltern	71 %	7 %
Verwandte	36 %	30 %
Freunde	12 %	20 %
Literatur	18 %	16 %
Fernsehen / Radio	0 %	2 %
Geistliche Führer	5 %	23 %
Fernstehende, bzw. Unbekannte	0 %	14 %
Niemand	2 %	0 %

---

<sup>214</sup>Es waren mehrere Antworten möglich. So haben beispielsweise 71 % aller Muslime die Eltern angekreuzt und zusätzlicher 36 % die Verwandten.

Die größten Unterschiede ließen sich in Bezug auf die Eltern feststellen. Während bei den Muslimen 71 % der Befragten angaben, dass sie vom Islam zuerst von den Eltern hörten, waren es bei Christen bezüglich des Christentums nur sieben Prozent. Aus den narrativen Interviews wurde auch ersichtlich, dass einige interviewte Muslime von ihren Eltern ermutigt wurden, den Islam näher kennenzulernen. Bei Christen war der Anteil der Eltern die Christen waren, wesentlich geringer. Es fiel aber auf, dass die Eltern sehr behutsam versuchten, ihre eigenen Kinder mit dem Christentum bekannt zu machen.

Bezüglich der Verwandten waren die Angaben ungefähr gleich: die leitfadeninterviewten Muslime hatten durch ihren Einfluss eine erste Auseinandersetzung mit der eigenen Religion in 36 % und Christen in 30 % der Fälle. In den narrativen Interviews waren die Unterschiede größer. Bei Muslimen waren es bezüglich der Verwandten nur drei Brüder von der Partei Hizb ut-Tahrir, die zum Nachdenken über den „wahren“ Islam ermutigten. Bei den narrativ interviewten Christen war es genau die Hälfte, die von ihren Verwandten das Evangelium hörte. Das veränderte Leben der Verwandten und die ausdauernde Unterweisung sensibilisierte sie für ihren Glauben.

Von Freunden angesprochen wurden 12 % der Muslime und 20 % der Christen. Die drei narrativ interviewten Muslime wurden von ihnen vor allem in die Moschee eingeladen, ohne vorher im Islam unterwiesen worden zu sein. Bei den narrativ interviewten Christen waren es vier Personen, die aber nur in einem Fall in die Kirche einluden, sonst aber sich persönlich mit den Interviewten über den Glauben unterhielten. Wobei auch in diesen Fällen das persönliche Vorbild der Freunde zu einem Kirchenbesuch anregte.

In Bezug auf die Literatur und Medien verhielt es sich bei Muslimen und Christen mit je 18 % der Angaben gleich. Sowohl muslimische Literatur, Medien und Internet als auch christliche Literatur, Videos und Fernsehübertragungen trugen zu einem Kennenlernen des Glaubens bei. Auffallend war allerdings, dass wesentlich mehr narrativ interviewte Muslime sich der allgemeinen Literatur bedienten, um die Religionen zu vergleichen.

Einen stärkeren Unterschied gab es in Bezug auf geistliche Führer. Während nur fünf Prozent der leitfadeninterviewten Muslime angaben, von ihnen auf den Glauben hingewiesen worden zu sein, waren es bei Christen 23 %. Einer der Gründe, warum mehr christliche als muslimische geistliche Leiter an der Vermittlung des Glaubens beteiligt waren, lag wohl an dem Verständnis des allgemeinen Priesteramtes, das in vielen christlichen Gemeinschaften praktiziert wird. Außerdem wurden in den christlichen Kirchen mehr Menschen als in den Moscheen als geistliche Leiter bezeichnet. Dazu zählten außer den Leitern einer Kir-

Kirche, auch Prediger, Diakone und Hauskreisleiter.<sup>215</sup> Von den narrativ interviewten Muslimen berichteten fünf Personen, dass geistliche Führer in ihrem Leben eine wichtige Rolle spielten. In all diesen Fällen waren es Personen, die besonders auf die Bedürfnisse der Interviewten eingingen und zum Teil Angehörige der Partei Hizb ut-Tahrir waren. Bei den narrativ interviewten Christen waren es nur zwei Personen, die die ersten Kontakte mit dem christlichen Glauben über geistliche Leiter machten. Die scheinbaren Unterschiede zwischen den leitfaden- und narrativ Interviewten lassen sich damit erklären, dass die narrativ interviewten Christen insgesamt öfter von Verwandten und Freunden vom Evangelium hörten und dann erst eine Kirche aufsuchten, während Muslime zwar mit nominell gläubigen Eltern und Verwandten zusammenlebten, aber erst in der Begegnung mit geistlichen Führern wichtige Impulse für ihren Glauben erhielten.

In Bezug auf fernstehende Personen gaben 14 % der leitfadeninterviewten Christen an, durch solche Menschen vom christlichen Glauben gehört zu haben, während bei Muslimen eine Angabe dazu gänzlich fehlte. So waren es auch bei den narrativ Interviewten nur zwei Muslime, die mit fernstehenden bzw. zunächst unbekanntenen Personen über den Islam sprachen. Unter den narrativ interviewten Christen waren es sechs Personen. Ihnen fielen vor allem die freundliche Art und die glückliche Ausstrahlung der Christen auf, die sie zum Zuhören animierte.

Zusammenfassend lassen sich folgende Aspekte in Bezug auf die erste Auseinandersetzung der Interviewten mit ihrer bekennenden Religion feststellen:

1. Die ersten Eindrücke vom Islam wurden an die Muslime überwiegend im Elternhaus bzw. Verwandtschaftskreis vermittelt. In Einzelfällen hatten die Eltern ihre Kinder zu einem besseren Kennenlernen des Islams ermutigt und es bedurfte oft lediglich der Eigeninitiative, um den Glauben zu festigen. Anders verhielt es sich bezüglich des Christentums. Die wenigsten Christen wurden damit vonseiten ihrer Eltern konfrontiert.
2. Verwandte hatten auf Muslime und Christen einen ähnlich starken Einfluss. Allerdings haben die Verwandten der Christen stärker und ausdauernder über den Glauben gesprochen, als dies bei den meisten Muslimen nötig war.
3. Während muslimische Freunde vor allem in die Moschee einluden, haben christliche Freunde meistens selbst über den Glauben an Gott und das Evangelium erzählt.
4. In Bezug auf Literatur und Medien war ein ähnlich starker Einfluss zu beobachten und beide Gruppen schöpften aus dieser Informationsquelle.

---

<sup>215</sup>Vergleiche dazu die Ausführungen in 4.7.2.3 über das geistliche Leben der Interviewten, dass auch ihre Dienste in der Kirche beschreibt und den starken Einsatz von Laien belegt.

5. Die Auswertung der narrativen Interviews ergab, dass christliche, geistliche Führer weniger in den Anfängen, als in der späteren Unterweisung Bedeutung hatten. Bei Muslimen hingegen begann oft das Interesse für den Islam in der Begegnung mit einem geistlichen Führer, der sich um die Interviewten bemühte.

6. Christen wurden wesentlich öfter von fernstehenden Personen auf den Glauben hin angesprochen, als dies bei Muslimen der Fall war.

#### 5.4. ERSTES KENNENLERNEN EINER RELIGIÖSEN STÄTTE

Die Auswertung der Gründe für einen Moscheen-, bzw. Kirchenbesuch zeigen kleine Unterschiede zwischen den Muslimen und Christen. Die folgende Tabelle gibt eine Gegenüberstellung der Auswertung der Leitfadeninterviews wieder.

<b>Gründe für das Aufsuchen einer Moschee</b>		
<b>Personen</b>	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
1. Eltern / Verwandte	48 %	46 %
2. Freunde	16 %	10 %
3. Gläubige	12 %	38 %
4. Eigenständiges Aufsuchen	12 %	0 %
5. Andere Gründe	12 %	10 %

Der überwiegende Anteil der Interviewten besuchte aufgrund der Verwandten eine Moschee (48 %) bzw. eine Kirche (46 %). Aus den narrativen Interviews wurde ersichtlich, dass die Muslime vor allem von den Eltern, während die Christen in erster Linie von ihren Verwandten in die Moschee bzw. Kirche eingeladen wurden. An zweiter Stelle kamen die Freunde, wobei sie sowohl bei Muslimen mit 16 %, als auch bei Christen mit 10 % einen ähnlich starken Einfluss hatten. Einen wesentlichen Unterschied gab es in Bezug auf gläubige Personen. So wurden Christen mit 38 % dreimal öfter, als Muslime mit 12 % von Gläubigen eingeladen. Hier spielten die persönlichen Kontakte und die allgemeine Bereitschaft, auch nicht näher bekannten Personen vom Glauben zu erzählen, eine Rolle.

In der folgenden Tabelle ist der Vergleich zwischen dem Moscheen- und Kirchenbesuch dargestellt.

<b>Moscheen- bzw. Kirchenbesuch von Leitfadeninterviewten</b>		
<b>Religionszugehörigkeit</b>	<b>Moscheenbesuch</b>	<b>Kirchenbesuch</b>
Muslime	45 %	16 %
Christen	41 %	100 %

Die Gegenüberstellung zeigt auf, dass die Moscheen sowohl von Muslimen mit 45 %, als auch Christen mit 41 %, ähnlich oft besucht wurden. Ganz anders verhielt es sich mit dem Kirchenbesuch. Während nur 16 % der Muslime eine Kirche aufsuchten, waren es unter Christen alle 100 %. Wie wir bereits feststellten, haben muslimische Frauen wegen ihres Geschlechts seltener eine Moschee betreten. Deshalb sollte eine Gegenüberstellung von männlichen Befragten ein ausgewogeneres Bild über den allgemeinen Moscheen- und Kirchenbesuch wiedergeben.

<b>Moscheen- bzw. Kirchenbesuch von Leitfadeninterviewten männlichen Geschlechts</b>		
<b>Religionszugehörigkeit</b>	<b>Moscheenbesuch</b>	<b>Kirchenbesuch</b>
Muslime	81 %	12 %
Christen	65 %	100 %

Es haben naturgemäß Muslime mit einem Anteil von 81 % öfter die Moschee besucht, als dies bei Christen mit 65 % der Fall war. Andererseits waren alle Christen in einer Kirche, während nur 12 % der männlichen Muslime sie kennenlernten. Davon lässt sich ableiten, dass die interviewten Christen eine stärkere Bindung als Muslime an ihren Versammlungsort hatten, und eine Kirche eine größere Rolle in der Religionsausübung der Christen spielte.

Ein Vergleich bezüglich der ersten Eindrücke der narrativ Interviewten von einer Moschee und einer Kirche zeigten sowohl Unterschiede, als auch Gemeinsamkeiten auf. Während einige Muslime eher eine gewisse Angst bei ihrem ersten Moscheenbesuch empfanden, sprachen Christen von einem unsicheren Gefühl. Dies lag unter anderem an den Gottesdienstformen. Während in der Moschee die Muslime stark dem Ritual folgen mussten, verliefen die Gottesdienste in der Kirche formloser.

Ein weiterer Unterschied betraf die Anbetungsform. Während in der Moschee gemeinsam Namaz gelesen wurde, sang man in der Kirche „Anbetungslieder“. Namaz wurde sehr positiv aufgefasst, da dieses Element den meisten von ihren Eltern, bzw. vom Großelternhaus und den Feiertagen bekannt war. Die geistlichen Lieder in einer Kirche erschienen vielen fremd und besonders Männer taten sich schwer mit der Gewöhnung. Und während in der Moschee die Muslime durch die anderen Gläubigen ein Zusammengehörigkeitsgefühl empfanden, war es in der Kirche vor allem die Freundlichkeit und liebevolle Gemeinschaft, die den Erstbesuchern auffiel.

Für die Muslime waren Moscheen, in denen ausgebildete geistliche Leiter qualitative Belehrung durchführten und sich um die Interviewten kümmerten besonders attraktiv. Diejenigen, die diese Form der Belehrung in der eigenen Moschee nicht erfuhren, waren weniger an sie gebunden. Für die Christen hatte das Gottesdienstprogramm an sich und die



Predigten eine unwesentliche Rolle auf ihren weiteren Besuch der Kirchen ausgeübt. Vieles war zu Beginn nicht verständlich und auch Leitungspersonlichkeiten wurden selten erwähnt. Doch die Gemeinschaft mit anderen Christen und die individuelle Betreuung bewegte die Interviewten auch weiterhin die Kirchen aufzusuchen. Auch die Begegnung der Interviewten mit geistlichen Persönlichkeiten hatte beim ersten Besuch der Kirche nur eine untergeordnete Bedeutung. Der große Unterschied zur Moschee lag darin, dass in der Kirche viel mehr Menschen geistliche Gespräche mit den neuen Besuchern führten und dies nicht auf einen gewissen Kreis von Leitern reduziert war. Außerdem luden einige Kirchen Menschen bei ihrem Erstbesuch zu einer Extraveranstaltung ein, in der das Evangelium für die Neuen auf eine adäquate Art vermittelt wurde.

Es lassen sich folgende Aspekte in Bezug auf die Gründe des ersten Besuches einer religiösen Stätte, als auch der ersten Eindrücke, zusammenfassen.

1. Sowohl bei den meisten Muslimen, als auch bei Christen trugen die Eltern und Verwandten den größten Anteil zum Aufsuchen einer religiösen Stätte bei.
2. Christen wurden öfter von einfachen Gläubigen in eine Kirche eingeladen, als dies bezüglich eines Moscheebesuchs bei Muslimen der Fall war.
3. Bei Christen nahm der Kirchenbesuch eine wesentlich höhere Stellung ein, als dies bei Muslimen in Bezug auf einen Moscheebesuch der Fall war.
4. Gewöhnungsbedürftig war sowohl für die Muslime die Moschee, als auch für Christen die Kirche.
5. Muslime besuchten eher dort wiederholt eine Moschee, wo in Gesprächsrunden auch der Islam unterwiesen wurde. Für Christen waren Extraveranstaltungen eine wesentliche Hilfe das Evangelium zu verstehen.
6. Die Begegnung der Interviewten mit geistlichen Persönlichkeiten hatte für Muslime eine größere Bedeutung als für Christen. Dies hing auch damit zusammen, dass in den Kirchen mehr Menschen geistliche Gespräche mit den neuen Besuchern führten und dies nicht auf einen gewissen Kreis von Leitern reduziert war.
7. Die Attraktivität einer Kirche lag vor allem der Freundlichkeit der Menschen. Viele fanden dort schnell Freunde, bzw. Menschen mit denen sie Gemeinschaft hatten.

## 5.5. GRÜNDE FÜR DIE RELIGIÖSE ENTSCHEIDUNG BZW. DAS RELIGIÖSE BEKENNTNIS

Die Ergebnisse bezüglich der Frage, warum Muslime und Christen sich für ihre Religion entschieden, bzw. sich zu ihr bekannten, fielen sehr eindeutig aus. Der Vergleich ist in der folgenden Tabelle dargestellt.

<b>Gründe für die Religionszugehörigkeit der Leitfadeninterviewten</b>		
	<b>Aufgrund inhaltlicher Auseinandersetzung</b>	<b>Aufgrund der Abstammung</b>
<b>Muslime</b>	26 %	74 %
<b>Christen</b>	96 %	4 %

Während nur 26 % der leitfadeninterviewten Muslime von einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit ihrer Religion berichteten, waren es bei Christen 96 %. Aufgrund der Abstammung bekannten sich 74 % der Muslime zum Islam und nur 4 % der Christen zum Christentum.

In Bezug auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Religion wurden von den leitfadeninterviewten Muslimen folgende wesentliche Aspekte genannt: die Einzigartigkeit Allahs (dass er der einzig wahre Gott ist), die Überzeugung von der Richtigkeit des Islams, der positive Einfluss des Islams auf das persönliche moralische und geistliche Leben und die persönlichen praktischen Ausübungen der islamischen Vorschriften als ein Indiz der Islamzugehörigkeit. Interessanterweise wurde von den Muslimen Muhammad nicht erwähnt.

Die leitfadeninterviewten Christen betonten ihr Bekenntnis zu Jesus Christus in 63 % der Fälle und in 23 % die Lebenserfahrung, die sie mit Jesus machten. Es wurden vor allem die Kernaussagen des Evangeliums, wie die Erlösung, Heiligung und ewiges Leben hervorgehoben. Christen sprachen auch von einem veränderten Leben, dass weniger auf die Befolgung der Gebote, als vielmehr auf das Wirken Jesu in ihnen zurückzuführen war. Der Wunsch nach der Befolgung der Gebote Gottes wurde weniger als Beweis des Christseins, als vielmehr resultierend daraus gesehen.

Die Untersuchung der narrativen Interviews hat folgende Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei Muslimen und Christen ergeben. Eine empfundene oder real durchlebte Not wurde sowohl von Muslimen als auch von Christen als Grund für eine religiöse Hinwendung genannt. Muslime, die davon erzählten, spürten eine Besserung durch den Besuch einer Moschee und besonders beim Beten von Namaz. Christen wurden durch Nöte für Gottes Hilfe

sensibilisiert. Eine Unterweisung oder ein Rat von Menschen führte schließlich zur Entscheidung, Gottes Hilfe in Anspruch zu nehmen.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens bewog sowohl Muslime, als auch Christen. Einige Muslime fanden mit dem Glauben an die Existenz Allahs einen Sinn im Leben, der ihnen Antrieb verlieh, seine Gebote entsprechend zu befolgen. Christen berichteten, dass die Sinnlosigkeit in ihrem Leben in ihnen einen Wunsch nach einem Leben mit Gott weckte. Mit einer Hinwendung bzw. Bekehrung wurde die Sinnfrage beantwortet, indem ein Leben mit Gott begann.

Die Muslime äußerten auch den Wunsch nach Reinigung und Vergebung ihrer Sünden um ein gesegnetes (kyrg. Ak-Bata) Leben zu haben. Der Besuch der Moschee und die Ausübung religiöser Rituale bewirkten in ihnen ein Gefühl der Erleichterung. Auch Christen erzählten von einer empfundenen Last der Sünde und einer Erleichterung nach der Bekehrung, die sich auch in Freude über die Vergebung äußerte.

Für die interviewten Muslime der Partei Hizb ut-Tahrir spielte außerdem die rechte Weltanschauung mit dem Wunsch nach einer theokratischen Regierung, in der Entscheidungsfindung und der Befolgung der Lehren des Islams eine wichtige Rolle. Christen sprachen nicht von Politik oder einer Weltordnung.

In der folgenden Auflistung wird eine Gegenüberstellung der Gründe für eine religiöse Entscheidung bzw. das religiöse Bekenntnis zusammenfassend dargestellt.

1. Abstammung: Der überwiegende Anteil der interviewten Muslime bekannte sich zum Islam aufgrund der Zugehörigkeit der Eltern und Vorfahren. Dies hatte bei Christen keine Bedeutung, außer in wenigen Ausnahmen, in denen Eltern oder Verwandte bereits Christen waren.

2. Nationalität: Die kyrgyzische Nationalitätszugehörigkeit wurde als ein zwingender Grund am Islam festzuhalten angesehen. Konversion wurde als Verrat bezeichnet. Die Nationalität hatte für Christen nur insoweit eine Bedeutung, als das bereits gläubige kyrgyzische Christen die Integrität des Christentums für die Kyrgyzen belegte.

3. Moral: Muslime sahen im Islam eine Religion, die Frieden, Reinheit und Disziplin fördert. Die Christen wurden nicht von moralischen Werten des Christentums, sondern von einer persönlichen Sündenerkenntnis und einer empfundenen „Sündenlast“ zur Entscheidung bewogen.

4. Lehrmäßige Gründe: Muslime nannten die Überzeugung, dass der Islam die einzige richtige Religion sei, wobei nicht so sehr soteriologische, als vielmehr praktische Aspekte erwähnt wurden. Die meisten Christen nannten Jesus als den Hauptgrund dafür, dass sie

Christen sind. In den Aussagen stand im Vordergrund die Person und Erlösung Jesu und die Auswirkung des Glaubens auf das gegenwärtige und ewige Leben.

5. Rituelle Gründe: Das Einhalten der religiösen Forderungen wurde von Muslimen als ein Grund bzw. als eine Bestätigung der Religionszugehörigkeit erwähnt. Dies hatte bei Christen keine Bedeutung.

6. Erfahrene Hilfe: Gläubige bzw. geistliche Leiter trugen dazu bei, dass die interviewte Muslime Hilfe erfuhren und so ein religiöses Leben zu führen begannen. Christen haben Not-situationen als Türöffner des Glaubens erfahren. Entweder ein Erlebnis mit Gott oder die Begegnung mit Christen half ihnen im Nachhinein, sich zum Glauben hinzuwenden.

7. Sinnfindung: Vordergründig für Muslime war die Erkenntnis, dass es einen Gott gibt, woraus sich die Befolgung der Gebote und die Forderungen des Islams herleiteten. Bei Christen resultierte die Frage nach Sinn ebenso aus einer gewissen Notsituation, wurde aber existenzieller empfunden und in der Bekehrung zu Gott gestillt.

8. Weltanschauung: Der Islam wurde von einigen Muslimen als die einzig richtige theokratische Weltführung angesehen. Bei Christen war bei der Entscheidungsfindung in erster Linie das persönliche Heil und nicht eine weltpolitische Bedeutung des Christentums vordergründig.

## 5.6. VOLLZUG DER RELIGIÖSEN HINWENDUNG

In diesem Abschnitt erfolgt die Gegenüberstellung des Vollzugs der religiösen Hinwendung bei Muslimen und Christen. Betrachtet werden sowohl Personen, die dabei einen unmittelbaren Einfluss hatten, als auch religiöse Erfahrung der Interviewten. Weil Muslime und Christen unterschiedliche Personengruppen nannten, war eine direkte Gegenüberstellung nicht sinnvoll. Entsprechend sind die Ergebnisse in den folgenden Tabellen untereinander dargestellt.

<b>Personen mit einem wesentlichen Einfluss bei der Hinwendung von Muslimen</b>	
<b>Personen</b>	<b>Anzahl</b>
Eltern	40 %
Verwandte	14 %
Religiöse Leiter	5 %
Lehrer	2 %
Missionare	2 %
Niemand	4 %
Keine Angaben	33 %

<b>Personen mit einem wesentlichen Einfluss in der Hinwendung der Christen</b>	
<b>Personen</b>	<b>Anzahl</b>
Gläubige	23 %
Pastor	19 %
Eltern und Verwandte	19 %
Mitarbeiter einer Gemeinde	16 %
Freunde, Kolenen, Mitstudenten	10 %
Missionare	3 %
Andere Angaben	2 %
Keine Angaben	7 %

Muslimen gaben mit 54 % an, dass ihre Eltern und Verwandten zusammengesehen den größten Einfluss auf ihre unmittelbare religiöse Überzeugung, bzw. Hinwendung hatten. Bei Christen spielten die Eltern und Verwandten nur bei 19 % der Befragten eine Rolle. Christen wurden in erster Linie von Gläubigen, Pastoren und Mitarbeitern der Gemeinde (zusammen 58 %) zum Glauben hin beeinflusst. Auffallend ist auch, dass 33 % der Muslime keine Angaben dazu machten, während es bei Christen nur sieben Prozent waren. Missionare hatten sowohl bei Muslimen (2 %) als auch bei Christen (3 %) einen sehr geringen Einfluss.

Demnach vollzog der überwiegende Anteil der muslimischen Interviewten die Hinwendung zum Islam aufgrund eines unmittelbaren Einflusses der Eltern und Verwandten. Bei Christen waren es vor allem Gläubige und geistliche Führer, die bei der Hinwendung beteiligt waren.

Die Untersuchung der narrativen Interviews ergab, dass die Hinwendung der Muslime zum Islam vor allem während der Unterweisung, entweder in der Moschee oder eigenständig durch die Literatur und Medien vollzogen wurde. Für sie war es wichtig zu erkennen, dass Allah wirklich existiert und sie aufgrund dieser Erkenntnis ihr Leben veränderten.

Ähnlich wuchs auch bei Christen das Bewusstsein der Existenz Gottes, aber auch die Notwendigkeit einer konkreten Hinwendung zu Gott. Obwohl durch Unterweisung der Glaube an Gott heranreifte, vollzogen viele ihre Bekehrung aufgrund einer konkreten Einladung oder Aufforderungen, sich im Gebet zu Gott hinzuwenden. Sowohl in den Leitfaden-, als auch in den narrativen Interviews wurde sichtbar, dass begleitende Personen im Prozess der Hinwendung einen wichtigen Stellenwert einnahmen. Die Hinwendung wurde mit einer bewussten Entscheidung vollzogen, zumeist in Form eines Gebets.

Die religiösen Erfahrungen wurden in und nach der Hinwendung unterschiedlich empfunden und erlebt. Die Auswertung der Leitfadeninterviews ist diesbezüglich in der

folgenden Tabelle dargestellt. Aufgrund der unterschiedlichen Antworten, die zusammengefasst wurden, erfolgt keine Gegenüberstellung, sondern eine Auflistung der Ergebnisse.

<b>Religiöse Erfahrungen der Muslime</b>	
Veränderung im Leben	9 %
Gebetsleben	10 %
Andere undefinierbare Antworten	14 %
Nichts bzw. nichts besonders	14 %
Ohne Angaben, bzw. weiß ich nicht	52 %

<b>Religiöse Erfahrungen der Christen</b>	
Neue Sicht auf das eigene Leben	23 %
Befreiung von schlechten Gewohnheiten	17 %
Änderung des Charakters	14 %
Seelische und körperliche Heilungen	10 %
Neue Weltanschauung	9 %
Änderung in der Familie	7 %
Zwischenmenschlicher und innerer Frieden	4 %
Hoffnung	4 %
Ohne Angaben	9 %

Während von den Muslimen nur neun Prozent von einem veränderten Leben und weitere zehn Prozent vom Gebetsleben berichteten (zusammen entsprechend 19 %), waren es bei Christen 88 %, die von konkreten Erneuerungen berichteten. Andererseits waren es 66 % der Muslime und nur neun Prozent der Christen, die in dieser Kategorie nichts nannten, oder eine undefinierbare Antwort gaben. Christen berichteten vor allem von einer neuen Sicht auf das eigene Leben, die Befreiung von schlechten Gewohnheiten, die Änderung des Charakters und eine erfahrene seelische und körperliche Heilung.

In den narrativen Interviews berichteten ebenso vier muslimische Interviewte von einer Veränderung ihres Lebens, als Folge ihrer Hinwendung zum Islam. Als Beispiele wurden die Befreiung von schlechten Gewohnheiten, Sinnfindung und konkrete Erhöhung des Gebets in Bezug auf Schwierigkeiten genannt. Auch sechs der narrativ interviewten Christen erwähnten eine ganz neue Sicht auf ihr eigenes, aber auch auf das Leben der Anderen. Ein wesentliches Schlüsselerlebnis für weitere sechs Christen war auch die Freude über die Vergebung der Schuld und die danach empfundene Freiheit.

In der folgenden Auflistung sind die einzelnen Aspekte des Vollzugs der religiösen Hinwendung zusammengefasst:

1. Während bei Muslimen auch diesbezüglich die Eltern die größte Bedeutung hatten, waren es bei Christen vor allem Gläubige, Pastoren und Mitarbeiter der Gemeinde, die sich unmittelbar an der Bekehrung beteiligten.
2. Der Prozess der Hinwendung der Muslime zum Islam geschah vor allem durch die Prägung im Elternhaus, eine Unterweisung durch geistliche Leiter oder einem selbstständigen Studium der Religionen und des Islams. Der unmittelbare Prozess der Hinwendung der Christen begann vor allem durch einen konkreten Hinweis eines Gläubigen, der zur Bekehrung aufrief.
3. Der Vollzug der Hinwendung und Überzeugung geschah bei Muslimen in der Regel nicht punktuell, sondern äußerte sich in einem Wunsch und in dem Beginn der Befolgung der muslimischen Gebote und Rituale. Bei Christen vollzog sich die Hinwendung in der Regel in einer bewussten punktuellen Entscheidung, die sich durch Bekehrung in Form eines Gebets äußerte.
4. Leitfadeninterviewte Muslime berichteten verhältnismäßig wenig von einer konkreten Lebensveränderung. Sie wurde aber vor allem von narrativ interviewten Muslimen der Hizb ut-Tahrir Partei erwähnt. Dagegen haben nahezu alle Christen von einer geistlichen Veränderung berichtet. Es wurde vor allem die Freude der Vergebung und eine Veränderung der Sicht auf das Leben betont.

### **5.7. ENTWICKLUNG NACH DER RELIGIÖSEN HINWENDUNG**

In diesem Abschnitt folgen die Ergebnisse der Gegenüberstellung der Entwicklungen nach der religiösen Hinwendung. Es wurden der Nutzen des Glaubens, die Jenseitserwartungen, Dienste in der Moschee bzw. Kirche und das Verhältnis der Umgebung zu den Interviewten verglichen.

Die Aussagen in Bezug auf den Nutzen des Glaubens waren bei den leitfadeninterviewten Muslimen und Christen nicht identisch. Deswegen wurden sie auch in diesem Fall nicht in einer Tabelle nebeneinandergestellt, sondern separat zusammengefasst.

<b>Nutzen des Glaubens – Aussagen der Muslime</b>	
Leben	24 %
Hoffnung	19 %
Kraft	7 %
Ruhe	5 %
Glaube	4 %
Hilfe	4 %
Ohne Angaben, bzw. „nichts“ oder „ich weiß es nicht“	37 %

<b>Nutzen des Glaubens – Aussagen der Christen</b>	
Leben	30 %
Ewiges Leben	16 %
Hoffnung	11 %
Rettung	7 %
Frieden	7 %
Freiheit	4 %
Verschiedene andere Aussagen	24 %
Ohne Angaben	2 %

Der Vergleich zeigt, dass 37 % der Muslime und nur 2 % der Christen dazu keine Angaben machten. Entsprechend haben 98 % der Christen und nur 63 % der Muslime einen Nutzen ihres Glaubens bezeugt. „Leben“ und „Hoffnung“ waren für 43 % der Muslime und für 41 % der Christen wichtig. Christen erwähnten außerdem besonders das ewige Leben (16 %), dass sie als Folge ihres Glauben nannten. Grundsätzlich überwogen bei Christen die Aussagen, die Rettung und Freiheit betrafen.

Wesentlich deutlicher waren die Unterschiede in Bezug auf die Jenseitserwartung. Auch in diesem Fall wurde in der folgenden Tabelle die Werte untereinander aufgelistet.

<b>Jenseitserwartungen der Muslime</b>	
Ungewissheit	44 %
Leben im Paradies	14 %
Gleichgültigkeit	11 %
Gericht	5 %
Reinigung	4 %
Ohne Antwort	19 %

<b>Jenseitserwartungen der Christen</b>	
Paradies	42 %
Ewiges Leben	33 %
Unsicher	9 %
Gericht Gottes	5 %
Werke und Treue als Voraussetzung	4 %
Ohne Angaben	4 %

Eine Ungewissheit in Bezug auf ein Leben im Jenseits wurde von 44 % der Muslime und nur von 9 % der Christen geäußert. Ein Leben im Paradies, bzw. ein ewiges Leben erwarteten mit Gewissheit 75 % der Christen und nur 14 % der Muslime. Mit einer Ausnahme gründeten alle diese Christen ihre Gewissheit auf die Heilstat Jesu oder das Versprechen der Bibel. Diejenigen Christen (4 %), die sich des ewigen Lebens nicht gewiss waren, hofften aber auf ein ewiges Leben aufgrund ihrer Werke und der Bedingung, dass sie bis zum Schluss Jesus



treu bleiben. Die 14 % Muslime gründeten ihre Gewissheit auf eigene Taten und die Befolgung der Gebote Allahs. Je fünf Prozent der Muslime und Christen erwarteten ein Gericht. Demnach waren die Christen im Unterschied zu Muslimen wesentlich sicherer in Bezug auf ein Leben im Paradies. Dies ist sicher ein ganz starker missionarischer Ansatz. Christen haben eine Gewissheit auf das ewige Leben, das den wenigsten Muslimen bekannt ist, obwohl nahezu alle Muslime auch an ein Leben nach dem Tod glauben.

Das geistliche Leben der Muslime und Christen wurde anhand vieler Kriterien untersucht. Eines davon waren die Dienste, die in der Moschee, bzw. Kirche ausgeübt wurden. Das Verhältnis zwischen den Muslimen und Christen ist in der Tabelle unten dargestellt.

<b>Dienste in der Moschee bzw. Kirche</b>		
<b>Angaben</b>	<b>Muslime</b>	<b>Christen</b>
Nein	63 %	16 %
Ja	9 %	77 %
Ohne Angaben	28 %	7 %

In Bezug auf die Dienste fällt auf, dass die Anzahl der Christen (77 %), die einen Dienst in der Kirche ausübten, sogar die Anzahl der Muslime (63 %), die keinen Dienst taten, überwog. Es lässt sich entsprechend eine überwiegend stärkere Aktivität der Christen, als der Muslime feststellen.

In Bezug auf die Ausübung des geistlichen Lebens wurde sichtbar, dass für Muslime das Gebet Namaz und das Lesen des Korans sehr wichtig war und dies vor allem in der Moschee ausgeübt wurde. Wobei die Anhänger der Partei Hizb ut-Tahrir die Regeln des Islams und zum Teil der Scharia auf alle Bereiche des Lebens ausbreiteten.

Auch für Christen hatten die Gottesdienste und die Gemeinschaft für die geistliche Entwicklung eine wichtige Bedeutung. Hinzu kamen die Predigten und die Jüngerschaftskurse, durch die viele Christen geistlich unterwiesen wurden. Parallelen zu Muslimen gab es in den Moscheen, in denen ebenso die Gemeinschaft gepflegt wurde und Unterweisung stattfand. Dies war ein allgemeines Bedürfnis eines jeden Gläubigen, unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit.

Das Verhältnis der Verwandten zu der Überzeugung der Muslime und Christen verlief unterschiedlich. Während Muslime grundsätzlich von einer positiven Einstellung der Verwandten zu ihrem Glauben ausgehen konnten, hatten die Christen eher mit Ablehnung zu rechnen. Die folgende Tabelle zeigt die Ergebnisse im Vergleich zueinander.

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Verwandten bei Muslimen</b>	
Gut	53 %
Normal	30 %
Sprachen nicht darüber	5 %
Ohne Angabe	12 %

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Verwandten bei Christen</b>	
Überwiegend positiv	42 %
Überwiegend negativ	23 %
Verschieden	17 %
Sonstiges (gleichgültig, kein Interesse, nicht ermittelbar)	17 %

Berücksichtigt man das überwiegend positive Verhältnis vonseiten der Verwandten bei Muslimen (53 %) und Christen (42 %), so ist der Unterschied zugunsten der Muslime nicht wesentlich größer. Nimmt man aber den Wert „normal“ bei ihnen hinzu, so erlebten sie zu 83 % vonseiten der Verwandten ein normales bis gutes Verhältnis zu ihrem Glauben, während bei Christen dies nur in 42 % der Fälle so war. Hinzu kommt, dass 23 % der Christen eine negative und 17 % eine wechselhafte Einstellung erlebten. Christen wurden insgesamt ablehnender von ihren Verwandten behandelt als Muslime. Dies traf auf ein Drittel der Befragten zu.

Das Verhältnis seitens der Kollegen und Freunde wurde auch unterschiedlich beschrieben, was in den folgenden Tabellen dargestellt ist.

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Kollegen und Freunde bei Muslimen</b>	
Gut	39 %
Normal	31 %
Sprachen nicht darüber	2 %
Ohne Angabe	28 %

<b>Verhältnis zur religiösen Überzeugung seitens der Kollegen und Freunde bei Christen</b>	
Überwiegend positiv	35 %
Verschieden	23 %
Überwiegend negativ	16 %
Wissen noch nicht	7 %
Sonstiges	19 %

Im Bezug auf die Reaktionen der Kollegen und Freunde fand sich ein etwas ausgeglicheneres Bild, als dies bezüglich der Verwandten war. So empfanden 39 % der Muslime und 35 % der Christen die Einstellung vonseiten der Kollegen und Freunde gut. Einen Unterschied stellten

wieder die Angaben „normal“ bei Muslimen mit zusätzlichen 31 % dar, während bei Christen eine wechselhafte Beziehung von 23 % empfunden wurde. Hinzu kommen die Angaben von 16 % der Christen, die ein eher negatives Verhältnis erleben, während bei Muslimen eine solche Entsprechung fehlt. Demnach erfuhren Muslime auch mehr Anerkennung von ihren Kollegen und Freunden, als dies bei Christen der Fall war.

Ein weiterer Vergleich stellt die Reaktionen der Menschen auf Gespräche, die Muslime und Christen über ihren Glauben führten, dar. Hier ließen sich wesentliche Unterschiede feststellen, die ebenso in der Tabelle unten dargestellt sind.

<b>Von Muslimen erlebte Reaktionen auf ein Glaubensgespräch</b>	
Gut	19 %
Normal	32 %
Sprachen nicht darüber	25 %
Unterschiedlich	5 %
Ohne Angabe	19 %

<b>Von Christen erlebte Reaktion auf ein Glaubensgespräch</b>	
Verschieden	47 %
Überwiegend positiv	30 %
Überwiegend negativ	12 %
Sprachen nicht darüber	2 %
Sonstiges	9 %

So hatten Christen mit 30 % mehr positive Reaktionen, als die 19 % Muslime, die mit „gut“ antworteten. Wenn aber die Antwort „normal“ von 32 % der Muslime hinzugerechnet wird, überwiegt der positive Anteil der Reaktionen bei Muslimen. Ungewöhnlich viele Christen gaben mit 47 % die Antwort, dass sie unterschiedliche Reaktionen erleben und nur zwölf Prozent gaben an, dass sie negativ waren. Außerdem fällt auf, dass 25 % der Muslime nicht über ihren Glauben sprachen, während es bei Christen nur 2 % waren. Demnach waren Christen wesentlich aktiver als Muslime in der Weitergabe ihres Glaubens, wobei die meisten Reaktionen unterschiedlich erlebt wurden.

Die Auswertung der narrativen Interviews bestätigte die oben angeführten Feststellungen. Auch die narrativ interviewten Christen waren wesentlich aktiver in der Verbreitung ihres Glaubens, als Muslime. Eine Ausnahme bildeten die Mitglieder von Hizb ut-Tahrir. Aber auch das Verhältnis der Verwandten gegenüber den Christen änderte sich öfter als bei Muslimen, vorausgesetzt, dass die Verwandten von anderen nicht dagegen aufgewiegelt wurden. Dies hing mit den großen Veränderungen des Lebensstils der Christen zusammen, wobei die Veränderung in den meisten Fällen sich zum Positiven wandte.

Christen hatten also in ihrer geistlichen Entwicklung viel mehr mit Opposition zu rechnen als Muslime. Dies schien aber für die meisten kein großes Hindernis zu sein, wohl aufgrund ihrer festen Überzeugung des Glaubens, der Rettung und der aktiven Unterstützung und Unterweisung in der Kirche.

Die folgende Auflistung fasst die Gegenüberstellung der geistlichen Entwicklung der Muslime und Christen zusammen.

1. In Bezug auf den Nutzen des Glaubens haben Christen wesentlich öfter eine Aussage gemacht als Muslime. Während Leben und Hoffnung ungefähr gleich oft genannt wurde, erwähnten Christen außerdem das ewige Leben und die Rettung, die sie durch Glauben erhielten.
2. Dies wurde noch in Bezug auf die Jenseitserwartung deutlicher, denn 75 % der Christen und nur 14 % der Muslime sprachen von einer Gewissheit eines Lebens im Paradies.
3. In Bezug auf die Dienste fällt auf, dass drei Viertel aller Christen einen Dienst in der Kirche ausübten, während dies bei Muslimen gerade jeder Zehnte tat. Christen waren demnach wesentlich stärker innerkirchlich aktiv.
4. In Bezug auf die Ausübung des geistlichen Lebens war für die Muslime Namaz und das Lesen des Korans sehr wichtig und Anhänger der Partei Hizb ut-Tahrir betonten ein ganzheitliches Leben für den Islam. Für Christen hatten die Gottesdienste und die Gemeinschaft eine wichtige Bedeutung. Hinzu kamen die Predigten und die Jüngerschaftskurse, durch die Christen geistlich wuchsen.
5. Christen wurden insgesamt ablehnender von ihren Verwandten behandelt als Muslime. Dies traf auf ein Drittel der Befragten zu.
6. Muslime bekamen auch mehr Anerkennung von ihren Kollegen und Freunden, als dies bei Christen der Fall war.
7. Trotz Ablehnung waren Christen wesentlich aktiver als Muslime in der Weitergabe ihres Glaubens.

## 6. MISSIONSTHEOLOGISCHE SCHLUSSFOLGERUNGEN IM INTERESSE DER CHRISTLICHEN MISSION

---

Die Intention dieser Arbeit war es, die existenziellen religiösen Beweggründe einer Hinwendung der Kyrgyzen zum Islam und Christentum in ihrem historischen und kulturellen Zusammenhang zu verstehen und zu achten. In diesem Kapitel geht es um den Ertrag der missiologischen Schlussfolgerungen im Interesse der christlichen Mission. Damit sollen Fehlentwicklungen vermieden und Prinzipien für eine fruchtbare Missionsarbeit unter den Kyrgyzen dargelegt werden. Die einzelnen Punkte dieses Kapitels resultieren aus den Ergebnissen dieser Studie und werden wie folgt dargelegt.

1. Die historische Entwicklung trug wesentlich zu einer Öffnung des kyrgyzischen Volkes für das Religiöse bei. Dies wird im Abschnitt „Ideologisches Vakuum und religiöse Rezeptivität betrachtet“.

2. Die Art und Weise wie die Botschaft vermittelt wurde, ob in den Gesprächen mit Freunden, oder durch Literatur und Medien, entschied oft darüber, ob sie angenommen oder abgelehnt wurde. In dieser Studie wurde es offensichtlich, dass es für die Kyrgyzen wichtig war zu wissen, dass sie sich mit dem Gläubigwerden nicht gegen die kyrgyzische Kultur wandten, sondern die kyrgyzischen Traditionen in den Gottesdiensten weiter pflegen konnten. Der Abschnitt „Kultur und Evangeliumsvermittlung“ beschäftigt sich mit diesem interkulturellen Aspekt.

3. Eine wichtige Bedeutung im Hindwendungsprozess kam dem familiären Umfeld, den Freunden und Bekannten der Interviewten zu. Während bei Muslimen vor allem die Eltern zum Islam ermutigten, waren es bei Christen oft die Großeltern, die den Glauben an Gott weitergaben sowie Bekannten und Freunde, die mit ihrem Leben und Worten auf den Glauben an Jesus Christus hinwiesen. Der Abschnitt „Konvivenz und religiöse Selbstfindung“ ist diesem Aspekt besonders gewidmet.

4. Die eigentliche Hinwendung, bzw. Bekehrung und das Verständnis darüber, was das Gläubigsein beinhaltet, unterschied sich wesentlich bei Christen und Muslimen. Dieser Aspekt hat einen starken missionarischen Charakter und war auch dafür entscheidend, ob die Botschaft attraktiv und wert war, angenommen zu werden. Dies wird in dem Abschnitt „Hinwendung und religiöse Identität“ besonders betrachtet.

5. Die Integration der gläubig gewordenen Kyrgyzen in die religiöse Gemeinschaft war für die Interviewten ein wichtiger Schritt, um im Glaubensleben weiter zu wachsen und einen Dienst in der Kirchengemeinde zu übernehmen, bzw. ihren Glauben anderen Menschen mit Wort und Tat weiter zu geben. Im Abschnitt „Integration und Dienst“ und „Diakonie und Autarkie“ werden diese Aspekte aufgegriffen.

## **6.1. IDEOLOGISCHES VAKUUM UND RELIGIÖSE REZEPTIVITÄT**

Die kulturelle und religiöse Entwurzelung der Kyrgyzen und die atheistische Indoktrination durch die kommunistische Sovietregierung hinterließen nach dem Zusammenbruch der Sowietunion einerseits ein ideologisches und religiöses „Vakuum“ und bewirkten andererseits ein Wiedererwachen der religiösen Rezeptivität in der Gesellschaft. Letztendlich konnte die Sovietregierung das religiöse Bewusstsein trotz massiver Schwächung des Islams nicht ausmerzen, was unter anderem auch an der Intensität des kyrgyrischen Brauchtums sichtbar wird. Aus missionstheologischer Sicht wird in der politischen Freiheit und der Öffnung der Kyrgyzen für das Evangelium Gottes gnädiges Wirken sichtbar. Im Folgenden werden diese Aspekte näher betrachtet.

### **6.1.1. Atheistische Indoktrination**

Wie im Abschnitt 2.7., in dem es um die die atheistische Umerziehung der kyrgyrischen Bevölkerung in der Sovietzeit ging, festgestellt wurde, war es das Ziel der kommunistisch-atheistischen Regierung das Religiöse nicht nur in allen Bereichen des gesellschaftlichen, sondern auch des familiären Lebens auszulöschen. Für Lenin war jeder Gottesgedanke tabu und absolut schädlich und gefährlich für die kommunistische Weltanschauung (Noebel 2007:38). Dieser Kampf gegen die Religionen hatte auch in Kyrgyzstan ihre Auswirkungen, denn wie bereits festgestellt werden konnte, bezeichneten nur noch 30 % der Muslime und 14 % der Christen ihre Familiensituation im Elternhaus als religiös. Religiöse Themen wurden in den Familien kaum noch angesprochen. Ganze Generationen wuchsen in kyrgyrischen Familien auf, ohne von den eigenen Eltern etwas von Gott und der Religion zu hören, zu der sich die Eltern nominell bekannten. In vielen Fällen wurden religiöse Dialoge nur noch mit Großeltern geführt, die einerseits eine gewisse Vorbildfunktion ausübten, wodurch andererseits aber die Religion damit als etwas Althergebrachtes kategorisiert wurde. Die mangelnde bzw. gänzlich fehlende religiöse Erziehung hinterließ ein starkes religiöses Vakuum, das zum Teil durch die atheistische Ideologie und deren Indoktrination gefüllt wurde. Als das kommunistische System der Sovietregierung zusammenbrach, wurde der

kyrgyzischen Gesellschaft die ideologische Grundlage genommen (vgl. Abschnitt 3.6.6.1.), was zur massiven Öffnung für das Religiöse führte. Kazev (2000:102) bemerkte, dass das Ende des 20. Jh. sich „mit einem Wachstum an religiösem Empfinden bei den Menschen, die vor kurzen noch den Atheismus bekannten“ auszeichnete. Mit der Hinwendung zur Religion wuchs auch die Abwendung vom Atheismus. Ivanova (2000:78) spricht gar von einem Paradigmawechsel, denn die kyrgyzische Bevölkerung wurde nicht nur für die Religion an sich offener, sondern begann auch den Atheismus abzulehnen, womit sich das ideologische Vakuum nur noch vergrößerte. Eine Alternative boten die religiösen Organisationen und Kirchen. Sie überstanden die sovietische Zeit, ohne ihre Inhalte aufzugeben. Als sie mit ihren Angeboten an die Öffentlichkeit gingen, wurden sie von der Bevölkerung mit Interesse wahrgenommen. Die Studie zeigte vor allem auch, dass gerade die säkularisierte Bevölkerung besonders für das Christentum offen war.

### **6.1.2. Schwächung des Islams**

Doch nicht nur der Atheismus, sondern auch die damit einhergehende Schwächung des Islams hat zu einer Offenheit der Kyrgyzen für andere Religionen geführt. Denn die religiöse Um-erziehung der Kyrgyzen durch das sovietische Regime betraf in erster Linie den Islam. Da Ende des 19. und Anfang des 20. Jh. die Expansion des Islams unter der kyrgyzischen Völkerschaft neue Dimensionen erreichte, wurde er von der sovietischen Regierung bekämpft. Die Untersuchung des religiösen familiären Hintergrundes der Interviewten ergab, dass die Generation der Perestrojka kaum noch die islamische Lehre kannte und nur schwach an den Islam gebunden war. In den Familien der Muslime sprachen nur 23 % „oft“ über den Islam, während es in den Familien der Christen nur 4 % der Befragten waren. Dies förderte bei den Interviewten eine pluralistische, religiöse Offenheit, nicht nur mit einer Rückbesinnung zum Islam, sondern gab ihnen auch die Gelegenheit des Hinterfragens und des Vergleichens, und die Möglichkeit, sich für eine beliebige Religion zu entscheiden. Die Untersuchung zeigte, dass in den Familien, in denen der Islam eine verstärkte Rolle spielte, sich die Interviewten auch eher für den Islam entschieden. Personen, die nur aus nominell religiösen Familien stammten und vor ihrer Entscheidung noch nicht in ihrer Meinung festgelegt waren, verhielten sich entsprechend offener für andere Religionen. Dort wo der Islam, und entsprechend die religiöse Prägung oberflächlich war, wurden Hinwendungen zum Islam und zum Christentum aufgrund inhaltlicher Auseinandersetzung und nicht nur aufgrund der Abstammung getroffen. Die post-sovietische Zeit gab den Kyrgyzen in gewisser Weise eine Chance zur freien, religiösen Wahl, die sie aufgrund des Vorhandenseins religiöser

Informationen treffen konnten. Entsprechend wichtig erwiesen sich alle missionarischen Bemühungen gerade in dieser Zeit der besonderen religiösen Ansprechbarkeit der kyrgyrischen Bevölkerung. Nur durch die entsprechenden Informationsangebote konnten die Kyrgyzen das Christentum kennenlernen und sich eine Meinung darüber bilden. So führte die Schwächung des Islams auch zu einer Chance, das Christentum kennenzulernen und anzunehmen.

### **6.1.3. Intensität des kyrgyrischen Brauchtums**

Die Politik der Sowjetregierung bekämpfte nicht nur die Hauptreligionen, sondern auch das kyrgyrische Brauchtum. Wissenschaftliche Arbeiten hatten oft das Ziel Wege zur Überwindung der religiösen Tradition aufzuzeigen. So war beispielsweise die Intention der Arbeit von Bajaliewa aus dem Jahre 1972 noch die Beschreibung des vorislamischen Brauchtums bei den Kyrgyzen, während sich eine weitere Arbeit aus dem Jahre 1981 vor allem darauf konzentrierte, Wege zur Bekämpfung des religiösen Brauchtums aufzuzeigen, indem vor allem auf Unzulänglichkeit hingewiesen wurde. Dies gelang ihr durch einfache Darlegungen, wie z. B. aus dem Bereich der Medizin, die Krankheiten nicht auf den Einfluss von Geistern zurückführt und dass die medizinische Versorgung effektiver ist, als die Praktiken von Schamanen oder Zauberern. Und doch hatten diese Bemühungen nur zum Teil Erfolg. Es war eine interessante Feststellung, dass viele interviewte Christen berichteten, dass sie vor ihrer Konversion an animistischen Glaubensvorstellungen verhaftet waren. Es haben 40 % der Leitfadeninterviewten den Mond verehrt, 37 % hatten Albarsty Erscheinungen und 49 % wandten sich an Hellseher.

Die animistischen Glaubensvorstellungen waren für die Annahme des Evangeliums kein besonderes Hindernis, sondern erwiesen sich sogar als förderlich, den durch sie war das transzendente Bewusstsein erhalten geblieben. Denn der Anteil der Christen mit animistischen Vorstellungen vor der Bekehrung war höher als bei den Muslimen, die sich vor allen in Bezug auf religiöse Rituale hervortaten. In den Familien, aus denen die Christen stammen, waren religiöse Rituale entsprechend weniger bedeutend und der Glaube konzentrierte sich weniger auf den institutionellen Islam, als vielmehr auf den Glauben an einen Gott (Kudai und nicht Allah), vor allem vonseiten der Großeltern. Demnach gewinnt die Kenntnis der traditionellen Glaubensvorstellungen der Kyrgyzen für die missionarische Tätigkeit von Bedeutung. Bill Musk, der in „The Unseen Face of Islam“ die Besonderheiten des Volksislams anspricht, betont die Wichtigkeit dessen Studiums. „It is, however, equally important for Christians to get to know the less advertised but just as pervasive world of popular Islam“ (Musk 1997:204). Wie wir in dem folgenden Kapitel zur interkulturellen Kommunikation sehen werden, er-



geben sich gerade aus den traditionellen Glaubensvorstellungen der Kyrgyzen viele Anknüpfungspunkte zur Evangeliumsverkündigung.

#### **6.1.4. Religiöse Freiheit**

Die politische Öffnung des Landes und die damit einhergehenden religiösen Prozesse intensivierten den Wunsch der Kyrgyzen, verschiedene Religionen und Konfessionen kennenzulernen. Die Hinwendung zum Christentum hätte aber wohl kaum stattgefunden ohne die intensiven Bemühungen vieler Kirchen und Missionsgesellschaften, die nun in Freiheit das Evangelium verkündigen konnten. Während die Predigt vor der politischen Wende vor allem innerhalb der Kirchengebäuden stattfand und auf Europäer beschränkt war, waren die neuen Bemühungen viel umfangreicher. Es wurde einerseits versucht alle Möglichkeiten auszuschöpfen, indem beispielsweise Literatur verteilt oder Filmvorführungen und Großevangelisationen in Stadien und Kulturhäusern veranstaltet wurden. Andererseits nahm man auch das wichtige Gebot der Verkündigung allen Nationen (Ethnien) wahr (Mt 28,19-20), indem das Augenmerk auch auf die Kyrgyzen und andere in Kyrgyzstan lebender Völker gelenkt wurde. Hierbei wurden die nationalen Grenzen, wie dies noch Anfang des 20. Jh. der Fall war, überwunden (vgl. die Ausführungen in 2.6.5.). Demnach bewirkte die politische Freiheit und die religiöse Rezeptivität nicht an sich ein Wachstum des Christentums, sondern es sind immer auch die Bemühungen der Christen, die sich vom Herrn der Mission berufen fühlen, den Missionsauftrag zu erfüllen. Peters (1985:213) stellt richtig fest, wenn er schreibt: „Christen müssen sich angewöhnen, übernational, überrassistisch und überkulturell zu denken, wenn sie den Missionsauftrag erfüllen wollen.“

#### **6.1.5. Gottes Wirken in gesellschaftlichen Umbrüchen**

Aus missionstheologischer Sicht greift aber eine Erklärung der religiösen Rezeptivität eines Volkes aus einer reinen sozialwissenschaftlichen Perspektive zu kurz, denn sie berücksichtigt nicht Gottes Wirken im Weltgeschehen (Dan. 2, 21). Mission ist zunächst Gottes „Ziehen“ des Menschen zu Christus hin (Joh. 6, 44). Er selbst geht in seiner Liebe auf den Menschen durch den Heiligen Geist zu (Joh. 16,8). Dies geschieht auf vielfältige Weise, indem z. B. durch dynamische Prozesse ganze Völker für die Botschaft des Evangeliums sensibilisiert werden, wie es auch Peters (1985:91) darstellt:

Der Heilige Geist bewahrt nicht nur die Welt als ein Missionsfeld. Er schafft auch Zeiten und Völker, die besonders für das Evangelium offen sind und darauf eingehen. In der Tat finden wir immer wieder eine Intensivierung des allgemeinen Wirkens des Heiligen Geistes in obigem Sinne in hochpotenziellen Gebieten. Man kann sogar sagen, dass die potenzielle Aufgeschlossenheit eines Gebietes in erster Linie

Linie Ergebnis eines intensivierten Gnadenwirkens des Heiligen Geistes in der religiösen Veranlagung des Menschen ist.

So ist die Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat der Auftrag der Mission (Röm. 10, 17), deren Ertrag resultiert aber vom „göttlichen“ Wirken in einem Land, Volk oder Menschen.<sup>216</sup>

Der Missionar ist sozusagen mit hinein genommen in die *Missio Dei*. Gott ist es, von dem die Rettung des Menschen ausgeht, der sich in seiner Liebe den Menschen zuwendet. Bosch (1992:392) drückt es mit folgenden Worten aus:

Mission has its origin in the heart of God. God is a fountain of sending love. This is the deepest source of mission. It is impossible to penetrate deeper still; there is mission because God love people.

Gott ist es, der durch seinen Geist die Menschen für sein Heilshandeln öffnet und zur Heilsannahme befähigt (Fee 2005:127-128).

Dieses missionarische Verständnis hat vielfältige Auswirkungen auf die Tätigkeit des Missionars. Entsprechend wird unter anderem eine der primären Aufgaben der Mission das Gebet sein (vgl. Peters 1992:388-395). Paulus wusste von der Wichtigkeit des Gebets in seinem Missionsdienst, dass er an die erste Stelle stellt (1 Tim 2, 1-4). Die Vollmacht seines Predigtendienstes führt er unter anderem auf das Führbittegebet zurück (Eph. 6, 12 + 18; Kol. 4,2). Das Gebet öffnet den Weg zu den Völkern und ihren Herzen. Johnstone (1999:203) unterstreicht dies, wenn er schreibt: „Und darüber hinaus ist der Einfluss des Gebets auf die Erde nicht zu ermessen, denn viele der großen Durchbrüche für das Evangelium können dem Gebet zugeschrieben werden.“ Zum anderen ist das Gebet die Verbindungsquelle des Missionars zu seinem sendenden Herrn. Beyerhaus (72:126) stellt treffend fest: „Wenn unsere Sendung Teilhabe an Christi Sendung ist, so ist das Gebet der Ort, an dem diese Gottmenschliche Arbeitsgemeinschaft hergestellt und erhalten wird.“ Das Gebet hat auch auf das individuelle Erleben eines Menschen, der sich für das Evangelium öffnet, einen Einfluss. Diese Studie belegt, dass viele interviewte Kyrgyzen dann eine besondere Zuneigung zu Gott verspürten, wenn für sie gebetet wurde (vgl. den Abschnitt 4.6.3.1.) Missionarische Ambitionen werden auch dahin zielen, dass viele Gläubige in den Gemeinden zum Gebet ermutigt werden, um so das Wirken des Heiligen Geistes zu intensivieren.<sup>217</sup>

Weiter darf sich der Missionar (ob Ausländer oder einheimischer Christ, der das Evangelium verkündigt) als von Gott und nicht von einer Kultur, Land, Nation usw. gesandt

---

<sup>216</sup>Vgl. die Ausführungen von Johnstone, der eindrücklich Gottes Wirken in der Welt auch durch Kriege, Tyrannen, Naturkatastrophen usw. beschreibt und belegt (Johnstone 1999:183-202).

<sup>217</sup>Vgl. wie die ersten Missionare des 20. Jh., Thielmann und Bohn, die mennonitischen Gemeinden zum Gebet für die Muslime mobilisierten (Reimer 1997:54).

wissen. Wie wir in Kapitel 3.6.6. (Religiös-gesellschaftliche Anspannungen) sahen, sind Missionare starken Angriffen seitens der Orthodoxen Kirche und muslimischen Verbänden, aber auch der Presse und in der neusten Zeit (Ibraliiev 2008:1) seitens der Staatlichen Kommission für Religiöse Angelegenheiten ausgesetzt. Diese negative Darstellung wirkt sich auch auf die Bevölkerung aus, die oft mit Skepsis die Tätigkeit der Missionare wahrnimmt und dahinter kommerzielle Ziele, Eigennutzen u. a. vermutet. Doch gerade die klassische Lehre der *Missio Dei* erweist sich als ein Schutz für die Anschuldigung der Missionare. Denn Gott der Vater selbst sandte seinen Sohn, und Gott der Vater und der Sohn sandten seinen Heiligen Geist, was sich ausweitete auf eine andere Bewegung: Der Vater, Sohn und Heiliger Geist sandten die Kirche in die Welt (Bosch 1992:390). Der Missionar ist in erster Linie ein Gesandter Gottes, von Gott berufen zu seinem Dienst, als solcher kann er sich auch den Menschen vorstellen. Aber auch die Vollmacht und das Ziel seiner Sendung sind auf Gott ausgerichtet. Beyerhaus wies auf den „doxologischen Aspekt“ der Vollmacht und Sendung des Missionars hin. So wie Christus seine wichtigste Aufgabe darin sah, den Namen seines himmlischen Vaters vor den Menschen zu verherrlichen (Joh. 17,4), so wird es auch die wichtigste Aufgabe des Missionars sein, Gott in seiner Liebe zu den Menschen zu verherrlichen. Er ist nicht ein Gesandter eines Landes, auch nicht in erster Linie einer Organisation, sondern wie Fernando (2000:191-205) es ausdrückte, ein Gesandter von „God: the source, the originator, and the end of mission.“

Es haben demnach die religiöse Entwurzelung durch die Sovietmacht und die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umbrüche in Kirgizstan zum Wachstum des religiösen Empfindens eines ganzen Volkes geführt. Und da, wo christliche Mission in der Abhängigkeit und Anerkennung des Wirkens Gottes einherging, vollzogen sich Hinwendungen der Kirgizzen zu Christus hin.

## **6.2. KULTUR UND EVANGELIUMSVERMITTLUNG**

Eines der größten Schwierigkeiten der Evangeliumsvermittlung in einer anderen Kultur ist die mangelnde Kenntnis des Wesens der Kultur, der das Evangelium gebracht wird. Nehls (1991:117) betont richtig, wenn er schreibt: „The learning about a specific culture is the key to an understanding of the people who belong to it and by that the foundation of being understood.“ Sowohl die Kenntnis der Kultur und des religiösen Hintergrundes eines Volkes, wie dies in dieser Arbeit in Kapitel 2 dargestellt wurde, werden für die Annahme oder Ablehnung des Evangeliums eine Rolle spielen, als auch die Kenntnis der Gründe für eine jeweilige Ablehnung. Die folgenden Abschnitte werden aus dieser Perspektive betrachtet.

### 6.2.1. Die historisch-nationale Perspektive und die Universalität des christlichen Glaubens

Die kulturelle und religiöse Prägung einer Volksgruppe lässt sich aus ihrer Geschichte herleiten und ist für eine interkulturelle Kommunikation von großer Wichtigkeit. Hughes (1999:278) bemerkt dazu:

Effective communication within any culture requires that we know something of the ethnic history of that culture. How has its history taught people to perceive themselves and others, and how do they distinguish between themselves and other?

Entsprechend sollte bei den missionarischen Bemühungen der historische Hintergrund der Kyrgyzen berücksichtigt werden, der von positiven als auch negative Aspekten geprägt war. Zu den positiven und erwähnenswerten können die blühenden christlichen Städte genannt werden, die es bis zum 14. Jh. auf dem Territorium von Kyrgyzstan gab. Sie konnten damals aufgrund einer vorherrschenden religiösen Toleranz bestehen und bezeugten, dass eine multi-religiöse Gesellschaft möglich war. Leider kam es zu einer gravierenden Veränderung der religiösen Landschaft zunächst durch den expandierenden Islam ab dem 14. Jh. Fünf Jahrhunderte später wurde die islamisierte Bevölkerung durch die Invasion des Zarenreiches mit dem orthodoxen Christentum konfrontiert und hat danach das Christentum als einen russischen Glauben aufgefasst (Scherbakowa 1996:190).<sup>218</sup> Es ist bemerkenswert, dass es während des Zarenreiches und auch danach, trotz vielfältiger Bemühungen den Kyrgyzen das Christentum nahe zu bringen, es zu keinen nennenswerten Durchbrüchen kam. Die Kyrgyzen schienen das Evangelium nicht um seines Inhaltes wegen abzulehnen, sondern aufgrund seiner Identifikation mit den Russen, mit denen sie negative Erfahrungen machten. Am Islam festzuhalten bedeutete für sie vor allem die kyrgyze Nationalität zu bewahren (vgl. 2.3.3). Sie haben sich mit dem Islam identifiziert, obwohl sie ihn kaum kannten. Das Aufgeben des islamischen Bekenntnisses kam dem Verrat der eigenen Nation gleich. Bemerkenswert war die bereits zitierte Aussage von dem Interviewten MII2 auf die Frage, warum er ein Muslim ist: „Weil ich ein Kyrgyze bin, und alle Kyrgyzen sind Muslime“ (vgl. auch MI20). Auch während der Sowjetzeit wurde das nationale Bewusstsein mit dem Bekenntnis zum Islam bewahrt, wenn auch nur nominell. Die Vorbelastungen des Zarenreichs und der

---

<sup>218</sup>Vgl. den Punkt 2.3.2 dieser Arbeit. Scherbakowa (1996:190) beschreib diese Zeit folgend: „Auch die anderen Völker des russischen Imperiums traf die Politik der Zwangsrussifizierung. Ihre Tendenz war es, alle Völker zu ‚verschlingen und zu verdauen‘. Zu den gebräuchlichen Unterdrückungsmethoden zählten die Verweigerung des Aufbaus von Selbstverwaltungsstrukturen und Repressalien gegen andere Religionen, nationale Kulturen und Sprachen sowie die Zwangskonvertierung zum orthodoxen Glauben.“

kommunistischen Zeit haben Auswirkungen bis in die Gegenwart. Die Kenntnis dieser Problematik hilft dem Missionar, Kyrgyzen in rechter Weise zu begegnen. Zum einen kann er auf die reiche Geschichte der christlichen Kirche auf dem Territorium Kyrgyzstans und ganz Zentralasiens vor dem 14. Jh. hinweisen. Zum anderen ist es deutlich zu betonen, dass das Christentum keine russische, bzw. westliche Religion sei und dass es Jesus selbst war, der von seinem kulturellen Hintergrund den Kyrgyzen viel näher als den Europäern war. An dieser Stelle möchte ich den Kyrgyzenmissionar Andrej Peters (2008:9) zitieren, der das folgende Gespräch führte:

Ein Muslim beschimpfte mich einmal, weil ich nach seiner Meinung ihnen einen fremden „russischen“ Gott bringen wollte. Ich fragte ihn, was das für ein Gott wäre? Er meinte: „Na ja, euer Jesus.“ Ich fragte ihn, ob er denn wüsste, wo Jesus geboren wurde? Er meinte: „Wahrscheinlich in St. Petersburg oder irgendwo in Europa (Er war kein gebildeter Muslim.) Ich fragte ihn, ob er wüsste, dass Jesus im Nahen Osten geboren worden sei, und er beschnitten gewesen wäre und nie Schweinefleisch gegessen hätte. Er war sehr überrascht, das zu hören und wurde sehr neugierig. Er fragte mich, ob ich beschnitten sei, und ob ich Schweinefleisch äße? Nach meiner verneinenden Antwort fragte er, warum ich dann an diesen Gott glaube? „Das ist ja unser Gott und kein europäischer!“ Ich sagte ihm, dass dieser Yisa (Jesus) ihnen viel näher sei als den Europäern, und dass diese Botschaft zu uns damals nach Europa aus dem Osten kam, und dass wir sie auch vielfach abgelehnt und die Botschafter des Evangeliums mit Stöcken geschlagen hätten (siehe Paulus in Philippi, Apg. 16). Da wollte dieser Muslim mehr wissen.

Hinweise auf die „Universalität“<sup>219</sup> des christlichen Glaubens (Peters 1985:20-27) und die Person Jesu Christi (:52-59), nicht nur bezüglich seines nationalen Hintergrundes, können in der Verkündigung entscheidend sein. Gottes Rettung und Zuwendung gilt allen Menschen, wie dies treffend von Donald und Caroll Stuhlmüller (1995:339) beschrieben wurde:

The universal saving rule of God stands as the final seal on our common humanity. No human being or social group can be considered as absolutely alien when, in fact, the deepest impulse of biblical religion is that the God of Israel and the God of Jesus is the God of everyone.

Hierbei darf nicht, wie Peters es bezeichnet, die *realisierte Universalität*<sup>220</sup> mit der *praktischen* verwechselt werden. Während die realisierte Universalität von dem Gedanken getragen wird, dass alle Menschen in Christus schon gerettet sind, bedeutet die praktische,

---

<sup>219</sup>Peters (1985:20) hat bewusst den Begriff Universalität dem des Universalismus vorgezogen, aufgrund des Verständnisses der neueren philosophischen Theologie, dass „Gott sich in der ganzen Geschichte der Menschheit offenbart hat, insonderheit in allen jetzt noch bestehenden Religionen.“

<sup>220</sup>Zu der realisierten Universalität schreibt Peters: „Es muss ganz klar herausgestellt werden, daß das eine unbiblische Theorie ist. Vergeblich durchsucht man die Bibel nach Beweisen für eine solche Lehre. Im Gegenteil, die Bibel läßt keinen Zweifel daran, daß nicht alle Menschen gerettet werden. Die Ungläubigen ,werden Strafe leiden, das ewige Verderben, fern von dem Angesicht des Herrn und von seiner herrlichen Macht“ (2. Thess. 1, 8-10)“ (Peters 1985:22).

dass es der Wille Gottes ist, dass das Evangelium überall hin verkündigt werden soll, es also allen gilt (Peters 1985:22). Es ist auch dem biblischen Gedanken fern, dass jemand seine nationale Merkmale aufgeben muss, um Christ zu werden. Kirgysen dürfen und sollen Kirgysen bleiben, während sie zu Christus kommen. Eine Hinwendung zum Christentum entfremdet nicht die Kirgysen von ihrer Nation und der Kultur. Die multikulturelle Vielfalt der Missionare und entsprechend die bereits entstandene multikulturelle christliche Präsenz in Kirgysstan und Zentralasien stellen auf eine praktische und sichtbare Art und Weise die Universalität des christlichen Glaubens dar.

### **6.2.2. Die Kontextualisierung der Botschaft**

In der post-sovietischen Zeit ließ sich bei den Kirgysen eine Rückbesinnung nicht nur auf den Islam, sondern auch auf die in Zentralasien eigentümlichen traditionellen Stammesreligionen feststellen. Shenk (1994:107) bemerkte, dass in Zeiten großer Umbrüche die Tendenz zur religiösen Rückbesinnung wächst:

Modern challenges often press people into a rediscovery of their roots. People often believe the challenges of modernity are the best resolved by rediscovering their religious cultural roots. Movement in that direction spawn renewed religious fervor.

Bei der Kontextualisierung der Botschaft kann der Missionar auf solche Glaubensvorstellungen zurückgreifen, die Menschen in ihren Situationen und Erwartungen ansprechen.

#### **6.2.2.1. Die Suche nach dem „Eye Opener“**

Die religiösen Überzeugungen der Kirgysen liefern vielfältige Anhaltspunkte für die Verkündigung der evangelistischen Botschaft. Dabei sollte laut Rommen (1994:167-168) bei der Kontextualisierung nicht von einem kultur-normativen, sondern von einem kultur-relativen Ansatz ausgegangen werden, wobei es gilt, nicht in der Kultur nach einer ewig-gültigen Wahrheit zu suchen, sondern vielmehr nach einem „Anknüpfungspunkt“ für die bereits durch die Bibel offenbarte Wahrheit. Richardson (1983:421), der die Bezeichnung „Finding the Eye Opener“ prägte, macht darauf aufmerksam, dass die Missachtung dieses Prinzips die Missionarbeit erschwert: „Often when eyes are not opened first, people get their back up; they take offense and they start trying to avoid this obnoxious foreigner with his ministry of rebuke.“<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> Vgl. auch die Ausführungen und Feststellungen von Don Richardson, dass Gott in allen Kulturen für Anknüpfungspunkte gesorgt hat (Richardson 1983).

Einige Anknüpfungspunkte sollen exemplarisch erwähnt werden.<sup>222</sup> Die Untersuchung ergab beispielsweise, dass 71 % der Muslime und 38 % der Christen vor der Bekehrung Opfer darbrachten. Diese kyrgyzischen Opferrituale während der Ernte, beim Schlachten eines Schafes oder einer Stute oder bei der Verehrung des Hausfeuers können zu einem Gespräch über das Bedürfnis des Menschen nach Reinigung (Sündenvergebung) und dem Segen (der Ahnen oder Gottes) bis hin zur Bedeutung des Opfers Christi führen. Und weil viele Kyrgyzen Masare verehren,<sup>223</sup> können „biblische Masare“ zu einem Gesprächsthema werden, wie beispielsweise Abrahams Darbringung des Opfers auf dem Berg im Lande Morija (Genesis 22). Auch Kyrgyzen gedenken dieser Opferung im letzten Monat des islamischen Kalenders, obwohl nach der überwiegenden muslimischen Meinung nicht Isaak, sondern Ismael auf den Berg geführt wurde (Schirmacher 2003b:168-169). Unabhängig davon kann der als Ersatz dienende Widder nach Kline (1987:116) „ein Vorbild auf Christus, der stellvertretend den Fluch über die gefallene Menschheit trägt“ gelten. Solche Anknüpfungspunkte sind Hilfestellungen zu einem Gespräch über den Glauben an Gott.

Ein weiterer kultur-relativer Ansatz ergibt sich aus den dämonischen Vorstellungen der Kyrgyzen und dem verbreiteten Wissen um sie. Denn 22 % der Muslime und 37 % der Christen hatten Albarsty Erscheinungen. Hier ergeben sich Anknüpfungspunkte, die auch in konkrete Hilfestellungen münden können, denn die Bibel berichtet von Besessenheit und Befreiung,<sup>224</sup> vom dämonischen und satanischen Wirken in der Welt und dem geistlichen Kampf (Eph. 6,10-18). Christen sind in solchen Fällen herausgefordert auf Christus hinzuweisen, der gekommen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören (1.Joh 3,8). Kraft (1995:25) betont die Wichtigkeit der Beachtung dieser Dimension:

In societies in which spiritual powers and the dynamic interaction of those powers are central to the worldviews, basic spiritual-power needs must be dealt with when one becomes a Christian.

Wer sich intensive mit der kyrgyzischen Kultur auseinandersetzt wird viele solche Eye Opener finden und damit mit den kyrgyzischen Gesprächspartnern eine Kommunikationsgrundlage herstellen können.

---

<sup>222</sup>Der Umfang dieser Arbeit erlaubt es nicht, gründlicher verschiedene Bereiche der interkulturellen Kommunikation zu behandeln.

<sup>223</sup>Masare wurden von 37 % der Muslime und 28 % der Christen verehrt.

<sup>224</sup>Vgl. die vielen Berichte, in denen Jesus Besessene befreite, wie z. B. in Matth. 8, 22-32; 12, 22; 17,18; u.a..

### 6.2.2.2. *Die Meidung russifizierter Begriffe*

Wie bereits erwähnt, haben viele Kyrgyzen sich dem Christentum gegenüber gleichgültig und distanziert bzw. ablehnend verhalten, weil er für einen „fremden Glauben“ gehalten wurde. Dies traf nicht nur auf Muslime zu, sondern auch auf Christen vor ihrer Konvertierung. Die Evangeliumsverkündigung unter den Kyrgyzen sollte demnach unter Vermeidung russifizierter biblischer Begriffe stattfinden.<sup>225</sup> Dies wurde in der Vergangenheit nicht immer beachtet. So steht beispielsweise in der ersten Übersetzung des Neuen Testaments (Yjyk Inžil Kitebi 1991) die Bezeichnung „Yisa Christos“ für Jesus Christus, wobei für Jesus das kyrgyzische „Yisa“ und für Christus das russische „Christos“ verwendet wurde. Die übliche kyrgyzische Bezeichnung für Jesus ist aber „Yisa Mašijak“ (Jesus der Messias) oder „Yisa Paigambar“ (Jesus der Prophet), wobei auch Yisa Kutkaruču (Jesus der Retter) stark verbreitet ist.<sup>226</sup> Es ist deshalb sinnvoll, die letztgenannten Bezeichnungen für Jesus in der Begegnung mit Kyrgyzen zu verwenden, um auf diese Weise eine ablehnende Haltung dem Evangelium gegenüber zu vermeiden. Ähnlich verhält es sich mit der kyrgyzischen Bezeichnung für Gott. Zwar scheint es nahe zu liegen, den muslimischen Namen Allah zu verwenden, doch in der Praxis wird er von den Kyrgyzen kaum genutzt und könnte das Gespräch nur auf die Polarisierung zwischen dem Islam und Christentum lenken. Die übliche Bezeichnung für Gott ist bei den Kyrgyzen das persische Kudai oder der Name für den Himmels- und Schöpfergott „Tengir“. Außerdem sind unter den Kyrgyzen viele biblische Gestalten, die von ihrer muslimischen Prägung her zwar minimal, aber doch bekannt sind. Dazu gehören beispielsweise Adam und Eva, Noah, Abraham, Ismael oder Moses, die bei den Kyrgyzen (anlehnend ans arabische) „Nuch“ für Noah, „Musa“ für Moses, „Döt“ für David usw. bezeichnet werden und entsprechend in den Gesprächen genutzt werden sollten.

Es gibt demnach einerseits viele „Eye Opener“, die Ansatzpunkte für ein Gespräch über das Evangelium und die biblische Botschaft liefern. Sie sollen den Menschen helfen das Evangelium auf eine der Kultur entsprechenden Art kennen zulernen und ihnen die Möglichkeit geben, eine Entscheidung zu treffen. Auf der anderen Seite sollen bewusst Störungen für die Evangeliumsaufnahme vermieden werden. Die interviewten Christen erzählten von ihrem

---

<sup>225</sup>Rommen (1994:165) betonte auch, dass „eine der wichtigsten Aufgaben der Mission ... die kulturell relevante Kommunikation des Evangeliums“ ist und Kasdorf (1989:123) bemerkte, dass die Missachtung interkulturellen Kommunikation der Grund einer erfolglosen Missionstätigkeit sein kann: „Aus der Missionsgeschichte wissen wir, dass Missionare oft viele Jahre gearbeitet haben, bis sich jemand bekehrte. Der Grund dafür war nicht immer unrezeptive oder resistente Einstellungen seitens der Missionierten, sondern Mangel an Verständnis und Feingefühl für die sozialkulturellen Kommunikationsprinzipien seitens der Missionare.“

<sup>226</sup>Ähnlich ist es nicht ratsam, das russische Wort für Bibel „Biblija“, wie es oft praktiziert wird, zu verwenden. Die Bezeichnung „Yjyk Kiteb“ (Heiliges Buch) wird viel neutraler aufgefasst und von den Kyrgyzen akzeptiert.



Glauben an Jesus Christus ohne auch nur annäherungsweise zu erwähnen, dass sie nun an einen fremden Gott glauben. Entsprechend ist das Ziel der interkulturellen Kommunikation, alle Hindernisse zur Erkenntnis Christi wegzuräumen und das Evangelium kulturrelevant zu vermitteln.

### **6.3. KONVIVENZ UND RELIGIÖSE SELBSTFINDUNG**

Schäfer (2003:13) schreibt, dass der „Ort, in dem christliches Zeugnis gelebt werden sollte und wirksam wird, ist eine lebendige Gemeinschaft mit den Menschen...“ Die Konvivenz - die Weggemeinschaft in der Großfamilie, im Dorf und Nachbarschaft, im Studium und Arbeitsplatz, das gegenseitige Interesse, der Beistand und die Solidarität, sind all die Punkte, die in diesem Begriff zusammengefasst werden können und zu den Merkmalen der kyrgyrischen Kultur zählen. Allerdings darf dieses Konzept, das von Sundermeier (Beyersdörfer 2004:259) geprägt wurde, nicht dahin verstanden werden, dass sich die religiöse Überzeugung des Einzelnen um der Gemeinsamkeit willen auflöst und ein Christ beispielsweise synkretistisches Gedankengut aufnimmt.

#### **6.3.1. Konvivenz und die kyrgyrische Großfamilie**

Diese Studie zeigte, dass der überwiegende Anteil der Muslime die ersten Auseinandersetzungen mit dem Islam in der Großfamilie hatte und ein Drittel der Christen zuerst von den eigenen Verwandten von Jesus hörte. In einigen Interviews wurde besonders deutlich, wie ausschlaggebend es war, dass kyrgyrische Christen ihre Verwandten über einen längeren Zeitabschnitt hinweg besuchten, sie bei sich aufnahmen oder sich um sie kümmerten. Und während die engen verwandtschaftlichen Verhältnisse bei den Kyrgyzen noch als selbstverständlich gelten, so fielen auch die besonderen Bemühungen der Freunde auf, die den für sie lebensrelevanten Glauben vermittelten. McGavran (1990:285) prägte das Verständnis von bestehenden Brücken zu den Unerreichten, die es zu entdecken gilt. Er betonte, dass die Verwandten und Freunde eine entscheidende Rolle bei der Ausbreitung des Evangeliums spielen. Und wenn die Christen auch „von Tausenden von Bürgern umgeben sind, der christliche Glaube verbreitet sich am allerbesten über intakte Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen.“ In einem Verwandtschafts- oder Freundschaftsverhältnis findet Gemeinschaft auf eine natürliche Art und Weise statt und die bestehenden Kontakte laden zu Gesprächen über den Glauben ein. Wie aus den Interviews ersichtlich, wird in manchen Fällen auch der Wunsch heranreifen, biblische Wahrheiten in einer systematisch unterweisenden Art zu hören. Hier sind die Christen auch zu einer authentischen Lebensweise herausgefordert. Denn

viele Interviewte haben die gehörte Botschaft am Lebensstil des Botschafters gemessen. Es ist nicht nur die Art der Kommunikation, sondern vor allem auch die Art des Lebensstils gefragt. Eitle (1999:345) betonte zu Recht die zwei Aspekte des Lebens und Redens in der Missionarbeit, indem sie sagt: „Being a messenger who lives out the gospel in the midst of the people so as to prompt a genuine hearing will help gather an audience for the gospel.”

Die zunächst ablehnende Haltung dem Christentum gegenüber war bei den meisten Kyrgyzen nicht auf eine lehrmäßige, islamische Überzeugung zurückzuführen. Asankanov sieht die religiöse Identität der Kyrgyzen sowohl im Islam als auch in den traditionellen Glaubensauffassungen und relativiert damit die islamische Dogmatik (in Abylabek 1997:195-200). Auch deshalb ist Konversion eher ein soziales, als ein religiöses Problem. Konvivenz bedeutet aber, dass Christen sich nicht von ihrem Umfeld distanzieren, sondern in dienender Weise (Mk. 15,45) sich in ihrem sozialen Umfeld einsetzen. McGavran (1990:188) betont diese Tatsache in Bezug auf den missionarischen Ertrag:

Die größten Hindernisse für die Bekehrung von Menschen sind soziale Gründe, nicht theologische. Sobald wir Wege gefunden haben, wie Muslime und Hindus Christen werden können, ohne sich dadurch gleichzeitig von ihren Lieben trennen zu müssen, können wir wahre Wellen von Bekehrungen erwarten. Es muss möglich sein, Christen zu werden, ohne als Volksverräter dazustehen.

Die Interviewten berichteten, wie ihre Verwandten und Freunde das Prinzip der „interfamiliären“ Verkündigung durch Wort und Tat sehr natürlich anwandten und zunächst gar nicht zur Kirche einluden, sondern stets über das Evangelium sprachen und mit ihrem Leben ein Vorbild sein wollten. Und schließlich ist Jesus selbst das beste Beispiel der natürlichen Umsetzung der Konvivenz. Er lebte mit den Menschen, suchte sie auf, verkündigte in den Häusern und auf den Straßen, dort wo die Menschen lebten und arbeiteten. Und seine Verkündigung war immer lebensrelevant, mit Beispielen und Anwendungen aus und für das Alltagsgeschehen.

### **6.3.2. Religiöse Selbstfindung**

Zwar wird Gemeinschaft vor allem auf der natürlichen, verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Ebene erfahren, doch wird das Bedürfnis eines Gläubigen nach geistlicher Gemeinschaft ebenso hoch sein. Denn in der Gemeinschaft von Gläubigen geschieht geistliches Wachstum und religiöse Selbstfindung. Für die interviewten Muslime war die Moschee und für die Christen die Kirche der Ort, in der eine solche Gemeinschaft erfahren und erlebt wurde. Aus den Aussagen der muslimischen Interviewten wurde deutlich, dass nur dort, wo in den Moscheen nicht nur ein starrer, ritueller Gottesdienst stattfand, sondern auch zusätzliche

Zeiten der Gemeinschaft eingeräumt wurden, die Interviewten gerne wieder in die Moschee kamen. Ebenso wurden die wenigsten Christen bei ihrem ersten Besuch der Kirche von dem Gottesdienstablauf und der Predigt angesprochen, vielmehr waren es die persönlichen Kontakte, die freundlichen Menschen, die strahlenden Gesichter und das echte Interesse an der Person, das die Menschen bewegte und in ihnen den Wunsch nach dieser Gemeinschaft weckte. Denn die „Neuen“ wenden sich nicht nur zu Gott hin, sondern auch zu der Familie der Gläubigen. Hieraus ergibt sich auch die große Verantwortung der Kirchen, den Neugläubigen ein Zuhause zu geben. Kasdorf (1989:177-178) bemerkt, wie sehr schon die Urgemeinde darauf bedacht war, die Gläubigen in eine für ihr geistliches Leben notwendige Gemeinschaft hinein zu nehmen:

Die Apostel (Missionare) und Evangelisten der Urgemeinde haben die Gläubigen zu örtlichen Gemeinden zusammengefasst. In diesen Gemeinden fanden die Neubekehrten, was sie für ihr geistliches und soziales Leben brauchten: Gemeinschaft, Wärme, Liebe, Verständnis, Geborgenheit, Kraft und Anleitung für ein siegreiches und fruchtbares Leben (vgl. Apg. 2,41-47; 11, 19ff).

Entsprechend bedeutet dies, die Formen der Gottesdienste so zu gestalten, dass lebendige Koinonia in der Begegnung miteinander und mit dem Wort Gottes erfahren wird, indem christliche Lebens- und Gottesdienstweisen von den kulturellen Elementen der Kyrgyzen geprägt werden.

Es wurde bereits vorher festgestellt, wie wichtig es für die Interviewten war, in einen Gottesdienst zu gehen, wo sie ihresgleichen antrafen<sup>227</sup> und eigene kulturelle Elemente vorfanden, wie beispielsweise das „Bata“ nach dem Gebet,<sup>228</sup> kyrgyzische Lieder mit „Komus“-Begleitung,<sup>229</sup> das Sitzen auf den kyrgyzischen Matten und Prediger, die Beispiele und Anwendungen aus und für den kyrgyzischen Alltag verwenden. Dem kyrgyzischen Volksbewusstsein wird damit Rechnung getragen (McGavran 1990:187). Noch wichtiger sind Frei-

---

<sup>227</sup>Vgl. die Ausführungen von Cragg (1956:351): „Today, in a similar homogeneous church, there would not be a bar to others from disparate backgrounds joining the church. The doors would be open to all. But the flavor of the church would be distinctive and would thus naturally attract mostly converts from Islam. They would feel at home in such church. This would be a great step toward overcoming the problem the Muslim inquirer faces when he enters a church composed largely of non-Muslim converts: he finds „his faith doubted, his presence mistrusted, and his interests questioned.“ Ebenso betont Parshal (1992:16-161) die Wichtigkeit einer homogenen Gemeinschaft für die missionarische Gemeindegründungsbewegung: „Instead of receiving such a reaction from traditional Christians, the inquirer would find in homogeneous church a reservoir of understanding and acceptance from people who, like him, have been on a pilgrimage of faith from Islam to Christianity.“

<sup>228</sup>Dabei wird mit Händen über das Gesicht gestrichen, um so einen Segen zu empfangen.

<sup>229</sup>Ein kirgisischer Akyn (Dichter) wird meistens von dem Nationalinstrument Komus begleitet. Die Beliebtheit dieser Kunst wird von Aitmatow (1999:14) folgendermassen beschrieben: „Da ist noch eine sehr typische Szene: Der junge Dichter und Sänger, der Akyn, der im Kreis seiner Zuhörer mit der Komus auftritt. Diese Kunstgattung erlebt heutzutage eine unerwartete Transformation in neuen Liedern und audiovisuellen Medien, sie bleibt die traditionellste Form der nationalen Kultur. Das Nomadensein manifestierte sich auf konzentrierte Weise in Wort, im Lied und in der Poesie des Akyns – in all dem, was andere Völker in Literatur, Theater und Philosophie einbrachten.“

räume für einen ausführlichen Austausch, in dem Seelsorge und das gemeinsame Gebet, Ermutigung und Unterweisung einen Platz haben.

Allzu oft sind die Kirchen aber auch dazu geneigt eine Sprachkultur zu entwickeln, die Außenstehende immer weniger verstehen. Damit aber alle Besucher das Evangelium recht erfassen, hat sich die Praxis vieler Kirchen in Kirgizstan, neue Besucher in gesonderten Gruppen zu sammeln und ihnen das Evangelium von einem Evangelisten erklären zu lassen, als erfolgreich erwiesen. Die meisten Evangelisten sprechen schon von ihrer Begabung her sehr lebensrelevant und alltags- und kulturbezogen. Es wird die Aufgabe einer jeden Kirchengemeinde sein, die passende Form zu finden, damit dadurch neue Besucher sich von der Gemeinschaft mit den anderen nicht ausgeschlossen fühlen. Gesonderte Veranstaltungen nach den allgemeinen Gottesdiensten wären solche Möglichkeiten. In diesen Veranstaltungen sollte jeder die Gelegenheit bekommen, Fragen zu stellen und eventuell vom eigenen Leben und Erleben zu erzählen, um so einen persönlichen Bezug zur gehörten Botschaft zu erhalten. Denn wenn „das Evangelium angenommen werden soll, dann muss es in verständlicher, bedeutungsvoller, zutreffender, entscheidender und überzeugender Weise verkündet werden“ (Peters 1982:120).

Kulturrelevante Gemeinschaft kann auch in den Gemeinden besser gelingen, in denen Kirgizen als Leiter vorstehen und eine eigenständige Entfaltung durch das Hören auf den Heiligen Geist zulassen. Für Smalley (1981:51) ist die Selbstständigkeit der Einheimischen so wichtig, dass er ein Bevormunden vonseiten der Ausländer gar als ein Bevormunden Gottes ansieht. „Our paternalism is not only paternalism toward other peoples; it is also paternalism towards God.“ Die Verantwortung zur Unterweisung eines christusgemäßen Lebensstils im eigenen Lebensumfeld und im Alltag wird in besonderer Weise auf den geistlichen Leitern liegen. Die Ergebnisse dieser Untersuchung brachten hervor, dass sie für viele Interviewte zwar im Prozess der Hinführung zum Glauben eine geringe bzw. gar keine Rolle hatten, ihre Bedeutung aber in der geistlichen Unterweisung wesentlich höher war. Sie waren es vor allem, die die Gläubigen lehrten, ihren Glauben gemäß dem Anspruch des Evangeliums auszuleben (Mt 28,20).

Viele interviewte Kirgizen haben eine Hinwendung zu Christus aufgrund ausgelebter Konvivenz der Freunde und Verwandten erfahren. Sie lebten ein authentisches Christsein und teilten ihr Leben und das Evangelium in ihrer Lebenswirklichkeit mit. Die religiöse Selbstfindung und das geistliche Wachstum fanden vor allem in der geistlichen Gemeinschaft der Gläubigen statt, die sie für ein geistliches Leben im Alltag befähigte.

## **6.4. HINWENDUNG UND RELIGIÖSE IDENTITÄT**

Wie bereits zu Beginn der Arbeit beschrieben, unterscheidet sich das christliche Verständnis von einer Bekehrung vom dem des islamischen. Im Folgenden gilt es die Ergebnisse der Studie in Bezug auf die Hinwendung aus missiologischer Sicht zu reflektieren.

### **6.4.1. DIE HINWENDUNG DER CHRISTEN**

Der religionstheologische Rahmen einer christliche Bekehrung, aber auch die Bedeutung der interkulturellen Kommunikation und der Universalität des christlichen Glaubens im Hinwendungsprozess wurde oben bereits besprochen. Es war für die interviewten Christen wichtig, dass sie in der Hinwendung ihre Kultur nicht aufgaben, sondern Gott in ihrer Kultur und Sprache anbeten konnten. Doch die christliche Bekehrung ist vor allem auch die Hinwendung zum Ursprung; zu Gott dem Schöpfer und Urheber allen Lebens und zu Jesus Christus, durch den die Gewissheit des Heils und die Gemeinschaft mit Gott erfahren wird. Sie ist auch eine Hinwendung zu einem neuen Leben, das diesseits beginnt und in der Kirche Jesus Christi ihren sichtbaren Ort findet, aber in der ewigen Zukunft im kommenden Reich Gottes mündet. Im Folgenden sollen die Aspekte näher betrachtet werden, die von den Interviewten besonders benannt wurden.

#### **6.4.1.1. *Hinwendung zu Gott***

Die meisten christlichen Interviewten hatten vor ihrer Bekehrung keine bzw. nur vage Vorstellungen von Gott. Doch den Beginn ihrer Hinwendung kennzeichnete der Glaube an die Existenz Gottes. Dies wurde von den Interviewten besonders betont, weil die meisten in einem atheistischen Umfeld ihre Schulbildung genossen und die Gesellschaft entsprechend erlebten. Ihr Glaube an die Existenz Gottes hatte einen unterschiedlichen Ursprung. Oft waren es die Großeltern, die von Gott erzählten und die Kinder ermutigten, trotz der atheistischen Erziehung in der Schule an ihn zu glauben (vgl. 4.1.2.2). Bei den meisten aber war das Gottesverständnis nur ansatzweise vorhanden und wurde konkreter durch Christen, die von ihrem Glauben und der Offenbarung Gottes in der Bibel erzählten. Die Notwendigkeit, Menschen das Wissen von Gott, wie dies in der Bibel offenbart ist zu vermitteln, wurde von Beyerhaus (1996:395) folgend betont:

In seiner in der Bibel niedergelegten Offenbarung sagt Gott dem Menschen, was ihn unbedingt angeht, was zur Verwirklichung seiner Bestimmung in Zeit und Ewigkeit zu wissen wichtig, ja notwendig ist.

In diesem Prozess des Kennenlernens machten viele entscheidende Erlebnisse mit Gott. Oft waren es persönliche Nöte oder existenzielle Fragen, die sie in eine Situation führten, in der sie sich zu Gott wandten und Gott erlebten (vgl. 4.5.2.2.). In der Erhörung von Gebeten und im Wirken Gottes im Leben der Interviewten wurde besonders Gottes Liebe und seine Fürsorge für alle Menschen deutlich (Matt. 5, 45). Peters (1985:60-92), der das Wesen Gottes aus missionstheologischer Perspektive darlegte, kommt zu dem Schluss:

Aus der obigen Untersuchung schließen wir, daß der dreieinige Gott in seinem Wesen als Geist, Licht und Liebe ein aus sich selbst herausgehender Gott ist, ein missionarischer Gott, der sich immer wieder selbst zum Segen der Menschheit *aus-sendet*, der immer *sucht*, wo er in seiner Liebe seinen Segen über die Menschen auszugießen vermag, und der immer wieder selbst große *Opfer* bringt, um Heil und Errettung des Menschen zu ermöglichen (:92).

Dieses persönliche Erleben, dass nicht nur die Existenz Gottes bestätigte, sondern auch seine Fürsorge und Liebe zeigte, trug dazu bei, sich für die evangelistische Botschaft zu öffnen. Die Verkündigung von einem lebendigen Gott und das persönliche Erleben wirkten zusammen im Prozess der Hinwendung.

Die missionarische Ausrichtung wird entsprechend dahin zielen müssen, auf Gott und seine Offenbarung im Wort Gottes, der Bibel hinzuweisen. In dem Sinne, wie Menschen Gott kennenlernen, werden sie geistliche Erfahrungen machen und sich für das Evangelium öffnen. Die wesentlichen Unterschiede zum islamischen Verständnis in Bezug auf Gott und der möglichen Erfahrung mit ihm, werden später im Abschnitt 6.4.2.2. besprochen.

#### **6.4.1.2. Hinwendung zum Glauben an Jesus Christus**

Während der Glaube an Gott zunächst nicht grundlegend christlich ist, lässt sich der Glaube an Christus nicht vom Christentum trennen. Dies war auch die grundlegende Erfahrung der interviewten Christen. Besonders in den Leitfadeninterviews, aufgrund der Fragestellung, wurde die Bedeutung Jesu betont. So haben 86 % der Christen in irgendeiner Weise Jesus Christus als den Grund für ihre Religionszugehörigkeit genannt und dabei die wichtigsten Kernaussagen des Evangeliums erwähnt (vgl. 4.5.2.1 und Anlage 1.1.2). Dazu gehörte das Sterben und Auferstehen Jesu und die damit verbundenen Folgen für die Interviewten. Das Wissen der geistlichen Wahrheiten hatte vielerlei Auswirkungen. Dazu gehörte vor allem die Vergebung der Sünden und der Beginn eines neuen Lebenswandels, der den ganzen Menschen umfasste (Kasdorf 1989:25). Die Interviewten nannten unter anderem die „Heilung der Seele“ und der zwischenmenschlichen Verhältnisse, Frieden im Herzen, körperliche Heilung und Befreiung von schädlichen Bindungen und Süchten, die sie Jesus verdankten. Es

wurde auch besonders die Einzigartigkeit Jesu betont und unterstrichen. Für einen Konvertiten, der zwischen Allah und Christus zu wählen hatte, war die Frage nach der Einzigartigkeit Jesu besonders relevant. Betz (1993:7-9) betonte, wie wichtig dies für das Bekenntnis eines Christen ist: „Nach unserem christlichen Glauben bekennen wir ihn<sup>230</sup> als den Einen, Einzigen, als ganz Anderen, Unvergleichlichen.“

Für die Kyrgyzen hing die Bekehrung also untrennbar mit der Person Jesu zusammen. Das Außergewöhnliche im kyrgyrischen Kontext war, dass die Kyrgyzen zunächst eine Hinwendung zu Gott vollzogen, sich im Gebet zu ihm wandten, die Vergebung der Schuld aber dann aufgrund des Heils in Jesus annahmen und verstanden. Die Bedeutung Jesu wurde oft erst in der Bekehrung selbst, bzw. nach der Bekehrung bewusst. Es war also der Wunsch vorhanden Gott kennenzulernen und ein Leben mit Gott zu beginnen. Dies wurde aber erst durch Jesus Christus möglich und erfahrbar (Joh. 14,6). Paulus unterstreicht dies in 1. Tim. 2,5: „Denn einer ist Gott, und einer ist Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst als Lösegeld für alle gab... (1. Tim. 2, 5). Der Religionswissenschaftler Hoppenworth (1988:303) betont, nach der Darlegung der Erlösungsangebote der Weltreligionen, die Erlösungsbotschaft der Bibel folgend:

Dem Menschen ist es deshalb nicht möglich, durch ein meditatives Erlebnis zur Erkenntnis Gottes oder zu einer Vorstellung von Gott zu kommen, sonder Gott ist vom Menschen nur so weit zu erkennen, wie er sich ihm durch seine Offenbarung zu erkennen zu geben gewillt ist.

Er fügt weiter nach einer kurzen Zusammenfassung der evangelischen Botschaft hinzu:

Wenn auch für die Anhänger der Hinduismus, Buddhismus und des Islam Erlösungsangebote vorhanden sind, so ist doch nach biblischem Zeugnis wahre Erlösung nur in Jesus Christus zu finden (:304).

Entsprechend werden Menschen mit einer Sehnsucht nach einem Leben mit Gott, es durch Jesus Christus finden. Der Wunsch mit Gott zu leben ist entsprechend der Beginn des Weges, der durch Christus führt.

Die Problematik im islamischen Kontext besteht aber oft darin, dass Muslime von vornherein ein Gespräch mit Christen über Jesus ablehnen. Accad (1997:111) stellt dazu fest, dass Muslime in der Regel Christus nicht aus theologischen Gründen ablehnen, sondern aufgrund des familiären und kulturellen Druckes. Entsprechend sollte in den missionarischen Bemühungen zunächst eine Einladung ausgesprochen werden, sich zu Gott zu kehren und sich mit Gott zu versöhnen (2. Kor. 5,20). Und wenn diesem Ruf eine positive Reaktion folgt, den

---

<sup>230</sup>Betz referiert auf diesen Seiten über die Einzigartigkeit Jesu Christi nach dem Neuen Testament.

Weg zu Gott in Christus zu zeigen, denn wie Accad es weiter unterstreicht, führt eine Hinwendung zu Gott auch immer zu Christus: “It’s interesting – and very logical – that God’s provision is not a philosophical or a religious idea, not a list of rules to follow or a way of life. It’s a person.”

#### 6.4.1.3 *Hinwendung zur Gewissheit des Heils*

Ein Mensch voller Hoffnung und Gewissheit steckt auch andere an. Dies wurde in dieser Studie besonders in Bezug auf die Frage der Heilsgewissheit und der Erwartung in das Paradies zu kommen, deutlich. Denn drei Viertel aller leitfadeninterviewten Christen war sich dessen gewiss ins Paradies zu kommen, bzw. das ewige Leben zu haben. Unter den narrativ interviewten Christen war sich nur eine Person ihrer Rettung nicht ganz sicher, alle anderen erhielten Heilsgewissheit entweder sofort nach der Bekehrung, oder eine Zeit danach. Der Grund dieser Hoffnung wurde nicht auf die eigenen religiösen Verdienste zurückgeführt, sondern aufgrund dessen, was Jesus für den Einzelnen tat. Immer wieder wurde von den Interviewten das Heilshandeln Jesu Christi unterstrichen.

Die Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus dem Gläubigen zuteilwird, wird wohl nirgends so ausführlich besprochen, wie im Römerbrief des Paulus. Besonders in Röm. 3, 23 wird deutlich, dass die Gerechtigkeit nicht eine Eigenschaft, sondern ein Handeln Gottes ist, das den Menschen gerecht macht. Egelkraut (1996:6) betont: „Der Genetiv *dikaiosyne theo* ist als subjektiver Genetiv eine Ursprungsbezeichnung: sie wird von Gott als Heilsgabe an den Menschen offenbart.“ Die Gerechtigkeit hat ihre Ortsbestimmung am Kreuz des Messias und wird aufgrund der Tat Jesu jedem durch den persönlichen Glauben zugeeignet. Das Heil führt den Menschen vor allem in die Gemeinschaft mit Gott, denn das ist das zentrale Anliegen Gottes. Ein Mensch kann also die Gemeinschaft mit Gott genießen, nicht aufgrund eigenständiger Bemühungen, sondern weil er es als Geschenk angenommen hat. Der Islam kennt zwar Vergebung, aber nicht das Geschenk der Rettung, das alleine durch Glauben in Anspruch genommen wird. Egelkraut unterstreicht diesen wesentlichen Unterschied folgend:

Im Evangelium geht es zentral darum, dem Menschen zu geben, was er sich selbst nicht geben kann, d. h. ihn vor Gott gerecht zu machen, so dass er nicht nur vor Gott stehen, sondern in der Gemeinschaft mit Gott leben kann. Das ist ewiges Leben und Seligkeit. ... Es wäre *idea dikaiosyne*, die der Gerechtigkeit Gottes und dem Christus entgegensteht und in der sich der Mensch vor Gott behauptet. Diese *idea dikaiosyne*, d. h. die eigene Gerechtigkeit des Menschen ist im Islam großgeschrieben.

Auf der einen Seite kann ein Muslim aufgrund des Konzepts der Werkgerechtigkeit, zum anderen auch wegen der Souveränität Gottes, sich nicht seines Heils sicher sein. Schirmmacher



(2003a:272) stellt fest, dass im Islam zwar Buße und Vergebung eine wichtige Rolle spielen und Gott auch verzeiht (Sure 5,95) und der Barmherzige ist (Sure 57,28-29), doch bleibt Allah völlig unbeeinflussbar in seiner Entscheidung, wem er im Gericht Barmherzigkeit erweist und wem nicht.

Deshalb finden sich keinerlei Gebete im Koran, der Überlieferung oder der theologischen Literatur - wie sie im Alten und Neuen Testament überreich zu finden sind – mit denen der Gläubige für die Gewissheit der Vergebung und der Errettung vor dem Höllenfeuer Gott jetzt schon dankt. Denn Gott auf seine Entscheidung im Jüngsten Gericht schon jetzt festzulegen, käme ihm als Geschöpf nicht zu.

Troeger betont (1996:31) weiter: „Weil der Muslim von seinem Glauben her nicht die ‚Nacht der Sünde und Zweifels kennt‘, ist ihm auch die tiefe Gewißheit der Erlösung unbekannt.“ Und weil ein Muslim den Kreuzestod Jesu ablehnt, klammert er den Ort aus, an dem Christen ihres Heils gewiss werden. Entsprechend liegt in der Heilsgewissheit der kyrgyrischen Christen eine große Dynamik für die missionarischen Bemühungen. Ein Christ darf aus seiner Gewissheit zu Menschen sprechen, denen er sie anbietet. Riecker (2001:220) schreibt in seiner Abhandlung über das evangelistische Wort Folgendes:

Schließlich ist es ein Ausdruck der Realistik der Botschaft, wenn auch das *ewige Leben* nicht als ein zukünftiges Gut, sondern als hier schon beginnend bezeichnet wird, das gleichgesetzt wird dem geistlichen Leben. Eine große Energetik spricht aus dieser ganzen Tatsachenwelt, die im Munde der Evangelisten alles andere als eine Ansammlung „toter Dogmen“ war.

Kyrgyrische Christen werden sich gerade darin unterscheiden, dass sie Gewissheit haben und sich in dieser Gewissheit freuen dürfen. Diese Gewissheit darf aber nicht mit der sogenannten „billigen Gnade“ verwechselt werden, wie dies beispielsweise von Bonhoeffer (DBW 8) benannt wurde, in der er die Gnade ohne Preis und Kosten und die Verweltlichung der Kirche anprangerte. Er sprach von einer „teueren Gnade“ die zur Nachfolge aufruft und dem Menschen das Leben kostet und ihm so das Leben schenkt. Und gerade Kyrgyzen, die von ihrer Umgebung oft aufgrund ihres Christseins abgelehnt werden, sollten sich des Wertes der Gnade bewusst sein, an der sie festhalten und die Kosten der Nachfolge tragen.

Die Gnade darf den Menschen auch nicht dazu verleiten, leichtsinnig mit der Sünde zu spielen, denn dafür starb Jesus Christus und hat sein Volk teuer erkaufte (1. Petr. 1,18). Das nicht jeder die Heilsgewissheit sofort erhielt, wurde in dieser Arbeit schon erwähnt. Das Interview von Dshirgal (Interview Nr. 3) verdeutlicht, dass viele den Umgang mit Sünde sehr ernst nahmen und sich zur Heilsgewissheit durchdrangen, was ihnen half ein geheiligtes Leben zu führen.

Ich erhielt sie (die Heilsgewissheit) drei Jahre nach der Bekehrung. Davor lebte ich wie ein Gesetzlicher. Ich befolgte nur die Tradition. Ich betete lange, aber hatte nicht den Glauben, dass ich es erhalte. Ich dachte, wenn ich sündige, dann komme ich in die Hölle. Ich habe aber jeden Tag wieder, auch nur wenig, gesündigt. Und ich quälte mich jeden Tag: ‚Gott vergib mir‘. Morgens ging ich wieder in den Tag und dachte, heute darf ich nicht sündigen. Der Tag ging vorüber und abends musste ich wieder beten, Gott vergib mir. Nein, das geschah nach einem Jahr. Ein Jahr lang sah ich auf die Bibel wie auf ein Gesetzbuch. Ich hatte keine volle Freude. Später hat mir Gott eröffnet, dass er schon die Sünden vergeben hat und ich erhielt Freude.

Die Hinwendung der Christen war vor allem davon gekennzeichnet, dass der Glaube an die Existenz Gottes und die Gespräche mit Christen zu besonderen Erfahrungen mit Gott führte und letztendlich in der Hinwendung zu Jesus Christus mündete. Darin wurde die Vergebung der Sünden, die Gewissheit des Heils und die Erfahrung des neuen Lebens mit Gott gemacht. Damit erhielten die kyrgyzischen Christen ein unermessliches geistliches Gut.

#### **6.4.2. Die Hinwendung der Muslime**

In der folgenden Darlegung gilt es die Hinwendung der Muslime, wie dies in den Interviews dargelegt wurde zu betrachten und missiologisch auszuwerten.

##### **6.4.2.1. Hinwendung als Rückkehr zum Glauben der Vorfahren**

Die Hinwendung der kyrgyzischen Muslimen war vor allem eine Rückwende bzw. Rückbesinnung zum Glauben der Vorfahren, wie dies vom überwiegenden Anteil der Befragten berichtete wurde. Für die meisten Leitfadeninterviewten war dies der wichtigste Aspekt für den eigenen Glauben. Dafür gibt es viele Gründe. Vor allem ist es der Glaube der Eltern und Vorfahren, an dem man festhalten möchte. Die historischen Gründe der nationalen Identität und Abgrenzung wurden schon genannt. Eine weitere Bedeutung hat der Ahnenkult, dem die Kyrgyzen hingegeben sind. Die Verehrung der Ahnen fordert auch, den Glauben der Ahnen zu halten. Nur so kann ihr Schutz und Segen erwartet werden. Außerdem ist es für die Kyrgyzen aufgrund der Präsenz des Islams in der Gesellschaft naheliegend sich zum Islam zu kehren. Während der Islam zur Sowietzeit kaum Bedeutung hatte, wurde es in der post-sovietischen Zeit wieder populär eine Moschee aufzusuchen, Namaz zu beten und den Islam kennenzulernen. Dies wurde sowohl von den meisten Verwandten als auch grundsätzlich von Menschen gutgeheißen. Während Kyrgyzen, die Christen wurden, Widerstand zu erwarten hatten, wurde eine Hinwendung zum Islam von der Umgebung überwiegend positiv aufgefasst.

Obwohl die Zugehörigkeit der Verwandten zum Islam als das wichtigste Argument für das Bekenntnis zum Islam genannt wurde, sind viele Kyrgyzen dazu bereit ihren Glauben zu hinterfragen, wie dies in den Interviews zum Ausdruck kam. Es wurde ebenso deutlich, dass in den muslimischen Familien von 68 % der Leitfadentinterviewten niemals über das Christentum gesprochen wurde. Diese Personen hatten sich wohl auch persönlich selten oder nie mit dem Christentum befasst und es kann davon ausgegangen werden, dass die Informationen nur in allgemeiner Art vorherrschten. Entsprechend sind Christen herausgefordert mit entsprechender Literatur und persönlichen Gesprächen über ihren Glauben zu informieren.

#### **6.4.2.2. *Hinwendung zu Allah dem Schöpfer und Allmächtigen***

Die interviewten Muslime, die sich zum Islam hinwandten, berichteten ähnlich wie Christen, dass für sie die Frage nach der Existenz Gottes wichtig war, besonders für diejenigen, die in einer säkularen Familie aufwuchsen. Für die meisten interviewten Muslime war Gott erhaben und er wurde mit den Eigenschaften, wie „Allmächtiger“, „Höchster“, „Richter“, oder „Schöpfer“ benannt. Ebenso wurde er von einigen als der „Barmherzige“ und „Retter“ angesehen. Doch es wurde aus den Interviews auch klar, dass zwar der Glauben an Allah vorhanden war, seine Hilfe erwartet wurde und die interviewten Personen sich im Gebet an ihn wandten und doch die Gemeinschaft mit Gott sich von der unterschied, wie sie von Christen verstanden und erfahren wurde.

Schirmacher (2003a:226-229) behandelte die Frage ob Allah ein persönlicher Gott sei. Diese Fragestellung ist eigentlich eine christliche Überlegung und wird im Islam so nicht betont und anders interpretiert. Er ist höchstens ein persönlicher Gott darin, dass er jeden persönlich geschaffen hat, Menschen persönlich Prüfungen auferlegt, von jedem einen persönlichen Glauben erwartet usw.. Gott ist zwar der Handelnde, der das Leben beeinflusst, aber er bleibt auch immer der vollkommen vom Menschen getrennte Gott (:228). Gardet (1968:52) drückt es folgend aus: „Gott ist also nach der Lehre des Korans – und dieser Punkt ist ungeheuer wichtig – gleichzeitig unzugänglich und ganz nah.“ Man würde den Glauben der Muslime verkennen, würde man annehmen, dass für sie Allah nur der ferne Gott sei, den sie fürchten. Er ist auch der Barmherzige, der nach der Sure 50,16 dem Menschen „näher als die Halsader sei“. Und doch bleibt er der Getrennte, dessen Willen unerforschlich ist (:195). Auch das Verhältnis eines Muslims zu Allah bleibt immer das eines Sklaven und Dieners. Bouman (1982:38) beschreibt es mit folgenden Worten:

Der Moslem unterwirft sich im Glauben und Gehorsam bedingungslos dem allmächtigen Willen Gottes und weiß, daß jeder Moment fest in Gottes Hand liegt. Er steht als Sklave und Diener unmittelbar unter dem ganz anderen Gott und nimmt aus seiner Hand alles an wie Allah es in seinem unerforschlichen Willen beschließt.

Deshalb bleibt die Beziehung eines Muslimen zu Allah immer eine distanzierte Beziehung, ganz gleich wie stark ein Muslim Gottes Hilfe in seinem Leben erfährt. Auch das Gebet, ob es das Pflichtgebet ist oder ein Bittgebet (Du'aa), werden nicht als Zwiesprache zwischen dem Geschöpf und Schöpfer aufgefasst, sondern als ein Akt der Ergebenheit und der Anbetung, bzw. eines Hilferufs (Troeger 1996:26).

Das Bedürfnis nach einer Nähe zu Gott wird im Islam besonders vom Sufismus aufgegriffen.<sup>231</sup> Wie in Kapitel 2 behandelt, war der Sufismus in Zentralasien stark verbreitet und wohl die wesentliche Stoßrichtung der Missionstätigkeit unter den nomadischen Stämmen. Unter den von mir Interviewten war niemand, der die Mystik im Islam ansprach, bzw. dieses Gedankengut vermittelte. Ansätze dafür kamen nur von Mirbek (Interview Nr. 23), dessen Mutter eine Heilerin war und an Masaren Reinigungsrituale praktizierte, in denen islamische und schamanische Elemente verflochten waren. Grundsätzlich gibt es aber auch in der sinnlichen Ausrichtung des Islams und konkret in Sufismus wesentliche Unterschiede zum christlichen Verständnis der Nähe zu Gott. Douglas (1976:18) beurteilt dies folgend:

Der Unterschied zwischen christlicher und islamischer Mystik liegt in der Zielsetzung. Der Sufismus wendet sich an den Gott des Korans und der islamischen Überlieferungen sowie an das Vorbild des Islam, den vollkommenen Menschen Mohammed. Christliche Mystiker wenden sich hin zu Gott der Bibel des Alten und Neuen Testaments und zu Jesus Christus, ihrem Erlöser.

Während im Sufismus der Mensch auf der Suche nach Gott ist und beispielsweise durch einen asketischen Lebensstil oder Gesänge dies zu erreichen sucht, sehen wir in der Bibel, dass Gott selbst die Initiative ergreift und Gemeinschaft mit dem durch Sünde entfernten Menschen ermöglicht.

Für Christen hat sich Gott in Jesus Christus auf die Ebene seiner Geschöpfe herabgeneigt (Joh. 1,14) und ist ihnen gleich geworden (Hebr. 4,15), und nennt sich sogar unser Bruder (Hebr. 2,11) und Freund (Luk. 12,4). Die persönliche Beziehung mit Gott wird im

---

<sup>231</sup>Das starke Bedürfnis nach Gott und die Gemeinsamkeiten zum christlichen Glauben werden von Douglas (1976:18) folgend zusammengefasst: „Für die Moslems wie für die Christen ist Gott die wahre Heimat, der Ort ihrer Herkunft und ihrer Rückkehr. Für beide ist das irdische Leben eine Reise, das schrittweise von einer Station zur anderen, durch vorübergehende Zustände zum höchsten Ziel führt. Für beide gilt, daß sie durch Buße und Reinigung durch die Vergänglichkeit dieses Lebens zum Wohnen bei Gott gelangen. Es ist bemerkenswert, daß heutzutage Moslems mit einem Sufi-Hintergrund sich in besonderer Weise zu Jesus hingezogen fühlen, vor allem zu Jesus, wie er uns im Johannes-Evangelium begegnet. Einige sind zum Christentum übergetreten.“

Diesseits auch durch die Gegenwart des Heiligen Geistes erfahren. Es soll an dieser Stelle nur eine kleine Zusammenfassung der innigen Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Heiligen Geist, wie sie Kuen (1980:16) zusammengestellt hat, erwähnt werden:

Der Heilige Geist wohnt im Herzen der Gläubigen (Joh. 14,16-17; 16,7; Röm. 9,11; 1. Kor. 3,16-17; 6,19; 2. Kor. 13,5; Gal. 4,6; 2. Tim. 1,14; Jak. 4,5; 1. Joh. 2,27; 3,24) und bringt die Früchte des Geistes hervor (Gal. 5,22; Röm. 8,2-4). Er gibt uns Frieden und Freude (Röm. 15,13) stärkt uns in Augenblicken der Bedrängnis (Phil. 1,19; 1. Petr. 4,14) und führt uns auf dem rechten Weg (Röm. 8,14; Gal. 5,16.18).

Alleine aus diesen wenigen Gründen sprechen die Christen von einem „persönlichen Gott“ und einer „persönlichen Beziehung“, weil die Innewohnung des Heiligen Geistes und die persönliche Beziehung zu Gott erfahren wird. Schirmacher (2003b:226) bemerkt im Gegensatz dazu weiter:

Daß Allah sich auf irgendeine Weise mit seinem Geschöpf auf gleicher Ebene befinden könnte oder, allgemeiner, mit ihm etwas gemein haben, geschweige denn, selbst Geschöpf werden könnte, ist für den Koran und die islamische Theologie dagegen undenkbar.

Deshalb ist auch das geistliche Leben eines Muslimen auf die Erfüllung der Gebote und Rituale ausgerichtet, vor allem mit dem Wunsch Allah zu gefallen und von ihm gesegnet zu werden. Der Wunsch aber nach einer innigen „Gemeinschaft“ mit ihm bleibt ihm aufgrund der islamischen Theologie verwehrt. Dafür ist Allah viel zu erhaben und souverän. Gardet (1967:1249) betont dies folgend: „Das Heil ist nicht Teilhabe am Leben der Gottheit, es ist der Lohn für das geforderte Zeugnis und die >Hingabe an Gott<; letztendlich zählt nur jene höchste Barmherzigkeit, die zum Glauben prädestiniert.“

#### **6.4.2.3. *Hinwendung zur muslimischen Frömmigkeit und rituellen Praxis***

Zu den wichtigsten Ausdruckformen der muslimischen Frömmigkeit können die fünf wesentlichen Elemente oder Pfeiler (arkān) des Islams gezählt werden; das Bekenntnis (Šahada), das fünfmalige Gebet (Namaz), das Geben (Zakat), das Fasten im Monat Ramadan und Hajj, die große Wallfahrt. Das sind Pflichten, die allen erwachsenen Muslimen obliegen (Watt & Welch 1980:263). Hinzu kommt ein ganzes Gefüge von Vorschriften und Verpflichtungen, die das konkrete Leben bestimmen.<sup>232</sup> Damit soll nach Gardet (1967:114) „der fromme Muslim mit jeder oder nahezu jeder seiner Handlungen Zeugnis für seinen Glauben ablegen.“

---

<sup>232</sup>Gardet (1967:114) fast neben den fünf Säulen des Islams noch folgende Pflichten: „... der liturgische Rhythmus des Mondkalenders; die gleiche Ernährung durch Vorschreibung der erlaubten Fleischsorten und Verbot des Alkoholkonsums; die gemeinschaftlichen Friedhöfe, die nicht aufgelassen werden dürfen; die Gesetze über Testamente und Eheschließungen und jener ganze ‚Lebenskodex‘ der >sozialen Bindung< [mu’āmalāt], den der Koran aufstellt.“

Entsprechend haben Kyrgyzen immer wieder, wenn sie nach ihrem Bekenntnis zum Islam gefragt wurden, von den Pflichten gesprochen, die sie bemüht waren zu befolgen. Es wurden vor allem Namaz, der Besuch der Moschee und das Einhalten der muslimischen religiösen Feiertage genannt. Hinzu kam der Wunsch sich von schädlichen Dingen, wie Alkohol und Ehebruch zu enthalten. Besonders erstrebenswert war für viele auch das Erlernen der arabischen Sprache um beim Namaz die Suren lesen zu können.

Durch diese rituellen Praktiken und dem Befolgen der Gebote Gottes erhofften sich die Meisten vor allem den Segen Allahs, der im Erfolg auf der Arbeit, in finanziellen Dingen und in Bezug auf Gesundheit sichtbar werden sollte. Einige erwähnten, dass der Glaube an Allah und das Befolgen der Gebote und Rituale ihnen ein Konzept liefert, indem sie sich wohlfühlen und ihnen eine Zufriedenheit vermittelt. Indem sie darin Halt für ihr Leben fanden wurde ihr religiöses Bedürfnis gestillt,

Am Beispiel vom Paulus ist ersichtlich, dass ein Mensch mit allem Ernst versuchen kann, ein religiös einwandfreies Leben zu führen und doch weit davon entfernt ist, ein Leben aus der Gerechtigkeit Gottes zu führen. Er schreibt über sein Leben in Phil. 3,6, dass er „der Gerechtigkeit nach, die im Gesetz ist, untadelig“ war. Eine Gerechtigkeit, die auch Muslime anstreben. Und doch hat er das, was ihm als Gewinn erschien „um Christi willen für Verlust“ gehalten (Vers 7). Weiter schreibt er, dass er alles eingebüßt hat, damit er Christus gewinne „und in ihm gefunden werde – indem ich nicht meine Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz ist, sondern die durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit aus Gott aufgrund des Glaubens ...“ (Vers 9). Die Gerechtigkeit aus Glauben ist ein Angebot, das auch Muslimen gilt, die wie Paulus voller Ernst das Gesetz zu erfüllen versuchen und sich nach einem Leben mit Gott sehnen.

#### **6.4.2.4. *Hinwendung der Hizb ut-Tahrir Anhänger***

Die Hinwendung zum Islam wurde von den Anhänger der Partei Hizb ut-Tahrir in einer besonderen Art und Weise erfahren. Während die meisten Muslime sich mit dem Glauben an die Existenz Gottes und der Erfüllung der religiösen Rituale in gewisser Weise zufriedengaben, haben sie sich intensiver mit dem Islam auseinandergesetzt und eine Hinwendung aufgrund inhaltlicher Überlegungen getroffen. Dies hing zum Teil damit zusammen, dass die meisten keine traditionelle Prägung in den Kindheits- und Jugendjahren erfahren hatten und entsprechend intellektuelle Gründe für die Hinwendung zum Islam suchten. Es waren viele Gründe, die sie zum Islam und besonders zur Partei anzogen. Zum einem hat Hizb ut-Tahrir ein klares religiöses und ideologisches Konzept, den Wunsch eine islamische Staatsordnung

nach den Gesetzen der Scharia aufzurichten, und zum anderen einen hohen moralischen Anspruch, der zu einer konsequenten Veränderung der Lebensgestaltung führt. Personen, die sich dieser Partei anschlossen, hatten entsprechend ein klar umrissenes Ziel, eine Grundlage im Koran und der Scharia und einen Anspruch fürs Leben.

Bemerkenswert war auch die Aussage eines Interviewten, dass Hizb ut-Tahrir ihre Mission vor allem darin sieht, die nominellen Muslime zu motivieren sich für die Errichtung eines Gottesstaates einzusetzen, mit dem Gerechtigkeit, moralische Reinheit und Wohlstand verbunden werden. Für sie sind die nominellen Muslime keine echten Muslime, sondern Menschen, die noch eine „Hinwendung“ zum wahren Islam vollziehen müssen. Dies entspricht auch dem religiös-politischen Konzept der Da'wa, die den Anspruch auf eine „religiöse und politische Führung der islamischen Gemeinschaft“ erhebt und vor allem Muslime dazu aufruft (Tworuschka 2002:46). Daraus resultiert auch der starke Missionseifer der Mitglieder. Doch im Vordergrund ist nicht in erster Linie das persönliche geistliche Leben und der Wunsch einst im Jüngsten Gericht vor Allah zu bestehen, sondern die Verwirklichung der Theokratie. Darin lag ein wesentlicher Unterschied zu den Hinwendungen der Christen. Zwar wissen sich Christen der Gesellschaft verpflichtet, doch im Prozess der Hinwendung und Bekehrung ging es Christen vor allem darum, ein Leben mit Gott zu beginnen.

Die Tätigkeiten der Partei Hizb ut-Tahrir werden durch die kyrgyzische Regierung unterbunden (vgl. 3.4.1.4.). Trotzdem haben sie vor allem unter der Jugend große Erfolge zu verzeichnen. Wie aus dem Interview mit Erlan (Interview Nr. 27) ersichtlich, sind religiöse und politische Themen für die Parteimitglieder sehr wichtig, worin sie geschult und informiert sind. Sie informieren sich vor allem über das Internet und kennen oft die neuesten Strömungen und Ansichten in der islamischen Welt. Das aktuelle Weltgeschehen wird aus der Sicht der Partei analysiert und beurteilt.

Die Auswertung der Interviews ergab sowohl Gemeinsamkeiten als auch wesentliche Unterschiede zwischen den Parteianhängern und den Christen. Christen trafen ihre Entscheidungen auch sehr bewusst und überlegt. Sie hatten mit der Bibel auch eine Grundlage für ihre geistliche Überzeugung und sie hatten ebenso einen hohen moralischen Anspruch für ihr Leben. Als wesentlicher Unterschied, außer die Unterschiede die bereits oben besprochenen wurden, kann die Pflicht gerechnet werden, mit der sich Hizb ut-Tahrir Anhänger zur Erfüllung der Gebote Allahs verpflichtet wissen. Die Christen empfanden keine Pflicht, bzw. sprachen nicht von einer Pflicht im Bezug auf ihr Christsein, sondern berichteten einfach von dem neuen Leben, dass sie Jesus verdankten nun führten.

Christen werden aufgrund der starken politischen und religiösen Überzeugungen der Hizb ut-Tahrir Anhänger und ihrer guten Kenntnisse des Islams in einem Gespräch besonders herausgefordert sein. Thomas Schirrmacher (2003:45), der sich in seinem Buch „Feindbild Islam“ mit einer unsachgemäßen Konfrontation mit Muslimen beschäftigt, ruft besonders zur Sanftmut auf. Er weist auf die nach seiner Meinung klassische Rechtfertigung jeder christlichen Apologetik hin, die sich in 1. Petr. 3,15b-16 findet. Er schreibt dazu:

Der Text hat meines Erachtens überragende Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem Islam: „Seid aber jederzeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der Rechenschaft [Griech. ‚apologia‘] von euch über die Hoffnung in euch fordert, aber mit Sanftmut und Ehrerbietung. Und habt ein gutes Gewissen, damit die euren guten Lebenswandel in Christus verleumden, darin zuschanden werden, wenn sie euch Böses nachsagen.“ Daß Liebe und Wahrheit Hand in Hand gehen müssen, ist auch für die Darstellung des christlichen Glaubens Andersdenkenden gegenüber von Bedeutung.

Wie oben betrachtet, vollzog sich die Hinwendung der Muslime in erster Linie zurück zum Glauben der Eltern und Vorfahren. Ähnlich wie bei Christen war es für die Interviewten aber auch wichtig, die Frage nach der Existenz Gottes zu klären, bzw. sich dessen gewiss zu sein. Dass dabei der Glaube an die Existenz Gottes nicht in der Gemeinschaft mit Gott im Sinne des christlichen Verständnisses mündete, sondern die Muslime eher zur Befolgung der Gebote und Rituale animierte, hing mit dem fundamentalen Gottesverständnis zusammen. Im Blick auf das religiöse Verständnis der Muslime sind Christen herausgefordert in Liebe von der Hoffnung und Gewissheit, die sie in ihren Glauben haben, zu erzählen und Menschen in die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus einzuladen.

## **6.5. INTEGRATION UND EFEKTIVES GEISTLICHES LEBEN**

Ein weiteres wesentliches Merkmal der Hinwendung der Christen war die Erfahrung, ein neues Leben führen zu können. Die meisten begannen „nicht nur“ an etwas zu glauben, sondern konkrete Auswirkungen im persönlichen Leben erfahren. In diesem Prozess war es oft entscheidend für das geistliche Leben, inwieweit sich die Konvertiten in eine Gemeinde integrieren konnten.

### **6.5.1. Gemeindezugehörigkeit als wichtiger Faktor fürs geistliche Leben**

Es würde den Rahmen der Arbeit sprengen, detaillierte ekklesiologische Aspekte in diesem Abschnitt anführen zu wollen. Würde man aber versuchen, die Gemeinden der interviewten Kyrgyzen allgemein zu charakterisieren, so könnte man die folgende Begriffsdefinition von



Kasdorf (1989:165) verwenden, der die Versammlung der Gläubigen als „Freiwilligkeitsgemeinde“ bezeichnet:

Die Freiwilligkeitsgemeinde besteht aus solchen Mitgliedern, die Bekehrung und Wiedergeburt erfahren haben und entsprechend ihr Alltagsleben führen. Sie haben sich freiwillig dazu entschieden, Jesus Christus nachzufolgen. Sie sind aus freiem Willen zum Taufwasser gekommen, ohne daß sie von jemandem gebracht wurden, und haben sich auf ihren Glauben taufen lassen. Damit sind sie in ein Bundesverhältnis mit Gleichgesinnten getreten und haben sich zur verantwortlichen Mitarbeit in der Gemeinde verpflichtet.

Diese Definition entspricht auch den Erfahrungen der Interviewten, die sich nach der Bekehrung der Gemeinde freiwillig verpflichtet fühlten. Alle interviewten Christen berichteten, dass sie regelmäßig die Gottesdienste besuchen. Für viele war dies so wichtig, dass sie an einem Sonntag sogar an mehreren Gottesdiensten teilnahmen. Zusätzlich zu den Gottesdiensten wurden Schulungen angeboten, die den Gläubigen wesentlich in ihrer geistlichen Entwicklung weiter half. Es ist ersichtlich, dass auch die frühe apostolische Gemeinde die Bedeutung der Lehre und Unterweisung anerkannte und betonte (Apg. 2, 42, Peters 1982:168-173). Bemerkenswert ist, dass die ersten Christen sich oft in den Häusern trafen und unter anderem in einem solchen engen Kreis die Unterweisung stattfand. Auch für die Interviewten war vor allem die enge und persönlich erlebte Gemeinschaft wesentlich für geistliches Wachstum. Grundsätzlich sind Tischgemeinschaft und Gesprächsrunden in kleinen Kreisen bei den Kyrgyzen beliebt. Die Kyrgyzen kennzeichnet ihre Personenorientierung aus, die auch in der Unterweisung und Gemeindefarbeit berücksichtigt werden sollte. Nach Lingenfelter und Mayers (1991:72-73) konzentrieren sich Menschen mit einer Personenorientierung besonders auf zwischenmenschliche Beziehungen, empfinden Zufriedenheit im persönlichen Austausch mit anderen, suchen Kontakte zu anderen und sind gemeinschaftsliebend und stecken persönliche Ziele im Interesse der Gruppe zurück. Entsprechend stark wurde auf die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Kirche geachtet, was für viele auch der wesentliche Grund für einen weiteren Besuch der Kirche war. In dieser Atmosphäre der Annahme und Achtung wurde auch geistliches Wachstum möglich.

### **6.5.2. Homogene und multikulturelle Gemeinden**

Aufgrund der sovietischen Politik der Völkervermischung und der neuen Herausforderungen der Globalisierung kommen Fragen in Bezug auf die Berechtigung von sowohl homogenen als auch multikulturellen Kirchen, ihrer Strukturen und Funktionen auf. Wie kann in einem

Land wie Kirgizstan mit über 80 verschiedenen Nationalitäten das Prinzip der Einheit der verschiedenen Kulturen sichtbar werden und Integration in rechter Weise stattfinden?

Zunächst muss beachtet werden, dass die Notwendigkeit einer multikulturellen Gemeinde nicht an jedem Ort in Kirgizstan vorhanden ist. Es gibt viele Ortschaften in denen eine Bevölkerungsgruppe dominierend ist und dort eine homogene Gemeinde ihre Berechtigung hat. Doch in großen Städten, wie beispielsweise in der Hauptstadt Biškek, oder in der Industriestadt Tokmok, leben verschiedene Völker so nah beisammen, dass eine Gemeinde, die sich nur auf eine Ethnie konzentrieren würde, dem Zeugnisauftrag Christi nicht nachkommen könnte.<sup>233</sup> Die Bibel berichtet nicht nur von der Einheit aller Christen verschiedener Nationen (Gal 3,28), sondern es sollte auch das natürliche Bedürfnis eines Christen sein, seinen Nächsten unabhängig von seiner Nationalität zum Glauben an Jesus Christus und in die Kirche einladen zu können. Um aber dem entsprechen zu können, wären gemeinsame Gottesdienste unter Berücksichtigung multikultureller Formen empfehlenswert. Da in Kirgizstan sowohl die kirgizische, als auch die russische Sprache amtlich geführt werden, käme ein solcher gemeinsamer periodischer Gottesdienst in diesen beiden Sprachen in Frage.

Zusätzlich würden für die Beibehaltung des nationalen Charakters der Gläubigen Gottesdienste und Hauskreise in kirgizischer und der entsprechenden nationalen Sprache angeboten.<sup>234</sup> Somit würden gemeinsame Gottesdienste die Einheit des Leibes Christi repräsentieren, während nationale Gottesdienste und Hauskreise den kulturellen Bedürfnissen entgegenkämen. Während in den gemeinsamen Gottesdiensten das Feiern, die Anbetung Gottes und die Ermutigung vordergründig wären, hätten in den nationalen Gottesdiensten und Hauskreiszellen Evangelisation, Bibelauslegung und persönlicher Austausch ihren Platz. Auf diese Weise würde Anleitung für geistliches Wachstum und Lebensbewältigung im kulturellen Umfeld des Gläubigen stattfinden.<sup>235</sup> Tippet, der die Dynamik einer bi-kulturellen Kirche durchspricht, betont die Wichtigkeit der Berücksichtigung aller Gruppen.

A church congregation is an extremely diversified assembly. If it includes people of all races, all those races should be considered in the internal programs of the church life and in the external witness and ministry of the church as the Body of Christ in the world (Tippet 1987:364).

Ratsam sind auch gemeinsame periodische, multikulturelle Veranstaltungen verschiedener Gemeinden. Hier läge eine Chance für die Einigungsbewegung der kirgizischen

---

<sup>233</sup>Für Ortis (1996:13) stellt eine multikulturelle Gemeinde schlechthin die biblische Sicht einer Gemeinde dar.

<sup>234</sup>Diese Kirchenstruktur findet sich beispielsweise in der Cerkovj Iisusa Christa.

<sup>235</sup>Vergleiche die hilfreichen und praktischen Ausführungen Lingenfelder (1998:133).

Kirchen. Die Einheit der Christen und der Kulturen könnten für einen Kirchenfernstehenden ein besonders Kennzeichen der Verbundenheit der christlichen Gemeinschaft sein. Menschen würden dadurch spüren, dass sie nicht zu einer Gruppierung eingeladen sind, sondern zu den Vielen, die zwar verschiedene kulturelle Hintergründe haben, aber doch in einem Glauben miteinander verbunden sind. Zu der missionarischen Dynamik der Einheit von Christen bemerkt Peters (1985:235-236) Folgendes:

Der einzelne Gläubige, die evangelikale Gemeinde oder eine Gruppe gleich gesinnter Gemeinden, die durch das Wort Gottes verbunden sind mit gleichem Glauben und gleichem Erleben, gleicher biblischer Zielsetzung, gleichem geistlichem Zusammengehörigkeitsgefühl, mit gegenseitigem Verhältnis, die sich zugetan und untereinander verbunden wissen – das sind die geschichtlichen Realitäten, die Gott benutzt und zu einem Licht der Welt und Salz der Erde macht. Das sind Gottes Kanäle für die Ausbreitung des Evangeliums von unserem Herrn Jesus Christus.

Die Auswertung der Interviews bestätigte diese Ansicht. So haben einige Interviewte (z. B. Interview Nr. 5) berichtet, wie sie einige Kirchen vor ihrer Hinwendung besuchten, bzw. mit Christen verschiedener Denominationen in Kontakt traten. Zwar waren die Formen der Gottesdienste verschieden, doch die Einladung zum Glauben an Jesus Christus überall gleich.

Die neuen Realitäten der Globalisierung, aber auch die historischen Folgen müssen ihre Berücksichtigung in der Gottesdienstgestaltung finden. Es wird unerlässlich sein, Wege und Formen zu finden, um diesen gerecht zu werden. Die Berücksichtigung der ethnografischen Situation der jeweiligen Lokalität sollte auch zu den verschiedenen Gottesdienstformen unter Rücksicht auf die dort lebenden Völker und Kulturen führen.

### **6.5.3. Interreligiöser Dialog und missiologischer Erfolg**

Es kam in dieser Studie stark zum Ausdruck, dass die meisten ihren Glauben nicht geheim hielten, sondern mit den Verwandten, Freunden und Kollegen darüber sprachen (vgl. 4.7.2.4.) Und es war wichtig festzustellen, dass positive Reaktionen auf das Erzählen vom Glauben die negativen überwog. Das persönliche Weitersagen des Glaubens wird nicht ohne die Notwendigkeit bleiben, über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des christlichen und islamischen Glaubens zu sprechen. Entsprechend wird der interreligiöse Dialog im Hinblick auf das Wachstum des Islam und des Christentums in Kirgizstan immer wichtiger. Die Moscheen erleben einen immer größeren Zulauf von jungen Menschen, die dort über den Islam und das Christentum aus islamischer Sicht belehrt werden, was zu Konfrontationen führen kann und zum Teil auch schon geführt hat.<sup>236</sup> Das wesentliche Ziel des interreligiösen

---

<sup>236</sup>Vergleiche die Ausführungen unter Punkt 3.3.1.5.

Dialogs wäre das objektive Kennenlernen der Position und der gegenseitigen Akzeptanz der religiösen Gefühle und Überzeugungen. Einerseits darf nicht unbeachtet bleiben, dass es einige Schnittpunkte in den religiösen Überzeugungen der Muslime und Christen gibt, die sie verbindet. Wie diese Studie hervorbrachte, können zu den Gemeinsamkeiten, beispielsweise das religiöse Suchen aufgrund einer Not genannt werden. Dies weckte sowohl bei Muslimen als auch bei Christen den Wunsch nach übernatürlicher Hilfe. Muslime wandten sich in ihrer Not vor allem an die Moschee bzw. an geistliche Leiter, während Christen die Not zu einer Hinwendung an Gott bewog. Sowohl Muslime, als auch Christen erzählten von den Gründen ihres Glaubens an die Existenz Gottes. Bei Muslimen wuchs darauf hin der Wunsch nach den Geboten Allahs zu leben, während Christen oft ihre Sündhaftigkeit verspürten. Während Muslime nach einer Hinwendung zum Islam von einer Hoffnung und einer neuen Lebenssicht berichteten, erzählten Christen, die sich durch eine Bekehrung zu Gott wandten, von der Vergebung der Schuld durch Jesus Christus und einer neuen Gemeinschaft mit Gott. Es gilt, diese existenziellen Empfindungen zu kennen und zu achten.

Aber auch Unterschiede sollen zur Diskussion gestellt und verschiedene Positionen abgewogen werden. Eines der oben erwähnten Unterschiede war die Beziehung der Interviewten zu Gott und Jesus Christus. In ihm sahen sie ihren Retter, den Sohn Gottes, den Vater, den guten Hirten u. a., aber auch die wesentlichen Unterschiede zum Gottesverständnis des Islams, wie bereits oben besprochen. Doch die Herausforderung für die kyrgyrischen Christen stellt sich beispielsweise durch die im Islam verbreiteten Meinungen in Bezug auf die Verfälschung der Bibel, die Verleugnung des Kreuzestodes Jesu und der Dreieinigkeit Gottes. Im Hinblick darauf gewinnt die theologische Ausbildung und Unterweisung der Gläubigen umso mehr an Bedeutung. Einen besonderen Stellenwert nimmt hierbei auch die Ausbildung von fähigen Leitern ein, die andere unterweisen, führen und motivieren, ein. Kirkpatrick (1999:543) sieht das Ziel der Ausbildung nicht nur in der Glaubensunterweisung der Gläubigen allgemein, sondern in der Ausbildung von Leitern.

Founding of the faith cannot be complete until an appropriate system of practical and academic theological education succeeds in equipping committed and competent leaders to meet the various needs of their people.

Es wurde in den kyrgyrischen Gemeinden ein hoher Anteil von Mitarbeitern festgestellt. Eine qualifizierte Ausbildung dieser Mitarbeiter würde sie befähigen, den Glauben auch auf der Ebene eines interreligiösen Dialogs zu kommunizieren. So bleibt es für die Mission unerlässlich, die theologische Ausbildung in Kirgizstan zu fördern und zu intensivieren.

Die junge kyrgyrische Kirche steht vor der großen Herausforderung, den Glauben in einem immer stärker werdenden islamischen Umfeld auszuleben und an die Mitmenschen zu vermitteln. Diese Studie zeigt, dass die interviewten Christen trotz Widerstand gerne von ihrem Glauben erzählen. Der missiologische Erfolg in der Zukunft wird aber auch von einer entsprechenden Unterweisung abhängen, die sie zu einem interreligiösen Dialog befähigt.

## **6.6. DIAKONIE UND AUTARKIE**

Christen haben nicht nur den Wunsch, ihren Mitmenschen den Glauben mitzuteilen, sondern ebenso in Nöten zu helfen. Wie bereits festgestellt, nahmen über 70 % der Christen einen ehrenamtlichen Dienst wahr. Unter anderem wurden solche Dienste wie Fürsorge für Obdachlose genannt. Die hohe Bereitschaft, soziale und humanitäre Hilfe zu leisten ist aber in Kyrghyzstan nicht unproblematisch. Muslime vermuteten oft in den Wohltaten der Christen und der Missionen ein Werben der Menschen für die eigene Religion.<sup>237</sup> Deshalb sollen an dieser Stelle das Wesen der Diakonie aus christlicher Sicht, das Almosengeben aus islamischer Sicht und die daraus resultierenden praktischen Rückschlüsse betrachtet werden.

### **6.6.1. Diakonie aus christlicher Sicht**

Diakonie gilt als ein wichtiger Bestandteil des christlichen Glaubens (1 Tim 3,8-13). Für Christen ist es ein natürlicher Ausdruck der erfahrenen Liebe Gottes, wobei deren Ausübung nicht zum Heil des Ausübenden beiträgt, sondern deren Folge ist (Eph. 2,8-10). Jesus selbst war mit seinem Wirken das Vorbild der Diakonie und lehrte Hungernde zu speisen und für Notleidenden zu sorgen (Mt 25,35ff; Luk 10, 25-37; Jes. 58,6ff). Die *diakonia* wird unter den Charismen als eine besondere Gabe genannt (Röm 12,6; 1. Petr. 4,11 u.a). Es liegt am Wesen der Gemeinschaft der Gläubigen und der gegenseitigen Verbundenheit, dass die Hilfe, wie es Paulus nennt, „am meisten aber gegenüber den Hausgenossen des Glaubens“ zusteht (Gal. 6,10b). Dies wurde auch in den Anfängen der Gemeinde praktiziert (Apg. 6,1-7). Doch Paulus betont ebenso die Universalität der Diakonie, indem er zuvor aufruft: „Laßt uns also nun, wie wir Gelegenheit haben, allen gegenüber das Gute wirken“ (Gal. 6,10a). In der Lausanner Verpflichtung wurde in Bezug auf die soziale Verantwortung der Christen festgehalten, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde und darin seine angeborene Würde hat, ungeachtet seiner Rasse, Religion, Farbe, Kultur, Klasse, seines Geschlechts oder Alters (Stott 1974:9). Entsprechend gilt die Hilfe allen Bedürftigen. Laubach (1990:276) betont, dass in der Geschichte der Christenheit dieses Verständnis immer vorhanden war:

---

<sup>237</sup>Vergleiche die Ausführungen in Punkt 3.3.5.3.

Das Bewusstsein, daß Christus seiner Gemeinde gerade in diesem Bereich Gaben und Aufgaben gibt, ist in allen Jh. wach geblieben und hat in den pflegenden Orten des Mittelalters, in den sozialen D.en<sup>238</sup> der Mission seit dem 18.Jh. und in der inneren Mission und der Mutterhaus-Diakonie sein dem 19.Jh. vielfältig gestaltt gewonnen.

Schmidt (2009:152-153), der die Zustände im alten Rom und Griechenland beschreibt, in denen Mitleid und Barmherzigkeit selten waren, stellt fest: „In diese Kultur der Unbarmherzigkeit hinein kamen die Christen und kümmerten sich um die Schwachen, Kranken, Elenden und Sterbenden, nicht selten unter Einsatz ihres eigenen Lebens“. Dieses Engagement hat auch heute nicht an Aktualität eingebüßt.

### **6.6.2. Das islamische Verständnis der Armenhilfe**

Für Muslime gehört die Verteilung von Almosen bzw. die Religionssteuer (Zakat, Sadaqa) zu einer wichtigen religiösen Pflichterfüllung, die auch in den fünf Säulen des Islams verankert ist (Schirmmacher 2003:160-161). Eine zunächst gleiche Bedeutung im Koran wurde später unterteilt in die obligatorische Armensteuer „Zakat“ und die freiwillig Gabe „Sadaqa“ (Heine 1991:26). Während die Sadaqa nicht klar umrissen ist, wurden für Zakat klare Regeln in Bezug auf die Höhe und Empfänger festgelegt (Schirmmacher 2003:160). Einige sehen darin gar die Verwirklichung der Idee der sozialen Gerechtigkeit (Heine 1991:27).

Zakat hat für einen Muslim eine soteriologische Bedeutung. Sie ist nicht die Folge des empfangenen Heils und der Barmherzigkeit Gottes, sondern eine Pflichterfüllung, die zum Heil und zu einem Leben im Paradies beitragen soll (Sure 92,5-11). Der Koran verspricht bei dem rechten gottgefälligen Erfüllen der Armengabe die Austilgung der Sünden (Sure 2,271). Troeger (1996:155) beschreibt es mit folgenden Worten:

Die guten Werke sind Pflichten und lassen den Menschen auf Gottes Güte hoffen. Hinter dem Tun des Guten steht nicht nur das Gebot Gottes, sondern auch die Absicht, im Gericht Gottes bestehen zu können.

### **6.6.3. Diakonie im Spannungsfeld christlicher Mission**

Die rechte Art und Weise des Dienstes der Kirche an notleidenden Menschen steht in der Mission in einem Spannungsfeld, das auf Weltmissions- und Evangelisationskongressen<sup>239</sup> im Zusammenhang mit dem Heilsverständnis diskutiert wird. Beyerhaus (in Johnston 1984:11)

<sup>238</sup>Es ist die Rede von Diakonien.

<sup>239</sup>Zu den bedeutendsten evangelikalischen und ökumenischen Konferenzen können Liverpool 1860, London 1888, New York 1990, Edinburgh 1910, die 3. Vollversammlung Neu-Delhi 1961, 4. Vollversammlung Uppsala 1968, 5. Vollversammlung Nairobi 1975, Weltkongress für Evangelisation Berlin 1966 und internationaler Kongress für Weltevangalisation Lausanne 1974 gezählt werden (Johnston 1984:15).

erkennt in den ökumenischen und evangelikal Positionen zwei rivalisierende Missionstheologien, deren Hauptunterschied er in diesem Zusammenhang folgend kurz darlegt:

Die Ökumeniker ersetzen das ewige Heil für die in ihren Sünden verlorene Menschheit durch die immer einseitige Hinwendung zu deren sozialpolitischen Nöten und durch den Entwurf einer >utopischen Vision< als einer innerweltlichen (Vor-) Verwirklichung des kommenden Reiches Gottes.

So sah sich beispielsweise seit etwa 1960 die Befreiungstheologie als die „Stimme der Armen“. Sie war die Reaktion auf Ausbeutung, Entrechtung und Unterdrückung vor allem in Lateinamerika, Afrika und Teilen Asiens (Lehmann; Schürmann u. a. 1977; Metz 1986; Souza & Caravias 1990). Die theologische Sicht der Armen und des politökonomischen Charakters der zu erweisenden Hilfe führte aber zu kontroversen Diskussionen (Beyerhaus 1981, Bosch 1992). Es soll an dieser Stelle beispielsweise nur ein Aspekt der Befreiungstheologie und deren Beurteilung durch ein Zitat von Beyerhaus (1981:103) erwähnt werden.

Gewaltanwendung, um soziale Forderungen durchzusetzen, ist der Kirche weder aufgetragen noch gestattet. Vielmehr liegt der Beitrag der Kirche zur Linderung der Not der Armen vornehmlich darin, daß sie ihre eigene brüderliche Koinonia verwirklicht, Barmherzigkeit an Notleidenden übt, Maßstäbe für das harmonische Zusammenleben der Menschen aus Gottes Geboten und Ordnungen aufweist, und daß sie bereit ist, unerschrocken Wortführer der zu Unrecht Leidenden zu sein.

In der Lausanne-Erklärung wurde das Verhältnis von Evangelium und des sozialen Einsatzes aufgegriffen und mit folgenden Worten beschrieben:

Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil. Dennoch bekräftigen wir, daß Evangelisation und soziale und politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehört (Stott 1974:10-11).

Die Befreiungstheologie hat in der post-sovietischen Wirklichkeit Kyrgyzstans, wegen der politischen Struktur und der sozialen Verhältnissen eine unwesentliche Bedeutung. Die wirklichen Schwierigkeiten des diakonischen Dienstes in Kyrgyzstan liegen in der Art und Weise, wie die Diakonie praktiziert und von den Empfängern verstanden wird. Wie zu Beginn beschrieben, werden die christlichen Werke der Barmherzigkeit oft als ein Werben für den christlichen Glauben verstanden. Dies ist besonders kennzeichnend für islamische Völker. Troeger (1996:156) weist folgend auf diese Problematik hin:

Deshalb neigen die Muslime aber auch dazu, die Entwicklungshilfe westlicher Länder als ein getarntes christliches Unternehmen zur Eroberung der Welt des Islam zu verstehen. Diesem Missverständnis ist auch die weltweite Diakonie nicht enthoben, denn die Muslime können kaum zwischen kirchlicher Diakonie und der Entwicklungshilfe „christlicher“ Länder unterscheiden.

Trotz dieses Missverständnisses sind die Christen angehalten, Muslimen in tätiger Liebe zu begegnen und diesen Dienst mit einem großen Feingefühl auszuüben. James (1995:517) betont: „... the missionary must always remember that humanitarian service must not become some sort of spiritual bribery in order to encourage a response to Christ.“ Im Weiteren nennt James (:515-519) vier Prinzipien, die in der Ausübung des diakonischen Dienstes auch unter den Kyrgyzen bedeutungsvoll sind. 1. The Incarnational Principle: Die Botschaft des Missionars darf nicht nur verbal, sondern in konkreten Liebeserweisungen vermittelt werden. Seine Botschaft von der Liebe soll mit seinem hilfsbereiten Lebensstil übereinstimmen. Dies war für die meisten Interviewten eines der wesentlichsten Gründe für eine Öffnung für die Botschaft des Evangeliums. Sie sahen die Hilfsbereitschaft und die Fürsorge der Christen. Dies wurde besonders im Interview mit Gülsat (Interview Nr. 16) sichtbar, in dem sie berichtete, wie hingebungsvoll eine Missionarin sich um sie kümmerte. 2. The Inclusive Principle: Der Missionar soll sich darum bemühen, dass der Hilfeempfänger seinen möglichen Beitrag zur Linderung der Not leistet. Es ist wichtig, dass die Menschen die Ziele des Missionars verstehen und akzeptieren. Hilfeleistungen sollen nicht zu einer Abhängigkeit führen. 3. The Human Need Principle: Dieses Prinzip ist darauf ausgerichtet, dem Menschen in seinem Umfeld zu helfen und sein Leben auf diese Weise lebenswert zu machen. 4. The Holistic Principle: Der Missionar hat den Menschen in seiner Ganzheit zu sehen und hat so die Aufgabe dem Menschen sowohl in seiner geistlichen und seelischen, als auch in seiner physischen Not zu helfen. Besonders deutlich wurde dies auch in dem Interview von Daniar (Interview Nr. 11), der in große finanzielle Nöte geriet. Sein christlicher Bruder, der ihn aufsuchte und ihm half, erzählte ihm auch von Gott. Als Daniar gläubig wurde, widmete er sich besonders dem diakonischen Dienst, indem er zunächst den Menschen einfach half und wenn sie von ihren geistlichen Nöten erzählten, er sie auch auf die Hilfe Gottes hinwies, wie er dies folgend darlegte.

Einmal erzählte jemand von einem folgendem Prinzip: Evangelisiere, aber sprich dabei sehr wenig. Das habe ich zuerst nicht verstanden, doch dann wurde mir klar, dass ich mehr helfen muss. Erst wenn ein Mensch ein Problem hat, dann erzähle ich ihm etwas vom Glauben (Interview Nr.11).

John Stott (1975:25-28) beschreibt ebenfalls die Gefahr mit humanitären Aktionen Menschen für das Evangelium gewinnen zu wollen. Zumeist stößt es auf Ablehnung und schadet sogar der Verkündigung. Stott empfiehlt, in der sozialen Hilfe einen Partner der Evangelisation zu erkennen. Sie gehören zusammen und sind doch unabhängig voneinander, indem es gilt, die sichtbare Not zu lindern, sei sie geistlich oder physisch. Troeger (1996:159) legt es folgend dar:



Wichtig ist, daß wir als Christen sowohl die weltweite Diakonie in islamischen Ländern als auch die diakonische Begegnung mit Muslimen im eigenen Land nicht nur als ‚Sprungbrett‘ für das mündliche Zeugnis verstehen, sondern als gestaltgewordene Liebe Gottes ernst nehmen.

Immer wieder haben die Interviewten zum Ausdruck gebracht, dass sie für die geistliche und materielle Hilfe dankbar waren. Doch niemand äußerte sich in der Richtung, dass er aufgrund der humanitären Hilfe Christ wurde. Vielmehr waren es die persönliche Aufmerksamkeit, die Hilfsbereitschaft und Zuwendung, die Menschen offen für das Evangelium machten. Hilfsprogramme haben entsprechend auch dahin zu zielen, dass hinter der Hilfe Personen und nicht Organisationen stehen. Nehls (1991:276), der ebenso die Problematik der Hilfeleistung Muslimen gegenüber aufgreift, rät Folgendes:

What we do not want to say on the other hand is that caring is unwanted or unnecessary. But caring must have a beautiful face, it must be appropriate. It must be specific. It must, most of all, be personal. It must be sensitive and sensible.

Aus praktischer Sicht und aufgrund des oben Gesagten sei hier angemerkt, dass Hilfe aus dem Ausland im Blick auf das muslimische Umfeld bestenfalls durch die Kirchenmitglieder und ihre persönlichen Kontakte und nicht durch große Veranstaltungen geschehen sollte. Klapprodt (2001:158) betont die Wichtigkeit einer eigenständigen, geistlich ausgerichteten Diakonie durch die Kirchengemeinden. „Ich meine, daß soziale Aufgaben zum Aufgabenbereich der Gemeinde gehören, und der Eingriff der Mission in diesen Bereich ebenso Einmischung bedeutet, wie sie von Seiten der Gemeinde in der Mission abqualifiziert wurde.“ Auch in Fragen des diakonischen Dienstes wird eine eigenständige kyrgyzische Entwicklung für den missionarischen Erfolg wichtig sein. Hilfen aus dem Ausland sollten mit Vorsicht und in Abstimmung mit den einheimischen Kirchen stattfinden. Und obwohl die Linderung akuter Not wichtig ist, gilt es, langfristig Hilfe zur Selbsthilfe und Autarkie der kyrgyzischen Gemeinden anzustreben.

Unter der Berücksichtigung der oben erwähnten Prinzipien können Situationen vermieden werden, in denen die Christen des religiösen Werbens mit humanitären Mitteln beschuldigt werden. So wird auch Mission dahin zielen, die kyrgyzischen Gemeinden in ihrer diakonischen Verantwortung zu stärken, wobei sie eigenständige landes- und kulturkonforme Wege der Verwirklichung beschreiten.

## 6.7. ZUSAMMENFASSUNG

Wie bereits festgestellt, haben das ideologische Vakuum und die Entwurzelung der Kyrgyzen zu einer starken Rezeptivität für das Religiöse geführt, mit einer folgenden Hinwendung vieler Kyrgyzen zum Islam und Christentum. Die Folge davon waren die Expansion von muslimischen und die Neugründung von christlichen Gemeinschaften. Diese Realitäten sind für die christliche Mission eine neue Herausforderung. Diese Studie zeigte vielfältige Gründe für die Hinwendung der Kyrgyzen zum Islam und Christentum, aus denen sich auch für die Zukunft Prinzipien für die christliche Mission herleiten lassen. Die wesentlichen Prinzipien wurden in diesem Abschnitt zusammengefasst. Dazu gehören die kulturell relevante Evangeliumsverkündigung unter Berücksichtigung der kyrgyzischen Terminologie, zur Vermeidung von Ablehnung und Barrieren und des rechten Verstehens des Angebots und Anspruchs Christi. Es wurde die hohe Bedeutung von Konvivenz sichtbar, indem kyrgyzische Christen einerseits ihr Leben mit ihren Mitmenschen teilen, andererseits ihre religiöse Identität als Christen aber in der lebendigen Gemeinschaft der Kirche stärken und die Einheit der Kirche erfahren. Die neue Gemeinschaft und Einheit der Gläubigen sollte auch entsprechend der lokalen Gegebenheiten in multikulturellen Gemeinden unter Berücksichtigung homogener Gruppen sichtbar werden. Eine richtige Ausbildung und Unterweisung der Gläubigen würde viele Christen für einen Austausch des Glaubens mit Muslimen befähigen, in dem Vorurteile und falsches Verständnis auf beiden Seiten abgebaut werden können. Und schließlich gilt es, die Liebe Gottes durch die Linderung der Not sichtbar werden zu lassen, indem die Diakonie als eigenständiger Partner der Mission Entwicklungshilfe leistet und Kyrgyzen zum eigenständigen, diakonischen Dienst befähigt.

## Bibliografie

- Abdiev, Ž. 2002. Pochod Svidetelej Jegovy na Suusamyr (Der Kreuzzug der Zeugen Jehova auf Suusamyr). *Aalam* Nr. 45, 19-25.Dez.
- Abduldaev, È. 1993. Kratki' Kyrgyzko-Russki' Slovar' (Kurzes Kyrgyzisch-Russisches Wörterbuch). Biškek: Glavnaja Redakcija Kyrgyzsko' Ènciklopedii.
- Abdyldaev, Melis 1991. *Is istorie religij i ateisma v Kyrgyzstane* (Aus der Geschichte der Religion und des Atheismus in Kyrgyzstan). Akademie der Wissenschaft: Institut für Philosophie und Recht. Biškek: Ilim.
- Abdynasyrova, Anara 2005. Sut' Tengrianstva nyne – Antiislamism (Das Wesen des Tengrismus heute – Antiislamismus). *Obščestvennyj Rejting*. Nr. 44 (266). 11. Novemb., S.10.
- Abramson, Saul 1949. Roždenie i detstvo kyrgyzkogo rebenka (Die Geburt und Kindheit eines kyrgyzischen Kindes). *MAE (МАЭ)*, Band XII. Moskau – Leningrad: 1949.
- Abramson, Saul 1956. K charakteristike šamanstva v starom bytu u kyrgyzov (Zur Charakteristik des Schamanismus in der alten Lebensart der Kyrgyzen). *KCIÈ (КЧИЭ)*. 30 Ausg.
- Abramson, Saul 1990. *Kyrgyzy i ich etnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjasi* (Kyrgyzen und ihre ethnogenetischen und historisch-kulturellen Verbindungen). Frunse: Kyrgyzstan.
- Abuov, A.P 1996. Edinstva učenija Jassui i narodnoj islamskoj very (Einheit der Lehre Jassui und des volksislamischen Glaubens). *Evrasijskoe Soobšestvo*, Nr. 4, Alma-Ata: s.n.
- Adul-Rehman, Malik 2005. Figh Today: Muslim as Minorities. *Islamonline.net*. Online im Internet: URL: <http://www.islamonline.net/English/EuropeanMuslims/Figh/2005/12/07.SHTML> [Stand 2005-12-07].
- Adventisty 2007. *Gosudarstvennoje Agentstvo po delam Religii pri pravitel'stve Kyrgyzskoj Respubliki* (Staatliche Agentur für religiöse Angelegenheiten der Kyrgyzischen Republik). Online im Internet: URL: [http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com\\_content&task=view&id=48&Itemid=66](http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=48&Itemid=66) [Stand 2007-11-23].
- Ahmed, Munir D; Bürgel, Johann Christoph; Dilger, Konrad; Darán, Khalid u.a. 1990. *Der Islam. III Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*. Hg. Cancik, Hubert; Eicher, Peter u.a.. Bd. 25,3. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer.
- Aitmatow, Tschingis 1999. *Ferne Heimat Kirgisien*. München: Knesebeck.

- Akaev, Askar A. 1994. *Rasdum'ja na cud' bonosnom etape* (Überlegungen auf einer schicksalsvollen Etappe). Bischkek: s.n.
- Akaev, Askar A. 1995. *Na puti stanovlenija nesavisimosti* (Auf dem Weg der Unabhängigkeit). Biškek: s.n.
- Akaev, Askar A. 1998. *Otkrovennyj rasgovor* (Ein offenes Gespräch). Moskau: TOO.
- Akaev, Askar A. 2002. *Kyrgyzska gosudarstvennost' i narodnyi Epos 'Manas'* (Die kyrgyzische Staatlichkeit und das volkstümliche Epos 'Manas'). Biškek: Učkun.
- Akaev, Askar A. 2003. *Istorija, prošedšaja čeres moju serdce* (Geschichte, die durch mein Herz ging). Moskau, Biškek: Ilim.
- Akaev, Askar A. 2004a. *Dumaja o buduščem s optimizmom: Razmyšlenija o vnešnej politike i miroustrojstve* (An die Zukunft mit Optimus denken: Gedanken zur Außenpolitik und Weltenbau). Moskau: Meždunarodnye Otnošenija.
- Akaev, Askar A. 2004b. *Ėkstremizmu – nadežnyj zaslon* (Dem Extremismus – eine sichere Sperre). *Slovo Kyrgyzstana*. Online im Internet: URL: <http://www.sk.kg/2004/n114/3.html> [Stand 2004-10-26].
- Akipress* 16. Febr. 2004. V Kyrgyzstane dolji molodeži sredi besrabortnych sostavljaet počti 40 % (In Kyrgyzistan ist der Anteil der arbeitslosen Jugend fast 40 %). Online im Internet. URL: [www.akipress.kg](http://www.akipress.kg).
- Akipress* 17. Febr. 2004. V Kyrgyzstane 55% naselenija život za četoj bednosti (In Kyrgyzstan leben 55% hinter der Linie der Armut). Online im Internet: URL: [www.akipress.kg](http://www.akipress.kg).
- Akipress* 17. Febr. 2005. Duchovenstvo KR prosit v ramkach KOR/NSSB rešitj problemu nalogooblaženija blogotvoritel'noj dejatel'nosti (Die Geistlichkeit der KR bittet im Rahmen von KOR/NSSB (Regierungsprogramm zur Bekämpfung der Armut) die Fragen der Versteuerung für Wohltätigkeit zu klären). Online im Internet: URL: [www.akipress.kg](http://www.akipress.kg).
- Akipress* 19. Mai 2004. Glava Upravljenija po religioznym delam Turzii pribyl v Kyrgyzstan (Das Oberhaupt der Führung der religiösen Angelegenheiten der Türkei kam in Kyrgyzstan an). Online im Internet: URL: [www.akipress.kg](http://www.akipress.kg).
- Akipress* 23. Apr. 2004. Kyrgyzskij šaman soveršit ritual osvjašenije dlja narkomanov iz Rossii, Kasachstana i Germanii (Ein kyrgyzischer Schamane nimmt eine Einweihung für Drogenabhängigen aus Russland, Kasachstan und Deutschland vor). Online im Internet: URL: [www.akipress.kg](http://www.akipress.kg).
- Akipress* 26. Febr. 2007. Svidetelej Iegovy za god v Kyrgyzstane stalo na 5% bol'se (Zeugen Jehovas sind in einem Jahr um 5% gewachsen). Online im Internet: URL: <http://kg.akipress.org/news/36999>.

- Akipress* 27. Mai 2004. Amerikanskij gost' posetil Islamskij Universitet Kyrgyzstana (Ein amerikanischer Gast besuchte die Islamische Universität in Kyrgyzstan). Online im Internet: URL: [www.akipress.kg](http://www.akipress.kg).
- Akmoldoeva, Šailobjubju 1996. *Drevnekyrgyzskaja model' mira [na materialach eposa „Manas“]* (Das altertümliche kyrgyzische Model Der Welt [nach dem Epos „Manas“]). Kyrgyzische Staatsuniversität. Biškek: Ilim.
- Al Djaziri, Abd al Rahman 1991. *Die Strafen für den Abfall vom Islam: Nach den vier Schulen des islamischen Rechts*. 1. deut. Aufl. 1. arab. Aufl. 1934. Villach: Licht des Lebens.
- Al'nijazov, Nurlan 2004. Faktory, vlijajuščie na razvitie islama v Kazachstane (Faktoren, die auf die Entwicklung des Islams in Kasachstan Einfluss haben). *Kasachstan Institut Federalizma* (Kasachisches Institut für Föderalismus). Online im Internet: URL: <http://www.kazanfed.ru/actions/konfer7/18/> [Stand 2004-7-18].
- Aleksandrov, Jurij 2003. Solnečnye vrata Boga neba (Die Sonnentore des Himmelsgottes). *Večernij Biškek* 29. Sept., S.6.
- Aleksiev, Aleks 2003. Tabligi Dšamat: Nevidimyj legion Dšichada (Tablighi Jamaat: Die unsichtbare Legion des Dschihad). *Strana*. Online im Internet: URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=671> [Stand 2006-7-14].
- Ališeva, Atyrkul' 1999. Religioznaja situacija v Kyrgyzstane (Religiöse Situation in Kyrgyzistan). *CA&CC Press*, Schweden. Online im Internet: URL: [http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st\\_09\\_alisheva.shtml](http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_09_alisheva.shtml) [Stand 2007-08-19].
- Al-Masih, Abd [o.J.]. *Islam und Okkultismus*. Villach: Licht des Lebens.
- Altrichter, Helmut 1993. Glasnost', in Torke 1993, 98-99.
- Alymar' 1999. Neudačnaja Missija (Erfolgslose Mission). *Večernij Biškek* 10 Juni, S.1.
- Alymar' 1999. Veruj, no v ramkach zakona (Glaube, doch nur im Rahmen des Gesetzes). *Večernij Biškek* 15 Juni, S.2-3.
- Amanaliev 1963. *Is istorii filosofskoj mysli kirgiskogo naroda* (Aus der Geschichte des philosophischen Denkens bei den Kyrgyzen). Frunse: s.n.
- Amanbaeva, B. & Pomaskin B. 1996. Religiosnye rasborki: Konflikt v islamskoj obšine (Religiöse Streitigkeiten: Konflikt in der islamischen Gemeinschaft). *Večernij Biškek*. 27. Dez., S.1.
- Andreeva, V. 1994. Odná Golova chorošo, dve lučše (Ein Kopf ist gut, zwei sind besser). *Večernij Biškek* 21. Jan., S.4.
- Anisimov, A.F. 1958. *Religija evenkov* (Die Religion der Ewenken). Moskau; Leningrad: s.n.

- Arapov, D. 2001. Moslem nobility in the Russian Empire: Historical perspective. *Islam.ru*. Online im Internet: URL: <http://eng.islam.ru/pressclub/history/nobility/> [Standt: 2001-06-14].
- Asaba 2002. Suura eže. Magistor beloĵ magii, celiteljnica i jacnovidjašaja Suura eže (Magister Weißer Magie, Heilerin und Hellseherin Suura eže). Anzeige in der Zeitung vom 1. März. Biškek.
- Asankanov, Abylabek & Maltaew, Keneš 1998. Obrjady kul'ta ognja u kyrgyzov (Bräuche des Feuerkultes bei den Kyrgyzen), in Masson, V.M. (Hauptredaktion) 1998. *Isučenie drevnego i srednevekovogo Kyrgyzstana* (Die Erforschung des altertümlichen und mittelalterlichen Kyrgyzstans). Nationale Akademie der Kyrgyzischen Republik. Biškek: Muras.
- Assamblea Narodov Kyrgyzstana* [2004]. Semj sovremennyh sapovedej i semj manasovskich drevnich savetov – tverdaja osnova vnešnej politiki Kyrgyzstana (Sieben moderne Gebote und sieben allertümliche Gebote des Mannas – fester Grund der Außenpolitik Kyrgyzstans). Online im Internet: URL: [http://www.assamblea.kg/em24-1\\_10.htm](http://www.assamblea.kg/em24-1_10.htm).
- Avdeeva, E. 1997. Ženšiny kotorych vseĵda bereĵut (Frauen, mit denen immer sorgsam umgegangen wird). *Večernij Biškek* 7. Mai, S.7.
- Avenarius, Tomas 1996. Die Moschee, getarnt als Teehaus. *Das Parlament* Nr. 36, 30. Aug. [3].
- Babakulov, Ulugbek; Kabulov, Ėgamberdy; Šaršembieva, Nurgulj & Imankulova, Gul'bara 2004. ‚Golos Svobody‘ oboznačil rol' religii i religioznych liderov vo vremja vyborov v Kyrgyzstane (‚Die Stimme der Freiheit‘ deutete die Rolle der Religion und religiöser Leiter in der Zeit der Wahlen in Kyrgyzstan). Online im Internet: URL: [www.kyrgyzinfo.kg](http://www.kyrgyzinfo.kg) [Stand 2004-10-10].
- Backhaus, Klaus; Erichson, Bernd; Plinke, Wulf & Weiber, Rolf 2003. *Multivariate Analysemethoden: Eine anwendungsorientierte Einführung*. Zehnte, neu bearbeitete und erweiterte Auflg. Berlin, Heidelberg: Springer. S. 818, 230-257.
- Bade, Klaus J. (Hg.) 1996: *Die multikulturelle Herausforderung: Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen*. München: Beck.
- Bajalieva, T. D. 1972. *Doislamskie verovanie i ich perežitki u kirgisov* (Die vorislamischen Glaubensvorstellungen und ihre Überbleibsel bei den Kyrgyzen). Akademie der Wissenschaft der Kirgisischen SSR. Frunse: Ilim.
- Bajalieva, T. D. 1981. *Religiosnye verovanija u kirgisov i ich preodolenije* (Die religiösen Glaubensvorstellungen bei den Kyrgyzen und deren Überwindung). Akademie der Wissenschaft der Kirgisischen SSR. Frunse: Ilim.
- Baktygulov, Džumadil & Mombekova, Žyrgal 1999. *Istoria kyrgyzov i Kyrgyzstana s drevnejšich vremen do našich dneĵ* (Die Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans vom Altertum bis zu unseren Tagen). Biškek: Kyrgyzstan.

- Barat, Moldachmetov 2007. Religioznaja situacija v Kyrgyzstane: analiz i perespektivy razvitija (Religiöse Situation in Kyrgyzstan: Analyse und Perespektiven der Entwicklung). *Easttime*. Online im Internet: URL: <http://www.easttime.ru/analitic/1/4/120.html> [Stand 12. März].
- Baratta, Mario von (Hg.) 1996. *Der Fischer-Weltalmanach 1997*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Barthold, Vasilij 1897. *Otčet o pojesdke v Srednijü Asijü c naučnoj zeljü 1893 –1894 gg* (Rechenschaftsbericht zur Reise mit wissenschaftlichen Zielen der Jahre 1893 – 1894). St.-Petersburg: s.n.
- Barthold, Vasilij 1964a. *K istorii arabskich savojevanij Srednej Asii* (Zur Geschichte der arabischen Eroberungen Mittelasiens). Aufsätze. Band 2. Teil 2. Moskau: s.n.
- Barthold, Vasilij 1964b. *O christianstve v Turkestone v domongoljskii period* (Die Geschichte des Christentums in vormongolischer Periode). Aufsätze. Band 2. Teil 2. Moskau: s.n.
- Barthold, Vasilij 1996. *Isbranye trudy po istorii kyrgyzov i Kyrgyzstana* (Ausgewählte Werke zur Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans). Biškek: Soros – Kyrgyzstan & Šam.
- Basse, Ottkar & Stricker, Gerd (Hg.) 1989. *Religionen in der UdSSR: Unbekannte Vielfalt in Geschichte und Gegenwart*. Zollikon: G2W.
- Baumann, Andreas 2003. *Der Islam – Gottes Ruf zur Umkehr?: Eine vernachlässigte Deutung aus christlicher Sicht*. Giessen & Basel: Brunnen.
- Bektaeva, Mirgul' 2005a. Email an Jakob Zweininger, 7. September.
- Bektaeva, Mirgul' 2005b. Email an Jakob Zweininger, 14. September.
- Bernštam, Alexander 1997. Bašnja Burana – Minaret XI veka (Turm Burana – Minaret aus dem 11. Jh.), in Tašbaeva, K. & Vedutov, L. 1997.
- Bernštam, Alexander 1998a. Bor'ba Kyrgyzov za svoju nezavisimost' v 6. – 9. Jh. (Der Kampf der Kyrgyzen für die Unabhängigkeit im 6.-9. Jh.), in Tašbaeva, K. & Vedutov, L. 1998.
- Bernštam, Alexander 1998b. Kyrgyzstan v Karachanidskuju Èpochu XI – XII vv. n. è. (Kyrgyzstan in der Epoche der Karakhaniden 11. – 12. Jh.), in Tašbaeva, K. & Vedutov, L. 1998.
- Bernštam, Alexander. *Itoriko – kulturnoe prošloe Severnoj Kirgisii po materialam BTŠCHK* (Die historisch – kulturelle Vergangenheit des nördlichen Kyrgyzstans nach den Funden von BTŠCHK), in Bajalieva 1981.
- Betz, Otto 1993. Die Einzigartigkeit Jesu Christis nach dem Neuen Testamen. In Hille & Troeger 1993.

- Beyerhaus u.a. (Hg.) 1974. *Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongreß für Welt-evangelisation*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Beyerhaus, Peter 1972. *Allen Völkern zum Zeugnis*. Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus.
- Beyerhaus, Peter 1981. *Aufbruch der Armen. Die neue Missionsbewegung nach Melbourne*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Beyerhaus, Peter 1996. *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission. Band 1: Die Bibel in der Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus & Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Beyersdörfer, Frank 2004. *Multikulturelle Gesellschaft. Begriffe, Phänomene, Verhaltensregeln*. Münster, Hamburg, Berlin, Wien, London, Zürich; Lit-Verlag.
- Bibel 1999, Nach der Übersetzung Martin Luthers, Bibeltext nach der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biblija 1988. Knigi Svjaščennago Pisanija. Isdatel'stvo B. Geze 1939. Stockholm: Institut perevoda Biblii.
- Bičurin, Nikita 1950. *Sobranie cvedenij o narodach, obitajüšich v Srednej Asii v drevneischie Vremena* (Die Sammlungen von den Völkern, die im Altertum auf dem Gebiet von Mittelasien lebten). Band 1. Moskau – Leningrad: s.n.
- Biruni, Aburaichan 1957. *Isbrannye proisvedenia* (Ausgesuchte Schriften). Übersetzung und Kommentar von M. A. Salje. Taschkent: AN UdSSR.
- Bišanlo, F. 2003. Ischod Dungan is Kitaja (Der Auszug der Dunganen aus China), in Masson 2003, 184-185.
- Bischofberger, Otto 1998. Bekehrung/Konversion. I. Religionswissenschaftlich. In RGG.
- Blue, Ron 2001. *Evangelism and Mission: Strategies for Outreach in the 21<sup>st</sup> Century*. Nashville: Word Publishing.
- Blümel, Wolfgang 2003. Falun Gong. CD-ROM. *Microsoft Encarta Enzyklopädie Professional*.
- Bockmühl, Klaus 1974. *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Gießen: Brunnen.
- Bogdanov, Al'bert & Dolženko, Vladimir 2003. Evrasia – Čelovek i vera: Rai dlja missionerov (Eurasien – Mensch und Glaube: Paradies für Missionare). *Gazeta*. Archiv. Online im Internet: URL: [www.gazeta.kg/](http://www.gazeta.kg/) [Stand 2003-12-2].
- Bol'shaja Sovetskaja Enciklopedia* 1955. Red. B. A. Vbedenskij. 2. Aufl. Band 38. Moskau: Verlag der Großen Sowjetischen Enzyklopädie.



- Bol'shaja Sovetskaja Enziklopedia* 1978. Red. A. M. Prochorov. 3 Aufl. Band 30. Moskau: Verlag der Sowjetischen Enzyklopädie.
- Bondarenko, Oleg 2000. *Demokratia i tetomism* (Demokratie und Totemismus): Biškek: Bondarenko.
- Bonhoeffer, Dietrich 1944. *Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW)* Bd. 8. Hg. Gremmels, Christian; Bethge, Eberhard & Bethge, Renate. Online im Internet: URL.: [http://existenzanalyse.info/Inhalt/Bonhoeffer/Dietrich\\_Bonhoeffer/dietrich\\_bonhoeffer.htm](http://existenzanalyse.info/Inhalt/Bonhoeffer/Dietrich_Bonhoeffer/dietrich_bonhoeffer.htm).
- Bootaeva, B. 1995. *Kyrgyzy meždu Kokandom, Kitaem i Rocziej* (Kyrgyzen zwischen Kokan, China und Russland). Biškek: s.n.
- Bosch, David J 1992. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Fifth Printing. Maryknoll, New York: Orbis.
- Bouman, Johan 1982. *Christentum und Islam im Vergleich. Das Leben gestalten – den Tod überwinden*. Giessen/Basel: Brunnen.
- Bräker, Hans 1989. Der Islam in der Sowjetunion: Die Unkontrollierbare Religion, in Basse, Ottkar & Stricker, Gerd (Hg.) 1989, 263-283.
- Browne, L.E. 1933. *The Eclipse of Christianity in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burkhardt, Helmut 1978. *Die biblische Lehre von der Bekehrung*. Giessen & Basel: Brunnen.
- Calend* 2007. Kurman Ait. Online im Internet: URL: <http://www.calend.ru/holidays/0/0/1942/> [Stand 03.10.07].
- Campbell, William F. 1986. *The Quran and the Bible in the Light of History and Science*. Upper Darby: Middle East Resources.
- Camps, L., Hoedemaker, A. & Spindler, R. 1995. *Missiology: An Ecumenical Introduction*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Centrasia* 2002. 'Kabar' – Aga Chan vzjal šefstvo (investicionno-ekonomičeskoe) nad Kirgisiej: Podpisano soglašenje (Kabar – Aga Khan übernahm die Leitung (investitionswirtschaftliche) über Kyrgyztan: Es wurde ein Abkommen unterschrieben. Online im Internet: URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1036098360> [Stand 2002-11-1].
- Chaidar, Dulati 1999. *Tarich-i Rashidi* (Die Geschichte Rachidis). Einleitung und Übersetzung aus dem Persischem A. Urunbaeva, R.P. Džalilivoj & L.M. Epifanovoj. 2. ergänzte Ausg. Almaty: s.n.
- Chamidov, Oibek 2002. Dwojnaja igra imamov (Das Doppelspiel der Imamen). *Večernij Biškek* 28. Jan.

- Chamidov, Oibek 2004. *Meždu Bogom i d'javolom* (Zwischen Gott und dem Teufel). *Večernij Biškek* 2. März.
- Chamidov, Oibek 2006. *Baptisty protiv pogromščikov* (Baptisten gegen Verwüster). *Večernij Biškek* 18 August.
- Chamižanova, M. 1960. *Nekotorye predstavlenija Tažikov, svjasanye so smeej* (Manche Vorstellungen der Tadschiken, die eine Beziehung zu Schlangen haben). Tr. An. Tadsch. SSR, t.120. Dušanbe: s.n.
- Chelimsky, E. 1996. *Massovye istočniki po istorii krest'jan-pereselenzev v Srednej Asii v konce XIX – nacale XX vv.* (Massenquellen zur Geschichte von Bauernumsiedlungen in Mittelasien Ende des 19. und Anfang des 20 Jh.). Biškek: s.n.
- Christkönigsinstitut* [2005]. Aus Mission und Weltkirche. Online im Internet: URL: <http://www.institut-christus-koenig.de/folder1/seite2.htm> [Stand 2007-07-29].
- CIA 2007. Kyrgyzstan. Online im Internet: URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kg.html#People> [Stand 2007-07].
- Coleman, Simon 2000. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cragg, Kenneth 1956. *The Call of the Minaret*. New York: Oxford University Press.
- Dantschke, Claudia 2002. Wir sind die Moslems von Morgen. *Nadir*. Online im Internet: URL: [http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle\\_world/2002/52/29a.htm](http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/2002/52/29a.htm).
- Demidov, S. M. 1990. *Istoria religioznyh verovanij narodov Turkmenistana* (Geschichte des religiösen Glaubens der Völker Turkmenistans). Red. A. A. Rosljakov. Ašchabat: Ilim.
- Denisenko, Evgenij 2002. My vseгда protivostojali iskušeniju (Wir haben der Versuchung immer standgehalten). *Večernij Biškek* 7. Mai.
- Derevjankina, Nadežda 1996. Ideja ravných vozmožnostej (Die Idee der gleichen Möglichkeiten). *Večernij Biškek* 13. Sept., S.3.
- Desrochers, John 1982. *The Sozial Teaching of the Church*. Bangalore: Sidma.
- Dittmar, Norbert 2004. *Transkription. Ein Leitfaden mit Aufgaben für Studenten, Forscher und Laien*. 2. Aufg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Djušenbiev, S. U. 2002. K voprosu rasselenija kyrgyzskich plemen po „Chudud al-alamu“ (9-12. Jh.) (Zur Frage der Ansiedlung der kyrgyzischen Stämme nach „Chudud al-alamu“ (9-12. Jh.)). *Voprosy vostokovedinija i vostokovednogo obrasovanija*. Ausg. 1. Biškek: s.n. S.11-26.

- Djušenbiev, S. U. 2004. Rolj islama v stanovlenie kyrgyzskoj gosudarstvennosti (Die Rolle des Islam in der Werdung der kyrgyzischen Staatlichkeit). *Gazeta* Online im Internet: URL: [www.gazeta.kg](http://www.gazeta.kg) [Stand 2004-10-04].
- Douglas, E. 1976. Sufismus (Islamische Mystik). In Höpfner, Willi 1976.
- Drecvjanckaja, G. J. 1989. Nekropol starogo Merva (Nekropol des alten Merv), in Masson, M. E (Hauptred.) 1989, 122-163.
- Duboviskij, V.V.& Mal'cev, Ju.S. 1998. Russkie Pravoslavnye v Turkestane (Russische Orthodoxen in Turkestan), in *K Istorii Christianstva v Srednej Asii (XIX – XX vv.)* (Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien (19.-20. Jh.)). Taschkent: Usbekiston, 1998.
- Duden Band 1. Die deutsche Rechtschreibung* 2009. 25., völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufg. Mannheim; Wien & Zürich.
- Dulati, Chaidar 1999. *Tarich-i Rashidi* (Die Geschichte Rashidis). 2. ergänzte Ausg. Einleitung und Übersetzung aus dem Persischem A. Urunbaeva, R.P. Džalilivoj, L.M. Epifanovoj. Almaty: s.n.
- Džunušaliev D, Kakaev A. & Ploskich B. 2003. *Istoričeskie étapy kyrgyzskoj gosudarstvennosti* (Historische Etappen der kyrgyzischen Staatlichkeit). Biškek: Archi.
- Egelkraut, Helmut 1996. Die Grundlage christlicher Mission nach Röm. 10 im Blick auf die Herausforderung durch den Islam, in Müller, Klaus W., Schirmacher, Christine, Tröger, Eberhard (Hg.) 1994: *Der Islam als Herausforderung für die christliche Mission. Referate der Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie Korntal, 6.-8. Januar 1994*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, Neuhausen: Hänssler, 1-15.
- Eitel, Keith 1999. Traditional Religions: Primal Religiosity and Mission Dynamics, in Terry, Smith & Anderson 1999.
- Engel, James F. & Dyrness, William A. 2000. *Changing the Mind of Mission: Where have We Gone Wrong?* Downers Grove, Illinois: Inter Varsity.
- Ersen, Ishak & Abd al-Masih 1992. *Die Rechte und Pflichten der Juden und Christen in einem islamischen Staat*. Villach: Licht des Lebens.
- Evangelisch-Lutherische Kirche in der Kirgisischen Republick 2006. *Wikipedia*. Online im Internet: URL: [http://de.wikipedia.org/wiki/Evangelisch-Lutherische\\_Kirche\\_in\\_der\\_Kirgisischen\\_Republik](http://de.wikipedia.org/wiki/Evangelisch-Lutherische_Kirche_in_der_Kirgisischen_Republik) [Stand 2006-05-19].
- Fanajlova, Elena 2007. 1990 god. Opyt izučnija nedavnej istorii (Das Jahr 1990. Erfahrung aus der Erforschung der nahen Geschichte). *Svobodanews*. Online im Internet: URL: <http://www.svobodanews.ru/Transcript/2007/07/01/20070701120050797.html> [Stand 2007-01.01].
- Fee, Gordon 2005. *Der Geist Gottes und die Gemeinde*. Original: „Paul, the Spirit, and the People of God“. Erzhausen; Metzingen: Leuchter; Franz.

- Fernando, Ajith 2000. God: the source, the originator, and the end of mission. In Taylor, William D. 2000.
- Filanovič, M. I. 1989. Istoriko-kulturne archeološki tablice po gorodišu Gjaur-Kala v starom Merve (Historisch-kulturelle Tabellen zum Städtchen Gaur-Kala im alten Merv), in Masson, M. E. (Hauptred.) 1989, 62-121.
- Flemming, Kenneth 2000. *Sag nicht Nein, wenn Gott dich ruft*. Orig. Titel in eng. None Dare Say No. Bielfeld: CLV.
- Flick, Uwe 2007. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Vollständig überarb. Neuausgabe. Reinbek: Rowohlt's enzyklopädie. S. 616.
- Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst & Steinke, Ines. Hg. 2000. *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch. S. 768.
- Forum Qualitative Sozialforschung*. Online im Internet. URL: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-01/1-01gobo-d.htm>.
- Foth, H. 1998. Unveröffentlichtes Interview in Juni 1998, aufgez. Von J. Zweininger. Privatarchiv.
- Franzke, Reinhard 1999. *Was ist Schamanismus? Wesen, Gefahren und Ausbreitung des Schamanismus in Schule und Gesellschaft*. Reihe: Aufklärung der Arbeitsgemeinschaft für Religiöse Fragen. Hg. Reinhard Franzke, Lothar Gassmann, Johannes Reimer. Bd. 11. Lage: Logos.
- Frey, Bud 1999. Strategies for the Development of the Spiritual Life of Missionaries, in Terry, Smith & Anderson 1999.
- Friesen, Robert 2000. *Auf den Spuren der Ahnen*. Minden: Kurt Eilbracht, Löhne.
- Gabriel, Mark A. 2005. *Islam und Terrorismus: Was der Koran wirklich über Christentum, Gewalt und Ziele des Dihad lehrt*. Originaltitel: Islam and Terrorism, Lake Mary, Florida: Charisma House, aus dem Engl. Übertr. Von Christian Rendel, 2. unv. Aufl. Gräfelting: Resch.
- Galieva, Zajraš 2006. Polikonfessionaljnij Kyrgyzstan: novye tendencii i problemy (Das polykonfessionelle Kyrgyzstan. *Polysphere*. Online im Internet: URL: <http://www.polysphere.org/news/attachments/48.doc> [Stand 2006-10-16]).
- Gardet, Louis 1968. *Islam*. Aus dem franz. Summerer, Siglinde und Kurz, Gerda. Köln: Bachem.
- Gasiev, Aman 1991a. *Istočniki po srednevekovoj istorii Kyrgyzstana i sopredelnyh oblastej Srednej i Centralnoj Asii: Tesisy dokladov i soobšenij mežrespublikanskoj naučnoj konferencii, posvjašennoj pamjati V. A. Romodina* (Quellen zur mittelalterlichen Geschichte von Kyrgyzstan und angrenzenden Regionen Mittel- und Zentralasiens: Thesen von Vorträgen und Benachrichtigungen auf der interrepublikanischen wissenschaftlichen Konferenz zum Andenken von V. A. Romodin). Biškek: s.n.

- Gasiev, Aman 1991b. *Kurmanžan-datka – nekoronovannaja carica Alaja* (Kurmanžan-datka, Die ungekrönte Zarin von Alai). Biškek: s.n.
- Gasiev, Aman 1992. *Serebrennaja kamča* (Die silberne Peitsche). Biškek: s.n.
- Gasiev, Aman 1995. *Pulat-Chan*. Biškek: s.n.
- Gazeta* 14. Nov. 2005. Zislo musuljman v Kyrgyzstane sokraščaetsja (Die Anzahl der Moslems in Kyrgyzstan nimmt ab). Online im Internet: URL: <http://www.gazeta.kg/rubric.php?r=7>.
- Gazeta* 20. Juni 2006. Džamat musul'man Kyrgyzstana provedet miting v Biškeke (Die Gemeinschaft der Moslems in Kyrgyzstan veranstaltet ein Meeting in Biškek). Online im Internet. URL: <http://gazeta.kg/kgnews/2006/06/20/muslim/>.
- Gazeta* 21. Juni 2006. CNB obespokoeno aktivizaciej dejatel'nosti ekstremistskich organizacij v Kyrgyzstane (Der Nationale Sicherheitsdienst ist über die Aktivitäten extremer Organisationen in Kyrgyzstan besorgt). Online im Internet: URL: <http://www.gazeta.kg/kgnews/2006/06/21/extrem/>.
- Gazeta* 22. Aug. 2005. Antichrist dolžen rodit'sja v Biškeke. V stolice proizošli pervye ritual'nye samoubijstva satanistov (Der Antichrist muss in Biškek zur Welt kommen. In der Hauptstadt fand der erste Selbmord von Satanistan statt). Rubrik Religija. Online im Internet: URL: <http://www.gazeta.kg/rubric.php?r=19>.
- Geisler, Norman L. & Saleeb, Abdul 1997. *Answering Islam. The Crescent in Light of the Cross*. 5. Aufl. Grand Rapids: Baker Books.
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. 1967/1998. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine (dt.: *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Huber 1998).
- Glazik, P. Josef 1958. *Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche: Eine missions-geschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen mit vier Übersichtskarten*. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 23. Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung.
- Glinka, Hans-Jürgen. *Das narrative Interview: Eine Einführung für Sozialpädagogen*. Weinheim, München: Juventa Verlag, 1998. S. 5-221.
- Gmür, Marco 1996. Dem Muslim begegnen – Frontiers in Zentralasien, in Müller, Schirmacher & Tröger 1996. *Der Islam als Herausforderung für die christliche Mission: Referate der Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie: Korntal, 6.-8. Januar 1994*. Hg. Klaus W. Müller, Christine Schirmacher, Eberhard Tröger. Bonn: Verlag für Kultur und Wiss.; Neuhäuser bei Stuttgart: Hänssler.
- Gorbačëv, Michail S. 1987. *Perestroika: Die zweite russische Revolution: Eine neue Politik für Europa und die Welt*. München: Droemer Knaur.
- Gorbačëv, Michail S. 1989. *Glasnost: Das neue Denken*. Berlin: Ullstein .

- Gorbunova, S. V. 2003. Missionerskaja dejatel'nost' russkoj pravoslavnoj cerkvi sredi musul'mal rossijskoj imperii“ (Missionarische Tätigkeit der Russisch-Orthodoxen Kirche unter den Moslems des Russischen Imperiums). *Sciteclibrary*. Online im Internet: URL: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/5858.html> [Stand 2003-08-19].
- Gorjačeva, V. & Osmitel, E. E. 2000. Is istorii pravoslavia v Kirigisii: imperskij period (Aus der Geschichte der Orthodoxie in Kirgisien: Die Periode des Imperialismus), in Ploskich 2000b: S. 65-75.
- Gorjačeva, V. & Peregudova, S. 1994. Pamjatniki christianstva na territorii Kyrgyzstana (Denkmäler des Christentums auf dem Gebiet von Kyrgyzstan), in Pugačenkova, G. & Burjakov, Ju. (Wissenschaft. Redakt.) *Is istorii drevnich kultov Srednej Asii* (Aus der Geschichte der altertümlichen Kulturen in Mittelasien). Taschkent: Komron.
- Gorjačeva, V. 2003. Velikij šelkovyj put' kak retransljator religioznych učenij i tradicij (Die große Seidenstraße als Verstärker religiöser Lehren und Traditionen), in Masson 2003. 93-94.
- Gorjačeva, V., Deev, V. & Peregudova, S. 1996. *Pamjatniki istorii i kultury goroda Biškek* (Denkmäler zur Geschichte und Kultur der Stadt Biškek). Nationale Akademie der Wissenschaft der Kyrgyzischen Republik. Institut der Geschichte. Red. S. S. Danijarova. Biškek: Ilim.
- Greeley, Andrew 1994. A Religious Revival in Russia. *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 33(3), 253-272.
- Green, Michael & Carkner, Gordon 1988. *Ten Myths about Christianity*. Littlemore, Oxford: Lion.
- Grigor'janc. A.A. 1998. Armjanskaja apostel'skaja zerkov' v Srednej Azii (Die Armenische Apostolische Kirche in Mittelasien), in *K Istorii Christianstva v Srednej Asii (XIX – XX vv.)* (Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien (19.-20. Jh.)). Taschkent: Usbekiston. 201-208.
- Habermas, Jürgen 1967. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Tübingen: Mohr.
- Hage, Wolfgang [o.J.]. Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission.
- Hage, Wolfgang 1976. Christentum und Schamanismus: Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien, in Jaspert, B. (Hg.) 1976, 114-122.
- Hage, Wolfgang 1978. Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche, in Schäferdiek, Kurt (Hg.) 1978, 360-393.
- Halbach, Uwe 2002. Islam und islamistische Bewegungen in Zentralasien. *Bundeszentrale für politische Bildung*. B. 3-4. Online im Internet: URL: [http://www.bpb.de/publikationen/0SJOMM,5,0,Islam\\_und\\_islamistische\\_Bewegungen\\_in\\_Zentralasien.html](http://www.bpb.de/publikationen/0SJOMM,5,0,Islam_und_islamistische_Bewegungen_in_Zentralasien.html) [Stand 2007].

- Harder, Gerhard 1908. Jahresberichte über die verschiedenen Zweige der inneren Mission unter unserem Mennonitenvölklein, in *Mennonitisches Jahrbuch* 1908.
- Harrison, Myron S. 1997. On-Field Training and Supervision: Perspective of the Old Sending Countries, in Taylor 1997.
- Harun Yahya 2009. About the Author. *Harunyahya*. Online im Internet: URL: <http://www.harunyahya.com/theauthor.php> [Stand 2009-01-17].
- Haussig, Hanz Wilhelm 1985. *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heiler, F. 1971. *Die Ostkirchen: Neubearbeitung von Urkirche und Ostkirche*. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Heilige Schrift* 1986. Revidierte Elberfelder Bibel: Aus dem Grundtext übersetzt. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Heine, Peter 1991. In Khoury, Adel Theodor; Hagemann, Ludwig & Heine, Peter 1991. *Islam-Lexikon*.
- Hesselgrave, David 1981. Worldview and Contextualization, in Winter & Hawthorne 1981.
- Hesselgrave, Davis J. 1980. *Planting Churches Cross-Culturally: A Guide for Home and Foreign Missions*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book.
- Hille, Rolf & Troeger, Eberhard (Hg.) 1993. *Die Einzigartigkeit Jesu Christi als Grundlage der Theologie und missionarische Herausforderung. Bericht von der 7. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 25.-28. August 1991 in Tübingen*. Wuppertal; Giessen/Basel: Brockhaus; Brunnen.
- Hock, Klaus 2002. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hock, Klaus 2002. Van der Leeuw, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: s.n. 1933.
- Hoffnungsstrahl 1996. Informationen der Mission Hoffnungsstrahl. Nr. 1, Januar/Februar.
- Höpfner, Willi (Hg.) (o.J.). *Endzeit und Gericht in islamischer und christlicher Sicht*. Wiesbaden: Orientdienst.
- Höpfner, Willi (Hg.) 1976. *Mystik im Islam*. Christentum und Islam: Heft 7. Breklum und Wiesbaden: Breklumer & Orientdienst.
- Hoppenworth, Klaus 1988. Die Erlösungsangebote der Weltreligionen (Hinduismus, Buddhismus, Islam) für die Bedürfnisse der Menschen. Ein Vergleich mit der Erlösungsbotschaft der Bibel. In Kasdorf & Müller 1998.

- Hübsch, Hadayatullah 2003. *Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam*. Austria: Patmos.
- Hughes, Robert Don 1999. Cross-cultural Communication, in *Missiology: An Introduction to the Foundation, History, and Strategies of word Mission*. Edited by John Mark Terry, Ebbie Smith and Justice Anderson. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers 1999.
- Human Right Watsch* 2002. Podavlenie religiii v Usbekistane i Turkmenistane (Unterdrückung der Religion in Usbekistan und Turkmenistan). Online im Internet: URL: <http://www.hrw.org/russian/press/2002/082102-uzbtur.html> [Stand 2002-08-21].
- Huskey, Eugene 1995. The Rise of Contested Politics in Central Asia: Elections in Kyrgyzstan, 1989-90. *Europe-Asia Studies*. Volume 47 Number 5 July 1995, 813-833.
- Ibraliev, Žyldyzbek 2008. Kanybek Osmonaliev: V Kyrgyzstane ,lovcam duš' skoro pridetsja tugo (Kanybek Ocmonaliev: In Kyrgyzstan kommen auf die ,Seelenfänger' schwere Zeiten zu). *24.kg*. Online im Internet: URL: <http://www.24.kg/community/2008/04/04/81133.html> [Stand 2008-04-04].
- Idea Spektrum* 1990. Als Missionar in die UdSSR. Nr. 43.
- Iisus-kg* 2007. Polnoevangel'skaja cerkov' Iisusa Christa, Kyrgyzstan (Kirche des vollen Evangeliums, Kyrgyzstan). Online im Internet: URL: <http://www.uucyc-kg.com/ru/our.html> [Stand 2007-07].
- Ijasov, I. 1945. *Perezitki šamanisma u kirgisov* (Überbleibsel des Schamanismus bei den Kirgyzen). 1. Ausg. Ijali. Frunse s.n.
- In Burkhardt, Helmut; Grünzweig, Fritz; Laubach Fritz & Maier, Gerhard (Hg.) 1990. Das große Bibellexikon. 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Infopedia 2.0: Compton's interaktives Lexikon* 1996. Fremdwörter. CD-Rom. München: Tewi.
- Initiativgruppe 1998. Rolj ličnosti v istorii, ili Djadenki, daite prokatitsja! (Die Rolle von Persönlichkeiten, oder: Onkelchen, erlauben Sie mir spazieren zu fahren!). *Večernij Biškek* 15 Juli. S.5.
- Internationales Handbuch – Länder aktuell* 1996. Kirgisistan. Ravensburg: Münzinger-Archiv, 35/96.
- Iskakova, Aigulj & Kalybaeva, Seiil. Okkultizm (Okkultismus) 1998. TMs (Vidiotape). Special Collection. Luč Nadyšdy, Biškek.
- Istorija Evangeliskich Christian-Baptistov* 1989. Moskwa: WSECB.



- Ivanova, I. 2000. Kulturoložičeskie aspekty vospolnenija christianstva v uslovijach sovremennogo Kyrgyzstana (Kulturalogische Aspekte in der Ergänzung zum Christentum in den Verhältnissen des modernen Kyrgyzstan), in Ploskich 2000b, 76 – 80.
- Jäger, Hartmut und Pletsch Joachim (Hg.) 2005. *Terrorismus: Hintergründe, Fakten, Berichte*. Idea-Dokumentation 2/2005.
- James, Al. 1999. Strategies for Humanitarian Ministries, in Terry, Smith & Anderson 1999.
- Jantzen, Hermann 1988. *Im wilden Turkestan: Ein Leben unter Moslems*. Giessen/Basel: Brunnen.
- Janzen, Rita 2000. Interview mit J. Zweininger, Herbst 2000. Kemin, Kyrgyzstan.
- Jarkov, Aleksandr 2002. *Očerki istorii religij v Kyrgyzstane* (Essay der religiösen Geschichte in Kyrgyzstan). Biškek: Zentr OBSE Biškek.
- Jaspert, B. (Hg.) 1976. *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*. Festschrift für Winfried Zeller zum 65. Geburtstag. Marburg: Elwert.
- Jesus 1991. DVD in kirg. Sprache. Campus für Christus. Angabe auf der DVD: zu beziehen bei [www.jesusfilm.de/DVD](http://www.jesusfilm.de/DVD).
- Johnston, Arthur P. 1984. *Umkämpfte Weltmission*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Johnstone, Patrick & Mandryk Jason 2001. *Operation World: 21 st Century Edition*. 6. Aufl. Paternoster USA: Paternoster Lifestyle.
- Johnstone, Patrick 1994. *Handbuch für Weltmission: Gebet für die Welt: Informationen über alle Länder der Erde*. Dt. Ausg. bearb. von Thomas und Christine Schirmacher. 6. völlig überarb. Aufl. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Johnstone, Patrick 1999. *Viel größer als man denkt: Auftrag und Wachsen der Gemeinde Jesu*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Joshua Project* 2007. Kyrgyzstan. Online im Internet: URL: <http://www.joshuaproject.net/countries.php> [Stand 2007-08-19].
- Judachin, K. K. 1965. *Kirgisko – russkij slovar´* (Kyrgyzisch – russisches Wörterbuch). In 2 Bänden; A-K und L – Ja. Moskau: Sovjetskaja Enziklopedija.
- Juldaševa, Nargiza 2008. [Novaja Norma]. *24.kg*. Online im Internet: URL: <http://www.24.kg/parliament/2008/11/06/97281.html?print=yes> [Stand 2008-11-06.].
- K Istorii Christianstva v Srednej Asii (XIX – XX vv.)* 1998. (Zur Geschichte des Christentums in Mittelasien (19.-20. Jh.)). Taschkent: Usbekiston.
- Kahle, Wilhelm 1978. *Evangelische Christen in Rußland und der Sowjetunion*. Wuppertal und Kassel: Oncken.

- Kang, Sung-Sam 1997. Missionary Attrition Issues: Supervision: Perspective of the New Sending Countries, in Taylor 1997.
- Kanimetov, È. 2006. Politizacija islama v Kirgizii. Est' li alternativa? (Politisierung des Islams in Kirgizstan. Gibt es eine Alternative?). *Centrasia*. Online im Internet: URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1143698640> [Stand 2006-03-30].
- Karaev, O. 1995. Čagatajskij ulus. Gosudarstvo Chaidu. Mogulistan. (Der Ulus der Čagatj. Das Reich Chaidu. Mogulistan), in *Obrasovanie kyrgyzskogo naroda* 1995.
- Karetnikova, O.P. 1998. Blagotvoritel'naja i obščestvenno-prosvetitel'skaja dejatel'nost' clužitele' pravoslavnoj cerkvi v Turkestane (Wohltätigkeit und Gesellschaftsaufklärende Tätigkeit der Geistlichen in der Orthodoxen Kirche in Turkmenistan), in *K Istorii Christianstva v Srednej Asii (XIX – XX vv.)*
- Karimov, Danijar 2006. Religioznye ékstremitety dobralis' do Naryna (Religiöse Extremisten sind bis nach Naryn gekommen). *Večernij Biškek*. Online im Internet: URL: <http://www.vb.kg/2006/04/13/tema/1.html> [Stand 2006-04-13].
- Karin, Erlan 2005. Barchatnyj sezon v Central'noj Acii: kyrgyzskaja model' smeny vlasti (Samtsaison in Zentral Asien: kyrgyzisches Model eines Regierungswechsels). *Antiterror*. Online im Internet: URL: <http://www.antiterror.kz/?submenu=analitika&num=14&action=view> [Stand 2005-03-17].
- Kasdorf, Hans & Müller, Klaus W. (Hg.) 1988. *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend. Festschrift für Georg W. Peters zu seinem achtzigsten Geburtstag*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Kasdorf, Hans 1989. *Die Umkehr: Bekehrung in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen*. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft der Mennonitischen Brüdergemeinden in Deutschland (AMBD). [Lage]: Logos.
- Kasdorf, Hans 1991. *Flammen unauslöschlich: Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789-1989*. Bielefeld: Logos.
- Kastanje, G. 1913. *Kult' smei u različnich narodov i sledy ego v Turkestane* (Der Schlangenkult bei verschiedenen Völker und deren Spuren in Turkestan). Protokoly zasedanie i cobšenie členov Turkestanskogo kruška ljubitelei apcheologie s dekabrja 1912 g. po aprelj 1913 g. Taschkent: s.n.
- Kasygulova, Rita 2000. Interview mit J. Zweininger am 20.10. 2000. Biškek, Kyrgyzstan.
- Kawerau, P. 1967. *Geschichte der mittelalterlichen Kirche*. Marburg: Elwert.
- Kazev, A. 2000. Religioznaja tradizija i čelovek na rubeže tysjačiletija (Die religiöse Tradition und der Mensch an der Jahrtausendwende), in Ploskich 2000b.

- Keller, Shoshana 2001. *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*. Westport, Conn., & London: Praeger.
- Khoury, Adel Theodor; Hagemann, Ludwig; Heine, Peter. 1991. *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Kirgisistan 1996, in *Internationales Handbuch – Länder aktuell*. Ravensburg: Münzinger-Archiv, 35/96.
- Kirkpatrick, Vance 1999. Theological Education and Missions: An African Case Study, in Terry, Smith & Anderson. 1999.
- Klapprodt, Karl-Heinz 2001. *Missionshilfe zwischen Gemeinde Missionar und einer sich verändernden Welt. Mission im Spiegel seiner Leitartikel. Dankesausgabe für 25 Jahre im Dienst der VDM*. Missiologica Evangelica – Band 12. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Klein, Wassilios 1995. Zentralasien, in Müller, Karl & Ustorf, Werner (Hg.) 1995. *Einführung in die Missionsgeschichte: Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*. Theologische Wissenschaft: Sammelwerk für Studium und Beruf, Band 18. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer. 121-130.
- Klein, Wassilios 2000. *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.* Silk Road Studies III. Turnhout (Belgien): Brepols.
- Klimkeit, Hans-Joachim 1986. *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Klyashtornyj, S. 2000. *Manichaen monasteries in the land of Arghu // Studia Manichaeica*. Berlin: s.n.
- Klyashtornyj, S., Mokrynin, V., & Ploskich, V, 2000. Rannee christianstvo i tjurkskij mir Zentralnoj Asii (Das frühe Christentum und die türkische Welt in Zentralasien), in Ploskich 2000b:S.60-65.
- Knauer, N.Ch. 1998a. Christianskie Sekty v Turkestane (Christliche Sekten in Turkestan), in *K Istorii Christianstva v Srednej Asii (XIX – XX vv.)* 1998.
- Knauer, N.Ch. 1998b. Evangeličesko-Ljuteranskaja Cerkov' v Turkestane (Die Evangelisch-Lutheranische Kirche in Turkestan), in *K Istorii Christianstva v Srednej Asii (XIX – XX vv.)*. S. 236-246.
- Knjazev, A. 2001. *Afganskij faktor dlja Central'noj Azii// Afganskij konflikt i radikal'nyj islam v Cetral'noj Azii* (Afghanischer Faktor für Zentral Asien: Der afghanische Konflikt und radikaler Islam in Zentral Asien). Biškek: Ilim.
- Koičuev, T., Mokrynin, V. & Ploskich, V. 1994. *Kyrgyzy i ich predki. Netradizionnyj vsgljad na istorijü i sovremennost'* (Kyrgyzen und ihre Vorfahren. Eine nicht traditionelle Sichtweise auf die Geschichte und Gegenwart). Biškek: Hauptredaktion der Kyrgyzischen Enzyklopädie.

- Kojčuev, T. K. (Hauptred.) 1998. *Istorija Kyrgyzov i Kirgistan: Učebnoje posobie dlja vsuv* (Die Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans: Ein Unterrichtsbuch für die Hochschulen). Biškek: Ilim.
- Kojčuev, T. K., Ploskich, V. & Usabaliev, T.U. 1996. *U istokov kyrgyzskoj i nazional'noj gosudarstvennosti* (An den Anfängen der kyrgyzischen nationalen Staatlichkeit). Biškek: Ilim.
- König, Franz 1987. Zarathustra, in von Waldenfels 1987, 714-715.
- Konstitucia Kyrgyzskoj Respubliki* 1996. (Konstitution der Kyrgyzischen Republik). Biškek: s.n.
- Koran* 1963. Perevod I. Ju. Kračkovskogo. (Übersetzung von Kračkovskij). Moskau.: Isdatel'stvo vostočnoj literatury.
- Koran*: Das Heilige Buch des Islam 1989. 4. Aufl. Nach der Übertragung von Ludwig Ullmann neu bearbeitet und erläutert von L.W. Winter. München: Goldmann.
- Kotsch, Michael 2002. *Gewalt im Islam? Der Kampf für eine islamische Weltgesellschaft*. Lage: Logos.
- Kožomkulov, K. 2005. V poiskach orientirov (Auf der Suche nach Orientierungen). *Slovo Kyrgyzstana*. Online im Internet: URL: <http://www.sk.kg/2005/n78/obch9.html> [Stand 2005-07-29].
- Kraft, Marguerite G 1995. *Understanding Spiritual Power: A Forgotten Dimension of Cross-Cultural Mission and Ministry*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Krämer, Annette 1996. Kirgisistan – Soziales und Kultur, in *Munzinger Archiv/IH-Länder aktuell*.
- Kreiser, Klaus & Wieland, Rotraud (Hg.) 1992. *Lexikon der Islamischen Welt*. Völlig überarb. Neuausgabe. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer.
- Kriss, Rudolf & Hubert, Kriss-Heinrich. *Volksglaube im Bereich des Islam*. Band I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Krüger, Hilmar 1992. Fetwa, in Kreiser & Wieland 1992.
- Krylov, Aleksandr 2004. Kyrgyzstan: islamskij radikalizm ili tradionnyj islam? (Kyrgyzstan: Islamischer Radikalismus, oder traditioneller Islam?). *Novaja Politika: Internet Žurnal*. Online im Internet: URL: <http://www.novopol.ru/material509.html> [Stand 2004-09-23].
- Krylov, Aleksandr 2006. Religioznaja situacija v Kyrgyzstane (Religiöse Situation in Kyrgyzstan). *Blagovest-Info*. Teil 2. Online im Internet: URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=24&id=6799> [Stand 2006-05-30].
- Kubicek, Paul 1997. Regionalism, Nationalism and Realpolitik in Central Asia. *Europe-Asia Studies*. Volume 49, Number 4, June, 637-655.

- Kühn, Alfred 1980. *Der Heilige Geist. Biblische Lehre und menschliche Erfahrung*. Wuppertal: R. Brockhaus. S. 215.
- Kulnazarov, Arstan Karamyrzaevich 1992. *Mesto Islama v duchovnoj kul'ture kyrgyzskogo naroda* (Die Stellung des Islams in der geistlichen Kultur des kyrgyzischen Volkes). Archiv Osh State University.
- Kumskova, N.V. 2001. Šamanstvo kak element kirgizskoj kul'tury (Schamanismus als ein Element der kyrgyzischen Kultur). *Isvestia NAN KR* Nr. 1-2.
- Kurbanov 2007. Kanatnaja doroga na svjaščennoj Sulejman-gore: biznes ili iskustvo? *Fergana.ru* 27. Febr. Online im Internet: URL: <http://www.ferghana.ru/article.php?id=4941>. [Stand 27. Febr.].
- Küsters, Ivonne 2006. *Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 204.
- Kydyrbaeva, R. 1986. *Genesis éposa „Manas“* (Genesis des Manas – Ephos). Frunse: s.n.
- Kyrgyzinfo* 18. Febr. 2005. Religiosnye organizazii v Kyrgyzstane budut prinimat' učastie v realizazii KOR/NSSB (Religiöse Organisationen in Kyrgyztan werden an der Realisation von KOR/NSSB (Staatliche Programme zur Bekämpfung der Armut) teilnehmen). Online im Internet: URL: <http://www.kyrgyzinfo.kg/?art=1096291451>.
- Kyrgyzinfo* 27. Sep. 2004. Nemeckij professor - religowed isučil istoričeskie korni tolerantnosti i mnogoobrasija riligij v KR (Ein deutscher Professor – ein Religionswissenschaftler, untersuchte die Wurzeln der Toleranz und Vielfältigkeit der Religionen in KR). Online im Internet: URL: [www.kyrgyzinfo.kg](http://www.kyrgyzinfo.kg).
- Kyrgyzinfo* 28. Mai 2004. Sostojalsja visit predstavitelej Norvežskoj Pomoši v Kyrgyzstan (Vertreter der Norwegischen Kirchlichen Hilfe besuchten Kyrgyzstan). Online im Internet: URL: [www.kyrgyzinfo.kg](http://www.kyrgyzinfo.kg).
- Kyrgyzinfo* 3. Aug. 2004. 4 missionerov Evangelsko-christianskoj cerkvi i 3 rossijan narušali religioznoe zakonodatel'stvo KR (4 Missionare Evangeliums-Christen Kirche und 3 Russen haben das religiöse Gesetz der KR übertreten). Online im Internet: URL: [www.kyrgyzinfo.kg](http://www.kyrgyzinfo.kg).
- Kyrgyzinfo* 6. Dez. 2004. Bogoslovy Kyrgyzstana idut v politiku (Die Theologen Kyrgyzstans gehen in die Politik). Online im Internet: URL: [www.kyrgyzinfo.kg](http://www.kyrgyzinfo.kg).
- Lange, Walter 2005. *Das Schicksal der Deutschen in der Sowjetunion: Zusammenfassung von Dokumenten und Zeugenaussagen*. Lage: Lichtzeichen.
- Langhammer, Johannes 1994. *Čto budet s étim mirom (Was wird aus dieser Welt)*. Bad Salzuflen: Evangeliumsmission.

- Laubach, F. 1990. Dienen, Dienst, Amt. In Burkhardt, Helmut; Grünzweig, Fritz; Laubach Fritz & Maier, Gerhard (Hg.). Das große Bibellexikon.
- Laut, J. P. 1986. *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden: s.n.
- Lehmann, Karl; Schürmann, Heinz u.a. 1977. *Theologie der Befreiung*. Einsiedeln: Johannes.
- Lemercier-Quelquejay, Chantal 1984. From tribe to 'umma'. *Central Asien Survey*, 3 (3), 15-38.
- Lingenfelter, Sherwood 1998. *Tranzforming Culture: A Challenge for Christian Mission*. Second Edition. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Lingenfelter, Sherwood G & Mayers, Marvin K. 1991. *Kulturübergreifender Dienst. Ein Modell zum besseren Verstehen zwischenmenschlicher Beziehungen*. Lahr-Dinglingen: Johannis, Edition VLM.
- Livingstone, Greg 1996. *Gemeindegründung in der Islamischen Welt: Dynamik der Teamarbeit*. Basel & Gießen: Brunnen.
- Logos International e.V.* 1. Febr. 2006. Gebetskalender. Oerlinghausen.
- Logos-Info* 2005. Nr.3. Juli-September. Oerlinghausen.
- Lomen, Martin 2003. Sünde und Scham im biblischen und islamischen Kontext. Eine ethno-hermeneutischer Beitrag zum christlich-islamischen Dialog. Nürnberg: VTR.
- Lucius-Hoene, Gabriele & Deppermann, Arnulf 2004. *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 360.
- Luzanova, Ekaterina 1998. Kyrgyzstan – freedom of conscience. *The Central Asien Post*. December 7, No. 44.
- Lymar' 2006. V Kyrgyzstane dejstvujut bole 5000 členov religioznoj partii Chizb ut-Tachrir (In Kyrgyzstan wirken mehr als 5000 Mitglieder der Partei Hizb ut-Tahrir). *24.kg*. Online im Internet: URL: <http://www.24.kg/cis/2006/05/12/1851.html> [2006-05-12].
- Maadanbekov, Damir 2000. Interview mit J. Zweininger im Oktober 2000. Naryn, Kyrgyzstan.
- Maadanbekov, Damir 2005. Interview mit dem Verfasser am 12. März. Biškek, Kyrgyzstan.
- Malašenko, Aleksej 2005. Avtoritarnye režimy konkuriruiüt s religioznoj opoziciej ... (Autoritäre Regime führen mit der religiösen Opposition konkurrenz...). *Central'no-Asiatskij Internet-žurnal „Oazis“*. Nr. 2. Online im Internet: URL: <http://www.ca-oasis.info/oasis/?jrn=3&id=16> [Stand 2005-03-02].

- Malikov, Kadyr 2005. Tron Solomona, ili Demologija kak ona jest' ... (Der Thron Salomos, oder Demologie wie sie ist ...). *Slovo Kyrgyzstana*. Online im Internet: URL: <http://www.sk.kg/2005/n4/obch6.html>.
- Malikov, Kadyr 2008. Sovremennoe sostojanie islamskogo političeskogo dviženija v Kyrgyzstane (Aktuelle Situation der islamischen politischen Bewegung in Kyrgyzstan). *Perspektiva: Analitičeskij konsorcium*. Online im Internet: URL: <http://www.perspect.org/?naction=news&nid=136&ndir=3> [Stand 2008-01-31].
- Malikova, Bermet 2005. Sufism v Central'noj Asii (Sufismus in Zentralasien). *Večernij Biškeek*. Online im Internet: URL: <http://www.vb.kg/2005/09/29/dela/3.html> [Stand 2005-09-29].
- Malonowski, Bronislaw 1916. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Natural History Press 1948.
- Maltabarov, Bakytbek Amir uulu 2002. *Religija i social'no-političeskie processy v Kyrgyzstane (Religion und sozialpolitischen Prozesse in Kyrgyzstan)*. Biškeek: Ministerstvo Obrazovanija, Nauki i kul'tury Kyrgyzskoi Respubliki.
- Mamajusupov, Omursak 2003. *Voprosy (problemy) religii na perechodnom periode: nautčnyj doklad Predsedatelja Gocudarstvennoj komissii pri Pravitel'stve Kyrgyzskoj Respubliki po delam Religii* (Fragen [Probleme] der Religion im der Übergansperiode: Wissenschaftlicher Vortrag des Vorsitzenden der staatlichen Kommission der Kirgisischen Republik für religiöse Angelegenheiten). Biškeek: Zentr isučenija problem mirovych religij.
- Mamajusupov, Omursak u.a. 2004. *O monitoringe dejatel'nosti gosudarstvennyr organov v realizacii religioznych prav i svobod*. Oš: Gos komis pri Pravitel'stve Kyrg Resp po delam religij.
- Mambetov, Sagyn 2005. Interview mir J. Zweininger im April. Biškeek, Kyrgyzstan.
- Mamytova, Usara 2005. Interview mit J. Zweininger am 13. April. Biškeek, Kyrgyzstan.
- Mamytova, Usara 2007. Telefongespräch mit J. Zweininger. Oktober. Detmold-Biškeek, Kyrgyzstan.
- Manas* 1959. Frunse: s.n..
- Manybaev, Kairbek 2005. Email an J. Zweininger, 29. September. Persönliches Archiv.
- Manybaev, Kairbek 2008. Telefongespräch mit J. Zweininger am 3. Februar. Bielefeld-Biškeek.
- Masson, M. E. (Hauptred.) 1989. *Drevnij Merv* (Das alte Merv). Aščabat: Ylym.
- Masson, V. M. (Hauptredaktion) 2003. *Dialog Civilizacij* (Dialog der Zivilisationen). 2. Ausg. Biškeek.

- Masson, V.M. (Hauptredaktion) 1998. *Isučenie drevnego i srednevekovogo Kyrgyzstana* (Die Erforschung des altertümlichen und mittelalterlichen Kyrgyzstans). Nationale Akademie der Kirgisischen Republik. Biškek: Muras.
- Maududi, Abu-al'-alja. A. 1993. *Obraz žizni v islame* (Formen des islamischen Lebens). Moskau.
- Maurer, Andreas [2006]. Der Übertritt zur anderen Religion: Motive von Christen und Muslimen in Südafrika. Gebetskalender der Evangelischen Allianz. Online im Internet: URL: <http://www.ead.de/gebete/30tage/uebertritt.htm>.
- Maurer, Andreas 2002. *Basiswissen Islam und wie Christen Muslimen begegnen können*. Neuhausen Stuttgart: Hänssler.
- Mayring, Philipp 1997. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 6., durchgesehene Aufl. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- McGavran, Donald A. 1990. *Gemeindegrowth verstehen: Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindebaus*. Originaltitel: Understanding Church Growth. Lörrach: Wolfgang Simson.
- McIntosh, John A. 2000. Missio Dei, in Moreau 2000.
- Mennonitisches Jahrbuch*, 1908.
- Merl, Stephan 2004. 0007: Dekret des 2. Allrussländischen Sowjetkongresses über den Grund und Boden, 26. Oktober (8. November) 1917. Bayerische Staatsbibliothek. Online im Internet: URL: [http://osteuropa.bsb-muenchen.de/dig/1000/dok/0006\\_bod/@Generic\\_BookTextView/22;cs=default;ts=default;pt=16](http://osteuropa.bsb-muenchen.de/dig/1000/dok/0006_bod/@Generic_BookTextView/22;cs=default;ts=default;pt=16).
- Metz, Johann Baptist (Hg.) 1986. *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Düsseldorf: Patmos.
- Mir Religij* 2008: Beloje Bratstvo. Online im Internet: URL: <http://www.religio.ru/dosje/02/6.html>. [Stand Juli 2008].
- Miropiev, M. 1998. *Demonologičeskie raskazy kirgisov* (Dämonische Erzählungen der Kirgysen). Sap. RGO po otdelenijü ethnographii, Band X, Ausg. 3. Sank Petersburg: s.n.
- Mokeyeva, A. (Hg.) 1994. *Istoria Kyrgyzov i Kyrgyztana: do sovetskij period* (Die Geschichte der Kirgysen: die vorsowjetische Periode). 2. Aufl. Nationale Akademie der Wissenschaft. Biškek: Ilim.
- Molitvennyj Kalendarj Sojusa Cerkvej ECHB Kyrgyzstana 2003. (Gebetskalender des Bundes der Kirchen des ECHB [Evangeliums-Christen-Baptisten] von Kirgysstan, Januarj (Januar).
- Moreau, Scott A. (General edit.) 2000. *Evangelical Dictionary of World Missions*. Grand Rapids: Baker.



- Mukašev, Kubanyčbek 2005. Ženšina v Islame (Die Frau im Islam). *Večernij Biškek*, 16. Dez.
- Müller, Karl & Ustorf, Werner (Hg.) 1995. *Einleitung in die Missionsgeschichte: Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*. Theologische Wissenschaft: Sammelwerk für Studium und Beruf, Band 18. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Müller, Klaus W., Schirmmacher, Christine & Tröger, Eberhard (Hg.) 1996. *Der Islam als Herausforderung für die christliche Mission: Referate der Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie: Korntal, 6.-8. Januar 1994*. Bonn: VKW & Neuhausen bei Stuttgart: Hänssler.
- Müller, Markus 2003. Die Insel der Demokratie ist kleiner geworden, aber sie ist noch nicht untergegangen. *Eurasisches Magazin*. Online im Internet. URL: <http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/?artikelID=80603> [2003-08-26].
- Müller, Steffan 1993. Mission in Zentralasien von den Anfängen bis 1950. *Evangelikale Missiologie* 9 (2/1993): 35-41.
- Munziger Archiv/IH-Länder aktuell* 1996. Ravensburg: Munziger-Archiv, 35/96.
- Munziger Online/Länder* 2006. Kirgisistan. Bevölkerung. 51.
- Musaev, Kožoš 1999. *Istoria velikoj kyrgyzskoj Imperii* (Die Geschichte des mächtigen kyrgyzischen Imperiums). Biškek: Kyrgyzstan, Ala-Too.
- Musk, Bill A. 1997. *The Unseen Face of Islam. Sharing the Gospel with Ordinary Muslims*. 5. Aufg. London: Marc & EMA.
- Nedominirovannye Religioznye Organizacii* 2007. Gosudarstvennoje Agentstvo po delam Religii pri pravitel'stve Kyrgyzskoj Respubliki (Staatliche Agentur für religiöse Angelegenheiten der Kyrgyzischen Republik). Online im Internet: URL: [http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com\\_content&task=view&id=56&Itemid=75](http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=56&Itemid=75). [Stand 2007-11-23].
- Nehls, Gerhard 1991. *Premises and Prinziples ov Muslim Evangelism*. Africa: Life Challenge.
- Nestvogel, Wolfgang 2002. *Erwählung und/oder Bekehrung? Das Profil der evangelischen Predigt und der Testfall Martyn Lloyd-Jones*. D29 (Diss. Universität Erlangen-Nürnberg). Aachen: Shaker.
- Nikiškin, Dmitrij [2003]. Lebensbericht. Online im Internet. URL: <http://www.infotecstt.ru/~hanaan/Past.htm>. [Stand Juli 2007].
- Nikitin, A. B. 1984. *Christianstwo v Centralnoj Asii: drevnostj i srednewekowje* (Christentum in Zentralasien: Altertum und Mittelalter). Wostotschnyj Turkestan i Crednjaja Asija. Moskau: s.n.

- Noebel, David A. 2007. *Kampf um Wahrheit: Die bedeutendsten Weltanschauungen im Vergleich*. Engl. Originaltitel: *The Battle for the Truth*. Aus dem Engl. Rendel C. Gräffelfing: Resch.
- Nurmanov, Askar 2006. Kakaja religija nam nužna: Voprosy k nacionalnoj ideologii (Welche Religion brauchen wir? Fragen zur nationalen Ideologie) *Belyj Poroход*, 8 (19) 1. März.
- Nyssen, Wilhelm, Schulz, Hans-Joachim & Wiertz, Paul (Hg.) 1997. *Handbuch der Ostkirchenkunde: Band III*. Düsseldorf: Patmos.
- Obrasovanie kyrgyzskogo naroda* 1995 (Das Werden des kyrgyzischen Volkes). Biškek: s.n.
- Okladnikov, A. 1967. *Utro ickusstva* (Die Morgenfrühe der Kunst). Leningrad [Petersburg]: Isdatel'stvo Iskustvo, Leningradskoe otdelenie.
- Omuraliev, Čojun 2003. Osnovy tengrianstva i areal ego rasprostraneniija (Die Grundlagen des Tengrismus und das Areal dessen Verbreitung). Biškek, 10 November, 2003. TMs (photocopy). Special Collection, Logos Biškek.
- Oreškin, Andrej 2005. Andižanzy choteli postroitj chalifat (Die Andižaner wollten ein Khalifat aufbauen). *Večernij Biškek*. Online im Internet: URL: <http://www.vb.kg/2005/06/24/tema/4.html> [2005-06-24].
- Oreškin, Andrej 2006a. Adepty dijavol'ckogo nacisma (Anhänger des Nazismus). *Večernij Biškek*. Online im Internet: URL: <http://www.vb.kg/2006/03/20/koshmar/1.html> [2006-03-20].
- Oreškin, Andrej 2006b. Satanjugi nam ne drugi (Satanisten sind nicht unsere Freunde). *Večernij Biškek*. Online im Internet. URL: [www.vb.kg/2006/05/26/diavol/1.html](http://www.vb.kg/2006/05/26/diavol/1.html) [2006-05-26].
- Orlova, Tatjana 2001. Povenčannye sčast'em (Getraut mit Glück). *Advokat* Nr. 30, 18. Sept.
- Ortiz, Manuel 1996. *One New People: Models for Developing a Multiethnic Church*. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity.
- OSCE – The Organization for Security and Co-operation in Europe. Online im Internet: URL: [www.osce.org](http://www.osce.org).
- Ott, Emmi 2007. Podarok drugu (Ein Geschenk für einen Freund). *Cerkov' Christian Adventistov Sed'mogo Dnja*. Online im Internet: URL: <http://adventist.ru/content/view/333/86/> [Stand 2007-11-22].
- Otto, Torsten 2001. Maulana Maududi und die Ideologie der Jamaat-i-Islami. *Suedasien*. Online im Internet: URL: <http://www.suedasien.net/themen/islam/maududi.htm>.
- Ozorov, Zamir 2002. Dei nam muku, a nebo ostavj sebe (Gib uns Mehl, aber den Himmel behalte selber). *Moja Stolica* 3. Jan., S.5.

- Pander, Klaus 1996. *Zentralasien: Usbekistan, Kirgisistan, Tadschikistan, Turkmenistan, Kasachstan*. Köln: DuMont.
- Parshall, Phil. 1992. *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualization*. Sixth printing. Grand Rapids: Baker.
- Pausch, Marion 2003a. Mogul. *Microsoft Encarta Enzyklopädie Professional 2003*. CD-ROM.
- Payer, Alois 2005. *Islam*. Materialien zur Religionswissenschaft. Online im Internet: URL: <http://www.payer.de/islam/islam.htm>.
- Pechmann, Ralph & Reppenhausen, Martin Hg. 1999. *Mission im Widerspruch: Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Pelkmans, Mathijs 2005a. Evil Spirits and Healing Power: Attractions of, and disappointments in, Pentecostalism in Muslim Kyrgyzstan. Draft Paper for the conference 'Religious Conversation after Socialism'. Max Planks Institute for Social Anthropology. 7-9 April.
- Pelkmans, Mathijs 2005b. Missionary Encounters in Kyrgyzstan: Challenging the National Ideal. *Central Eurasian Studies Review*. Publication of the Central Eurasian Studies Society. Volume 4. Number 1. Winter 2005. Online im Internet: URL: <http://cess.fas.harvard.edu>.
- Peters, Andrej 2008. Email an J. Zweininger vom 21.12.
- Peters, George W. 1982. *Gemeindewachstum: Ein theologischer Grundriss*. Originaltitel: *A Theology of Church Growth*. Übersetzt aus dem Amer. von Hans Georg Wünsch. Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission.
- Peters, George W. 1985. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine bibilisch-evangelische Missionstheologie*. 2. überarb. Aufl. Originaltitel: „A Biblical Theology of Missions“. Übersetz aus dem Engl. von Helmut Egelkraut. Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission.
- Petrosjan, A. (Hauptred.) 1988. *Manas – Kirgisskij geroičeskij epos* (Manas – Das kyrgyzische Heldenepos). Moskau: s.n.
- Peyrouse, Sébastien [2004]. Towards a Connection between Religion and Nationality in Central Asia. In *Central Eurasian Studies Review (CESR)*. Volume 3. Nr.1. Online im Internet: URL: [http://cesww.fas.harvard.edu/CESWW\\_Central-Eurasia-L.html](http://cesww.fas.harvard.edu/CESWW_Central-Eurasia-L.html).
- Pierer's Universal-Lexikon. 1857-1865. Mutakallimun. Band 11. Altenburg. Online im Internet: URL: <http://www.zeno.org/Pierer-1857/A/Mutakallimun>.
- Pirimbaev, Ž. (Hg.) 2000. *Na poroge novogo veka: Sbornik statej slušatelei ŠBE* (Auf der Schwelle des neuen Zeitalters: Eine Sammelband der Hörer der Schule für zukünftige Elite). Fond Soros Kyrgyzstan. Biškek: ŠBE [ШБЭ].

- Pjatibratova, Alla 2006. Kyrgyzstan: Obstanovku v južnom regione obostrajut missionary (Kyrgyzstan: Die Situation in den südlichen Regionen wird von Missionaren zugespitzt). *Fergana.ru*. Online im Internet: URL: <http://www.ferghana.ru/article.php?id=4648&PHPSESSID=9e5b97d94bd389cfea1b4e7d481c77ad>.
- Pletneva, M. & Skorodumova, E. 2000. Boites čužich prorokov (Fürchtet die falschen Propheten). *Večernij Biškek* 8. September. [S.3].
- Pletneva, M. & Vladimirova, E. 2000. Lovzy duš (Die Seelenfänger). *Večernij Biškek* 28. Juli.
- Ploskich, Vladimir & Mokrynin, V. 1993. *Kyrgyzdardyn šana Kyrgyzstandyn tarachy* (Die Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans). Biškek: s.n.
- Ploskich, Vladimir (Hauptred.) 2000a. *Istoria kyrgyzov i Kyrgyzstana* (Die Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans). 3. überarbeitete Ausgabe. Nationale Akademie der Wissenschaften der Kyrgyzischen Republik und Kyrgyzisch – Russische Slovjenische Universität. Biškek: Ilim.
- Ploskich, Vladimir (Hauptred.) 2000b. *Trudy instituta mirovoj kul'tury* (Werke des Instituts für Weltkultur). Ausgabe II. Biškek – Leipzig: Ilim.
- Ploskich, Vladimir 1998a. Kratkij istoričeskij ekskurs v istorijü kirgisov i Kyrgyzstana (Kurzer historischer Exkurs in die Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans), in Masson 1998.
- Ploskich, Vladimir 1998b. Über die Geschichte der Kirgisen und Kyrgyzstans. *Wostok: Wostok Spezial*. (In dieser Zeitschrift steht fälschlicherweise Alexander). Berlin: Januar – Februar 1998, S. 2-9.
- Pojarkov, F. 1891. *Is oblasti kirgiskich verovanij* (Aus dem Gebiet der kyrgyzischen Glaubensvorstellungen). EO, XI Buch. Moskau: Nr. 4.
- Pojarkov, F. 1899. *Kara-kirgisskie legendy, skaski i verowanija* (Kara–kyrgyzische Legenden, Märchen und Glaubensvorstellungen). Pišpek: s.n.
- Pojarkov, F. 1984. Dschiny. *Is oblasti kirgiskich verovanij* (Aus dem Gebiet kyrgyzischer Glaubensvorstellungen). EO. 1984, Nr.1.
- Pollock, J.C. 1964. *The Faith of the Russian Evangelicals*. New York, Toronto: McGraw-Hill.
- Polnoevangel'skaja Cerkov' Iicuca Christa* 2007. My zerkov' (Wir sind die Kirche). Online im Internet: URL: <http://www.uucyc.kg/ru/our.html>.
- Poročhova, Valerija 1997. *Koran: Perevod smyslovoj i kommentarii Iman Valerii Pročhanovoj* (Koran: Sinngemäße Übersetzung von Iman Valerija Pročhanovoj). Online im Internet: URL: <http://www.koran.ru/pr/index.html>.
- Potapov, L. P. 1935. *Sledy totemističeskich predstavlenij u altaizev* (Spuren der totemistischen Vorstellungen bei den Altaiern). CE, Nr. 4.

- Presviteriane 2007. *Gosudarstvennoje Agentstvo po delam Religii pri pravitel'stve Kyrgyzskoj Respubliki* (Staatliche Agentur für religiöse Angelegenheiten der Kyrgyzischen Republik). Online im Internet: URL: [http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com\\_content&task=view&id=52&Itemid=71](http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=52&Itemid=71) [Stand 2007-11-23].
- Prill, Egmond 2007. *Die schleichende Islamisierung: Hintergründe zum Islam*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Przybylka, Thomas 2006. Brief an J. Zweininger. 31. Mai.
- Pugačenkova, G. & Burjakov, Ju. (Wissenschaft. Redakt.) 1994. *Is istorii drevnich kultov Srednej Asii* (Aus der Geschichte der altertümlichen Kulturen in Mittelasien). Taschkent: Komron.
- Pugalevskaja, N. V. 1946. *Visantia i Iran na rubiže VI i VII vv.* (Byzanz und Iran im VI und VII Jh.). Moskau – Leningrad [Petersburg], s.n.
- Quiring, Walter & Bartel, Helen 1963. *Als Ihre Zeit erfüllt war: 150 Jahre Bewährung in Russland*. Copyright by W. Quiring und H. Bartel. Saskatchewan, Canada: Printed on Georgian Offset.
- Radlov, V. 1989. *Türkskie stepnye kovčevniki. 2. Kara–kirgisy.* (Die türkischen Steppennomaden. 2. Die Kara–Kyrgyzen). Moskau: s.n.
- Raeder, Siegfried (o.J.) Islamische und christliche Sicht der Endzeit und des Gerichts, in Höpfner (o.J.).
- Raeder, Siegfried 1982. *Der Islam und seine Welt. Eine historisch und theologisch orientierte Einführung*. Heft 14. Breklum und Wiesbaden: Breklumer & Orientdienst.
- Raeder, Siegfried 2001. *Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Reifler, Hans Ulrich 2005. *Handbuch der Missiologie. Missionarisches Handeln aus biblischer Perspektive*. Nürnberg: VTR.
- Reimer, Johannes 1997. *Seine letzten Worte waren ein Lied: Martin Thielmann – Leben und Wirken des Kirgisen-Missionars*. Lage: Logos.
- Reimer, Johannes 1999. *Islam – Lehre und Begegnung*. Lage: Lichtzeichen.
- Reimer, Johannes; Licht im Osten 1988. *Gebet für die Völker der Sowjetunion: Informationen, Hintergründe, Möglichkeiten*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Religio 2007. Sovet po delam religij pri Sovete ministrov SSSR (Rat für religiöse Angelegenheiten unter dem Rat der Minister der UdSSR). Online im Internet: URL: <http://www.religio.ru/lecsicon/17/12.html>.

- Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hg. Betz, Hans Dieter; Browning, Don. S.; Janowski, Bernd & Jüngel, Eberhard. 4. voll. Neu überarb. Aufg. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rempel, Andrej 1999. Wertewandel im Denken freikirchlicher Aussiedler aus der ehemaligen UdSSR als missiologisches Problem. MTh – Dissertation. University of South Africa, Pretoria.
- Rempel, Heinrich 2005. Chronik: 15 Jahre Kirgistan. *Logos Info*. Nr.3.
- Rempel, Heinrich 2005. Interview mit J. Zweininger, Januar 2005. Biškek, Kyrgyzstan.
- Rempel, Heinrich 2005. Persönlicher Brief vom 7. März an Mathijs Pelkmans. Privatarchiv.
- Renard, John 1996. *Seven Doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Richardson, Don 1981. Finding the Eye Opener, in Winter & Hawthorne 1981.
- Richardson, Don 1983. *Ewigkeit in ihren Herzen*. Die amerikanische Ausgabe erschien unter dem Titel „Eternity in their hearts“. Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission.
- Richardson, Don 2003. *Secrets of Koran: revealing insight into Islams´ s holy book*. Ventura, California: Regal.
- Riecker, Otto 2001. *Das evangelistische Wort. Die Menschen erreichen*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Roberts, Sean, R. 2006. What would Central Asia be like today if the terrorist attacks of September 11, 2001 never had took place? *Roberts-Report*. Online im Internet: URL: <http://roberts-report.blogspot.com/2006/09/what-would-central-asia-be-like-today.html> [Stand 2006-09-11].
- Rohracher, Hubert 1984. *Einführung in die Psychologie*. 12. Aufl. München: Urban & Schwarzenberg.
- Rommen, Edwart 1994. *Die Notwendigkeit der Umkehr: Missionsstrategien und Gemeindeaufbau in der Sicht evangelikaler Missionswissenschaftler Nordamerikas*, 2. erw. Aufl. Giessen: Brunnen.
- Röseler, Manfred [o.J.]. *Neues Leben mit Jesus*, 12 Lektionen, Hrg. Missionswerk „Die Bruderhand e.V.“ in Wienhausen. In kyrgyzischer Sprache (Biškek: Hoffnungsstrahl, o. J.).
- Rost, Jürgen 2003. *Zeitgeist und Moden empirischer Analysemethoden*. Volume 4, No. 2. Online im Internet. URL: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-03/2-03rost-d.htm#g2>.

- Rotar', Igor' 2008. Bej čužich, čtoby svoi bojalic' (Schlag die Fremden, damit die eigenen sich fürchten). *Religion.ng.ru*. Online im Internet: URL: [http://religion.ng.ru/problems/2008-02-20/6\\_kirgizia.html](http://religion.ng.ru/problems/2008-02-20/6_kirgizia.html) [2008-02-20].
- Roy, Kristina 1989. *Die Schwärmer*. Korntal: Licht im Osten.
- Rymbekova, Nurgul 2000. *Istoriko-kulturnye pamjatniki priissykkulja kak istočnik po istorii Kyrgyzstana* (Die historisch–kulturellen Denkmäler am Issyk-kul als Quelle für die Geschichte Kyrgyzstans). Unter der Redakt. von V. Ploskich. Biškek: Ilim, 2000.
- Sadykov, Abdykerim 2003. Kratkij očerk istorii rasvitija kirgisskogo naroda (Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Entwicklung des kyrgyzischen Volkes). *Obšestvennyj rejtng* Nr. 47 (169), 4. Dez., S.12.
- Sanchez, Daniel 1999. Contextualization and the Missionary Endeavour, in Terry, Smith & Anderson 1999.
- Satybekov, Erlan 2002. Duchovnaja Narkomanija (Geistliche Drogenabhängigkeit). *Večernij Biškek*. 19. März. S.9.
- Satybekov, Erlan 2003. Po sakonu predkov (Nach dem Gesetz der Vorfahren). *Večernij Biškek*. 7. März.
- Satybekov, Erlan 2004. Fanatiki (Fanatiker). *Večernij Biškek*. 5. April. S.6.
- Sauer, Christof 2004. *Form bewahren: Handbuch zur Harvard-Methode*. (GBFE-Studienbrief 5). 1. Aufl. Lage: Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e.V.
- Sawatsky, Walter 1981. *Soviet Evangelicals Since World War II*. Scottdale, Pennsylvania: Herald.
- Sawatsky, Walter 1995. After the Glasnost Revolution: Soviet Evangelicals and Western Missions, in Camps, Hoedemaker & Spindler 1995.
- Schäfer, Klaus 2003. Mission – Lebensäußerung des Glaubens: Vortrag auf der Synode der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau. Frankfurt, 27.11. Online im Internet: URL: [http://www.zentrum-oekumeneekhn.de/fileadmin/Leitung\\_-\\_Texte/Archiv/missio01.pdf](http://www.zentrum-oekumeneekhn.de/fileadmin/Leitung_-_Texte/Archiv/missio01.pdf). [Stand 2008-12-[01].
- Schäferdiek, Kurt (Hg.) 1978. *Die Kirche des früheren Mittelalters*. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band II,1. München: Kaiser.
- Scherbekowa, Irina 1996. Ethische Vielfalt und zentrale Kontrolle - das russisch-sowjetische Imperium, in Bade, Klaus J. (Hg.): *Die multikulturelle Herausforderung: Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen*. München: Beck, 188-207.
- Schimmel, Annemarie. Sufismus, in Waldefels 1987, 620-622.

- Schirmmacher, Christine 2001. *Abfall vom Islam nach Koran und Scharia*. Hg. Lausanner Bewegung Deutschland, Stuttgart: Deutsche Evangelische Allianz, Arbeits-hilfe 9 / Januar.
- Schirmmacher, Christine 2002. *Herausforderung Islam: Der Islam zwischen Krieg und Frieden*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Schirmmacher, Christine 2003a. *Der Islam: Geschichte – Lehre, Unterschiede zum Christentum*. Band I. Holzgerlingen: Hänssler.
- Schirmmacher, Christine 2003b. *Der Islam: Geschichte – Lehre, Unterschiede zum Christentum*. Band II. Holzgerlingen: Hänssler.
- Schirmmacher, Christine 2006. *Islam und christlicher Glaube: Ein Vergleich*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Schirmmacher, Christine 2007. *Die Scharia: Recht und Gesetz im Islam*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Schirmmacher, Thomas 2003. *Feindbild Islam. Am Beispiel der Partei «Christliche Mitte»*. Nürnberg: VTR, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Schirmmacher; Christine & Moser, Tilbert 2006. *Der Islam – eine heilsame Herausforderung für Christen, für Israel, für die Welt*. Hamburg: GGE.
- Schmidt, Alvin J. 2009. *Wie das Christentum die Welt veränderte*. Gräfelfing: Resch.
- Schmidt, Christiane 2000. Analyse von Leitfadeninterviews. In Flick, Uwe 2000. S. 447-456.
- Schröder, Hans-Henning 1993. Perestrojka, in Torke 1993, 240-242.
- Schulz, W. 1977. Zum Stellenwert qualitativer Untersuchungsmethoden in der empirischen Forschung. Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 5. S. 63-68 in Mayring 1997.
- Schütze, Fritz 1977. Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Bielefeld: Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien / Universität Bielefeld / Fakultät für Soziologie; 1.
- Schwarz, Florian 2000. *Unser Weg schließt tausend Wege ein: Darwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Semenov – Tjan – Šanckij, P. 1946. *Putišestvie v Tjan – Šan´ v 1856 – 1857 godach* (Expedition ins Tienschan in den Jahren 1856 bis 1857). Moskau: s.n.
- Semenov, G., Seimal, T., Tašbaeva, K., & Vedutova, L. 1999. *Raskopki v Sujabe v 1998 g.* (Ausgrabungen in Sujab in 1998). Gosudarstvennyj Ermitaž. Očetnaja archeologičeskaja sessija sa 1998 god: Tesisy dokladov. Sank Petersburg, 30-33.



- Şenay Yola 1992. Böser Blick, in Kreiser & Wieland. In *Lexikon der Islamischen Welt*. Hg. Klaus Kreiser & Rotraud Wieland. Völlig überar. Neuausg. Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kohlhammer.
- Shenk, David W. 1994. *God's Call to Mission*. Scottsdale: Herald Press.
- Siddiki, Muchamad Mazchrudin 1995. *Islam: Religion der Liebe* (Islam: religion of love). Verbesserte Auflage. [Moskau]: Meždunarodnyj Islamskij Universitet.
- Sisov, N. 1981. Istorija Christianstva Kirgizii (Die Geschichte des Christentums in Kirgisien). Unterrichtsnotizen. Aus dem Archiv des Baptistenbundes in Kyrgyzstan. Frunse.
- Sisov, Nikolaj 2004. Odin iz Sonma (Einer von Vielen). Korntal: Svet na Vostoke (Licht im Osten).
- Skorodumova, Elena 2001a. Stradajušie sa veru (Leiden für den Glauben). *Večernij Biškeek* 3. Jan., S.5.
- Skorodumova, Elena 2001b. Dvorec rasdora (Schloß des Zankes). *Moja Stolica Novosti* 11. Dez. S.5.
- Skorodumova, Elena 2002. Terror ili Svoboda (Terror oder Freiheit). *Moja Stolica Novosti* 3. Jan., S.5.
- Slovarj Inostrannyh Slo* 1989. 18. Ausgabe. Moskau: Russkij Jasyk.
- Slovo Kyrgyzstana* 5. März 1996.
- Slovo Žizni* 1993. 16. Nov. Nr. 45 (103), 2.
- Slovo.org - Word Of Grace Ministry* 2004. Email an J. Zweininger 14. Januar.
- Smalley, William A. 1981. Cultural Implications of an Indigenous Church, in Winter & Hawthorne 1981.
- Snesarev, G. P. 1969. *Relikty domusuljmanskich verovanij I obrjady u usbekov Choresma* (Reliquien vorislamischer Glaubensvorstellungen und Gebräuche bei den Usbeken in Chorism). Moskau: s.n.
- Soltonoev, B. 1993. *Kysyl kyrgyz tarychy* (Die Geschichte der roten Kyrgyzen). Buch 2. Biškeek: s.n.
- Souza, Marcelo De Barros & Caravias, José Luis 1990. *Theologie der Erde*. Bibliothek Theologie der Befreiung. Düsseldorf: Patmos.
- Soveckij Ėnciklopedičeskij slovarj* 1990. Red. A. M. Prochorov. 4. veränderte Aufl. Moskau: Sovetskaja Ėnciklopädia.
- Sovetskaja Kirgizija* 8. Dez. 1962.

- Soyhun, Mehmet 2002. Der Islam und die Moschee. 5. Aufl. Köln: Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. Online im Internet: URL: [www.diyenet.org](http://www.diyenet.org).
- Spiridonova, A.L. & Zaslavskij, V.B. 1998. Katoliki v Turkestane (konec XIX – načalo XX vv.) (Katholiken in Turkestan (Ende des 19. – Anfang des 20. Jh.), in *K Istorii Christianstva v Srednej Asii (XIX – XX vv.)*. S. 212-223.
- Spuler – Stegemann, Ursula 2005. *Feindbild Christentum im Islam: Eine Bestandsaufnahme*. 3. Aufl. Freiburg: Herder.
- Spuler, B. (Hg.) 1996. *Handbuch der Orientalistik*. Bd.5,5. Leiden/Köln: E.J. Brill.
- Spuler, B. 1966. Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken, in Spuler 1996, 123-291.
- Stepanov, S. 1997. Po Golgofe chodit Budda i krečit: ‘Allach akbar!’ (Auf Golgatha geht Buddha und schreit: ‚Allah Akbar!’). *Večernij Biškek* 27. Januar.
- Stewart, John 1928. *Nestorian Missionary Enterprise*. Edinburgh: T&T Clark.
- Stott, John 1974. In Beyerhaus u.a. (Hg.). Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation. Neuhausen-Stuttgart. Hänssler.
- Stott, John R. W. 1975. *Christian Mission in the Modern World: What the church should be doing now!* Downers Grove, Illinois: Inter Varsity.
- Stricker, Gerd 1989. Islam, Buddhismus und Schamanentum im Zarenreich, in Basse & Stricker 1989, 259-261.
- Stuhlmüller, Donald Senior, & Carroll 1995. *The Biblical Foundation of Mission*. New York: Orbis Books.
- Stump, Keith [2007]. *Ihren Glauben mit einem Muslim teilen*. Online im Internet: URL: <http://www.wcg.org/de/artikel/?id=640>. [Stand Dez. 2008].
- Suchareva, O. 1959. *O nekotorych elementach sufisma, genetičeski svjasanych c šamanstvom* (Über einige Elemente des Sufismus, die genetisch mit dem Schamanismus verbunden sind). Materialien der zweiten Konferenz der Archäologen und Ethnologen Mittelasiens. Moskau – Leningrad: s.n.
- Sujunbaev Murat 2004. Geokulturnye osobennosti Kyrgyzstana (Geokulturellen Besonderheiten Kyrgyzstans). *Obščestvennyj Rejting* Nr. 47 (219) 9. Dez.
- Šukin, V. G. 1995. Christianskij Vostok i topika russkoi Kul'tury (Der Christliche Osten und die Topik der russischen Kultur). *Voprosy Filosofii* (Fragen der Philosophie) Nr. 4, 55-68.
- Sulzer, Wolfgang 2003. Kirgistan – Kirgisistan – Kirgisien – Kirgisische Republik. Institut für Geographie und Raumforschung Graz. Online im Internet: URL: [http://www.uni-graz.at/geowww/geo/geoweb\\_magazin\\_artikel\\_detail.php?recordID=36](http://www.uni-graz.at/geowww/geo/geoweb_magazin_artikel_detail.php?recordID=36).

- Šumilov, V. 1913. O šamanstve u altaiskich kirgisov (Über die Schamanen bei den Altai-Kyrgyzen). *Turkestanckie vedomosti* Nr. 31.
- Suura eže 2002. Magistor beloĵ magii, celiteljnica i jacnovidjašaja Suura eže (Magister Weißer Magie, Heilerin und Hellseherin Suura eže). *Asaba* 1.März.
- Svetova, T. 2004. Čto v tolkovaniĵe tvojem? (Was ist in deiner Auslegung?). *Slovo Kargyzstana*. Online im Internet: URL: <http://www.sk.kg/2004/n78/obch9.html>.
- Svideteli Iegovy 2007. *Gosudarstvennoje Agentstvo po delam Religii pri pravitel'stve Kyrgyzskoj Respubliki* (Staatliche Agentur für religiöse Angelegenheiten der Kyrgyzischen Republik). Online im Internet: URL: [http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com\\_content&task=view&id=50&Itemid=68](http://www.religion.gov.kg/index.php?option=com_content&task=view&id=50&Itemid=68) [Stand 2007-11-23].
- Tabyšalĵeva (Tabyšhalĵeva), Anara 2006. Between Religious Freedom and Harassement: Christian Converts in Central Asia. *Central Asia-Caucasus Analyst*. Online im Internet: URL: [www.cacianalyst.org](http://www.cacianalyst.org) [Stand 2006-04-5].
- Tabyšalĵeva, Anara 1993. *Vera v Turkestane: Očerĵk istorii religii Asii i Kasachstana* (Glauben in Turkestan: Ein Überblick über die Geschichte der Religionen in Mittelasien und Kasachstan). Bišĵek: As-Mak.
- Tarychĵiev, Iskender 2004. I každyĵ šag očišĵaet ot desjati grechov (Und jeder Schritt reinigt zehn Sünden). *Veĵernij Bišĵek* 30. Januar. S.4.
- Tašbaeva, K. & Vedutov, L. (Hg.) 1997: *Isbrannye trudy po archeologii i ictorii kyrgyzov i Kyrgyzstana* (Ausgesuchte Werke zur Archäologie und Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans). Band I. Bischkek: Aibek.
- Tašbaeva, K. & Vedutov, L. (Hg.) 1998: *Isbrannye trudy po archeologii i ictorii kyrgyzov i Kyrgyzstana* (Ausgesuchte Werke zur Archäologie und Geschichte der Kyrgyzen und Kyrgyzstans). Band II. Bischkek: Aibek.
- Tashbayeva, K., Khujanazarov, M., Ranov, V. & Samashev, Z. 2001. *Petroglyphs of Central Asia*. Translated by O. Titova. Editor-in-Chief K. Tashbayeva. Bišĵek: International Institute for Central Asian Studies & Samarkand: s.n.
- Taylor, William D. (Hg.) 1997. *Too Valuable To Lose: Exploring the Causes and Cures of Missionary Attrition*. Pasadena, California: William Carey.
- Taylor, William D. (Hg.) 2000. *Global Missiology for the 21<sup>st</sup> Century. The Iguassu Dialogue*. Michigan: Baker Academic.
- Tengirge žangy yr yrdaibys* 1999. (Lasst uns dem Herrn ein neues Lied singen). [Gummersbach: Friedensbote].
- Terry, John Mark, Smith, Ebbie & Justice Anderson 1999. *Missiology: An Introduction to the Fondation, History, and Strategies of word Mission*. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman.

- Tippet, Alan 1987. *Introduction to Missiology*. Pasadena, California: William Carey.
- Togojbaev, Žumakadyr 2006. Ideologija istoričeskich form sem'i i do-klassičeskich form religii (istoki nacional'noj ideologii) Ideologie der historischen Formen der Familie und vorklassischen Formen der Religionen (Ursprünge der Nationalen Ideologie). *Obščestvenny' Rejting*. 9-15 Febr., S.13.
- Torke, Hans-Joachim (Hg.) 1993. *Historisches Lexikon der Sowjetunion: 1917/22 bis 1991*. München: Beck.
- Troeger, Eberhard 1996. *Kreuz und Halbmond. Was Christen vom Islam wissen sollten*. Wuppertal: Brockhaus.
- Troeger, Eberhard 2004. *Islam oder Islamismus? – Argumente zu seiner Beurteilung*. Sonderdruck Nr. 5. IFI. Bonn: Institut für Islam-Fragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V.
- Turdubaev, T. 2000. Vse my bratja na etoi semle (Auf dieser Erde sind wir alle Brüder). *Večernij Biškek*. 28. Dez. S.1-2.
- Turk: Iskra*. 7. Okt. 1962.
- Tursunov, Ernis & Epp, Reingold (Übers.) 1998. *Biblija (mukaddas): Yiyk žasuunun kitepteri bajrky žana žagy osujat* (Bibel: Heilige Schriften des Alten und Neuen Testaments). Übersetzung aus dem Russischen und Deutschen. Biškek: Šam.
- Tworuschka, Monika und Udo 2002. *Islam Lexikon*. Düsseldorf: Patmos.
- Tynaev, Azamat 2006. Islam: Duchovnoje iscelenie ili istočnik konfliktov? (Islam: Geistliche heilung oder Quelle von Konflikten?). *Belyj Parochod*. 18. Januar. S. 7.
- Urmanbetova, Ž. 2000. Istoki duchovnogo bytija kyrgyzov (Die Quellen des geistlichen Seins bei den Kyrgyzen), in Ploskich 2000b. S.40-43.
- Urmatov, Ėsenbek 2000. Rasprostranenie islama v Kyrgyzstane i ego vlijanie na traditionnoe miroponimanie i povedenie kyrgyzov (Die Ausbreitung des Islams in Kyrgyzstan und sein Einfluß auf die traditionelle Weltanschauung und das Verhalten der Kyrgyzen), in Pirimbaev 2000.
- Urumbaev, Machamadžan 2002. Meždu Scilloj i Charibdoj (Zwischen Skyllly und Charybdis). *Večernij Biškek* 19. März. S.9.
- Urumbaev, Machamadžan 2004. Anatomija javlenija (Anatomie der Erscheinung). *Večernij Biškek* 26. Jan. S.4.
- Urumbaev, Machamadžan 2006. Govorit i pokazyvaet „Chizb ut-Tachrir“! Pytajas' legalizovat'sja, podpool'sčiki apellirujut k simpatijam polomnikov i žurnalistov (Es spricht und zeigt „Chizb ut-Tachrir“! In der Bemühung um Legalität, appellieren die Untergrundler um Sympathie der Pilger und Journalisten). *Večernij Biškek*. Online im Internet. URL: <http://www.vb.kg/2006/04/13/tema/2.html> [Stand 2006-04-13].

- Usmanov, Ruslan 2000. Interview mit J. Zweininger am 20. Oktober. Biškek, Kyrgyzstan.
- Usubakunov, Stalbek 2004. Leiter der Pressestelle der Miliz, in Jurij Aleksandrov, „Čupal' za spruta (Die Fühler des Tintenfisches),“ *Večernij Biškek* 6. Februar. S.6.
- Utegenov, Jeromanach Vladimir [2000]. O vozobnovlenii pravoslavnoj missii sredi kasachskogo naroda (Über die Wiederaufnahme der Orthodoxen Mission unter dem kasachischem Volk). *Svet Pravoclavija v Kasachstane*. Online im Internet: URL: <http://www.um-islam.nm.ru/kasach.htm>.
- Valichanov, Č. Č. 1961. *Sbornik sočitanij v pjati tomach* (Sammelband in fünf Bänden). Band I. Alma-Ata: s.n.
- Valichanov, Č. Č. 1985. *Sapisi o Kirgisach* (Aufzeichnungen über die Kyrgyzen). Sammlungen von Aufzeichnungen in fünf Bänden. Alma – Ata.: s.n.
- Vasiljčenko, O. 1999. T'ma nad gorodom: Naš gorod v preddverii XXI veka skatilsja nazad, v srednevekovje (Finsternis über der Stadt: Unsere Stadt, an der Schwelle des 21 Jh. rollte zurück ins Mittelalter). *Večernij Biškek* 6.Aug. Online im Internet im Archiv. URL: [www.vb.kg](http://www.vb.kg).
- Večernij Biškek* 1999. Ne vedaet pokoja moldoke (Der Moldoke kennt keine Ruhe). 4. Aug.
- Velikoe Beloje Bratstvo Usmalos* [2007]. Online im Internet: URL: <http://www.usmalos.com/hrono.shtml>. Die offizielle Webseite ist [www.usmalos.com](http://www.usmalos.com).
- Vine, Aubry R. 1980. *The Nestorian Churches*. London: Independent Press Ltd.1937; Reprint 1980.
- Vinogradov, Viktor 2003. Adylbek Šaršenaliev: Dai Bog, čtoby uvlečenych bylo bol'she (Adylbek Šaršenaliev: Gebe Gott, dass es mehr Begeisterte gebe). *Večernij Biškek* 03. Sep.
- Vladimir, Erzbischof von Taschkent und Mittelasien 1993. Slovo v pamjat' svjatogo apostola Fomy. Ob istorii christianstva v Srednej Asii (Das Wort zum Gedenken an den heiligen Apostel Thomas. Über die Geschichte des Christentums in Mittelasien). *Slovo Žizni*. 16. November. Nr. 45 (103).
- Vladimir, Metropolit von Biškek und Mittelasien 2002. *Semlja potomkov patriarcha Tjurka: Duchovnoe nasledie Kirgisii i christianskie aspekty ètogo nasledija* (Die Erde der Nachkommen des Patriarchen Türk: Das geistliche Erbe Kyrgyziens und die christlichen Aspekte dieses Erbes). Moskau: Isdateljstvo Moskovskoj Patriarchii.
- Vladimir, Metropolit von Mittelasien und Biškek 2000. Sojüs konfessij neset nadeždu: tropojü ponimanija (Die Union der Konfessionen trägt die Hoffnung: auf dem Pfad des Verständnisses), in Ploskich 2000b.

- Vladin, Èvgenij 2003. Po sakonu dobroty (Vom Gesetz der Güte aus). *Večernij Biškek* 28. Feb.
- Voges, Wolfgang Hg. 1987. *Methoden der Biographie- und Lebensforschung*. Band 1. Opladen: Leske + Budrich. S. 421.
- von Waldenfels, Hans (Hg.) 1987. *Lexikon der Religionen*. Begründet von Franz König unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Voronina, Elena & Sasykbaeva Asiya 2003. Challenges to Religious Freedom in Kyrgyzstan. *EFC*. Online im Internet. URL: <http://www.efc.be/cgi-bin/articlepublisher.pl?filename=EV-SE-06-03-1.html>.
- Voropaeva, V. A. 1997. *Christomatia po istoriii Kirgistan: c drevneišich vremen do XX v.* (Chrestomatie zur Geschichte Kyrgyztans: vom Altertum bis zum 20. Jh.). Hg. V. Ploskich. Kyrgyzko-Rossijskij Slavjanskij Universität. Biškek: Ilim.
- Vremennoje Položenije ob užetnoj registraciji religioznyx organizacij v Kyrgyzskoi Respublike (Vorübergehende Verordnung zur Registrierung von religiösen Organisationen in der Kyrgyzischen Republik). Bestätigt vom Erlaß des Präsidenten der Kyrgyzischen Republik vom 14. November 1996 N UP-319.
- Waardenburg, Jacques 2002. *Islam: historical, social and political perspectives*. Berlin; New York: de Gruyter. S. 436.
- Wallisser, Rainer 2003. Derwisch. *Microsoft Encarta Enzyklopädie Professional*. CD-ROM.
- Walter, Mariko Namba 1997. *Kingship and Buddhism in Central Asia*. Dissertation. Archive Harvard University. Dept. of Humanities, University of New England.
- Warburton, Marquerite 1979. *Lieber alles verlieren...: Schicksale hinter dem eisernen Vorhang*. Originaltitel: I would rather be..., aus dem Eng. Gerd Stenger. Basel: Brunnen.
- Watt, W. Montgomery & Marmura, Michael 1985. *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Hg. Cancik, Hubert; Eicher, Peter u.a.. Bd. 25,2. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer.
- Watt, W. Montgomery & Welch, Alford T. 1980. *Der Islam. I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Hg. Schröder, Christel Matthias. Bd. 25,1. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer.
- Wengraf, Tom 2001. *Qualitativ Research Interviewing: Biographic Narrative and Semi-Structured Methods*. London: Sage Publication Ltd. S. 398.
- Wetzel, Klaus 1995. *Kirchengeschichte Asiens*. Wuppertal & Zürich: Brockhaus.
- Winter, Ralph D. & Hawthorne, Steven C. (Hg.) 1981. *Perspektives on the World Christian Movement*. Pasadena, Californis: William Carey.
- Wischmeyer, W. Nestorianer. *ELThG*. Band II, 1417-1419.

- Wojciechowski, Damian 2005. Catholic Mission in Kyrgyzstan. Online im Internet. URL: <http://www.durakiewicz.com/damian/angielskinowyy.pdf>.
- Word Of Grace Ministry 2004. Online im Internet: URL: [www.slovo.org](http://www.slovo.org) [Stand 14.01.2004].
- Yakan, Fathi 1992. *Islam: Idei, dviženija, peremeny* (Islam: Ideen, Bewegung, Veränderungen). Moskau: Santlada.
- Yannoulatos, Anastasios 1997. 7. Teil: Die Mission der orthodoxen Kirche, in Nyssen, Schulz & Wiertz 1997. 183-210.
- Ye'or, Bat. *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam: 7.-20. Jahrhundert: Zwischen Dschihad und Dhimmitude*. Originalausgabe: Les Chrétientés d'Orient entre et Jihâd et Dhimmitude. VII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle (Paris, 1991). Aus dem Französischen von Kurt Maier. Gräfelfing: Resch, 2002, 482 S.
- Yjyk Inžil Kiteb 1991. The New Testament in the Kirgiz language. Stockholm: Institute for the Bible Translation.
- Yohannan, K.P. 1994. *Weltmission auf neuen Wegen: eine ungeahnte Chance*. Originaltitel: Revolution in Word Missions, 1.Auflage in Deutsch. 94. Kreuzlinben: Dynamis Verlag.
- Yohannan, K.P. 2004. *Revolution der Weltmission*. 2. überarbeitete Aufl. in Deutsch. Carrollton: Gospel of Asia.
- Yola, Şenay 1992. Böser Blick, in Kreiser & Wieland 1992
- Yola, Şenay 1992. Dschin, in Kreiser & Wieland 1992.
- Žakypbekov, Ž. 1995. *Istoriografija problem istorii Kyrgyzstana vtoroj poloviny XIX-načala XX vv. Opyt, perespektivy isyčeniya* (Geschichtszeichnung von Problemen der Geschichte Kyrgyzistans der zweiten Hälfte des 19. und Beginn des 20 Jh.. Erfahrung, Perespektiven der Forschung). Biškek: s.n.
- Žorobekov, Aidarbek 2005. Sultanskaja ideologija: Bakiev dal ponjat' čto s molitvami na kamni i skaly pora sakančivat' (Ideologie der Sultane: Bakiev gab zu wissen, dass die Anbetung von Steinen und Felsen aufhören muss). *Gazeta*. Online im Internet: URL: <http://older.gazeta.kg/view.php?i=17909>.
- Žorobekov, Ž. 2000. Religiosnaja politika Kyrgyzstana v transitnyj period (Religionspolitik Kyrgyzstans in der Transitperiode), in Ploskich 2000b. 49-51.
- Žučkov, Jurij 1996. Opasnaja Svoboda sovesti (Gefährliche Gewissensfreiheit). *Večernij Biškek* 5. Aug., S.2.
- Žumaeva Gulja & Aleksandrov Jurij 2003. Balbaly pojyvljajutsja v polnoč'. *Večernij Biškek*. Online im Internet. URL: [www.vb.kg](http://www.vb.kg) [Stand 2003-07-18].

- Žumagulov, A. 1959. *Nekotorye obyčii i obrjady dorevoljuzionnoj kirgisskoj sem'i* (Einige Bräuche und Zeremonien der vorrevolutionären kyrgyrischen Familie). Isw. AN Kirgis SSR. Seria obschestv. nauk. Band 1. (istoria). Frunse: s.n.
- Zweininger, Jakob 1990. Rundbrief. [23. Dez.] Persönliches Archiv des Verfassers.
- Zweininger, Jakob 1992. Rundbrief. 7. Mai. Persönliches Archiv des Verfassers.
- Zweininger, Jakob 1994. Rundbrief. 1. Februar. Persönliches Archiv des Verfassers.
- Zweininger, Jakob 1996. Brief an Kiehnast und Bäcker. Persönliches Archiv des Verfassers.
- Zweininger, Jakob 2001. Religiöse Ansprechbarkeit der post – sowjetischen Kirgisen. Eine sozio – missiologische Fallstudie des Bekehrungsprozesses der zum Christentum konvertierten Kirgisen. MTh – Dissertation. University of South Africa, Pretoria.
- Zweininger, Jakob 2007. Erinnerungen an Kyrgyzstan. Persönliches Archiv des Verfassers.



## Inhaltsverzeichnis der Anhänge

<b>Anhang 1</b> Transliteration	370
<b>Anhang 2</b> Liste der leitfadeninterviewten Christen	371
<b>Anhang 3</b> Liste der leitfadeninterviewten Muslime	372
<b>Anhang 4</b> Fragebogen für das Leitfadeninterview	373
<b>Anhang 5</b> Liste der narrativ interviewten Christen	375
<b>Anhang 6</b> Liste der narrativ interviewten Muslime	376
<b>Anhang 7</b> Leitfaden für das narrative Interview mit Christen	377
<b>Anhang 8</b> Leitfaden für das narrative Interview mit Muslimen	378
<b>Anhang 9</b> Volksgruppen in Kyrgyzstan	379
<b>Anhang 10</b> Wörterklärungen islamischer Begriffe	380
<b>Anhang 11</b> Wörterklärungen kyrgyzischer Begriffe	381
<b>Anhang 12</b> Diagramm- und Tabellenverzeichnis	382
<b>Anlage:</b>	<b>Interviews</b>

## Anhang 1 Transliteration

Ausgehend von der ISO-Empfehlung wurde für den deutschsprachigen Raum im Oktober 1962 die Norm DIN 1460 verabschiedet, die in der folgenden Tabelle von Kirsch (2004:1) wiedergegeben und als Grundlage für die Dissertation verwendet wurde.

Nr.	Kyrill. Zeichen	lateinische Translit.	Duden- Transkription	Nr.	Kyrill. Zeichen	lateinische Translit.	Duden- Transkription
1.	а А	a A	A A	17.	п П	p P	p P
2.	б Б	b B	b B	18.	р Р	r R	r R
3.	в В	v V	W W	19.	с С	s S	s S
4.	г Г	g G	g G	20.	т Т	t T	t T
5.	д Д	d D	D D	21.	у У	u U	u U
6.	е Е	e E	e E	22.	ф Ф	f F	f F
7.	ё Ё	e(ë) E(Ë)	jo Jo	23.	х Х	(c)h (C)H	ch
8.	ж Ж	ž Ž	s(c)h S(c)h	24.	ц Ц	c C	z Z
9.	з З	z Z	s S	25.	ч Ч	č Č	tsch Tsch
10.	и И	i I	i I	26.	ш Ш	š Š	sch Sch
11.	й (Й)	j (J)	j J	27.	щ Щ	šč Šč	schtsch..Sch..
12.	к К	k K	K K	28.	ъ Ъ	"	"
13.	л Л	l L	l L	29.	ы Ы	y Y	y Y
14.	м М	m M	M M	30.	ь Ь	'	'
15.	н Н	n N	N N	31.	э Э	è È	e E
16.	о О	o O	o o	32.	ю Ю	ju Ju	ju Ju
				33.	я Я	ja Ja	ja Ja

## Anhang 2

### Liste der leitfadeninterviewten Christen

Nr.	Geschl.	Geb. Jahr	Herkunft	Nr.	Geschl.	Geb. Jahr	Herkunft
CI1	m	1962	Oš	CII13	f	1979	Issyk-Kul
CI2	f	1967	Dshal-Abad	CII14	f	1979	Dshal-Abad
CI3	m	1969	Biškekek	CII15	f	1979	Oš
CI4	m	1962	Issyk-Kul	CII16	f	1979	Naryn
CI5	f	1964	Oš	CII17	f	1974	Talas
CI6	m	1968	Naryn	CII18	m	1978	Oš
CI7	f	1952	Rybatše	CII19	f	1972	Biškekek
CI8	m	1967	Issyk-Kul	CII20	f	1971	Naryn
CI9	f	1959	Čui	CII21	f	1977	Oš
CI10	m	1946	Talas	CII22	f	1978	Oš
CI11	m	1953	Oš	CII23	m	1975	Andižan
CI12	f	1960	Naryn	CII24	f	1970	Naryn
CI13	f	1967	Usgen	CII25	m	1974	Biškekek
CI14	f	1965	Biškekek	CII26	m	1973	Čui
CI15	f	1959	Toktogul	CII27	m	1971	Kemin
CI16	f	1964	Issyk-Kul	<b>CIII1</b>	f	1983	Talas
CI17	f	1962	Issyk-Kul	CIII2	f	1986	Issyk-Kul
<b>CIII1</b>	f	1971	Čui	CIII3	m	1983	Naryn
CII2	f	1979	Naryn	CIII4	f	-	Issyk-Kul
CII3	f	1976	Biškekek	CIII5	f	1985	Dshal-Abad
CII4	f	1970	Issyk-Kul	CIII6	f	1981	Biškekek
CII5	f	1970	Issyk-Kul	CIII7	m	1982	Naryn
CII6	f	1978	Dshal-Abad	CIII8	m	1982	Talas
CII7	m	1972	Kemin	CIII9	m	1981	Oš
CII8	f	1973	Oš	CIII10	m	1981	Dshal-Abad
CII9	m	1972	Biškekek	CIII11	f	1980	Talas
CII10	f	1974	Issyk-Kul	CIII12	m	1981	Oš
CII11	f	1977	Issyk-Kul	CIII13	m	1981	Kočkor
CII12	f	1976	Žumgal				

### Anhang 3

#### Liste der leitfadeninterviewten Muslimen

Nr.	Geschl.	Geb. Jahr	Herkunft	Nr.	Geschl.	Geb. Jahr	Herkunft
MI1	f	1966	Talas	MII5	m	1975	Biškek
MI2	f	1969	-	MII6	f	1975	Kant
MI3	f	1962	Naryn	MII7	m	1977	Biškek
MI4	f	1967	-	MII8	f	1977	Kyrgyzstan
MI5	f	1959	Biškek	MII9	f	1974	Biškek
MI6	f	1952	Issyk-Ata	MII10	f	1972	Novo Pokrovka
MI7	f	1961	Talas	MII11	f	1977	Oš
MI8	m	1963	Biškek	MII12	f	1976	Issyk-Ata
MI9	f	1957	Naryn	MIII1	m	1984	Oš
MI10	f	1960	Šopokov	MIII2	f	1983	Issyk-Kul
MI11	f	1926	Omsk	MIII3	f	1981	Kyrgyzstan
MI12	f	1962	Kyrgyzstan	MIII4	f	1985	Usbekistan
MI13	f	1963	Kotškor	MIII5	f	1983	Biškek
MI14	f	1975	Kant	MIII6	m	1980	Naryn
MI15	f	1958	Naryn	MIII7	f	1981	Biškek
MI16	m	1956	San Taš	MIII8	f	1980	Talas
MI17	f	1964	-	MIII9	f	1985	Naryn
MI18	f	1956	-	MIII10	f	1984	Karakol
MI19	f	1951	Karakol	MIII11	f	1983	Naryn
MI20	m	1956	Sary Kamyš	MIII12	f	1981	Issyk- Kul
MI21	f	1936	Čong Kemin	MIII13	m	1983	Dshalal-Abad
MI22	m	1943	Naryn	MIII14	m	1981	Toktogul
MI23	m	1966	-	MIII15	f	1982	Biškek
MI24	f	1962	Naryn	MIII16	m	1986	Biškek
MI25	-	1940	-	MIII17	m	1983	Kant
MIII1	m	1977	Dshalal-Abad	MIII18	f	1988	Dshalal-Abad
MIII2	m	1976	Naryn	MIII19	m	1977	Usbekistan
MIII3	f	1972	Kyrgyzstan	MIII20	f	1986	Pervomaiski
MIII4	f	1978	Naryn				

## Anhang 4

### Fragebogen für das Leitfadeninterview

1. Persönliche Informationen	
Geburtsjahr:	Geschlecht: m. / w.    Geburtsort:
Wie viele Brüder und Schwestern haben Sie? Bei wem sind Sie aufgewachsen? <input type="checkbox"/> Eltern <input type="checkbox"/> Großeltern <input type="checkbox"/> Verwandte	Ihre Nationalität: Nationalität des Vaters: Nationalität der Mutter:
Familienstand: <input type="checkbox"/> ledig <input type="checkbox"/> verheiratet <input type="checkbox"/> geschieden <input type="checkbox"/> Witwe(r).	Mit wem wohnen Sie? <input type="checkbox"/> mit den Eltern <input type="checkbox"/> alleine <input type="checkbox"/> WG <input type="checkbox"/> anderes ... Wann sind Sie umgezogen?
Bildung:    Beruf:	Tätigkeit:
Ihre religiöse Überzeugung? <input type="checkbox"/> Muslim <input type="checkbox"/> Christ: Denomination _____ <input type="checkbox"/> Atheist <input type="checkbox"/> Buddhist <input type="checkbox"/> _____	

2. Erziehung
Wie würden Sie Ihr Elternhaus beurteilen? <input type="checkbox"/> religiös <input type="checkbox"/> unbedeutend religiös <input type="checkbox"/> nicht religiös <input type="checkbox"/> atheistisch Erklärung:
Wer hatte in den Kindheits- und Jugendjahren den größten Einfluss auf Ihre Weltanschauung / Ihren Glauben? <input type="checkbox"/> Eltern <input type="checkbox"/> Lehrer <input type="checkbox"/> Verwandte (Bruder, Onkel, Tante) <input type="checkbox"/> Großeltern Erklärung:
Welches Verhältnis hatte Ihre Familie zum Atheismus? <input type="checkbox"/> negatives <input type="checkbox"/> gleichgültiges <input type="checkbox"/> interessiert <input type="checkbox"/> unterstützendes Erklärung:
Haben Sie zu Hause über den Islam gesprochen? <input type="checkbox"/> oft <input type="checkbox"/> manchmal <input type="checkbox"/> selten <input type="checkbox"/> niemals Was haben Sie über den Islam erfahren?
Haben Sie zu Hause über das Christentum gesprochen? <input type="checkbox"/> oft <input type="checkbox"/> manchmal <input type="checkbox"/> selten <input type="checkbox"/> niemals Was haben Sie über das Christentum erfahren?
Welche Vorstellung von Allah/Gott hatten Sie, als Sie noch zu Hause waren?

3. Persönlicher Glaube
Welche religiösen Bräuche haben Sie gehalten, oder tun es immer noch? <input type="checkbox"/> Fasten <input type="checkbox"/> Enthaltung von alkoholischen Getränken aus rel. Gründen. <input type="checkbox"/> Enthaltung vom Schweinefleisch <input type="checkbox"/> Ahnenverehrung (Bitten an sie) (wie oft? _____) <input type="checkbox"/> Beschneidung <input type="checkbox"/> Beerdigungsrituale <input type="checkbox"/> Hochzeitsbräuche <input type="checkbox"/> Namaz (wie oft? _____) <input type="checkbox"/> Opferungen <input type="checkbox"/> anderes... Erklärung:
Welche Glaubensüberzeugungen hatten Sie, oder haben immer noch? <input type="checkbox"/> Verehrung des Mondes <input type="checkbox"/> Hinwendung zu Wahrsagern <input type="checkbox"/> Reinigung des Hauses mit Wacholder <input type="checkbox"/> Verehrung der Sterne <input type="checkbox"/> Hinwendung zum Manas Geist <input type="checkbox"/> Gebet bei Masaren <input type="checkbox"/> Albarsty Erscheinungen <input type="checkbox"/> Verehrung des Hausfeuers <input type="checkbox"/> anderes _____ Erklärung:

<b>4. Das Aufsuchen religiöser Orte</b>	
Wann haben Sie das erste Mal eine Moschee besucht?	Welche?
Wer hat Sie dazu eingeladen, oder ist mit Ihnen mitgegangen?	
Was hat Ihnen beim ersten Besuch gefallen?	
Was hat Ihnen beim ersten Besuch nicht gefallen, oder war schwer zu verstehen?	
Was hat Sie dazu bewegt weiter die Moschee zu besuchen?	
Wie oft besuchen Sie die Moschee? <input type="checkbox"/> öfter als einmal die Woche <input type="checkbox"/> jede Woche <input type="checkbox"/> zwei- bis dreimal im Monat <input type="checkbox"/> einmal oder weniger im Monat <input type="checkbox"/> an Feiertagen <input type="checkbox"/> _____	
Haben Sie in der Moschee einen Dienst? Welchen?	
Wann haben Sie das erste Mal eine Kirche besucht?	Welche?
Wer hat Sie dazu eingeladen, oder ist mit Ihnen mitgegangen?	
Was hat Ihnen beim ersten Besuch gefallen?	
Was hat Ihnen beim ersten Besuch nicht gefallen, oder war schwer zu verstehen?	
Was hat Sie dazu bewegt weiter die Kirche zu besuchen?	
Wie oft besuchen Sie die Kirche? <input type="checkbox"/> öfter als einmal die Woche <input type="checkbox"/> jede Woche <input type="checkbox"/> zwei- bis dreimal im Monat <input type="checkbox"/> einmal Mal oder weniger im Monat <input type="checkbox"/> an Feiertagen <input type="checkbox"/> _____	
Haben Sie in der Kirche einen Dienst? Welchen?	

<b>5. Religiöse Überzeugung</b>	
Von wem haben Sie das erste Mal von dem Glauben erfahren, den Sie jetzt bekennen? <input type="checkbox"/> Eltern <input type="checkbox"/> Verwandten <input type="checkbox"/> Freunden <input type="checkbox"/> Literatur <input type="checkbox"/> Geistliche Leiter <input type="checkbox"/> _____	
Erklärung:	
Seit wann haben Sie Ihre religiöse Überzeugung?	
Aus welchen Quellen schöpfen Sie Ihr Wissen über Ihre religiöse Überzeugung? <input type="checkbox"/> Gottesdienst <input type="checkbox"/> Geistliche Leiter <input type="checkbox"/> Literatur <input type="checkbox"/> TV / Radio	
Erklärung:	
Wer ist für Sie Allah/Gott?	
Wer ist für Sie Muhammad?	
Wer ist für Sie Jesus?	
Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod / Paradies oder Hölle?	
Was glauben Sie, was Sie nach dem Tod erwartet? Warum?	
Haben Sie den Koran gelesen? <input type="checkbox"/> alles <input type="checkbox"/> die Hälfte <input type="checkbox"/> ein wenig <input type="checkbox"/> nur gehört <input type="checkbox"/> nein	
Welche Bedeutung hat für Sie der Koran?	
Haben Sie die Bibel gelesen? <input type="checkbox"/> alles <input type="checkbox"/> die Hälfte <input type="checkbox"/> ein wenig <input type="checkbox"/> nur gehört <input type="checkbox"/> nein	
Welche Bedeutung hat für sie die Bibel?	
Warum sind Sie ein Muslim?	
Warum sind Sie ein Christ?	
Welche Menschen spielten in Ihrer religiösen Überzeugung eine wichtige Rolle? Wie haben sie Ihnen geholfen?	
Was haben Sie von Ihrem Glauben?	
Welche religiösen Erlebnisse haben Sie? (Was hat sich bei ihnen konkret geändert?)	

<b>6. Soziales Verhältnis</b>	
Wie verhalten sich Ihre Verwandten zu Ihrer religiösen Überzeugung?	
Wie verhalten sich Ihre Freunde, Kollegen u. a. zu Ihrer religiösen Überzeugung?	
Welche Reaktion haben die Menschen, wenn Sie von Ihren religiösen Überzeugungen erzählen?	

## Anhang 5

### Liste der narrativ interviewten Christen

Alle interviewten Christen kannten mich entweder persönlich, oder durch meine Tätigkeit in Kyrgyzstan. Die Interviews mit Christen wurden in den Jahren 1999-2001 (Zweininger 2001) erhoben. Sie waren alle von Nationalität Kyrgyzen.

<b>Interview Nr. 1 (Ulubek)</b> Alter: 24 J.            Geschlecht: m Beruf: Elektriker Interviewt in Balykči, Juli 1999.	<b>Interview Nr. 9 (Venera)</b> Alter: 26 J.            Geschlecht: w Beruf: Lehrerin Interview in Biškek, Januar 2001.
<b>Interview Nr. 2 (Kanat)</b> Alter: 23 J.            Geschlecht: m Beruf: - Interviewt in Biškek, August 1999.	<b>Interview Nr. 10 (Asylbek)</b> Alter: 25 J.            Geschlecht: m Beruf: Fahrer, Schlosser Interview in Biškek, Januar 2001.
<b>Interview Nr. 3 (Dshirgal)</b> Alter: 26 J.            Geschlecht: m Beruf: Tischler Interviewt in Biškek, September 1999.	<b>Interview Nr. 11 (Daniar)</b> Alter: 30 J.            Geschlecht: m Beruf: Telekommunikationstechniker Interview in Biškek, Januar 2001.
<b>Interview Nr. 4 (Sakoo)</b> Alter: 23 J.            Geschlecht: m Beruf: Keramikünstler Interviewt in Biškek, September 1999.	<b>Interview Nr. 12 (Nadira)</b> Alter: 21 J.            Geschlecht: w Beruf: ohne Interview in Biškek, Januar 2001.
<b>Interview Nr. 5 (Tatjana)</b> Alter: 36 J.            Geschlecht: w Beruf: Lehrerin Interviewt in Biškek, Oktober 1999.	<b>Interview Nr. 13 (Asisa)</b> Alter: 19 J.            Geschlecht: w Beruf: Studentin Interviewt in Biškek, Januar 2001.
<b>Interview Nr. 6 (Bakyt)</b> Alter: 23 J.            Geschlecht: m Beruf: Kraftfahrer Interviewt in Naryn, Oktober 1999.	<b>Interview Nr. 14 (Anargül)</b> Alter: 42 J.            Geschlecht: w. Beruf: Musiklehrerin Interviewt in Biškek, Januar 2001.
<b>Interview Nr. 7 (Bermet)</b> Alter: 38 J.            Geschlecht: w Beruf: Buchhalterin Interviewt in Biškek, Januar 2001.	<b>Interview Nr. 15 (Nurmat)</b> Alter: 30 J.            Geschlecht: m Beruf: Wächter Interviewt in Biškek, Dezember 2001.
<b>Interview Nr. 8 (Kadyr)</b> Alter: 27 J.            Geschlecht: m Beruf: Schuhmacher Interviewt in Biškek, Januar 2001.	<b>Interview Nr. 16 (Gülsat)</b> Alter: 21 J.            Geschlecht: w Beruf: Studentin Interviewt in Biškek, Januar 2001.

## Anhang 6

### Liste der narrativ interviewten Muslime

Detaillierte Angaben zu den interviewten Muslimen waren nicht in der Weise, wie bei den Christen möglich. Dies lag daran, dass ich die Muslime nicht persönlich kannte. Ich erhob die Interviews oft mit dem Versprechen, die Identität der Interviewten nicht zu veröffentlichen. Andererseits erwies sich dies positiv für den Interviewverlauf, weil die Personen sich wirklich frei aussprechen konnten. Die Interviews mit Muslimen wurden in den Jahren 2004-2005 erhoben. Sie waren alle von Nationalität Kyrgyzen.

<b>Interviews Nr. 21 (Murat)</b> Alter: ca. 30 J.      Geschlecht: m Beruf: Arbeiter Interviewt in Novo-Pokrovka, Juli 2004.	<b>Interview Nr. 29 (Aslan)</b> Alter: 19 J.      Geschlecht: m Beruf: Verkäufer Interviewt in Biškek, April 2005
<b>Interview Nr. 22 (Nur)</b> Alter: 28 J.      Geschlecht: m Beruf: Muslimischer Geistlicher Interviewt in Biškek, Juli 2004	<b>Interview Nr. 30 (Fatima)</b> Alter: 25 J.      Geschlecht: w Beruf: Studentin Interviewt in Biškek, Mai 2005
<b>Interview Nr. 23 (Mirbek)</b> Alter: ca. 21 J.      Geschlecht: m Beruf: Wächter Interviewt in Biškek, Oktober 2004	<b>Interview Nr. 31 (Bagdan)</b> Alter: 53 J.      Geschlecht: m Beruf: Arzt Interviewt in Biškek, März 2005
<b>Interview Nr. 24 (Sakat)</b> Alter: 32      Geschlecht: m Beruf: Verkäufer Interviewt in Biškek, Oktober 2004	<b>Interview Nr. 32 (Asiba)</b> Alter: ca. 40 J.      Geschlecht: w Beruf: Buchautorin Interviewt in Biškek, April 2005
<b>Interview Nr. 25 (Buroo)</b> Alter: 54 J.      Geschlecht: m Beruf: Verkäufer Interviewt in Biškek, November 2004	<b>Interview Nr. 33 (Kurman)</b> Alter: 19 J.      Geschlecht: m Beruf: Student Interviewt in Biškek, Mai 2005
<b>Interview Nr. 26 (Beischen)</b> Alter: 23 J.      Geschlecht: m Beruf: Ausbildung zum Piloten Interviewt in Biškek, März 2005	<b>Interview Nr. 34 (Aibasar)</b> Alter: ca. 25 J.      Geschlecht: w Beruf: [Hausfrau] Interviewt in Biškek, Mai 2005
<b>Interview Nr. 27 (Ernes)</b> Alter: 28 J.      Geschlecht: m Beruf: Bahnbediensteter Interviewt in Biškek, April 2005	<b>Interview Nr. 35 (Sulkan, Frau von Ernes)</b> Alter: ca. 28 J.      Geschlecht: w Beruf: [Hausfrau] Interviewt in Biškek, Mai 2005
<b>Interview Nr. 28 (Nurai)</b> Alter: 34 J.      Geschlecht: m Beruf: Verkäufer Interviewt in Biškek, April 2005	



## Anhang 7

### Leitfaden für das narrative Interview mit Christen

#### 1. Angaben zur Person

Name: Nationalität:  
Geboren: Geschlecht:

#### I. Der soziale, kulturelle und religiöse Hintergrund der Bekehrten

##### A. Eltern:

*Erzählen Sie bitte von Ihren Eltern (Erziehern).*

*Welche Werte hatten sie in Ihrem Leben, wozu haben sie Sie erzogen? Woran haben sie geglaubt? Wie haben sie sich zu den kyrgyrischen Bräuchen verhalten?*

##### B. Verwandte:

*Erzählen Sie bitte von Ihren Verwandten (Großeltern, Geschwistern).*

*Welche Werte hatten sie in Ihrem Leben, wozu haben sie Sie erzogen? Woran haben sie geglaubt? Wie haben sie sich zu den kyrgyrischen Bräuchen verhalten?*

##### C. Schule:

*Wie wurden Sie in Bezug auf den Glauben belehrt?*

##### D. Persönlich:

*Erzählen Sie bitte von sich. Welche Werte hatten Sie in Ihrem Leben? Woran glaubten Sie? Im allgemeinen, in Bezug auf den Islam, aufs Christentum, den Atheismus? Wie haben Sie sich zu den kyrgyrischen Bräuchen verhalten? Wer hatte auf Ihre Weltanschauung einen großen Einfluss?*

#### II. Die Periode zwischen den ersten Berührungspunkten mit dem Evangelium bis zur Bekehrung

##### A. Die ersten Berührungspunkte mit dem Evangelium:

*Wann hatten Sie das erste Mal Kontakt mit dem Evangelium bzw. wie begann bei Ihnen die Suche nach Gott? Ein Erlebnis, Literatur, Fernsehen, Persönlichkeiten. Was war positiv, was war negativ?*

##### B. Die ersten Berührungspunkte mit einer christlichen Gemeinschaft und die Gründe für das Bleiben in einer christlichen Gemeinschaft:

*Wie waren die ersten Berührungspunkte mit einer christlichen Gemeinschaft?*

*Begrüßung, Lieder, Predigt. Wie oft besuchten Sie die Gemeinde vor der Bekehrung?*

##### C. Die Bekehrung

*Die Beweggründe für die Bekehrung: Was hat Sie dazu bewogen, sich zu bekehren?*

*Wer war bei der Bekehrung anwesend? Heilsgewißheit: Hatten Sie nach der Bekehrung Heilsgewißheit?*

*Das theologische Verständnis bei der Bekehrung über: Gott, die Sünde, das Leben nach dem Tode, Jesus Christus, die Bibel.*

#### III. Die Zeit nach der Bekehrung

##### A. Was war nach der Bekehrung?

*Was half Ihnen, weiter Jesus nachzufolgen? Ein Erlebnis mit Gott, das Lesen der Bibel, die Gemeinschaft mit den Gläubigen, Literatur. Gemeinde: Wie oft nach der Bekehrung hatten Sie Kontakt zur Gemeinde?*

*Was war positiv bzw. negativ?*

##### B. Verhältnis zur Umgebung:

*Wie haben die Verwandten, Freunde und Kollegen reagiert, als sie von der Bekehrung erfuhren?*

##### C. Persönliche Missionsbemühungen:

*Welche Erfahrungen wurden bei der Bezeugung des Evangeliums gemacht?*

## Anhang 8

### Leitfaden für das narrative Interview mit Muslinen<sup>240</sup>

#### 1. Angaben zur Person

Name: Geboren/Alter:  
Geschlecht: Nationalität:

#### I. Der soziale, kulturelle und religiöse Hintergrund

##### A. Eltern:

*Erzählen Sie bitte von Ihren Eltern (Erziehern).*

*Welche Werte hatten sie in Ihrem Leben, wozu haben sie Sie erzogen? Woran haben sie geglaubt? Wie haben sie sich zu den kyrgyrischen Bräuchen und Glauben verhalten?*

##### B. Verwandte:

*Erzählen Sie bitte von Ihren Verwandten (Großeltern, Geschwistern).*

*Welche Werte hatten sie in Ihrem Leben, wozu haben sie Sie erzogen? Woran haben sie geglaubt? Wie haben sie sich zu den kyrgyrischen Bräuchen und Glauben verhalten?*

##### C. Schule:

*Wie wurden Sie in Bezug auf den Glauben belehrt?*

##### D. Persönlich:

*Erzählen Sie bitte von sich. Welche Werte hatten Sie in Ihrem Leben? Woran glaubten Sie? Im allgemeinen, in Bezug auf den Islam, aufs Christentum, den Atheismus? Wie haben Sie sich zu den kyrgyrischen Bräuchen verhalten? Wer hatte auf Ihre Weltanschauung einen großen Einfluss?*

#### II. Die Periode zwischen den ersten Berührungspunkten mit dem Islam bis zur Annahme des Islam

##### A. Die ersten Berührungspunkte mit dem Islam:

*Wann hatten Sie das erste Mal ernst über den Islam nachgedacht? Wie begann bei Ihnen die Suche nach Gott? Ein Erlebnis, Literatur, Fernsehen, Persönlichkeiten. Was war positiv, was war negativ?*

##### B. Die Entscheidung, sich dem Islam hinzuwenden

*Was hat Sie dazu bewogen, den Islam anzunehmen? Wer hat zur Entscheidung beigetragen?*

##### C. Gewissheit:

*Hatten Sie nach der Annahme des Islam die Gewissheit, dass Gott sie angenommen hat und er mit Ihnen zufrieden ist?*

*Das theologische Verständnis über: Gott, Mohamed, Koran, Die Sünde, Das Leben nach dem Tode*

#### III. Die Zeit nach der Hinwendung zum Islam

##### A. Was hat sich nach der Annahme des Islam verändert?

*Hatten Sie ein Erlebnis mit Gott, dem Lesen des Koran, der Gemeinschaft mit den Gläubigen oder Literatur? Wie oft besuchten sie die Moschee? Was empfanden sie als positiv und was als negativ?*

##### B. Verhältnis zur Umgebung:

*Wie haben die Verwandten, Freunde und Kollegen reagiert, als sie von Ihrer Zuneigung zum Islam erfuhren?*

##### C. Persönliche Missionsbemühungen:

*Welche Erfahrungen wurden bei den Gesprächen über den Islam gemacht? Was würden sie neuen Gläubigen aufgrund der eigenen Erfahrung empfehlen?*

---

<sup>240</sup>Tonbandaufnahmen und die schriftliche, in die deutsche Sprache übersetzte Wiedergabe der Interviews im Privatarhiv des Autors.

## Anhang 9

### Volksgruppen in Kyrgyzstan<sup>241</sup>

▲People	Groups	Population	% Evangel	% Adherent	Primary Religion
Armenian		4,900		50.00 %	Christianity
Avar		1,200		0.01 %	Islam
Azerbaijani, North		20,000	0.00 %	0.00 %	Islam
Balkar		2,600	0.00 %	0.00 %	Islam
Bashkir		5,000		7.00 %	Islam
Bulgarian		800		72.00 %	Christianity
Byelorussian		11,000		70.00 %	Christianity
Chechen		3,600	0.00 %	0.00 %	Islam
Chuvash		2,600		35.00 %	Christianity
Darginian		2,900	0.01 %	0.01 %	Islam
Dungan		107,000	0.01 %	0.01 %	Islam
Estonian		500		61.00 %	Christianity
Georgian		1,400		40.00 %	Christianity
German, Volga German		23,000		80.00 %	Christianity
Greek		2,500		90.00 %	Christianity
Han Chinese, Mandarin		43,000			Non-Religious
Ingush		700		0.01 %	Islam
Jew, Bukharic		400	0.00 %	0.00 %	Ethnic Religions
Jew, Eastern Yiddish-Speaking		800	0.00 %	0.00 %	Ethnic Religions
Kalmyk-Oirat, Sart-Kalmyk		6,300		0.40 %	Buddhism
Karachai, Alan		2,600	0.00 %	0.00 %	Islam
Karakalpak		1,000	0.00 %	0.00 %	Islam
Kazakh		47,000	0.00 %		Islam
Korean		22,000	12.50 %	20.00 %	Non-Religious
Kurd, Northern		18,000	0.00 %	0.02 %	Islam
Kyrgyz		3,361,000	0.14 %	0.14 %	Islam
Lak		300	0.00 %	0.00 %	Islam
Lezgian		3,100		0.01 %	Islam
Lithuanian		600		85.00 %	Christianity
Moldavian		2,300		82.00 %	Christianity
Mongol, Khalka		100	0.00 %	0.00 %	Buddhism
Mordvinian		5,400		65.00 %	Christianity
Ossete		900		36.00 %	Islam
Polish		1,700	12.50 %	85.00 %	Christianity
Russian		659,000		45.00 %	Christianity
Tajik		47,000	0.00 %	0.00 %	Islam
Tatar		50,000	0.04 %	1.50 %	Islam
Tatar, Crimean		3,600	0.00 %	0.00 %	Islam
Turk		36,000	0.00 %		Islam
Turkmen		1,100	0.00 %	0.00 %	Islam
Udmurt		900		55.00 %	Christianity
Ukrainian		55,000		60.00 %	Christianity
Uyghur		51,000	0.12 %	0.12 %	Islam
Uzbek, Northern		736,000	0.05 %	0.05 %	Islam
<b>Total People Groups: 47</b>		<b>5,347,000</b>			
Unclassified / Other Individuals		39,000			
UN Country Population (2007)		5,386,000			

<sup>241</sup>Online im Internet: <http://www.joshuaproject.net/countries.php>

## Anhang 10

### Wörterklärung islamischer Begriffe<sup>242</sup>

Aqaid	Die Einzelnen Glaubensartikel
Ayet	Verse aus dem Koran
Da`wa	Wörtlich: Ruf, Einladung, im weiteren Sinn: Mission
Da`wat al-haqq	Ruf zur Wahrheit; Bezeichnung für Missionsarbeit (eigentlich von den Ismailiten, doch in Kirgizstan als einfach „da`wat“ allgemein verwendet).
Fatiha	Eröffnungssure
Fard bzw. kyrg. Farz	Pflicht (eine der fünf Pflichten, in die alle Handlungen eingeteilt werden)
Fatwa (arab. Fatwâ), bzw. Fetwa.	Rechtsgutachten
fiqh	(فقه) islamische Rechtswissenschaft.
Hadit (arab. Hadît)	Bericht, Erzählung, Überlieferung
Hajj	Die große Pilgerfahrt, die im Wallfahrtsmonat Dû l-hijja durchgeführt werden kann
Haram	Haram (حرام) (arabisch: حرام) Alle Sachen und Taten, die im Islam verboten sind.
Hizb ut-Tahrir	Die Hizb ut-Tahrir (arabisch: حزب التحرير إسلام „Partei der Befreiung“, HuT)
Imam	Vorbeter, Gelehrter
Jihad	Eigentlich: Bemühen auf dem Weg Gottes; meist übersetzt mit „Heiliger Krieg“.
Kazyjat	Das islamische Amt in dem die Rechturteile gesprochen werden.
Khudzhira	Kleine Moschee. Islamunterricht für Kinder.
Kurban Bayrami kyrg. Kurban Ait	Andacht an das Opfer Abrahams und Ismaels Opfer.
Madrasa	Islamische Erziehungseinrichtung (Die Kirgizen sprechen von einer Medresse).
Muezzin	Gebetsrufer
Namaz (Salat)	Der persische Begriff namâz (arabisch salât, Plural salawât; Paschto muns) bezeichnet im Islam das zu verrichtende Gebet der Muslime in Richtung Mekka (Standort der Kaaba).
Ramadan	Fastenmonat
Šahada	Glaubensbekenntnis
Tablighi	Tablighi Jamaat (arabisch: تبليغي جماعة إسلام „Gemeinschaft der Verkündigung und Mission“).
Tauhid	Tauhid ist die Einheit Gottes, in islamistischer Lesart die alleinige und uneingeschränkte Autorität Allahs in allen Lebensbereichen.
Ulema	Islamischer Rechts- und Gottesgelehrter
Zekat	Die Armensteuer

<sup>242</sup>Angelehnt an Schirmacher 2003b, mit Erklärungen, die für Kirgizstan relevanten sind.

## Anhang 11

### Worterklärung kyrgyzischer Begriffe<sup>243</sup>

Alas	Brauch, bei dem mit einem rauchenden Wacholderstrauch (Arča) über Gegenstände, Menschen, Tiere gestrichen, bzw. geglitten wird. Es soll reinigen und von bösen Geistern befreien.
Albarsty	Ein dämonisches Wesen, das wie eine Frau aussieht (die den Gebärenden zu schaden und die Schlafenden zu würgen scheint). Die Kyrgyzen unterscheiden zwei verschiedene Arten von Albarsty, die <i>Kara – Albarsty</i> (die schwarzen Albarsty) und die <i>Sary – Albarsty</i> (die gelben Albarsty).
Arča	Wacholder
Arbake	Ahnen, Ahnengeister
Bata	Ein Streichen mit beiden Händen über das Gesicht als eine Bitte bzw. ein Brauch, um gesegnet zu werden.
Bugu	1. Hirsch 2. Ein kyrgyzischer Stamm 3. Totem
Čačyla	Spritzen, werfen. Die Opferform beim Feuerkult, bei dem Fett, Tee oder Ähnliches ins Feuer gespritzt, bzw. geworfen wurde.
Čeč, bzw. Čečkor	Kyrg. Heugabel. Opferhandlung nach der Ernte.
Manas	Manas ist laut eines kyrgyzischen Epos eine mythische Heldenfigur, die im neunten Jahrhundert einen Kampf gegen die Uiguren führte und bis heute von den Kyrgyzen verehrt wird.
Masar	1. Grab, Friedhof 2. rel. Heiliger Ort, Pilgerort, Anbetungsstätte.
Moldo	Ein kyrgyzischer muslimischer Geistliche, der meistens in einem Dorf die Moschee leitet und die religiösen Belange regelt.
Peri, bzw. Pari	Ein Geist, der mit Menschen in Liebesbeziehungen tritt.
Kairak	Grabstein, in der Regel flach geschliffen. Auf der flachen Vorderseite von den Kairak wurden die Ephitaphien ausgehauen. Auf den nestorianischen Kairaken wurden immer nestorianische Kreuze abgebildet.
Kudai	Die gebräuchliche Bezeichnung bei den Kyrgyzen für Gott (aus dem Persischen).
Tengir, Tengri	Bezeichnung für den Gott des Himmels, auch für das Firmament (wird auch anstelle von Kudai, oder als zu ihm gehörend verwendet).
Žartys	Brauch zur Vergebung der Schuld eines Verstorbenen.

<sup>243</sup>Angelehnt an Judachin (1965) und Abduldaev (1993).

## **Anhang 12**

### **Diagramm- und Tabellenverzeichnis**

#### **1. Diagrammverzeichnis**

Täuflinge, Baptistengemeinde Biškek	81
Gesamtzahl der Registrierungen ausländischer Missionare	84
Neuregistrierungen ausländischer Missionare	85
Islamische Missionare	86
Neuzugänge islamischer Missionare	86
Christliche Missionare	89
Neuzugänge christlicher Missionare	89
Missionare anderer rel. Gemeinschaften (Baha'i, Buddhisten, Krischnaiten)	90
Islamische Hochschulen	91
Islamische Schulzentren – Medresse. Offiziell registrierten	91
Moscheen	98
Denominationslose protestantische Gemeinden	112

#### **2. Tabellenverzeichnis**

##### **Kapitel 3            Religiöse Situation in der post – sovietischen Zeit**

Muslimische Studenten im Ausland	92
Aktivität der Religionsgemeinschaften	116

##### **Kapitel 4            Religiöse Hinwendungen der Kyrgyzen**

Einschätzung der Familiensituation auf deren Religiosität (Muslims)	128
Thematisierung des Islams und Christentums in den Familien (Muslime)	129
Einschätzung der Familiensituation auf deren Religiosität (Christen)	137
Thematisierung des Islams und Christentums in den Familien (Christen)	137
Gottesverständnis (Muslime)	148
Religiöse Rituale (Muslime)	149
Animistische Glaubensvorstellungen (Muslime)	150
Gottesverständnis (Christen)	154
Religiöse Rituale (Christen)	156
Animistische Glaubensvorstellungen (Christen)	157
Erste Auseinandersetzung mit dem Islam	162
Erste Auseinandersetzung mit dem Christentum	170
Gründe für das Aufsuchen einer Moschee	182
Gründe für das Aufsuchen einer Kirche	193
Gründe für die Religionszugehörigkeit (Muslime)	206
Gründe für die Religionszugehörigkeit (Christen)	216
Personen mit einem wesentlichen Einfluss bei der Hinwendung der Muslime	224
Religiöse Erfahrungen der Muslime	226
Personen mit einem wesentlichen Einfluss bei der Hinwendung der Christen	229
Religiöse Erfahrungen der Christen	234
Nutzen des Glaubens (Muslime)	238
Jenseitserwartungen (Muslime)	239
Dienste in der Moschee	243

Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Verwandten (Muslime)	246
Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Kollegen und Freunde (Muslime)	247
Reaktionen auf Gespräche über den Islam	247
Nutzen des Glaubens (Christen)	252
Jenseitserwartungen (Christen)	252
Dienste in der Kirche	255
Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Verwandten	261
Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Kollegen und Freunde	262
Reaktionen auf das Erzählen	263

## **Kapitel 5. Religiöse Hinwendungen der Kyrgyzen – Gegenüberstellung und Reflexion**

Einschätzung der Familiensituation	269
Die Thematisierung des Islams im Elternhaus	270
Gespräche im Elternhaus über das Christentum	270
Gottesverständnis	273
Religiöse Rituale	274
Animistische Glaubensvorstellungen	274
Erste Auseinandersetzung mit der bekennenden Religion	276
Gründe für das Aufsuchen einer Moschee	279
Moscheen- bzw. Kirchenbesuch von Leitfadeninterviewten	279
Moscheen- bzw. Kirchenbesuch von Leitfadeninterviewten männl. Geschlechts	280
Gründe für die Religionszugehörigkeit der Leitfadeninterviewten	282
Personen mit einem wesentlichen Einfluss bei der Hinwendung von Muslimen	284
Personen mit einem wesentlichen Einfluss bei der Hinwendung der Christen	285
Religiöse Erfahrungen der Muslime	286
Religiöse Erfahrungen der Christen	286
Nutzen des Glaubens – Aussagen der Muslime	287
Nutzen des Glaubens – Aussagen der Christen	288
Jenseitserwartungen der Muslime	288
Jenseitserwartungen der Christen	288
Dienste in der Moschee bzw. Kirche	289
Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Verwandten bei Muslimen	290
Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Verwandten bei Christen	290
Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Kollegen und Freunde bei Muslimen	290
Verhältnis zur rel. Überzeugung seitens der Kollegen und Freunde bei Christen	290
Von Muslimen erlebte Reaktionen auf ein Glaubensgespräch	291
Von Christen erlebte Reaktionen auf ein Glaubensgespräch	291