

Die soziale Lage der Muslime in Indien

von
Jamal Malik

1 Einführung

Der im Folgenden dargestellte Bereich der indischen Gesellschaft ist hierzulande in den Medien und auch im wissenschaftlichen Betrieb sträflich vernachlässigt worden, und dies, obwohl zwischen muslimischen Kulturträgern und Hindus seit dem 10. Jahrhundert tiefgreifende Wechselbeziehungen bestehen, die sowohl das Hindutum als auch den Islam in Indien nachhaltig geprägt haben. Hier sind sich, wie anderswo auch, Minderheit und Mehrheit begegnet, haben sich gegenseitig ergänzt und konzeptualisiert und daher stets ein kulturelles und sehr komplexes Ensemble gebildet. Bei dieser Interaktion kann man Gruppenbildungsprozesse identifizieren, die religiös interpretiert werden und die je nach Interessenlagen der Gruppen variieren können. Religiosität - einerlei ob Islamizität oder Hindismus - wird dabei zum sprachlichen und symbolischen Ausdruck verschiedener Verhandlungsprozesse zwischen Mehrheit und Minderheit, die Religion wird zum Interpretationsrahmen gesellschaftlicher Realität. Das heißt aber auch, dass das religiöse Repertoire funktional ist und sich also dem Kontext anpasst.

Trotz der jahrhundertelangen Wechselbeziehungen wird Indien gemeinhin als ein reines Hinduland wahrgenommen. Tatsächlich aber spielen Elemente islamischer Kultur in Indien auch gegenwärtig noch eine gewichtige Rolle, wie aus den zahlreichen Symbolen indomuslimischer Kultur hervorgeht; das Taj Mahal, ein von den Mogulen erbautes Mausoleum aus dem 17. Jahrhundert, ist hierzulande als Zeichen indischer Kultur doch weitaus geläufiger als etwa ein hinduistisches Mandala. Indische Restaurants heißen mit Vorliebe Taj Mahal und bieten stolz mogulische Küche an.

Hier soll ein knapper Überblick über die komplexe Situation der Muslime und ihre Stellung innerhalb der indischen Gesellschaft gegeben werden. Leider kann in der Kürze des Beitrags die faszinierende islamische Geschichte in dieser Region nicht berücksichtigt werden.¹ Im Folgenden sollen daher lediglich Ausführungen über die Zusammensetzung und die zahlenmäßige Verteilung der indischen Muslime gemacht werden, um dann auf religiöse Unterschiede und Gemeinsamkeiten innerhalb der indomuslimischen Gemeinde einzugehen. Dabei wird auch - dies wird vielleicht ungewöhnlich erscheinen - der Einfluss des so genannten Kastenwesens auf die muslimische Sozialstruktur aufgezeigt. Zum Schluss werden der Kommunalismus in Indien und seine Folgen dargestellt und einige Fragen zur Identitätsbildung aufgeworfen.

2 Zusammensetzung der indischen Muslime - zahlenmäßige Verteilung

In Südasien - Pakistan, Indien und Bangladesch - lebt heute ein Großteil der muslimischen Weltbevölkerung, mehr sogar als im Mittleren Osten. Im Jahre 1941 - sechs Jahre vor der Teilung des indischen Sukontinents in Indien und Pakistan - zählte Südasien 94 Millionen Muslime, 1981 bereits 243 Millionen und 1991 weit über 300 Millionen, also mehr als ein Drittel der Gesamtheit der Muslime auf der Welt.² Demgegenüber betrug die Zahl der indischen Muslime 1991 etwa 120 Millionen, d.h. etwa 12% der indischen Bevölkerung - mehr als (West-)Pakistan. Dies ist somit die größte religiöse Minderheit weltweit. Demgegenüber ist der Anteil indischer Christen und der anderer Religionsgemeinschaften verschwindend gering.

Muslime sind in Indien über fast alle Bundesländer verteilt, von einer hohen Konzentration von nahezu 75% im Nordwesten, etwa in Jammu und Kaschmir, bis zu einer Niedrigstgrenze von 1% im Osten in Orissa. Zudem sind indische Muslime im Verhältnis städtischer als der nationale Durchschnitt: 27% gegenüber 18%. In von Muslimen relativ stark bewohnten Bundesstaaten (über 10% der jeweiligen Bevölkerung) leben sie meist auf dem Land. In

¹Dazu vergleiche Francis Robinson: *Weltatlas der alten Kulturen. Der Islam*, München: Christian Verlag 1988(3), passim; Annemarie Schimmel: *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln 1980; Jamal Malik: „Islam in Südasien“, in: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hrsg.): *Der islamische Orient - Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg: Ergon Verlag 1998, S.505-546.

²Die Daten beziehen sich auf Zensen des Jahres 1981. Vgl. Raymond Delval (ed.): *A Map of the Muslims in the World*, Leiden: Brill, 1984, S.18f. Vgl. auch Raghuraj Gupta: „Changing Role and Status of the Muslim Minority in India: A Point of View“, in: *Journal; Institute of Muslim Minority Affairs* 5/1 (1984), S.182.

Gebieten, in denen sie unter 10% repräsentieren, stellen sie vornehmlich eine städtische Minderheitskultur. Und seit 1947, als viele Muslime nach West- bzw. Ostpakistan migrierten, verzeichnen sie einen stärkeren Urbanisierungsgrad und eine höhere Konzentration in jenen Ballungsgebieten, die einen wirtschaftlichen Aufschwung und eine rasche Verstädterung erfahren haben, wie z.B. im Nordwesten, Westen und Süden. Im Osten und Nordosten des Landes hingegen bestehen die alten Kulturzentren, in denen Muslime weiterhin stärker agrarisch ausgerichtet sind.

Grob gesprochen gibt es Unterschiede zwischen den Muslimen im Süden und denen im Norden. Erstere scheinen auf Grund ihrer wirtschaftlichen und sozialen Isolation von den übrigen muslimischen Gemeinden urbaner und politisch aktiver zu sein als jene im Norden. Letztere profitieren nämlich noch von ihren aus der Zeit vor 1947 erhaltenen Pfründen der verschiedenen Regime, die sie jedoch zunehmend verlieren.³ Sie schauen dennoch auf ihre südlichen Religionsgenossen herab.

Im ersten Jahr nach der Teilung - 1948 - wanderten etwa sieben Millionen Muslime aus Indien nach Pakistan, vornehmlich in die dortigen städtischen Ballungszentren.⁴ Davon stammten rund 80% aus dem Ost-Punjab, sie gingen nach Westpakistan. Weniger als 20% wanderten von den United Provinces, Delhi, Gujarat und Bombay, Bhopal und Andhra Pradesh, Madras und Mysore nach Westpakistan und aus Bihar, Westbengalen und Orissa nach Ostpakistan. Nach Ostpakistan sollen demnach nur etwa 10% ausgewandert sein. Die städtische Vorliebe indischer Muslime, die unter den Moghulherrschern und auch unter britischer Herrschaft zum städtischen Milieu tendierten, fand in Pakistan ihre Fortsetzung: Man schätzt, dass 50% der indischen Migranten in den städtischen Zentren Pakistans eine neue Heimat gefunden haben. Wie bekannt, waren die Völkerwanderungen von Muslimen und Hindus aus und nach Indien und Pakistan von Massakern begleitet, deren dramatische Geschichte auf verschiedene Art und Weise, auch literarisch, aufgearbeitet wurde.⁵

Da etwa ein Drittel der muslimischen Auswanderer - die so genannten *muhajirun* - aus dem städtischen Bereich stammte, hatte dies Rückwirkun-

³Zafar Imam: „Some Aspects of the Social structure of the Muslim Community in India“, in: Zafar Imam (ed.): *The Musalmaans of the Subcontinent*, Lahore: Vanguard 1980, S.71ff. Vgl. auch Moonis Raza et al.: „Muslims of India - Some Aspects of Regional Demography“, in: Zafar Imam (ed.): *The Musalmaans*, S.129.

⁴Im Folgenden vgl. Zafar Imam: „Some Aspects“, S.74ff.

⁵Siehe z.B. Alok Bhalla: *Stories about the Partition of India*, 3 Vols., Delhi: Indus 1994; Leslie A. Flemming: „Riots and Refugees: The Post-Partition Stories of Saadat Hasan Manto“, in: *Journal of South Asian Literature* 13/1-4 (1977-78), S.99-109.

gen auf die zurückgebliebenen Muslime in Indien. Die Emigranten setzten sich nämlich zusammen aus jungen Intellektuellen, Regierungsbediensteten, Ärzten und Juristen. Sie waren in den zwanziger Jahren politisch aktiv, etwa in der Kalifatsbewegung.⁶ Diese muslimische Avantgarde hatte schon im frühen 19. Jahrhundert im Zuge des kolonialen Ausgreifens und des aufkommenden Nationalismus ein neues Selbstverständnis ausgebildet.⁷ Sie stammte meist aus traditionellen urbanen Muslimzentren wie Delhi, Lucknow, Rampur, Bareilly, Hayderabad. Ihre Auswanderung zog zwangsläufig eine Änderung der gesellschaftlichen Struktur der Muslime nach sich. Demgegenüber setzten sich die ländlichen Auswanderer - etwa 10% - meist aus Kleinbauern, Handwerkern und Landlosen zusammen. Die muslimischen Großgrundbesitzer blieben zum großen Teil in Indien. Der Auszug urbaner und wirtschaftsstarker Muslime führte daher neben einer wirtschaftlichen Schwächung der muslimischen Gemeinde auch zu ihrem politischen Niedergang und musste ein soziales und nachhaltiges Vakuum schaffen. Da es den indischen Muslimen nach dem Exodus 1947 an wirtschaftlichen Ressourcen fehlte, weil sie auf Grund der Umstrukturierung des indischen Verwaltungsdienstes wegen ihrer Religionszugehörigkeit weiterhin ins Hintertreffen gerieten und weil es an einer politischen Führung mangelte, verfolgten Muslime gezwungenermaßen quietistische Ziele, orientierten sich fortan an der säkular ausgerichteten Kongresspartei und zogen sich in eine Art Defensivkultur zurück. Als religiöse Minderheit wurden sie nun als eine Einheit betrachtet, ungeachtet sozialer und religiöser Unterschiede.

Es gab natürlich auch von Staats wegen Versuche, diese Situation der Muslime zu ändern: Zwischen 1948 und 1956 sollte im säkularen Indien u.a. die wirtschaftliche Situation der Muslime verbessert, und es sollte ihnen durch den Neuaufbau muslimischer Erziehungsinstitutionen die Möglichkeit zu gesellschaftlichem Aufstieg in Administration und Wirtschaft ermöglicht werden. Diese Maßnahmen begünstigten allerdings vornehmlich städtische Schichten, während ländliche weiterhin vernachlässigt wurden. Dies führte bald zur Landflucht und infolgedessen zu steigender Arbeitslosigkeit und zu sozialen Spannungen in den Ballungszentren. Die Landflucht wurde zudem durch den schwelenden und immer wieder aufbrechenden Kommunalismus (s.u.) gefördert und umgekehrt.

⁶Siehe dazu Gail Minault: *The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York: Columbia University Press 1982.

⁷Vgl. Aziz Ahmad und Gustav E. v. Grunbaum (eds.): *Muslim Selfstatement in India and Pakistan 1857-1968*, Wiesbaden: Harrasowitz 1970.

Jene städtischen Muslime, deren sozialer Aufstieg auf die Politik der Kongresspartei zurückging, wurden wieder zu politischen Führern der ländlichen. Die Muslime wählten so zunächst *en bloc* die Kongresspartei. Aber schon im Jahre 1957 entschieden sich die meisten ländlichen Muslime gegen diese Partei, da sie unter verschiedenen Reformen stark gelitten hatten, so z.B. der Landreform. Von dieser so genannten Grünen Revolution hatten nämlich nur Großbauern profitieren können.⁸ Wirtschaftliche Misere und soziale Desintegration führten Ende der fünfziger Jahre dann wieder zu verstärkten kommunalistischen Auseinandersetzungen in den Ballungszentren. Untere gesellschaftliche Schichten dienten als probates Substrat, das für Ausschreitungen schnell und effektiv mobilisiert werden konnte.

Schon aus dieser groben Darstellung ist zu erkennen, dass die Muslime in Indien weder hinsichtlich ihrer Gesellschaftsstruktur noch im Hinblick auf ihre kulturelle Artikulation einheitlich sind - ganz zu schweigen von den verschiedensten Formen religiöser Institutionalisierung und Organisation. Man kann daher eher von einem Konglomerat vieler Gemeinden unter den Muslimen sprechen.⁹ Der bestehende Mythos einer etwaigen einheitlichen islamischen Identität geht eher auf eine Praxis der Kolonialherren des 19. Jahrhunderts zurück. Sie differenzierten verschiedene indische Gruppen vornehmlich nach Religionen statt etwa nach Sprachen und Interessen oder gesellschaftlicher Zusammensetzung.¹⁰ Bei Wahlen im Jahre 1909 richteten die Kolonialherren z.B. so genannte „joint electorates“ ein: Die religiösen Gemeinschaften sollten jeweils Angehörige ihrer eigenen Religion wählen. Auf diese Weise wurde sozusagen ein „communal electorate“ eingeführt - die Trennungslinie verlief entlang der Religionen. Religion wurde als Wesensmerkmal indischer Politik beschrieben. Diese Auffassung hat sich bis in die Gegenwart durchgesetzt. Ein näherer Blick auf die gesellschaftliche Zusammensetzung der indischen Muslime zeigt aber, dass es sich im hohen Maße um heterogene Gruppen handelt, die sich auch entsprechend verschieden religiös artikulieren und organisieren.

⁸Vgl. z.B. Keith Griffin: *The Political Economy of Agrarian Change*, London: The Macmillan Press 1979 (2).

⁹Raghuraj Gupta: „Changing Role“, S.184.

¹⁰N.C. Saxena: „Historiography of Communalism in India“, in: Mushirul Hasan (ed.): *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, New Delhi: Manohar 1981, S.314. Grundsätzlich zum Kommunalismus siehe Gyanendra Pandey: *The Construction of Communalism in Colonial India*, Delhi: OUP 1990; Romila Thapar et al.: *Communalism and the Writing of Indian History*, New Delhi 1977 (2); Mehdi Arslan/Janaki Rajan (eds.): *Communalism in India: Challenge and Reponse*, New Delhi: Manohar 1994.

3 Gesellschaftliche Zusammensetzung indischer Muslime

Es fehlen zwar eindeutige statistische Daten über die Sozialstruktur der Muslime, einige allgemeine Aussagen über ihre komplexe gesellschaftliche Basis können auf Grund vorliegender Untersuchungen dennoch gemacht werden.¹¹

- Zunächst gibt es den Landadel (*ashraf*), der im feudalen System der Mogulen eine zentrale Rolle spielte, nicht zuletzt, weil andere Schichten, wie Bauern, Handwerker, Militär - an ihn gebunden waren.¹² Durch das von den Kolonialherren eingeführte Permanent Settlement 1793 erhielten die Landherren erstmals absolutes Eigentumsrecht an Grund und Boden. Dieses Land war ihnen bislang als Lehen für militärische oder administrative Dienste gegeben worden, um über Mittelsmänner Steuern einzutreiben. Diese Mittelsmänner ihrerseits verpachteten die Lehen. Der meist urbane Adel war auf diese Weise vom Land abhängig, ohne es jedoch selbst bestellen zu müssen. Dieses Absentee-Zamindari- und -Jagirdari-System wurde nach der Unabhängigkeit abgeschafft. Dies hatte ungünstige Auswirkungen auf die wirtschaftliche und soziale Lage des - muslimischen - Landadels.
- Die muslimische Agrargesellschaft stellt die Mehrheit der indischen Muslime dar und ist, ähnlich wie der Landadel, in verschiedene arbeitsteilige gesellschaftliche Kategorien unterteilbar. Als in den 60er Jahren die Grüne Revolution leistungsstarke Bauern förderte, waren die vernachlässigten armen Landarbeiter und Bauern gezwungen, Arbeit im außerbäuerlichen Bereich aufzunehmen, vornehmlich im Handwerk oder in der Industrie.
- Die Handwerker waren eng verknüpft mit dem Landadel, der Handel war lokal begrenzt, und es bestand das Prinzip, wonach verschiedene Gesellschaftsgruppen das Recht hatten, bestimmte Dienstleistungen auszuführen (Jajmani-System, vergleichbar etwa dem Zunftwesen). Im Zuge der Abschaffung des Zamindari-Systems in den 50er Jahren, die zu einer Welle der Landflucht führte, schrumpfte der Markt für die Handwerker, gleichzeitig förderte der Aufbau neuer Märkte jedoch erneut die Nachfrage nach handwerklichen Fähigkeiten. Während Angestellte und Bedienstete auf dem Lande durch die Abschaffung des Zamindari-Systems litten, konnten städtische Bedienstete dagegen durch die Erweiterung des städtischen Marktes profitieren. Viele von ihnen haben sich als Verkäufer und Unter-

¹¹Vgl. im Folgenden Imtiaz Ahmed: „Economic and Social Change“, in: Zafar Imam (ed.): *The Musalmaans*, S.234-253.

¹²Siehe Stephen P. Blake: „The Patrimonial-Bureaucratic Empire of the Mughals“, in: *Journal of Asian Studies* 39/1 (1979), S.77-94; Peter Hardy: „Islamischer Patrimonialismus: Die Mogulherrschaft“, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islam*, Frankfurt a.M., 1987, S.190-216.

- nehmer etablieren und durch ihre wirtschaftliche Verbesserung die unter den Muslimen bestehende soziale Ordnung sprengen können (siehe unten).
- Ein großer Teil der unter den Kolonialherren gewachsenen gebildeten Mittelschicht der Muslime wanderte, wie oben dargestellt, 1947 nach Pakistan aus, in dem neue Märkte und eine neue Administration aufgebaut wurde. Traditionell betrachtete diese Mittelschicht Erziehung als Kapitalinvestition. Da der Arbeitsmarkt für Muslime in höheren Rängen der Administration im säkularen Indien jedoch begrenzt zu sein scheint, wird zusehends auf Bildung und Schulbesuch verzichtet und vermehrt versucht, sich auch mit wenig Bildung auf dem Arbeitsmarkt zu etablieren. Deshalb ist diese Mittelschicht mehr und mehr im Bereich des Handels ohne höhere Bildung zu finden.¹³
 - Eine weitere soziale Gruppe ist die der Händler, die traditionsgemäß stark ist und ihre Position ausbauen kann, obgleich zusehends auch Vertreter anderer religiöser Gruppen in diesen Bereich strömen.

Allein dieser knappe und zugegebenermaßen grobe Überblick über die soziale Struktur der Muslime in Indien weist auf die Vielfältigkeit dieser Minderheitskultur hin.

Auch auf religiöser Ebene unterscheiden sich die Muslime in vielerlei Hinsicht voneinander.

4 Religiöse Unterschiede innerhalb der muslimischen Gemeinde

Auch hier gilt: Die Vielfalt islamischer kultureller Artikulationen rührt von der jeweiligen sozialen Einbindung. Für unseren Zweck werden grob zwei Bereiche unterschieden, ohne dass jedoch die Komplexität der Gesellschaft geleugnet werden soll.

- Die ländliche Bevölkerung ist in bisweilen noch feudalen Strukturen organisiert und folgt dem mit Volksfrömmigkeit durchsetzten esoterischen Islam. Das Vorherrschen dieser Anschauungen in ländlichen Regionen ist oftmals das Ergebnis einer Personalunion zwischen dem ansässigen Großgrundbesitzer und dem religiösen oder spirituellen Führer. Dieser Volksislam ist integrativ, man spricht von einer Indigenisierung des Islam: Die eigene muslimische Gemeinde wird mit den bestehenden außerislamischen Elementen verwoben.¹⁴

¹³Neuere Daten über die Verteilung der Muslime im öffentlichen Dienst siehe bei Raghuraj Gupta: „Changing Role“, S.191, Tabelle IV.

¹⁴Vgl. auch Gopal Krishna: „Piety and Politics in Indian Islam“, in: T.N. Madan (ed.): *Muslim Communities in South Asia*, New Delhi: Vikas Publishing House 1976, S.148 und 160.

- Städtische Gruppen hingegen tendieren eher zum Skripturalismus, so wie er von den so genannten Fundamentalisten propagiert wird, obgleich auch hier unter den ärmeren Schichten volksislamische Werte populär sind. Die Skripturalisten finden ihre gesellschaftliche Basis meist in der mittleren und unteren Mittelschicht und vertreten nicht selten einen islamischen Purismus oder eine Islamisierung (versus Indigenisierung).¹⁵ Dennoch stellen sie die durch den Kolonialismus eingeführte und bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung nicht in Frage. Dieser Purismus, gemischt mit der Vorstellung, eine unterdrückte Minderheit zu sein, führt oft zur Abschottung und Isolation von der als kulturell andersartig, stilisiert empfundenen Umwelt und entzündet religiös motivierte Auseinandersetzungen (zum Phänomen des Kommunalismus siehe weiter unten). Neben diesen Spannungen zwischen städtischen und ländlichen Gesellschaftsbereichen bestehen Uneinigkeiten einerseits zwischen verschiedenen sunnitischen Denkrichtungen, andererseits zwischen Sunniten und Schiiten. Die verschiedenen Gruppierungen haben verschiedene Organisationen, durch die sie ihre Interessen vertreten wollen.

Indigenisierung hat des Weiteren Auswirkungen auf die Sozialstruktur, wenn wir das so genannte Kastensystem betrachten.

5 Das Kastenwesen

Dies ist ein Prinzip der sozialen Ordnung und zeichnet sich aus durch Hierarchie, Grundsätze zur rituellen Reinheit, durch Endogamie und durch berufliche Spezialisierung.¹⁶ Eine nach Kasten geordnete Hierarchie auf ideologischer und religiöser Grundlage untersagt überdies gesellschaftliche Kontakte zwischen den Anhängern unterschiedlicher Kasten.¹⁷ Die Muslime in Indien spiegeln tatsächlich einige dieser Kriterien wider.

- Insbesondere die niedrigen und mittleren sozialen Schichten sind meist endogam, in höheren ist auch Exogamie vorzufinden. Die Gründe für endogames Verhalten liegen in dem Wunsch, die eigene wirtschaftliche Position zu erhalten, weniger die muslimische Kultur und Religion zu wahren. Rituelle Reinheit spielt dabei eine untergeordnete Rolle.

¹⁵Siehe Gopal Krishna: „Piety and Politics“; vgl. auch S.C. Misra: „Indigenisation and Islamisation in Muslim Society in India“, in: S.T. Lokhandwalla (ed.): *India and Contemporary Islam*, Simla 1971, S.369.

¹⁶Siehe dazu die kritischen Anmerkungen von Jürgen Osterhammel: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche*, München: Beck 1998, S.330ff.

¹⁷Im Folgenden vgl. Intiaz Ahmed (ed.): *Caste and Social Stratification among the Muslims*, New Delhi: Manohar 1973, S.XX-XXXI.

- Die berufliche Spezialisierung schafft gegenseitige Abhängigkeiten zwischen verschiedenen Gruppen. Jede Kaste oder Gruppe führt einen bestimmten Beruf (Jajmani-System) aus, ihre Namensgebung weist oftmals auf die Profession hin. Während der Zusammenhang von Beruf und Kaste in unteren sozialen Schichten ausgeprägter ist, finden sich in industrialisierten Regionen und in den urbanen Zentren unter den mittleren und höheren Schichten schon Auflösungstendenzen der Spezialisierung und damit auch der Endogamie. Interessanterweise bleibt der Bereich des Handels jedoch weiterhin stark endogam ausgerichtet.
- Die Hierarchisierung unter den Muslimen ist insbesondere im Süden Indiens verbreitet, jedoch in schwächerer Form als unter Hindus. Sie basiert eher auf nichtrituellen Kriterien wie wirtschaftliche Lage und Erziehung als auf Ritual und ist deshalb durchlässiger. So gibt es die Trennung zwischen sauberen und unsauberen Berufsgruppen.

Ein ideologischer Überbau, der soziale Kontakte zwischen den Vertretern verschiedener Kasten oder sozialer Gruppen untersagt, besteht unter den Muslimen nicht. Idealerweise verbietet der Islam ja gesellschaftliche Ungleichheit, jedoch bestehen solche Abgrenzungen in Wirklichkeit und werden durch die Religion selbst rationalisiert (siehe unten).

Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen muslimischer Minderheit und hinduistischer Mehrheit im Hinblick auf das Kastenwesen können wie folgt zusammengefasst werden:

Das Kastenwesen verfügt bei den Muslimen nicht über eine religiöse Legitimation. Es besteht Endogamie, die Idee des Geburtsstolzes und der Abstammung ist verbreitet, jedoch steht dies nicht auf der Grundlage einer Ideologie der Reinheit. Wohlstand und andere säkulare Faktoren scheinen hier mehr Bedeutung zu haben, um den gesellschaftlichen Status zu bestimmen. Ferner besteht unter den Muslimen keine rituell reine Kaste mit bestimmten Aufgaben wie etwa die Brahmanen. Sayyids, die direkten Nachkommen des Propheten Muhammad, genießen zwar auf Grund ihrer Abstammung eine hervorragende Position, verfügen aber selten über das nötige Charisma, das Brahmanen eigen ist.

Das muslimische Kastenwesen ist zunächst ein Resultat der kulturellen Anpassung an das Hindutum (Akkulturation oder Indigenisierung): Der Islam in Südasien hat sich den lokalen Kulturen angepasst, und konvertierte Hindus haben ihre sozialen Systeme in ihn hineingetragen. Synkretistische Elemente und Akkreszenz¹⁸ ermöglichten in den meisten heute von Muslimen bewohnten Regionen ja überhaupt erst die kreative Interaktion zwischen einheimischen und fremden Ideen und Institutionen. Gemeint ist die Übertragung

¹⁸Der unveränderten ursprünglichen Kosmologie werden neue Gottheiten hinzugefügt, oder sie werden mit bestehenden Entitäten des Pantheons identifiziert.

islamischer Grundsätze auf die indische religiöse Weltordnung und umgekehrt; der Prophet (*nabi*) wird zur Verleiblichung einer Gottheit (*avatar*). Abgesehen von solchen Akkulturationsprozessen sind dem Islam selbst aber auch Elemente eigen, die solche tiefgreifenden Unterschiede zulassen. Wäre dies nicht so, würden sich im Zuge einer islamischen Durchdringung der Gesellschaft die kastenähnlichen Strukturen auflösen. Tatsächlich aber haben vorislamische Prinzipien der Reinheit und Einheit des Blutes die egalisierenden Aufrufe muslimischer Kulturträger überdauert, so z.B. die Vorstellung, dass Nachkommen der Quraish, Angehöriger des Stammes des Propheten Muhammad, besonders nobel seien - das so genannte Abkunft-/Stand- oder *nasab*-Prinzip.¹⁹ Auch einige der im zehnten Jahrhundert aufkommenden sunnitischen Rechtsschulen sprachen sich für den Vorrang der prophetischen Nachkommenschaft aus, wie etwa die in Indien stark verbreitete Hanafiyya: Infolgedessen seien Araber gesellschaftlich höher gestellt als Nichtaraber, und unter den Arabern selbst sei der Quraish - also der Angehörige des Stammes des Propheten - wiederum der Vorzüglichste. Nichtaraber hingegen seien den Arabern gleich, wenn ihr Vater und Großvater schon Muslime und dazu wohlhabend genug waren, ein adäquates Brautgeld zu zahlen. Ferner käme ein gebildeter Nichtaraber einem unwissenden Araber gleich, während ein muslimischer Gelehrter angesehen sei als ein Kaufmann und dieser wiederum höher gestellt sei als ein Gewerbetreibender. Andere Rechtsschulen räumen dem Prinzip der Geburt eine noch höhere Stellung ein, wie etwa die Schafiiten oder die Schiiten, während Malikiten für einen Egalitarismus eintreten. Letzteres ergab sich wohl daraus, dass Anhänger der Malikiyya selbst meist in Afrika verbreitet und folglich mitunter versklavt waren und sich schon früh für das Prinzip der Gleichheit einsetzten.

Daraus folgt, dass unter den Muslimen in Indien das Kastenwesen durch den starken Einfluss des Hindutums durchaus erkennbar ist. Das Kastensystem wird allerdings gerechtfertigt durch das araboislamische Prinzip der Abstammung und dient folglich als Determinante sozialer Beziehungen auch unter Muslimen. Dies lässt sich wunderbar an den zahlreichen Heiratsanzeigen in den indischen Zeitschriften nachvollziehen, aber auch in Großbritannien und in den USA, die durchaus Ähnlichkeiten mit dem Kastendenken haben, wenn es z.B. heißt, dass ein hellhäutiger Sayyid dieser oder jener Provenienz mit guter Ausbildung etc. eine entsprechende Partnerin zwecks Heirat suche.

¹⁹Vgl. dazu Albrecht Noth: „Früher Islam“, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*, München 1991, S.11-100. Schon in der Frühzeit des Islam war ein latent vorhandenes Bewusstsein eines Qualitätsunterschiedes zwischen den so genannten Helfern in Medina und den so genannten Flüchtlingen aus Mekka vorhanden, das sich gesellschaftlich niederschlug. Siehe Albrecht Noth: „Von der medinensischen 'Umma' zu einer muslimischen Ökumene“, in: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hrsg.): *Der islamische Orient*, S.81ff.

6 Religiöse Ähnlichkeiten

Wie angedeutet, bestehen in Indien gerade im Bereich der Religion starke Ähnlichkeiten zwischen Hindus und Muslimen. Zu unterscheiden ist allerdings wieder zwischen ländlicher und städtischer Kultur.

Im städtischen Bereich herrscht auf Grund von Abgrenzungstendenzen zwischen Mehrheit und Minderheit eine latent strengere Islamisierung vor als im bäuerlichen Ursprungsgebiet der jeweiligen Muslime. Für die dort Lebenden und dorthin migrierten Bauern wirkt ein strenger Islam oftmals identitätsstiftend und gibt ihnen nötigen sozialen Halt und Geborgenheit. Im ländlichen Bereich hingegen finden sich synkretistische Elemente, wenn sich die lokale und die islamische Kultur ergänzen oder/und nebeneinander bestehen. Dies führt zu einer Komplementarität und einem rituellen und religiösen Pluralismus. Die lebensstrukturierenden religiösen, periodisch wiederkehrenden Riten sind dabei von besonderer, sinngebender Bedeutung. Sie schaffen Abwechslung im monotonen ländlichen Leben und stärken dabei die Solidargemeinschaft. Hier ist vor allem der weit verbreitete Heiligenkult zu nennen, der von Indern - sowohl Muslimen als auch Hindus - gleichermaßen gelebt wird und im Gegensatz zum schriftzentrierten oder auch fundamentalistischen Islam steht.²⁰ Träger dieses Stranges islamischer Tradition waren zahlreiche mystische Orden, die seit dem 12. Jahrhundert entlang der Handelsrouten von Arabien nach Osten und Westen ausströmten und seither in vielfacher Form wirken. Von größter Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Heiligtümer,²¹ die sich im Laufe der Zeit um die Gräber und Sarkophage der Ordensstifter und Mystiker entwickelten und auf diese Weise die Erinnerung spezifischer Gruppen monumentalisieren und somit gegenwärtig halten. Sie wirken seit jeher als *centres of spread*. Die komplexe Funktion dieser Orte sozialer Identifikation geht zurück auf die Aktivitäten derer, die die Tradition und das Erbe dieser Institutionen aufrechterhalten. Diese legitimieren sich durch verschiedene genealogische, mythologische und charismatische Verbindungen und Wundertaten. Sie stellen eine moralische Autorität für die lokale Bevölkerung dar und garantieren dieser die Teilnahme an der meist vererbten Segenskraft und Gnadengabe, die zugleich Status verleiht. Ihre Autorität wird durch wiederkehrende Riten an den Heiligtümern erneuert und gefestigt. Zudem findet man nicht selten Hindumusiker an diesen Orten. Das deutet darauf hin, dass Heterodoxie und Orthodoxie dort einander nicht widersprechen, sondern sich häufig in der Welt des Gelebten überlappen. Deshalb ist der Islam in Indien sowohl formal und durch die Orientierung an islamische Texte und Zentren

²⁰Allgemein zur islamischen Mystik siehe Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen im Islam*, München 1992.

²¹Siehe dazu Christian W. Troll (ed.): *Muslim Shrines in India - Their Character, History and Significance*, Delhi: Oxford University Press 1989.

translokal ausgerichtet als auch ritual und durch die Ausrichtung an kulturelle Gegebenheiten der jeweiligen Ortschaft lokal orientiert.²² Dies macht den so genannten indischen Islam auch so faszinierend vielschichtig und bunt.

7 Familiensystem

Im Familiensystem bestehen zwischen beiden Religionsgemeinschaften ebenfalls starke Ähnlichkeiten:²³ Muslime leben, wie Hindus, meist im Großfamiliensystem, das sie im Großen und Ganzen als ideale Lebensform betrachten, so wie es in ganz Südasien üblich ist.²⁴ Der Sohn bleibt bis zum Tod des Vaters im Hause. Das vorherrschende Prinzip der Großfamilie und der Patrilokalität wird unter Muslimen noch konsequenter praktiziert, als unter Hindus. Auch die Interaktionsmuster verschiedener Familienmitglieder und die interne familiäre Machtstruktur ähneln sich stark. Von zentraler Bedeutung sind eheliche und Mutter-Sohn-Beziehungen. Daher ist das Familiensystem bis in die feinsten Einzelheiten ausgefeilt - der Onkel mütterlicherseits hat andere Funktionen als der väterlicherseits, alle Verwandte haben eigene Titel etc.

Außerfamiliäre Gruppenverbände regeln u.a. Ehe- und Besitzverhältnisse sowie Erbangelegenheiten. Riten und Praktiken anlässlich von Geburt, Heirat und Erbnachfolge werden in Anlehnung an regionale Bräuche durchgeführt - sie sind mitunter sehr kostspielig und treiben ganze Familien in den Ruin. Im Gegensatz zu muslimischen Ländern ist Polygamie weiter verbreitet. Dies gemeinsam mit den erleichterten Scheidungsmöglichkeiten für Männer weist auf die auch im Hindutum bestehende Benachteiligung der Frauen hin.

Durch die fortschreitende Industrialisierung insbesondere in den Ballungszentren löst sich freilich die interne Autoritäts- und Interaktionsstruktur der Familien mehr und mehr auf, sowohl unter Hindus als auch unter Muslimen. Und da die unteren sozialen Schichten auf Grund der Quotenregelung nun auch wirtschaftliche Mobilität erfahren können, kommt es zu gesteigerten Kastenkonflikten. Man kann daher zusammenfassend sagen, dass zwischen beiden Religionsgemeinschaften frappierende Ähnlichkeiten hinsichtlich der Strukturierung der Lebenswelten bestehen. Die Islamisierung in Indien bedeutet demnach zweierlei: Sie hat den verschiedenen muslimischen Gemeinden in Indien gestattet, entweder die lokalen Bräuche zu legitimieren oder sie

²²Vgl. Imtiaz Ahmed: *Ritual and Religion among Muslims of the Sub-continent*, Lahore: Vanguard 1985, S.4-15.

²³Das Folgende basiert auf Imtiaz Ahmed (ed.): *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India*, New Delhi: Manohar 1976, S.XXII-XXXII.

²⁴Vgl. etwa Akos Östör/Lina Fruzzetti/Steve Barnett (eds.): *Concepts of Person: Kinship, Caste, and Marriage in India*, Delhi: OUP 1992; Patricia Uberoi (ed.): *Family - Kinship and Marriage in India*, Delhi 1998.

mit der Scharia zu vereinbaren. Gleichzeitig hat sie den Muslimen die Möglichkeit eingeräumt, für sich selbst das Bild eines wahren Islam zu entwerfen und aufrechtzuerhalten. Und dennoch bleiben indische Muslime ein integraler Bestandteil des kulturellen Ensembles, in dem sie sich befinden.

Es ist deutlich geworden, dass der Islam in Indien und seine Vertreter eine Vielzahl religiöser Werte und sozialer Stellungen widerspiegeln. Von einer homogenen muslimischen Gemeinde kann deshalb nicht gesprochen werden, zumal säkulare Interessen kulturelle Partikularismen überwinden und so ein friedliches Miteinander ermöglichen können, wie dies ja auch gemeinhin der Fall ist. Allerdings, die Zahl kommunalistischer Auseinandersetzungen zwischen Muslim- und Hindugemeinden hat in den letzten Jahren stark zugenommen. Seit 1947 kam es immer wieder zu kommunalistischen Ausschreitungen mit unzähligen Toten und Verletzten. Für 1972 wurden 240 solcher Ausschreitungen festgestellt. Man beklagte 70 Tote und 1.207 Verletzte. 1980 fanden 427 Auseinandersetzungen statt und kosteten 375 Menschen das Leben, nahezu 3.000 wurden verletzt. Im Jahre 1982 gab es 474 Ausschreitungen, in denen 118 Menschen starben und 1.792 verletzt wurden. 1985 kam es zu 525 kommunalistischen Auseinandersetzungen mit 328 Toten und 3.665 Verletzten etc.²⁵ Die Spannungen erreichten bekanntlich während der Unruhen auf Grund der Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya im Dezember 1992 ihren Höhepunkt.²⁶ Um das Problem des Kommunalismus zu beleuchten, soll abschließend auf die muslimische Identität und auf die damit verbundenen religiösen Ausschreitungen eingegangen werden. Damit wird die außergewöhnliche und zugleich bedrückende Lage der „muslimischen Minderheit“ in Indien verdeutlicht.

8 Muslimische Identität und Kommunalismus

Eine einheitliche muslimische Identität²⁷ wird von der in Indien zurückgebliebenen muslimischen Elite - sofern sie nicht säkular orientiert ist - angestrebt, und dies trotz bestehender tiefgreifender Unterschiede innerhalb der muslimischen Gemeinschaft selbst und der jahrhundertelangen Assimilationsprozesse zwischen Hindus und Muslimen. Die meist in städtischen Zentren konzentrierten Vertreter dieser Elite - sozusagen die Religionspolitiker - verfechten

²⁵Raghuraj Gupta: „Changing Role“, S.193.

²⁶Die Auseinandersetzungen hatten eine längere Geschichte; siehe Sarvepalli Gopal (ed.): *Anatomy of a Confrontation*, New Delhi: Viking 1991; Asghar Ali Engineer: *Lifting the Veil: Communal Violence and Communal Harmony in Contemporary India*, Bombay 1995.

²⁷Zum Problem der muslimischen Identität in Südasien vgl. Jamal Malik: „Muslimische Identitäten zwischen Tradition und Moderne“, in: Werner Gephart und Hans Waldenfels (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S.206-229.

mitunter eine puristische Version des Islam. Sie proklamieren ihre eigenen normativen Vorstellungen als gesamtgesellschaftlich gültigen Entwurf und betrachten ihre Gemeinde als eine kollektive religiöse Minderheit - im Gegensatz zu einer nationalen Minderheit -, die jenseits politischer Prozesse und nationaler Solidarität steht und sich lediglich für die Aufrechterhaltung ihrer Sprache (Urdu) und (muslimischen) Kultur einsetzt. Entsprechend fordert die Elite soziale Wohlfahrtsprogramme; wirtschaftliche und politische Fragen stehen selten im Vordergrund ihres Aktivismus.²⁸ Nicht zuletzt die von ihnen geförderte Isolation der muslimischen Gemeinde von der hinduistischen Mehrheit fördert die Unterrepräsentation der Muslime im öffentlichen Dienst und macht damit das Dilemma indischer Muslime zu einem Dauerzustand. Ihre formal apolitische Haltung geht zurück auf eine Entscheidung der All India Muslim Conference im traditionellen Kulturzentrum Lucknow im Jahre 1948, wonach die zurückgebliebenen Muslime keine politische Partei gründen wollten - wie etwa die Muslim Liga, die sich für die Schaffung Pakistans einsetzte, oder die „Islamische Gesellschaft“ (Jama‘at-e Islami), die seinerzeit die Schaffung Pakistans ablehnte und sich für die Einführung der Souveränität Gottes auf Erden einsetzt. Während die erste Partei verboten wurde, blieb der zweiten nur der quietistische Weg. Entsprechend wurde 1964 die All India Muslim Majlis-e Mushawarat gegründet, die sich seither ausschließlich für die Wahrung kultureller Interessen einsetzt.²⁹

Durch die spätere linguistische Neuordnung der Bundesländer wurde die propagierte, vage, aber überregionale muslimische Kollektividentität weiter regionalisiert.³⁰ Das macht deutlich, dass die verschiedenen sozialen Gruppen, Lebensstile, wirtschaftlichen Positionen, die Erziehungs- und Bewusstseinsunterschiede nicht für eine einheitliche muslimische Definition dessen geeignet sind, was die muslimische Minderheit ausmacht. Andere, z.B. wirtschaftliche Interessen können nämlich die religiösen Schranken zwischen Hindus und Muslimen aufheben, was sich z.B. im Wahlverhalten niederschlägt, wenn Muslime nicht notwendigerweise Muslime wählen. Muslimsein wird nur im Gegensatz zu Hindusein wichtig, obgleich auch hier der gleiche Kult, die gleichen Riten, die gleiche Sozialisation und die gleichen Heiligen eine wichtige solidaritätsstiftende Bedeutung haben.³¹

Dennoch, die Krise der indischen Muslime ist real: Unter der Hindumehrheit scheinen sie heuer einer Glorifizierung der Hinduvergangenheit ausgesetzt zu sein - man denke nur an den Kult um den Tempel von Ayodhya -, wäh-

²⁸S.J.R. Bilgrami: „Nationalism and Indian Muslims: Problems and Perspectives“, in: Zafar Imam (ed.): *The Musalmaans*, S.155ff.; Raghuraj Gupta: „Changing Role“, S.192, und Moin Shakir: „The Muslim Political Elite“, in: Zafar Imam (ed.): *The Musalmaans*, S.171.

²⁹The Statesman, 22.1.1988.

³⁰Moin Shakir: „The Muslim Political Elite“, S.170.

³¹Rajani Kanth: „A Muslim Political Culture?“, in: Zafar Imam (ed.): *The Musalmaans*, S.140f.

rend Urdu als eine muslimische Sprache von Staats wegen vernachlässigt wird: Dies führt dazu, dass immer mehr Muslime in Hindi schreiben, weil der Urdu-Markt zusehends schrumpft. Zudem treiben kommunalistische Parteien die Muslime in die Defensive, insbesondere, da diese Parteien behaupten, Muslime seien primär nicht indisch und hätten exterritoriale Loyalitäten.³² Dies führt zu dem so genannten „muslimischen Problem“ und suggeriert eine wie auch immer geartete „eigene Identität“, die von muslimischen Gruppierungen aufgenommen und ausgenutzt wird. Nicht berücksichtigt wird hingegen, dass unter Muslimen selbst - ob Sunniten oder Schiiten - ebenfalls mitunter gewaltsame Auseinandersetzungen vorherrschen. Man denke nur an die jährlichen Auseinandersetzungen anlässlich des Muharram zwischen Schiiten und Sunniten in Lucknow oder die Kämpfe zwischen den Anhängern der Barelwiyya und den Deobandis.³³ Ein solches heterogenes gesellschaftliches Konglomerat erschwert deshalb die Schaffung einer einheitlichen islamischen politischen Kultur, es macht sie sogar obsolet. Religion wird vielmehr zum Instrument einiger weniger und zum Katalysator politischer Unruhe: „[...] whereas religion may ideally define political conduct, in effect, religion is only another vested interest in the struggle for domination and supremacy subject to the machinations of the master-minds of the power game.“³⁴

Die so produzierten Unruhen gehen über lokale Grenzen und Traditionen, die beide Gemeinschaften teilen, hinaus. In dieser Situation kann sich dann eine Avantgarde, die Zugang zu nationalen Medien hat, als Führungsinstanz behaupten. Die Vertreter des religiösen Purismus, die Avantgardisten, sind bei kommunalistischen Auseinandersetzungen federführend, denn ihnen gelingt es, religiöse Gefühle unter den wirtschaftlich schwachen Gruppen auszunutzen, sie zu politisieren und zu radikalieren.³⁵ Häufige Anlässe für Ausschreitungen sind Kuhschlachtung, Musik vor Moscheen, Dispute über Land, Belästigung von Frauen, Wahlen etc.

Selbstverständlich spielen bei solchen Unruhen wirtschaftliche Gesichtspunkte eine zentrale Rolle. Die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Vertretern beider Religionsgemeinschaften wird zudem gesprengt durch den begrenzten Arbeitsmarkt für gebildete Muslime. Die in Familientradition stehenden muslimischen Handwerker strömen vermehrt in den Bereich des Handels, der bislang von Hindus beansprucht wurde, der Bereich des Handwerks wird mehr

³²Anwar Moazzam: „The Indian Muslims“, in: S.T. Lokhandwalla (ed.): *India and Contemporary Islam*, S.199.

³³Im Übrigen setzen sich diese Kämpfe und Auseinandersetzungen in anderen Ländern, wie z.B. Großbritannien, fort. Vgl. Pnina Werbner: „Factionalism and Violence in British Pakistani Politics“, in: Donnan Hastings and Pnina Werbner (eds.): *Economy and Culture in Pakistan; Migrants and Cities in a Muslim Society*, London: MacMillan 1991, S.188-215.

³⁴Rajani Kanth: „A Muslim Political Culture?“, S.149.

³⁵G. Shastri Vorwort in: S.K. Gosh: *Communal Riots in India*, New Delhi: Ashish Publishing House 1987, S.VII.

und mehr auch von Hindus besetzt. Dadurch entsteht neue Konkurrenz. Sie mündet in Ausschreitungen, meist in Industriestädten mit relativ hohem Muslimanteil (15-60%).³⁶ Zusehends wird der Kommunalismus allerdings auch ins Landesinnere getragen: Im Jahre 1985 fanden 46%, 1995 mehr als 50% der Ausschreitungen im ländlichen Bereich statt. Die Vermutung liegt nahe, dass der Kommunalismus ein Ausdruck des Kampfes zwischen Berufsgruppen und Ethnien ist, die - zufällig - verschiedenen Glaubensrichtungen angehören.³⁷ Weitere Gründe für gewaltsame Übergriffe sind etwa mangelhafte Möglichkeiten der Grundbedürfnisdeckung sowie fehlende vertikale Mobilität und soziale Desorientierung im Zuge der Migration. Die eigene Gruppe wird idealisiert. Dabei sind die wechselseitige Feinderklärung und die Mythisierung des eigenen Ursprungs und der Geschichte genauso wichtig wie der Umstand, sich gegenseitig das Existenzrecht streitig zu machen.³⁸

Die Erklärungsmuster für kommunalistische Ausschreitungen werden meist aus der Zwei-Nationen-Theorie, der Teile-und-Herrsche-Politik der Kolonialherren sowie der bildungsmäßigen Rückständigkeit der Muslime geschöpft,³⁹ wobei sich die Muslime nicht selten als Opfer darstellen. Selten wird aber darauf verwiesen, dass sich die muslimische nationalistische Bewegung selbst kaum säkularisieren konnte. Sie verwendet weiterhin religiöses Vokabular und Symbolik, schöpft ihr Selbstverständnis aus dem islamischen Repertoire und produziert so selbst eine kommunalistische islamische Besonderheitsidentität.

Gemessen mit säkularen, aus der westlichen politischen Kultur stammenden Maßstäben, wird Kommunalismus notwendigerweise zu einem unnatürlichen - sozialpathologischen - Phänomen oder zu einem Ausdruck politischer Unterentwicklung stilisiert. Solche Erklärungsmuster lehnen freilich jegliche kommunalistische Identität ab, weil sie zum einen wirtschaftliche Stagnation mit sich brächte, zum anderen den augenscheinlich positiven Erscheinungen einer - westlichen - Modernisierung widerspräche. Kommunalismus schafft jedoch auch ein notwendiges differenziertes und politisches Gruppenbewusstsein und ist daher identitätsstiftend. Konkurrierende Gruppensolidaritäten im gleichen auf ethnischen, linguistischen oder religiösen Identitäten beruhenden politischen System könnten so florieren. Das religiöse Erbe stünde dann allerdings im Vordergrund dieses Selbstbewusstseins, dürfte sich aber nicht in Form ethnopolitischer Konflikte niederschlagen.

³⁶S.K. Gosh: *Communal Riots*, S.36.

³⁷Moin Shakir: „The Muslim Political Elite“, S.170-72.

³⁸Vgl. Dieter Senghaas: „Schluss mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2 (1995), S.180-191, hier S.186.

³⁹Zum Folgenden vgl. N.C. Saxena: „Historiography of Communalism“, S.302-313.

9 Schlussbemerkung

Grundsätzlich repräsentieren die Muslime in Indien eine Vielzahl sozialer Identitäten, die oft wichtiger sind als ihre religiösen Affinitäten. Die gegenseitige Assimilation von Hindus und Muslimen hat aber ihre Grenzen, wie unlängst die zunehmende Zahl von Meldungen über aufgebrachte Religionsanhänger bezeugt. Der militante Hinduismus, der die eigene Tradition wieder erfindet, indem er etwa den legendären Marathenführer Shivaji (gest. 1680), der dem letzten Großmogul Aurangzeb (gest. 1707) eine Zeit lang die Stirn geboten hatte, zu neuem Leben erweckt und auf diese Weise der modernen gesellschaftlichen Ordnung die Legitimität der Geschichtlichkeit gibt.⁴⁰ Die hinduistische Revision von Schulbüchern und Sprachpurismus wird verlangt. Diese leidenschaftliche und kollektive Begeisterung für die Vergangenheit besteht natürlich auf beiden Seiten: Beide erfinden sich durch die Erfindung einer gemeinsamen Vergangenheit als erdachte Gemeinschaften selbst,⁴¹ wenn die Postulate der Religionspolitiker, die auf Wählerfang aus sind, die in jeder Hinsicht heterogene muslimisch-indische Gemeinschaft politisch zusammendrängen, sodass man geneigt sein könnte, von einem monolithischen indischen Islam zu sprechen.⁴² Erneut geht es nicht etwa um Religion an sich, um das Sakrale, sondern um profane Interessen, die religiös artikuliert werden.

In einer Region, in der die überwältigende Mehrheit der Anhänger unter der Armutsgrenze lebt, haben utopische und mythische Erklärungen und Komplexitätsreduktionen, wie sie im Kommunalismus zum Ausdruck kommen, großen Aufschwung; die „Revolution der steigenden Erwartungen“ schlägt sich nieder in Fällen wie der Verfolgung Salman Rushdies und Taslima Nasrins oder der Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya, in denen sich emotionsgeladene Vorgänge der Identitätsbildung auffrischen und das Leistungsvermögen religiöser Symbolik zum Tragen kommt. Slogans wie „Democracy is demo-crazy“ haben Konjunktur. Ob es den Minderheiten unter der von der Bharatiyya Janata Party geführten Koalitionsregierung gut gehen wird, im Sinne einer Einheit in der Vielfalt, bleibt abzuwarten. Die Vorzeichen stehen allerdings nicht zu gut, bedenkt man, welche Kräfte hier am Werk sind.

⁴⁰Im Sinne der Erfindung von Tradition. Siehe z.B. die Ausführungen bei T. Ranger und E.J. Hobsbawm (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

⁴¹Zur Idee der erdachten Gemeinschaften vgl. Benedikt Anderson: *Die Erfindung einer Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt 1993.

⁴²Traditionellerweise haben Muslime in gesamtindischen Wahlen nahezu en bloc für die Kongresspartei gestimmt; dies wandelte sich jedoch während der Auseinandersetzungen um die Babri-Moschee, bei denen Rajiv Gandhi eine zwiespältige Position einnahm. Seine Niederlage ging u.a. auf das Wahlverhalten brüskierter Muslime zurück; vgl. V. Graff: „Le désarroi des musulmans indiens. Chronique d’une crise annoncée“, in: *Hérodote*, 71 (1993), S.116-139.

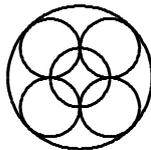
Werner Draguhn (Hrsg.)

Indien 2000

**Politik
Wirtschaft
Gesellschaft**

mit Beiträgen von:

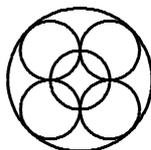
Joachim Betz
Elfriede Bierbrauer
Dirk Bronger
Julia Eckert
Sushila Gosalia
Michael von Hauff
Dagmar Hellmann-Rajanayagam
Clemens Jürgenmeyer
Heinrich Kreft
Citha D. Maaß
Sonja Majumder
Jamal Malik
Dirk Matter
Dietrich Reetz
Jakob Rösel
Hans Christoph Rieger
Dietmar Rothermund
Christian Wagner
Hans-Georg Wieck
Wolfgang-Peter Zingel



INSTITUT FÜR ASIENKUNDE
HAMBURG

Manuskriptbearbeitung: Vera Rathje
Satz und Textgestaltung in L^AT_EX auf Linux: Dörthe Riedel, Wiebke Timpe
Gesamtherstellung: Zeitgemäßer Druck CALLING P.O.D., Hamburg

ISSN 1436-1841
ISBN 3-88910-239-5
Copyright Institut für Asienkunde
Hamburg 2000



VERBUND STIFTUNG
DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT

Das Institut für Asienkunde bildet zusammen mit dem Institut für Allgemeine Überseeforschung, dem Institut für Afrika-Kunde, dem Institut für Iberoamerika-Kunde und dem Deutschen Orient-Institut den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut in Hamburg.

Aufgabe des Instituts für Asienkunde ist die gegenwartsbezogene Beobachtung und wissenschaftliche Untersuchung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Asien.

Das Institut für Asienkunde ist bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Wort kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des jeweiligen Autors und nicht unbedingt die des Instituts darstellen.

Alle Publikationen des Instituts für Asienkunde werden mit Schlagwörtern und Abstracts versehen und in die Literaturlatenbank des Fachinformationsverbundes Internationale Beziehungen und Länderkunde eingegeben.

Anfragen zur Asien-Literatur richten Sie bitte an die Übersee-Dokumentation (Tel.: (040) 42834 598 - Fax: (040) 42834 512).