

Islam in Südasien

von Jamal Malik

Wie hat sich der Islam in Südasien, einer vom Hinduismus dominierten Region, entwickelt und welche Tendenzen können herausgearbeitet werden? Neben Volksglaube und Heiligenverehrung finden sich pietistische und säkulare Strömungen. Zudem hatte die europäische Expansion durchaus ihren Einfluß. In den verschiedenartigen Erscheinungsformen des Islam kommen die mannigfaltigen Interessen der heute weit über 300 Millionen Muslime dieser Region zum Ausdruck.



Die Konsolidierung muslimischer Herrschaft

Die Verbreitung des Islam in Südasien begann durch arabische Händler und Rechtsgelehrte, die sich schon im siebten Jahrhundert in den Küstengebieten niederließen. Sie nannten die Regionen östlich vom Indus (arab. 'Sindh') 'al-Hind'. Im hinduistisch-geprägten Binnenland, welches zu jener Zeit aus mehreren Fürstentümern bestand, fand Konversion zum Islam zunächst durch Akkreszenz statt, d. h., die ursprüngliche Kosmologie blieb strukturell unverändert, ihr wurden lediglich neue Gottheiten hinzugefügt. Später folgten muslimische Heere, denen es gelang, Teile Nordwest-Indiens einzunehmen. Hindus wurden zu Schutzbefohlenen erklärt und genossen gegen Entrichtung einer Kopfsteuer Schutz und Sicherheit.

Muslimische Sklaventruppen stießen

weiter vor und einer ihrer Führer begründete 1206 das Sultanat von Delhi, das rechtlich dem Kalifen in Baghdad unterstand. Die notwendige Zusammenarbeit mit ortsansässigen Hindus, insbesondere für Steuereintreibung und Administration, konnte jedoch nicht immer friedlich durchgesetzt werden; Konflikte wurden meist im Sinne der Herrscher beigelegt. Bis Mitte des 14. Jahrhunderts scheint sich muslimischer Einfluß in Südasien lediglich auf der Herrschaftsebene durchgesetzt zu haben.

Den Heerscharen folgten islamische Mystiker (Sufis), bisweilen auch Kriegermönche genannt, die für die weitere islamische Expansion in Südasien große Bedeutung hatten. Dies hing mit dem Ausschwärmen mystischer Orden im 12. Jahrhundert von Zentralasien und Persien nach Westen, aber auch nach Osten zusammen. Vor allem die

'Chishti'-, 'Qadiri'- und 'Naqshbandi'-Orden (benannt nach ihren Begründern) übten nachhaltigen Einfluß aus. Dabei ermöglichte die Nutzung lokaler Sprachen den Ordensmitgliedern einen fruchtbaren Kontakt mit 'al-Hind'. Aufgrund ihrer überlieferten, aber noch kaum editierten schriftlichen Zeugnisse liegen heute detaillierte Informationen zur frühen Sozialgeschichte vor. Im Gegensatz zu den Hofchroniken geben die von ihren Schülern gesammelten Gespräche der Sufimeister einen genaueren Einblick in die Vielfalt des damaligen Lebens. In ihren Zentren und Heiligtümern trafen sich Vertreter sämtlicher Schichten und Religionen, um den Rat der Heiligen einzuholen, so daß diese Literatur buchstäblich der Puls der damaligen Gesellschaft fühlbar wird.

Vielen Sufis gelang es im Laufe der Zeit, in bestehenden, meist entlang den wichtigen Karawanenstraßen liegenden

Ortschaften neue Niederlassungen (z.B. Schulen, Klöster, Märkte, Stiftungen) und Festungen zu begründen. Die so bereicherten Ortschaften ('Qasbahs') wuchsen zu regionalen Zentren heran, in denen Honoratioren und islamische Gelehrte ihre Klientel fanden. Die vor Ort wirkenden Funktionsträger, Muslime und auch Hindus, erhielten von den muslimischen Herrschern für ihre Militär-, Steuer- und Lehrdienste umfangreiche Lehen. Als Produktions- und Rekrutierungsstätten einer Funktionselite hatten 'Qasbahs' somit die Aufgabe, das Siedlungsgebiet mit dem Hinterland zu verbinden, eine Reichseinheit herzustellen und die nötige islamische Legitimierung für die imperiale Politik und den damit verbundenen Binnenhandel zu leisten. Idealerweise sollten alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kräfte dem auf eine Herrscherpersönlichkeit zentrierten Staat zuarbeiten. Es entwickelte sich ein muslimischer Adel ('ashraf' oder 'shurafa'), der sich von den 'ajlaf', den Ungebildeten, den Barbaren, abgrenzte, und damit die Idee einer islamischen Vorrangstellung fest schrieb.

Die integrative Rolle der Mystik und der Islamstudien

Handwerk, Handel, Besitztum und Riten in Verbindung mit wirtschaftlichen Transaktionen festigten die soziale und religiöse Zugehörigkeit. Eine Neigung zur Volksfrömmigkeit und zu mystischen Ordnungs- und Glaubensvorstellungen ermöglichte in den 'Qasbahs' ein hohes Maß integrativer, bisweilen synkretistischer Kultur. Deswegen wurde hier die Idee von der "Einheit des Seienden" noch populärer als in anderen Regionen der islamischen Welt. Dieser ontologische Monismus verwischte die Grenzen zwischen den Religionen, Voraussetzung für das Funktionieren einer muslimischen Minderheit, denn wenn "Alles Er ist", dann mußte nicht-islamisches, auch hinduistisches Gedankengut, Göttliches enthalten. Ab dem 14. Jahrhundert wurden diese "pantheistischen" Ideen durch mystische Bruderschaften, insbesondere die 'Chishti'- und 'Qadiri'-Orden, schnell verbreitet.

Im Mittelpunkt der Islamstudien stand während des Sultanats von Delhi (13.-16. Jh.) und auch während des Moghulreiches (16.-19. Jh.) der Unterricht in philosophischen und rechtskundigen Texten. Humayun (gest. 1556) pflegte gute Kontakte zum Safawidenreich, in dem die "vom Verstand erfaßten", d.h. rationalen Wissenschaften wie Philosophie, Logik und Recht gediehen. Akbar (reg. 1556-1605), Humayuns Sohn, pflegte diese Wissenschaften ganz besonders, weil er sich durch die Be-

tonung dieser Seite der islamischen Tradition flexibler den lokalen, indischen Besonderheiten anpassen und seine politischen Reformen begründen konnte. Auf diese Weise, sowie durch Heirats- und tolerante Religionspolitik, konnte er die entscheidende Kooperation der Hindus gewinnen. Die Konzentration auf diese islamische Tradition provozierte jedoch scharfe Kritik und führte sogar zu Rebellionen. Letztlich gelang durch Bündnispolitik, militärische Interventionen oder finanzielle Zuwendungen, u.a. an religiöse Würdenträger, die innere Befriedung sowie die Einverleibung weiter Teile Südasiens in das Reich. Im 17. Jahrhundert wurde das Territorium unter Akbars Nachfolgern erweitert und konsolidiert, kulturelle Aspekte wurden gefördert - innerhalb eines wohlorganisierten Geflechtes der 'Qasbahs'. Der Bau Shahjahanabads, das heutige Alt Delhi, und des Taj Mahal waren Ausdruck islamischer Herrschaft.

Die Schwächung des Zentrums und islamische Reform

Islamische Sachverständige und Funktionäre sowie lokale Grundbesitzer und Steuereintreiber brachten es schon ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts fertig, die ihnen überlassenen Kompetenzen und Rechte über Land und Ämter in ihr Eigentum zu überführen und sich der Kontrolle der Zentralmacht teilweise zu entziehen. Der letzte Großmoghul Aurangzeb (1658-1707) konnte die Träger dieser neuen Lehnsfolge nicht eingliedern; sie forderten mehr Mitspracherecht und eine Hinwendung zu strengem Einhalten islamischer Prinzipien, die unter seinen Vorgängern verwässert worden waren.

Der zunehmende Einfluß des 'Naqshbandi'-Ordens und der Orthodoxen mögen Aurangzeb zu einer Islamisierungspolitik gedrängt haben, in deren Verlauf besonders die Hindu-Landbesitzer, die Sikhs und die Rajputen revoltierten. So mußte die Einheit des Reiches zusammenbrechen. Die Expansion des Moghulreiches in den Süden des Landes beschleunigte diesen Prozeß: Zum einen hatte die neue Lehnsfolge die Zentralmacht geschwächt, zum anderen erhöhte Aurangzeb die Einnahmen der Offiziere, um die hinduistischen Marathen im Dekkan zu unterwerfen. Dies führte zu großer Unruhe und Verschuldung des Zentrums; neue Allianzen am Herrscherhof entstanden, neue soziale Gruppen formierten sich, u.a. aus dem Offizierskorps sowie unter Händlern und Geldverleihern und Hindus. Daraus resultierende Territorialansprüche an der Peripherie des Reiches bildeten den Rahmen für die künftigen "Nachfolgestaaten".

Dezentralisierung und Fürstentümer

Diese Krise des Moghulreiches im 18. Jahrhundert stellte weniger einen gesamtgesellschaftlichen Verfall dar, wie oft behauptet wird, sondern spiegelte den Kampf um wirtschaftliche und politische Hegemonie zwischen Unternehmern, Militärs und Politikern wider und brachte zudem eine geistesgeschichtliche Blüte hervor. Im Zuge dieses Dezentralisierungsprozesses konnten zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht nur die hinduistischen Marathen ihr Territorium erweitern, sondern es etablierten sich auch mehrere Fürstentümer, z.B. Bengalen, Hyderabad und das schiitische Awadh (auch Oudh genannt, d. Red.). Delhi erlebte hingegen in kurzer Zeit diverse Moghulkaiser und war zudem zahlreichen Plünderungen durch Perser und Afghanen ausgesetzt.

Die Territorialfürsten waren zuvor hohe Moghul-Beamte gewesen, meist Provinzgouverneure, und standen mit Großhändlern und Bankiers in enger Verbindung. Ihre Regierungsbezirke betrachteten sie als Heimprovinzen, in denen sie nun weitreichende Gebiets- und Verwaltungsreformen durchsetzten, um ihre Hoheitsansprüche über Land und Leute zu stabilisieren und damit eine gewisse räumliche, wirtschaftliche und kulturelle Einheit zu schaffen. Residenzstädte sollten die politische Macht der neuen Potentaten manifestieren und standen durchaus in moghulischer Tradition, die sich die Fürsten zu eigen gemacht hatten. Von der Urbanisierung und Zentralisierung profitierten auch Gelehrte, die in die neuen Metropolen strömten. Ihre Anpassungsfähigkeit ermöglichte ihre Berufung an die Höfe. Der Fall von Delhi (1738) beschleunigte den Exodus aus der Moghulhauptstadt beträchtlich und stärkte die Fürstentümer. Jedes Fürstentum beanspruchte seine religiöse und kulturelle Wesenseinheit; die Hinwendung zur Idee der "Einheit des Seienden" war dafür Voraussetzung.

Gelehrtentum zwischen Anpassung und Selbstbehauptung

Die Lehrinhalte, die Südasien mit der übrigen islamischen Welt aufs Engste verbanden, wurden nun reformiert. Die moghulischen Säkularisierungsversuche, wie unter Akbar, wurzelten in dieser Wissenstradition und waren Voraussetzung für Integration, territoriale Expansion und Konsolidierung.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts entwickelten sunnitische Gelehrte des 'Qadiri'-Ordens und des 'Wujudi'-Erbes ("Einheit des Seienden", später unter dem Namen 'Farangi Mahallis' bekannt) im schiitischen Kulturzentrum Lucknow

den Lehrkanon zu einem pragmatischen System: Abhandlungen höchsten Schwierigkeitsgrades - vorwiegend Logik, Philosophie und Recht - erstmals auch zeitgenössischer indisch-muslimischer Gelehrter - wurden in Auszügen studiert und dadurch in möglichst kurzer Zeit ein Instrumentarium für Problemlösungen vermittelt. Traditionsgebundene Befolgung des (staatlichen) Gesetzes und damit Autoritätsbindung war jedoch weiterhin wichtig. Der funktionalistische Charakter dieses Lehrkanons war so erfolgreich, daß auch Schiiten und Hindus in den Genuß einer solchen Erziehung kamen. Die Absolventen wurden in verschiedenen Fürstentümern tatsächlich zu führenden Amtsträgern in Verwaltung und Militär.

Dem 'Farangi Mahalli' stand die Schule von Delhi gegenüber. Wie viele andere zeitgenössische Strömungen schöpfte auch sie ihre Ideen aus den Bildungsstätten der "Traditionarier" (sie traten für die Stärkung der "überlieferten Wissenschaften" ein, also Koran- und Hadithstudien), nämlich Mekka und Medina. Die Schulen Mekkas und Medinas, im 18. Jahrhundert Zentren der kosmopolitischen Gelehrtenwelt, fanden viele Ableger vom Maghreb bis nach Südostasien. Gefördert wurde diese Verbreitung durch Pilgerreisen ('haj') und sufische Infrastruktur, insbesondere des 'Naqshbandi'-Ordens.

Reformentwürfe enthielten implizit die Selbstbefreiung von unmittelbarer Autoritätsbindung und eine eigenmächtige Rekonstruktion der islamischen Gemeinde mit Verweis auf frühmuhammadanische Lehren. Unabhängig voneinander wurde von ihren Vertretern das Konzept des "Muhammadanischen Pfades" entwickelt, das über die reine Individualmystik hinaus, anzustreben sei; prophetische Frömmigkeit ersetzte mystische, der Mensch rückte ins Zentrum des gesellschaftlichen Diskurses. Parallel zu diesem Pietismus und sufischer Innovation blühte auch in Delhi das Urdu und löste die persisch dominierte Hofkultur ab. Dichtung und literarische Salons bildeten einen Rahmen dieses Emanzipationsprozesses. Händler, Offiziere, Bankiers und "scribal groups", die meist sufischen Orden angehörten, waren hier gleichermaßen vertreten. Gleichzeitig gelang es, mit Hilfe lokaler Sprachen den Reformgedanken größere Geltung zu verschaffen.

Andere städtische Gelehrte blieben auch weiterhin den Merkmalen der Funktionse lite verhaftet und konnten den Bildungskanon in den territorialstaatlich-regionalen Strukturen durchsetzen; Schriften einiger 'Farangi Mahallis' aus Lucknow zu Philosophie und Logik wurden sogar rasch über die indischen

Grenzen hinaus rezipiert. Die Umstände des 18. Jahrhunderts lassen vermuten, daß sowohl die Standardisierung des Lehrkanons als auch die reformerischen Traditionswissenschaftler einen anthropozentrischen Diskurs beförderten. Die Lehrinhalte entsprachen den Interessen neuer städtischer Eliten und ländlicher Magnaten. Als wichtige Träger der Autonomiebestrebungen erweiterten sie ihren Einfluß innerhalb neuer territorialer Grenzen und trugen zu einem wirtschaftlichen Aufschwung bei, der allerdings zunehmend das Interesse der Europäer weckte, die schon seit geraumer Zeit vereinzelt Kontakte mit Indien unterhielten. Aus individuellem Handelsinteresse entwickelte sich allmählich ein koloniales Interesse.

Beginn der europäischen Expansion

Die Einverleibung der regionalen Märkte durch europäische Handelsgesellschaften gelang mittels Einbindung lokaler Kräfte und Allianzen, ob im Süden (Madras), wo sich die Briten in einem Hegemonialkrieg gegen die Franzosen durchsetzten, oder in Bengalen. Die verhältnismäßig schnelle Durchdringung des indischen Binnenlandes durch die 'East India Company' wurde möglich durch die enge Verbindung zwischen Gelehrten sowie Handel, Politik und Steuern. In Bengalen waren Großunternehmer hilfreich bei der Etablierung neuer Wirtschaftsbeziehungen; sie wurden die Finanziers und Abnehmer britischer Waren. Diese stete Expansion der Kompanie führte zur Schlacht von Plassey (1757), in der der Gouverneur von Bengalen besiegt und durch einen Loyalisten der Kompanie ersetzt wurde. Mit der Schlacht bei Buxar (1764) gegen den Moghulkaiser und die Fürsten von Bengalen und Awadh begann die britische Herrschaft in Indien, und schon im folgenden Jahr verwaltete die Kompanie mit Zustimmung des Großmoghul die Steuern in Bengalen und setzte europäische Bedienstete im Hinterland ein. Aus dem Handelsmonopol wurde eines der territorialen Herrschaft, zu deren Stabilisierung 1772 britische Gerichtshöfe geschaffen und Gesetze erlassen wurden, die dem Generalgouverneur große Machtbefugnisse einräumten und der Kompanie ein politisches Mandat zusprachen. Die notwendigen Kenntnisse über Land und Leute sollte die 'Asiatic Society' in Kalkutta bereitstellen, während das 'Permanent Settlement' von 1793 stete Steuereinnahmen garantierte; es protegierte Händler, Regierungsagenten und Steuereintreiber, die zu Großgrundbesitzern aufstiegen und zufällig Hindus waren. Das Verhältnis der Briten zu Muslimen und Hindus war noch ausgewogen, zwischen den Religi-

ongemeinschaften wurde erst später unterschieden (s.u.). Die für die Expansionspolitik notwendigen Verwaltungsbeamten wurden ab 1800 im 'Fort William College' in Kalkutta ausgebildet. Dort nahm auch die Urdu-Prosa ihren Anfang.

Der Einfluß der alteingesessenen Hindu-Landelite in Bengalen nahm zu, da sie wirtschaftliche Schlüsselpositionen besetzen konnten, während Muslime die neuen Möglichkeiten weniger nutzten. Schon Ende des 18. Jahrhunderts schlug sich dies im Bau zahlreicher Hindu-Tempel nieder. Die wirtschaftliche Konkurrenz fand ihren Ausdruck in städtischen Krawallen. Den in Gefahr stehenden inneren Frieden wollte die Kompanie durch eine neue Rechtsprechung sichern und gleichzeitig neue einheimische Kräfte für ihre expandierende Verwaltung gewinnen.

Die zunehmende wirtschaftliche und politische Ausdehnung über die Grenzen der Fürstentümer hinaus führte schließlich zur Annexion weiterer Territorien, z.B. von Teilen Awadhs (1801) oder die Besetzung Delhis (1803). Die Kolonialisten strebten die Wiederherstellung der alten Reichseinheit und die Einbindung der Kolonien in den Weltmarkt an. Dabei griff die Kompanie auf Instrumente der Moghulen zurück, wie etwa der moghulische Honoratiorentitel 'Company Bahadur', und bediente sich weiterhin indischer Kräfte. Unterdessen löste sie durch Steuereintreibung, durch das Angebot militärischen Schutzes und durch ihre wirtschaftliche Dominanz die Territorialreiche allmählich auf.

Mit Hilfe von indischem Kapital und bengalischen Landsteuern gelang der Kompanie der Aufbau eines eigenen Staates, dazu zählte u.a. die teilweise Einführung eines pächterfeindlichen Steuersystems. So konnten das vornehmlich aus Indern bestehende Heer mit indischen Steuern finanziert und die inneren Grenzen durch weitere Nutzung von Brachland konsolidiert werden. Dies führte mit der sogenannten 'Pax Britannica' zu einer Art Reichseinheit.

Islamische Reaktionen

Reaktionen auf die koloniale Durchdringung gab es im städtischen wie im Agrarbereich zuhauf, einige arrangierten sich mit der restaurativen Ordnung, andere nicht. Im städtischen Bereich orientierte Shah Abd al-Aziz (1746-1824) seine Reformpostulate an der politisch dominanten kolonialen Öffentlichkeit. Diese begann ab 1803 (der Besetzung Delhis) auf die örtliche Kultur einzuwirken, indem sie lokale Riten als Ausdruck verfallender, traditioneller Kultur disqualifizierte. Seine Rechtsgutachten verurteilten die Volksreligion, besonders

den Heiligenkult der Schiiten, und forderten eine Katharsis. Der Reformers sprach sich auch für das Erlernen der englischen Sprache aus, um in den britischen Dienst einzutreten. Dies waren integrationistische Versuche, der sunnitischen Gemeinde in einem an die Kolonialherren scheinbar endgültig verlorenen Reich eine möglichst legale Handlungsbasis zu liefern.

Andere Würdenträger machten sich eher für eine isolationistische Position stark. Sie lehnten jede Kooperation mit Europäern ab, bemühten sich um städtische Handwerkergruppen und führten sie in gildenähnlichen Organisationen zusammen. Sie stärkten damit die Sufi-Gemeinschaften, wie etwa einen Zweig des 'Naqshbandi'-Ordens in Delhi.

Im nomadisch-bäuerlichen Bereich kam es vermehrt zu religiös legitimierten Aufständen. 'Qasbahs', nunmehr Rückzugsorte für die kulturelle Elite, dienten dabei oft als Ausgangspunkte für Erhebungen, die sich anfangs gegen die unmittelbare materielle Ausbeutung oder Bedrohung zur Wehr setzten, d.h. gegen lokale Großgrundbesitzer, Händler, Unternehmer, Mittelsmänner.

Im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts wurde die Ordensgemeinschaft "Muhammadanischer Pfad" im Nordwesten Indiens ins Leben gerufen. Ähnlich wie andere Gemeinschaften in Teilen Afrikas, in Arabien oder Zentralasien, trat die indische Variante für eine weitreichende Säuberung des Islam von sogenannten "unislamischen" Elementen, wie Heiligenkult und Volksglaube, ein. Daher wurde sie von den Briten fälschlicherweise 'Wahhabiya' genannt und so mit der arabischen puritanischen Bewegung aus dem 18. Jahrhundert identifiziert. Dies entsprach durchaus der kolonialen Idee einer pan-islamisch militanten und anti-kolonialen Bewegung. Die Ordensgemeinde in Indien rief aber zunächst zum heiligen Kampf ('jihad') gegen die Sikhs auf, die sich seit dem Niedergang des mogulischen Großreiches im Punjab stabilisiert hatten. Es gibt Hinweise darauf, daß sie im Sinne der Briten handelte, um die Sikhs zu schwächen, die tatsächlich bald darauf besiegt wurden. Erst ab dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts begann sie auch, die Kolonialherren zu bekämpfen.

In Bengalen wurde 1818 die 'Fara'idia'-Bewegung begründet. Sie war Ausdruck sozialer Unzufriedenheit der Agrargesellschaft, ermahnte Muslime zum rechten Handeln ('fara'id': Pflichten) und richtete sich später gegen Faktoreibesitzer. Erst als die Aktivitäten christlicher Missionare ab 1813 zunahmen und sich die sozio-ökonomische Stellung der Muslime durch die Bildungsreformen von 1823 verschlechterte, richteten sich die "Pflichtverbun-

denen" gegen die Briten. Im Süden wirkten die 'Mappila'-Muslime aus Kerala, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts Hindu-Großgrundbesitzer und britische Agenten unterschiedslos angriffen und sogar ein unabhängiges "Kalifat" ausriefen, während im Punjab der 'Chishti'-Orden missionarische Arbeit leistete.

Viele der islamischen Reformbewegungen pflegten Beziehungen zur arabischen Halbinsel, ihre Begründer wurden bisweilen von dortigen Geistesströmungen inspiriert. Dies waren jedoch überwiegend autochthone Bewegungen, die auf Reformtraditionen des 18. Jahrhunderts zurückgriffen und sich primär gegen die restaurative Ordnung richteten. Wie auch die christlichen Missionare nutzten sie das Druckereiwesen und verbreiteten ihre Botschaften vom reinen Islam schnell in lokalen Sprachen, Bengali und Urdu. Aus dieser Zeit stammen auch die ersten Übersetzungen des Koran ins Urdu. Diese emanzipatorische Entwicklung widersprach jedoch dem kolonialen Interesse. Vielmehr sollte eine "Traditionalisierung" Indiens die weitere Durchdringung erleichtern und Eigenentwicklungen verhindern.

Die Traditionalisierung Indiens und der Aufstand von 1857

Aus zahlreichen Quellen läßt sich ableiten, daß die Kolonialherren zum Zweck der "Traditionalisierung" die Kritik früher Pietisten und zeitgenössischer Reformer an der eigenen islamischen Gesellschaft übernahmen und diese zu einem umfassenden Angriff auf den Orient weiterentwickelten, mit der Absicht, ihre koloniale Macht zu legitimieren und ihren Vorstellungen von "Modernisierung" zum Durchbruch zu verhelfen. Ich möchte damit die These aufstellen, daß die wohlbekannteste koloniale Kritik am Orient kein rein europäisches Konstrukt war. Vielmehr basiert sie auf schon vorhandener indigener Kritik und baute diese lediglich zu ihren Gunsten aus. Somit waren die Kolonialherren nicht zwangsweise die Katalysatoren für "Entwicklung" und "Modernisierung", denn dieses Moment war schon vorher vorhanden.

Dabei wurden weite Bereiche Indiens "traditionalisiert" und zum Gegenpol des modernen kolonialen Bereiches. Mit diesem Programm und der kolonialen Vorstellung des angeblich stagnativen, in Kasten, Religionen und Ethnien unterteilten, kurzum traditionellen, Indien wurde "kommunalistisches" Gedankengut geschaffen. Die Briten definierten Gruppenidentitäten ('communities') primär aus religiöser Zugehörigkeit und begründete damit ihre Ethnifizierungspolitik. Diese Konzeptionalisierung von

Gesellschaft in Ethnien, Religionen etc. wurde ab 1871 in Volkszählungen aufgegriffen. Nationalisten übernahmen später bereitwillig diese Ethnifizierung der Gesellschaft. Revolten gegen weitere handelsstabilisierende Maßnahmen der Kolonialherren, wie etwa Teilprivatisierung, Transitzölle etc., wurden militärisch niedergeschlagen; der Verweis auf Kasten- und Religionszugehörigkeiten diente dabei als Legitimation.

Soziale Reformen, mitunter auf Druck christlicher Missionare, und Gesetzesänderungen ergänzten Reformen im Militär- und Verwaltungshaushalt. Die teilweise Einführung des englischen Erziehungswesens, die Möglichkeit, indische Arbeitskräfte kostengünstig für untere Verwaltungsebenen auszubilden, sowie die Ablösung des Persischen durch Englisch und Urdu (1837) schwächten hingegen die Vormachtstellung des muslimischen Adels gewaltig, namentlich in der Rechtsprechung. Der Jurist Thomas B. Macauley (1800-1859) sah sogar eine radikale Anglisierung vor, zumal seiner Meinung nach ein einziges Buchregal einer europäischen Bibliothek mehr sinnvolles Wissen beinhalten würde, als alle Weisheiten und Schriften des Orients zusammen. Daher wollte er "eine Klasse von Menschen, indisch in Blut und Hautfarbe, doch englisch im Geschmack, in den Ansichten, in der Moral und im Intellekt" schaffen. Dies führte zur Marginalisierung des konventionellen Erziehungswesens bis in die Gegenwart.

Die neue koloniale Kultur forderte weitere umfassende gesellschaftliche Umgestaltungen etwa durch Seßhaftmachung, neue Anbaumethoden, Migrationsverbote sowie neue Wertvorstellungen. Dies förderte innergesellschaftliche Gegensätze, die schließlich zum landesweiten Aufstand von 1857 (je nach Interessenlage ein Freiheitskampf oder eine Meuterei) führten, in dem sich eine Vielzahl unzufriedener Kräfte zusammenfanden: Gelehrte, Notable, Unternehmer, Handwerker und Bauern. Das Militär war nur Katalysator; schon 1850 hatte die Kompanie versucht, indische Soldaten für den Einsatz im Ausland zu gewinnen und die alten Führer der Armee, Brahmanen und Rajputen, durch andere Kastenangehörige zu ersetzen. Zudem war der Sold gesenkt worden.

Der Aufstand hatte durchaus eine traditionelle, islamische Komponente und zielte auf die Restaurierung der alten Ordnung ab. Die Angst vor einer erneuten muslimischen Herrschaft - die Briten hatten sich mittlerweile als Befreier der Hindus erklärt - soll daher viele Hindus in die Arme der Kolonialherren gedrängt haben. Tatsächlich aber unterschieden

sich Loyalisten von Rebellen dadurch, daß erstere durch die koloniale Administration und den Handel profitierten, letztere dagegen seit 1801 stetig Landverluste erlitten hatten. Wegen fehlendem Zusammenhalt, mangelnder Koordination, religiösen und sozialen Widersprüchen und Kollaboration behielten die Europäer nach langen Kämpfen 1858 die Oberhand. Danach übernahmen sie viele Elemente der moghulischen Nomenklatur und schufen sich ein Heer loyaler Aristokraten.

Stabilisierung der Reichseinheit

War bis dahin Indien von einem kommerziellen Unternehmen regiert worden, so wurde es 1858 "britisch"; Königin Viktoria nahm 1876 den Titel "Kaiserin von Indien" an und der Generalgouverneur wurde zum Vizekönig ernannt. Die "Modernisierung" bzw. Anglisierung im Sinne Macauleys wurde zur Staatspolitik. Die Ausdehnung des Kommunikationsnetzes, die Öffnung des Suezkanals (1862) und der Bürgerkrieg in Amerika, der den dortigen Baumwollhandel hemmte, stabilisierten die koloniale Position; ein offizieller Nationalismus wurde eingeführt.

Die folgende politische Unterwerfung Indiens zog sich von 1860 bis 1935. Sie wurde erneut mit Hilfe muslimischer und hinduistischer Kräfte realisiert, denen dennoch der Aufstieg in die koloniale Verwaltung verwehrt blieb und die sich zudem von ihrer eigenen Umwelt entfremdeten. Die Einführung lokaler Selbstverwaltung verringerte zwar die Ausgaben der Staatskasse, unterstützte aber zugleich das politische Bewußtsein, nach dem Motto "no taxation without representation".

Neue islamische Identitäten

Das Selbstverständnis der neuen Identitäten war in der einen oder anderen Form von europäischen Werten geprägt. Dennoch fand es seine Basis in Städten und 'Qasbahs' der 'United Provinces' (etwa in der Region Awadh), in denen es auf eine lange Tradition zurückblicken konnte, geprägt von der Idee einer muslimischen Vorrangstellung. Eine Variante dieses Selbstverständnisses zeigte sich 1867 in der 'Deoband'-Bewegung, deren Protagonisten sich vom Kolonialbereich zu einem gewissen Grade abschotteten. Ihr Ziel war es, "Traditionswissenschaften" zu erhalten und eine gemeinsame Plattform für die Interessen des sunnitischen Gelehrtentums zu finden. Dabei betonten sie ihre Nähe zur Delhi-Tradition und dem "Muhammadianischen Pfad". Sie standen daher ebenso einem Reformismus nahe wie die Vereinigung der 'Ahl-e Hadith' aus dem

Jahre 1864, die sich jenseits der Rechtsschulen und des aufkommenden Modernismus stellte und in der Händlergemeinde Unterstützung fand.

Beide Gemeinschaften versuchten, die neuen gesellschaftlichen Realitäten vorwiegend isolationalistisch zu legitimieren, ihr primärer Ansprechpartner war der traditionelle städtische Teil der Gesellschaft. Der islamische Diskurs wurde durch eine dritte wichtige Gruppe ergänzt, die 'Barelwis' (benannt nach dem Geburtsort des Begründers Ahmad Rida Khan (1855-1921) aus Bareilly), die in der Agrargesellschaft Nordindiens wirkten.

Neigten die Skripturalisten ('Deobandis' und 'Ahl-e Hadith') eher zum elitären 'Naqshbandi'-Orden und zur Idee der 'Einheit der Schau', so hielten die 'Barelwis' am 'Qadiri'-Orden und an der Vorstellung der "Einheit des Seienden" fest und folgten der Schule von Lucknow. Beide Traditionen setzen ihre dogmatischen Debatten bis in die Gegenwart fort.

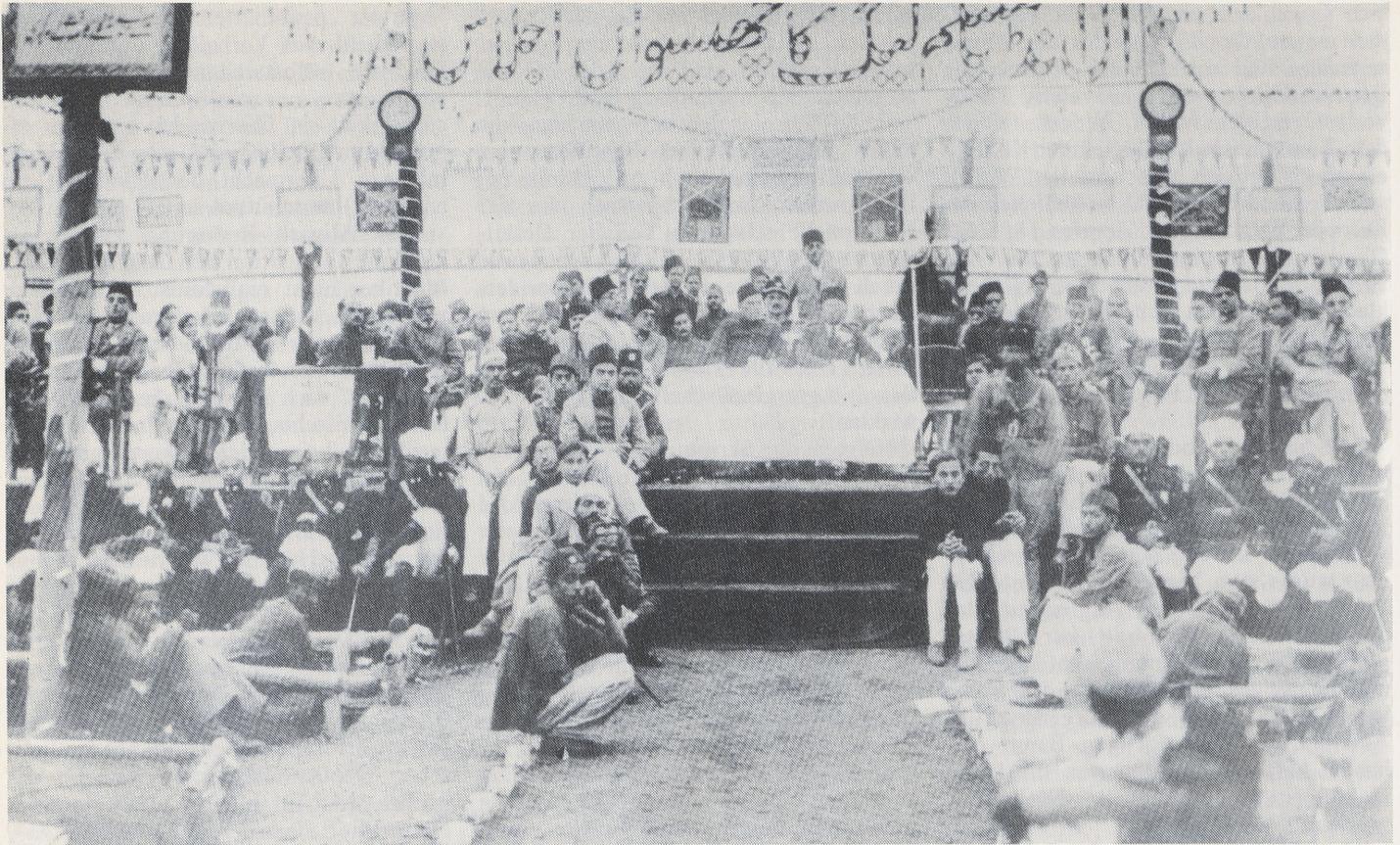
Neben diesem nach "innen" gekehrten islamischen Diskurs entstand auch ein explizit nach "außen" gerichteter. Die zunehmend komplexe urbane Gesellschaft hatte einen intellektuellen Austausch zwischen autochthoner und fremdländischer Kultur nach sich gezogen. Die hierbei entstandene, meist zweisprachige Intelligenz bewegte sich im Spannungsfeld von Tradition und Moderne. Sie bildeten eine städtische Bildungselite, die zwar selten zum engeren Kreis der Gelehrten zählte, aber durchaus die Adelskultur der 'Qasbahs' repräsentierte. Ihr Selbstverständnis schöpfte diese Elite aus dem kolonialen Kontext und beanspruchte, die Definition von "Modernität" und "Traditionalität" zu leisten: Koloniale Gesellschaft, Fortschritt, Dynamik und Entwicklung auf der einen Seite und autochthone Gesellschaft, Statik, Rückständigkeit und Barbarei auf der anderen. Diese islamische Avantgarde sah sich nun allein legitimiert, das konventionelle Gelehrtentum und dessen Foren zu ersetzen. Eine Möglichkeit, die entstandenen Spannungen zwischen Moderne und Tradition zu überwinden, bestand im gesellschaftlichen Rückzug, wie es etwa die reformerischen 'Deobandis' versuchten. Eine weitere bildete die starke Angliederung an das koloniale System.

Die einflußreichste dieser integrationalistischen Denkschule muslimischer Eliten war die 'Aligarh'-Bewegung ab 1876. Sie wurde von den Kolonialherren in den Sattel gehoben und später zur 'Aligarh Muslim University' aufgewertet. Sie gab der Urdu-Prosa wichtige Impulse, reinterpretierte die islamische Theologie zu einem dynamischen Evolutionismus, und popularisierte den Historismus. Ihre

Vertreter postulierten bedingungsloses staatsdienliches Verhalten, durch das allein die selbsterkannte, oder besser suggerierte, muslimische Rückständigkeit zu überwinden und die eigene Minderheit ("wir") vor der zahlenmäßigen Übermacht der Hindus ("die anderen") zu schützen sei.

Die 'Aligarh'-Bewegung konnte jedoch die Integration der Geistlichen und Mystiker nicht realisieren, so daß sich wiederum andere muslimische Kräfte daransetzten, eine neue loyale Interessenvertretung zu begründen. Sie bezogen sich auf die früh-muhammadianische Ära, und nutzten die neuen Medien und Druckerzeugnisse in der Landessprache. So untergruben sie auch zunehmend die Autorität der traditionellen Würdenträger, denn richtiges islamisches Handeln war nunmehr ohne diese möglich und jedem zugänglich. Hintergrund ihres Reformbedürfnisses war die Mitte des 19. Jahrhunderts entfachte Diskussion über den mittlerweile mit Logik überfrachteten Kanon des 'Farangi Mahall'. Daher forderte 1892 ein im britischen Dienst stehender indischer 'Deputy Collector', dies war das höchste Amt für Inder in der kolonialen Hierarchie, einen "Rat der Gelehrten", der in Kanpur (südwestlich von Lucknow) ins Leben gerufen wurde und der später nach Lucknow umzog. Das Gremium, in dem sich verschiedene Interessengruppen zusammenfanden, wollte neue Wege der Wissensvermittlung, Organisation und Interaktion in einem ebenso neuen Umfeld finden und gleichzeitig im Sinne der herrschenden Schichten stabilisierend und integrierend wirken. Striktes apolitisches und loyales Handeln sollte den Einfluß der eigenen Gruppe sichern. Ihren postulierten Solidaritätstraditionalismus und ihre Harmonisierungsbestrebungen, sowohl nach innen, d.h. Reduzierung dogmatischer und theologischer Debatten, als auch nach außen, d.h. die Annäherung von Islam und kolonialem System, versuchten sie mit Rechtsinstitut und Gelehrtenchule, sozialen Dienst und Missionstätigkeit sowie durch Hilfsorganisationen und einer Zeitschrift durchzusetzen. Dem Urdu kam dabei die Rolle einer Wissenschaftssprache zu.

Der Rat war ein Produkt des sich im 19. Jahrhundert ausweitenden kolonialen Sektors. Sein inhärentes Ziel, die Stabilisierung der Reichseinheit, spiegelte sich im neuen, selbst auferlegten Islambild der Ratsmitglieder ('Nadwis') wider. Durch die Reform der "rückständigen" 'Qasbahs' sollte die Macht der Krone auf bislang unberührte Räume ausgedehnt werden. Der Rat mußte sich jedoch der Hilfe weiterer Gelehrter, vor allem aus dem 'Naqshbandi'-Orden, bedienen, die nach einer kurzen Phase



Der langjährige Führer der 'Muslim League', M.A. Jinnah - hier auf einer politischen Veranstaltung in Delhi im Jahre 1943 -, gehörte einer schiitischen Gruppe an (Foto: Archiv)

der inneren Reform und nach der 'Kalifat'-Bewegung (s.u.) das Heft ihrerseits in die Hand nahmen. All diese Foren förderten sowohl das muslimische Selbstbewußtsein als auch Spannungen mit traditionalistischen islamischen und hinduistischen Kräften, die zusehends mehr politische Teilhabe beanspruchten.

Koloniale Reformen und nationalistische Bestrebungen

Der von den Briten verordnete offizielle Nationalismus konnte sicherlich keinen demokratischen Prozeß zulassen, denn die indische Gesellschaft wurde sozusagen per Fernbedienung regiert. Die Anglisierung und das wachsende Begehren nach Partizipation, vorzugsweise im indischen Verwaltungsdienst, führten zu weiteren Frustrationen. Indische Interessen mußten daher von einer möglichst breiten Plattform aus artikuliert werden. Weder die altbekannten Zentren 'Deoband' und 'Farangi Mahall', noch 'Aligarh' und 'Nadwa' oder die diversen Hindu-Vereinigungen waren in der Lage, dies allein zu leisten. Dieser Aufgabe wollte sich der 'Indian National Congress' stellen, der 1885 in Bombay gegründet wurde, dort, wo es zu einem industriellen Aufbau gekommen war, der die Entwicklung des Journalismus und einer starken Mittelschicht begünstigt

hatte. Gelehrte des 'Deoband' begrüßten diese Gründung und die Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Hindus in weltlichen Angelegenheiten. Diesbezüglich erließen sie 1888 auch ein Rechtsgutachten, das allerdings die Idee einer islamischen Vormachtstellung weiterführte.

S. Ahmad Khan ('Aligarh'-Bewegung) hingegen lehnte den Kongreß als Hindu-favorisierend ab, verlangte stattdessen eine eigene Interessenvertretung für Muslime und gründete 1893 die 'Muhammadan Anglo-Oriental Defence Association' und trug damit zur Verhärtung konfessioneller Spannungen bei.

Spannungen zwischen Muslimen und Hindus

Den verschiedenen loyalen Foren muslimischer Eliten stand der aufstrebende Hindu-Nationalismus gegenüber. Auf indische Forderungen erließen die Briten gezwungenermaßen als erstes Zugeständnis den 'Council Act 1892'. Dieser räumte ein beschränktes Mitspracherecht ein, alarmierte jedoch die muslimische Elite, da sie auf keinen Fall eine rein demokratische Vertretung anstrebte, sondern auf Parität bestand. Dies verstärkte die Feindseligkeit zwischen Vertretern beider Religionsgemeinschaften, besonders zwischen ur-

banen Muslimen und Hindu-Landbesitzern und -Händlern: Die Hindi-Urdu-Kontroverse um 1900 sowie das Verbot der Kuhschlachtung durch die Kolonialherren drängten die muslimischen Avantgardisten 1900 in die 'Urdu Defence Association', 1903 in die 'Muhammadan Political Association' und 1906 in die 'Muslim League' (s.u.). Die Kolonialherren durften daher mit Recht annehmen, daß weiterhin ein Teil der muslimischen Öffentlichkeit ihre Unterstützung gegen die Hindu-Mehrheit suchte, wie etwa die 'Nadwis', 'Aligarhis' und die 'Muslim League'. Traditionelle islamische Gelehrte, wie etwa die Schule 'Deobands', forderten demgegenüber eine friedliche Koexistenz mit Hindus und die Zusammenarbeit mit dem Kongreß.

Nationalistische Forderungen und die Kalifatsbewegung

In Bengalen, insbesondere in Kalkutta, hatte sich mittlerweile der Nationalismus radikalisiert. Als Antwort darauf teilten die Briten 1905 die Provinz Bengalen und schufen eine muslimische Mehrheitsprovinz (Ost-Bengalen mit Assam). Dies brüskierte radikale Hindu-Nationalisten, führte zu Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen und in der Folge wurde die Teilung Bengalens 1911

wieder aufgehoben. Dies zog ernsthafte Probleme für die muslimische Elite nach sich, die ihre Vormachtstellung wieder aufgeben mußte und daraufhin ihre vorherige Loyalität überdachte.

Die Kolonialregierung hatte mittlerweile ihre kommunalistische Politik forciert. Im Frühjahr 1906, kurz bevor die 'Muslim League' in Dhaka (Dakka) gegründet wurde, bemühte sich eine muslimische Delegation erstmals um eine getrennte Vertretung durch festgelegte Sitze in den gewählten Gremien ('separate electorates'). Die Verfassungsreform von 1909 kam diesem Wunsch entgegen und garantierte eine muslimische Interessenvertretung, schrieb aber die Politik des 'divide and rule' fort. Diese Ethnifizierung fand 1919 in den 'Montagu-Chelmsford'-Reformen ihre Fortsetzung. Selbst der Lucknow-Pakt von 1916, in dem sich 'Congress' und 'Muslim League' gemeinsam für Selbstbestimmungsrechte aussprachen, baute auf diesem religiösen Separatismus auf: Der Liga wurde ein Minoritätenveto eingeräumt. Einem übergreifenden gesamt-indischen Na-

tionalismus konnten die Kolonialherren jetzt nur noch mit Abschottung und einer heftigen Reaktion begegnen.

Die Foren der politischen Elite der Muslime repräsentierten weder die Interessen der breiten Bevölkerung, noch die der Gelehrten. Sie blieben weiterhin exklusive Zirkel der Unternehmer und Großgrundbesitzer, meist aus den 'United Provinces' und wurden erst allmählich zu Zentren des muslimischen Separatismus. Daher büßte die 'Muslim League' während der 'Kalifat'-Bewegung (1915-1924) ihre Popularität fast völlig ein, während es den Gelehrten und einigen muslimischen Intellektuellen gelang, breite Bevölkerungsgruppen anzusprechen. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich nämlich ein pan-islamisches Gemeinschaftsgefühl entwickelt, hervorgerufen durch gemeinsame koloniale Erfahrung, forciert durch gleiche Ideographie, Druckerzeugnisse und Kleidung (z.B. 'Fes', Bart). Als identitätsstiftendes Souveränitätssymbol wirkte dabei das osmanische Kalifat.

Die Bedrohung des osmanischen Kalifen durch die Briten und die Aufteilung

des osmanischen Reiches unter die Alliierten (1920) konnten indische Gelehrten, Sufis und auch Intellektuelle nicht hinnehmen. Sie verbanden das Symbol des Kalifats und nationalistische Ideologie gekonnt zu einer Hindu-Muslim-Entente, die sie schon anlässlich der Begründung der Kongreßpartei religiös legitimiert hatten. Für den Aufbau massenmobilisierender Verbände profitierten sie von den mystischen Orden. So hatten 'Deobandis' schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts Verbindungen zum osmanischen Herrscher hergestellt und hierzu 1909 die "Vereinigung der Helfer" gegründet. Im folgenden wurde das 'Deobandi'-Kommunikationsnetz bis nach Sindh und Afghanistan ausgeweitet. Diese Bestrebungen gründeten schließlich 1919 in der "Vereinigung der Gelehrten Indiens" (Jamiat-e Ulama-ye Hind), die Gelehrte aus 'Deoband' und 'Farangi Mahall' ins Leben riefen, und die sich der nationalistischen Politik des 'Congress' anschloß. Im selben Jahr kam es in Bombay zum Aufbau des 'All-India Caliphate Committees', anfänglich eine rein städtische Institution, getragen von Intellektuellen und Großunternehmern. Es gelang, die traditionellen Gesellschaftsgruppen durch die sufische Infrastruktur und jene der Kongreßpartei anzusprechen. Zur Schaffung einer gemeinsamen Identität waren Zeitschriften gleichermaßen wichtig wie Riten und patriotische Urdu-Poesie. Im englischsprachigen Medienbereich traten namentlich die 'Ali'-Brüder mit der von den Briten geführten Zeitschrift 'Comrade' hervor. Der Salafite Abu al-Kalam Azad (1888-1958) hatte schon 1913 die Begründung der "Partei Gottes" angekündigt und war seit 1912 durch seine Urdu-Zeitschrift 'al-Hilal' bekannt geworden. Er postulierte während der Wirren sogar den bewaffneten Widerstand.

Auf der Seite der Hindus setzte sich M.K. Gandhi (1869-1948; vgl. Südasien 4-5/97) durch programmatische Kampagnen des zivilen Ungehorsams für den indischen Unabhängigkeitskampf ein. Er verstand es, einen Teil der islamischen Öffentlichkeit für seinen gewaltlosen Widerstand zu gewinnen und sich dementsprechend an die Spitze der 'Kalifat'-Bewegung zu setzen; er wurde gewissermaßen zum letzten Propheten der Muslime. Auf diese Weise schafften nationalistische Inder in dieser Bewegung kurzfristig eine Gegenkraft zur britischen Ethnifizierungspolitik. Mit dem Grad steigender Radikalität verließen jedoch viele Muslime die Agitation, besonders jene, die in hohem Maße im kolonialen System verankert waren, wie etwa Vertreter der 'Muslim League'. Die schiitische Minderheit hielt sich aus dogmatischen Gründen von der Agita-



Abdal-Ghaffar Khans - auch 'Frontier Gandhi' genannt

tion fern, die 'Barelwis', weil die 'Kalifat'-Bewegung 'deobandisch' dominiert war.

Die Abschaffung des osmanischen Kalifats (1924) nahm der Kalifatsbewegung den Wind aus den Segeln. Muslim-Hindu Gegensätze flammten wieder auf, zumal vielen Muslimen Gandhis hinduistisch durchsetzte politische Propaganda unheimlich erschienen war und der 'Congress' zunehmend unter den Einfluß der 1922 gegründeten 'Hindu Mahasabha' geriet, deren Führer selbst die Teilung Indiens zwischen Hindus und Muslimen vorschlugen. Das so entstandene Solidaritätsvakuum wurde von neuen Gruppierungen gefüllt, die bisweilen auch ein unabhängiges muslimisches Territorium forderten. Sie verdeutlichten die Spaltung der islamischen Öffentlichkeit, von einer Einheit konnte keine Rede sein.

Die gespaltene islamische Öffentlichkeit

Neben den schon genannten muslimischen Gruppierungen etablierte sich eine Reihe neuer, ganz verschiedener Vereinigungen - chiliastische, quietistische, faschistoide, islamistische, säkularistische, traditionalistische und modernistische. Schon lange bevor der Dichterphilosoph Muhammad Iqbal (1873-1938) anlässlich der Jahresversammlung der 'Muslim League' Ende Dezember 1930 die Idee eines "consolidated North Western Muslim State" formulierte, hatte sich im Punjab die 'Ahmadiya' unter Führung ihres charismatischen Führers Ghulam Ahmad (1835-1908) etabliert. Durch seine Selbsterklärung zum Propheten zog er den Zorn der Orthodoxen und vieler Intellektueller auf sich, obschon seine häretischen Ideen - er widersprach dem Gedanken des Siegels der Propheten Muhammad - weite Verbreitung fanden.

Es brauchte einige Zeit, bis sich 1927 eine weitere populäre Bewegung konstituierte, die heute einflußreiche "Missionsgemeinschaft". Die Strategien und Aufforderungen zu moralischem Handeln dieses 'Deobandi'-Zweiges wurden bald vom "Rat der Gelehrten" übernommen. Ihren quietistischen Charakter drückten die Begründer in der Forderung nach einer Trennung von Islam und Politik aus. Eine vergleichbar gewaltlose Vereinigung konnte sich auch unter den paschtunischen Stämmen im Nordwesten unter Leitung Abdal-Ghaffar Khans (1890-1988) bilden. Seine "Gottesdiener" (auch "Rothemden" genannt) sympathisierten mit den Methoden und Inhalten Gandhis (daher auch 'Frontier Gandhi' genannt) und lehnten Iqbals Idee vom muslimischen Staat ab.

1931, kurz nachdem Iqbal seine Idee

verkündete, gründete der Naturwissenschaftler Inayat Allah Khan al-Mashriqi (1888-1963) im Punjab die paramilitärische Vereinigung der "Demütigen". Auch er lehnte die Zusammenarbeit mit 'Muslim League', Gelehrten und Sufis ab. Stattdessen strebte er eine unabhängige totalitäre islamische Regierung in ganz Indien an, die sich von Demokratie und Kommunismus gleichermaßen abgrenzte. Ideologisch und institutionell orientierte er sich an den deutschen Nationalsozialisten. Obgleich er mystische Inhalte ablehnte, nutzte er sufische Ordnungsprinzipien, um weite Bevölkerungskreise anzusprechen. Während der Weltwirtschaftskrise gelang es al-Mashriqi in kürzester Zeit, eine große Zahl städtischer Kleinhändler sowie Migranten in seinen Verband zusammenzuführen.

Ebenfalls in den dreißiger Jahren formulierte Abu al-Ala al-Maududi (1903-1979) aus Aurangabad im Dekkan seine staatspolitischen Ideen, die bald auch großen Einfluß auf die arabische Welt ausübten und z.B. von den "Muslimbrüdern" rezipiert wurden. Maududi war, wie viele Islamisten seiner Zeit,

weniger ein ausgebildeter Gelehrter, als vielmehr ein Autodidakt. Anfänglich als Journalist bei der Zeitschrift der 'deobandischen' "Vereinigung der Gelehrten Indiens", distanzierte er sich von ihr und gründete 1932 eine eigene Urdu-Zeitschrift. Ähnlich wie die "Vereinigung" lehnte auch Maududi die Idee Iqbals, eines eigenen muslimischen Staates, ab. Noch kurz vor seinem Tode (1938) hatte Iqbal in einer Debatte mit einem führenden 'Deobandi' den territorialen Nationalismus für Muslime verfochten. Der 'Deobandi' dagegen bestand auf "vereinigtem Nationalismus", d.h. Muslime würden in einem Territorium eine religiöse Vereinigung unter mehreren konstituieren. Maududi begann stattdessen, den politischen Diskurs der Nationalisten zu islamisieren: Muslime stellen keine Nation dar, sondern die Partei Gottes, die als dessen Agent auf Erden wirke. Voraussetzung dafür sei eine Katharsis und eine Verbreitung des wahren Islam. Ende der 30er Jahre war er davon überzeugt, daß die Schaffung eines muslimischen Staates, wie ihn Iqbal vorsichtig formuliert hatte, nicht den Idealen eines guten Muslimen entsprach.



Schon lange bevor der Dichterphilosoph Muhammad Iqbal (Bildmitte) Ende Dezember 1930 die Idee eines "consolidated North Western Muslim State" formulierte, hatte sich im Punjab die 'Ahmadiya' unter Führung ihres charismatischen Führers Ghulam Ahmad etabliert (Foto: Archiv)

Zur Umsetzung seiner Ideen gründete Maududi im August 1941 die "Islamische Gemeinschaft" und postulierte ab 1942 die Souveränität Gottes auf Erden in einer universalen, ideologisch-islamischen Nation. Diese imaginierte Nation versuchte er ab 1947 in Pakistan verfassungsmäßig durchzusetzen, wohin er und der Großteil seiner Gemeinschaft nach der Teilung Indiens schließlich auswanderten. Seither hat seine "Gemeinschaft" hauptsächlich unter jungen Intellektuellen und in der Mittelschicht an Einfluß gewonnen.

Die 'Muslim League' und die politische Unabhängigkeit

Der langjährige Führer der 'Muslim League', M.A. Jinnah (1876-1948; vgl. Südasien 6/97), ein brillanter Anwalt, angliert und säkular eingestellt, gehörte einer schiitischen Gruppe (Khoja) an und hatte in eine Parsi Familie eingehiratet. Jinnah hatte schon 1913 durch seinen Einsatz für die Reprivatisierung islamischer Stiftungen von sich reden gemacht und war im selben Jahr in die Liga eingetreten, gleichzeitig aber Mitglied des 'Congress' geblieben. Im Lucknow-Pakt (1916) war er für Selbstbestimmungsrechte aller Inder eingetreten, hatte sich aber wegen des zunehmenden Einflusses der 'Hindu Mahasabha' vom 'Congress' zurückgezogen, um sich ausschließlich für die Belange der Liga einzusetzen. Als die 'Simon Commission' 1927 den Gedanken eines "Dominiums" für Indien erörterte, wurden Überlegungen für ein exklusiv muslimisches Territorium wach; Jinnah formulierte 1928 seine 14 Punkte und sprach sich damit erstmals für die Wahrung muslimischer Interessen aus. Dies war Jinnahs Reaktion auf den Nehru-Bericht vom August 1928, in dem einige muslimische Interessen zurückgewiesen worden waren. Die 14 Punkte verlangten u.a. separate Wahlkreise für Muslime, Provinzautonomie, eine föderative Regierung, Verfassung etc. Von einem separaten muslimischen Staat war aber noch keine Rede. In Cambridge traf er auf das 'Pakistan National Movement' und dessen Anführer Rahmat Ali (gest. 1951), der vom Vorschlag Iqbals inspiriert worden war und diesen 1933 konkretisierte. Diese kreative Idee von einem souveränen Staat vernachlässigte jedoch die Muslime der Minderheitsprovinzen und auch Bengalens. Darauf angesprochen, trat Rahmat Ali 1942 entsprechend auch für "Bangistan" ein. Jinnah, selbst ein Diaspora-Muslim aus Bombay, sah nun seine Stunde gekommen. Anfänglich getragen von Großgrundbesitzern, später von Unternehmern und Wirtschaftsmagnaten, sah sich die 'Muslim League'

jetzt unter seiner Federführung als einzig legitime Vertreterin der muslimischen Gemeinde Indiens. Sie begann Ende der 30er Jahre ihre Interessen mit dem Slogan durchzusetzen, in einem unabhängigen, demokratisch regierten Indien würden Muslime stets unterdrückt werden. Ein Gedanke, dessen Keim die koloniale Politik gesät hatte und der in Aligarh zur Entfaltung gekommen war. Der überwältigenden Mehrheit der muslimischen Inder waren diese Ideen jedoch zunächst fremd. So konnte die Liga selbst in den muslimischen Mehrheitsprovinzen, wie Punjab und Bengalen, auch durch Bündnisse mit politischen Parteien ihre Niederlage in den allgemeinen Wahlen von 1937 nicht verhindern. Sie erhielt nur knapp über 20 Prozent der für Muslime reservierten Sitze. Nach diesem Debakel zielte die 'Muslim League' auf die Schwächung der indischen Nationalisten ab. Jinnah sprach ab 1938 öffentlich von einer gemeinschaftlichen muslimischen Identität und von nationalen Zielen der Muslime, ließ sich als großer Führer feiern und verlangte schließlich im März 1940 in Lahore einen muslimischen Staat, ohne ihn Pakistan zu nennen. Die Erklärung wurde später als die "Pakistan Resolution" bzw. die Zwei-Nationentheorie bekannt, während Rahmat Ali, dessen Ideen hier postuliert wurden, nicht einmal Zaungast sein durfte.

Die 'Muslim League' verstand es, das populistische Potential der Zeitschriften sowie der religiösen Institutionen, Symbolik und Terminologie kommunalistisch zu nutzen und dadurch eine imaginäre brüderliche Gemeinschaft hervorzubringen. Der Islam sei in Gefahr, Muslime stellten in jeder Hinsicht eine eigene Volksgemeinschaft dar, welche der Existenz einer eigenen Nation bedürfe. Damit wurde die Ethnifizierung des Islam fortgeschrieben, der Zugehörigkeit zum arabisch-persischen Kulturkreis Nachdruck verliehen und die Spaltung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, ob Hindus oder andere, zementiert. Einem Teil der islamischen Orthodoxie und Sufis, den jungen Intellektuellen, Unternehmern, Arbeitslosen und auch Bauern, deren Bedürfnisse islamisch formuliert wurden, stellte die Liga religiöse, soziale und politische Gleichheit und wirtschaftliche Expansionsmöglichkeiten in einem exklusiven muslimischen Territorium in Aussicht

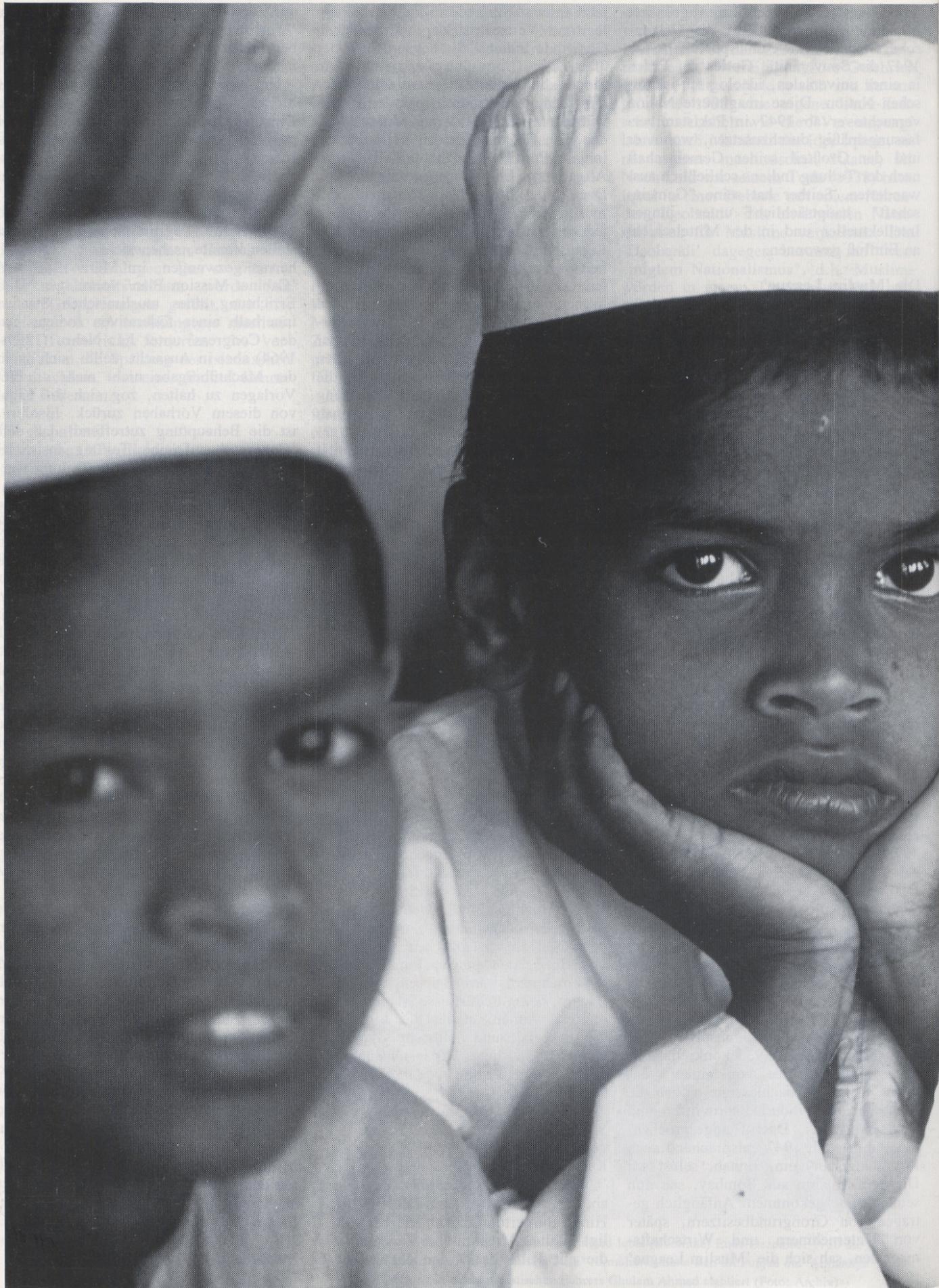
Wesentliche Unterstützung fand dieser Separatismus beim muslimischen Bürgertum, welches sich in Bombay und Kalkutta sowie insbesondere in den 'United Provinces' gebildet hatte, sich aber gegenüber dem aufstrebenden Hindu-Bürgertum zunehmend benachteiligt fühlte. Muslimische Feudalherren, die mit Hilfe der Kolonialherren noch

am Vorabend der Unabhängigkeit eigene 'Muslim League'-Provinzregierungen begründen konnten, ordneten sich der islamischen Rhetorik unter.

Die nationalistischen Forderungen erhielten Rückenwind durch ernsthafte Debatten der Briten über ein unabhängiges Indien seit 1935 ('Government of India Act'). Die "Atlantikcharta" vom August 1941 eröffnete allen Völkern eine Perspektive auf Selbstbestimmung. Und als die Liga in den Wahlen 1945-46 endlich ihre Legitimität unter Beweis stellen konnte, sahen sich die Kolonialherren gezwungen, im März 1946 den 'Cabinet Mission Plan' vorzulegen: Die Errichtung eines muslimischen Staates innerhalb eines föderativen Indiens. Da der 'Congress' unter J.L. Nehru (1889-1964) aber in Aussicht stellte, sich nach der Machtübergabe nicht mehr an die Vorlagen zu halten, zog sich die Liga von diesem Vorhaben zurück. Insofern ist die Behauptung zutreffend, daß der 'Congress' auf eine Teilung insistiert hatte und Jinnah gegen die Teilung war (vgl. Südasien 6/97). Jinnah hatte sich jedoch schon 1943 gegen eine Föderation ausgesprochen. Als der Vizekönig den Plan dennoch durchsetzen wollte, rief Jinnah am 16. August 1946 zum "Tag der direkten Aktion" auf, der zu grausamen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Hindus in Kalkutta führte. Um Schlimmeres zu verhindern, wurde unter Leitung des im März 1947 ernannten Vizekönigs Mountbatten (1900-1979) rasch ein Teilungsplan ausgearbeitet, der keine Einheit Indiens mehr vorsah, sondern muslimische Mehrheitsprovinzen sowie die Teilung Punjab und Bengalens. Aus 'divide and rule' wurde 'divide and run'; überhastet wurden im August 1947 West- und Ostpakistan von Indien abgeteilt. Die folgenden Migrationen wurden von Massenspogromen begleitet, deren Wunden bis heute nicht verheilt sind.

Das Problem der nationalen Integration Pakistans

Die Schaffung Pakistans war ein Höhepunkt der kolonialen Ethnifizierungspolitik. Der neue Staat wurde aus der Furcht eines schwachen muslimischen Bürgertums geboren, in einem hinduistisch dominierten Indien unterdrückt zu werden. Muslime hatten für den Islam optiert, hatten damit aber wirtschaftliche Emanzipation und gesellschaftliche Selbstgestaltung gemeint. Die Träger des neuen Staates, Militär, Verwaltung und Industrie, setzten die koloniale Tradition in dem abgegrenzten Territorium fort, ein Integrationsprozeß erwies sich als mühselig, ja unmöglich. Der Großteil der Muslime war im neuen Indien zurückge-



blieben, da seine wirtschaftliche Grundlage in der einen oder anderen Form an Landbesitz gebunden war. Kennzeichnend waren Indifferenz gegenüber der Teilung oder Postulate eines multi-religiösen, säkularen Indiens, wofür sich die meisten Islamgelehrten aussprachen, die meist noch über Ländereien in den 'Qasbahs' verfügten. Die synkretistische Tradition mag für eine solche Haltung ebenfalls eine Rolle gespielt haben.

Es entwickelte sich in West-Pakistan schon früh durch die Einführung des Urdu und neuer Zölle eine hegemonistische Position gegenüber dem 1.500 Kilometer entfernten ostpakistanischen Markt, der sich vom westpakistanischen ethnisch und sprachlich stark unterschied. Obgleich nur knapp zwei Prozent aller Pakistanis Urdu als Muttersprache hatten, forderte Jinnah, selbst des Urdu kaum mächtig, im März 1948 dessen Einführung als Landessprache. Dies legte den Keim für bengalische Bestrebungen nach Selbstbestimmung. Die 'Awami Muslim League' wurde zum Vehikel bengalischer Abspaltungspolitik. Sie gewann die Wahlen 1954 und konnte kurzzeitig eine eigene Provinzregierung stellen. Ihre Umbenennung in 'Awami League' (1955) symbolisierte die Abgrenzung von westpakistanischer und islamischer Tradition. 1952 kam es zu ersten ethnischen und rassistischen Krisen, denn nicht nur wurde den Bengalen eine islamische Identität abgesprochen, sondern die nach der Teilung von Nordindien nach Ostpakistan eingewanderten einflussreichen 'Muhajire' (Flüchtlinge, Migranten) machten zudem keine Anstalten, sich den örtlichen Bedingungen anzupassen. Dies spiegelte die traditionellen Ressentiments nordindischer 'Ashraf' gegenüber den ansässigen "niedereren Schichten und Barbaren", den 'Ajlaf', wider. Dem Islam sollte also weiterhin eine wichtige, wenn auch zweifelhafte Rolle zukommen.

Islamischer Staat oder Staat für Muslime?

In den Verfassungsdebatten wurden die Gegensätze zwischen staatlicher Ideologie (urbane Eliten) und sozialer Basis (Agrargesellschaft), zwischen 'Muslim League' und kulturellen Nationalismen, zwischen Stadt und Land, Säkularen und Islamisten deutlich. Jinnah, der die Pakistan-Bewegung mit dem Islam legitimiert hatte, verlangte nun eine eindeutige Trennung zwischen Religion und Politik. Dies brachte die Verfassungsväter in Legitimationsprobleme.

Maududi war einer der ersten, die sich für eine islamische Verfassung einsetzten. Mehrere Islamparteien und andere

Würdenträger hatten sich für die Schaffung Pakistans eingesetzt und forderten augenblicklich einen islamischen Staat, einen Staat, der eine Vielzahl sich widersprechender islamischer Identitäten, Ethnien und Sprachgruppen repräsentieren sollte. Premierminister Liyaqat Ali Khan (gest. 1951) kam der Forderung entgegen: Pakistan sollte sich als islamischer Staat ausweisen, Staatsordnung und Gesetze sollten Koran und Sunna nicht widersprechen. Wer dieses festlegte, blieb allerdings offen. Die Vorschläge eines "Gelehrten Rates" aus demselben Jahr wurden abgelehnt. Stattdessen wies ein Verfassungskomitee dem Islam sekundäre Bedeutung zu und diskriminierte darüber hinaus die bengalische Bevölkerungsmehrheit, was zu Unruhen führte.

Die düpierten Gelehrten versammelten sich 1951, um die Angelegenheit zu diskutieren. Das Forum bot Maududi die Möglichkeit, seine Ideen vorzustellen und auch durchzusetzen, da die meisten Islamgelehrten diesem kaum etwas hinzuzufügen hatten. In 22 Grundsatzpunkten forderten sie eine islamische nationale Identität für Pakistan und beanspruchten darin eine prominente Position. Dies entsprach nicht den Interessen des politisch dominanten Sektors, d.h. der Verwaltung und Armee. Die Kampagne gegen die 'Ahmadiya' (1952-53), die innenpolitischen Hintergrund hatte, war daher ein probates Mittel, erneut Druck auf die Regierung auszuüben.

Erst 1956 wurde die erste Verfassung verabschiedet. Erneut äußerten sich darin die ökonomischen und sozialen Interessen des politisch dominanten kolonialen Bereiches, der zunehmend Bündnisse mit den USA einging. Dem Islam kam weiterhin primär herrschaftslegitimierende Funktion zu; er wurde der Präsenz westlicher Militärs und Entwicklungsunternehmen untergeordnet, die eher dem 'laissez faire'-Prinzip folgten als eine wie auch immer geartete islamisch sanktionierte soziale Gleichheit anzustreben. Zu diesem Zweck wurden einige integrationistische Würdenträger in beratende Körperschaften eingebunden. Selbst diese Gremien wurden erst vier Jahre später unter Ayub Khan (1907-1974) geschaffen: Das 'Council for Islamic Ideology' und das 'Islamic Research Institute', deren Vorschläge aber weder an die Öffentlichkeit drangen noch umgesetzt wurden. Statt dessen versuchte Ayub Khan die Geistlichen und ihre Einrichtungen, religiöse Schulen und islamische Stiftungen, einer zentral gelenkten Politik zu unterwerfen und damit potentiell selbständige Kräfte an den Staat zu binden. Um sich gegen derlei staatliche Übergriffe zu wehren und ihre Infrastruktur zu festigen, formierten die Geistlichen ihre religiösen

Schulen entlang ihrer verschiedenen Denkrichtungen in separaten Dachverbänden. Ayubs Verhältnis zur islamischen Öffentlichkeit, die er bisweilen auch zu spalten in der Lage war, verhärtete sich schließlich anlässlich der Verkündung der 'Muslim Family Law Ordinance' 1961, die eine modernistische Interpretation des Personenrechts und damit auch die Auflösung des Monopols der Islamgelehrten forderte, und der Verfassung von 1962, die in Koran und Sunna nicht mehr die einzigen Inspirationsquellen für das Gesetz sah. Dies verstärkte die Aktivitäten der Islamparteien und die der "Islamischen Gemeinschaft" (Jamiat-e-Islami), vorzugsweise in den Kleinstädten des Punjab, in denen die Modernisierungs- und Zentralisierungspolitik einen gewaltigen sozialen Wandel hervorgerufen hatte, der auf Kosten der unteren Schichten ging. Unter diesen Umständen hatte die nationale Integration kaum Aussichten auf Erfolg.

Die gescheiterte nationale Integration

Die Regierung konnte in ihrem Versuch, den offiziellen Nationalismus fortzusetzen, weder eine durchdringende Beziehung zwischen staatlicher Ideologie und sozialer Basis herstellen, noch eine Integration des linguistisch, ethnisch, religiös und sozial heterogenen Landes erreichen. Während der Großteil der Gesellschaft, v.a. die Landbevölkerung, weiterhin verarmte, schottete sich der Staat zunehmend ab; beispielhaft in der Verlagerung der Hauptstadt von Karachi in die Reißbrettstadt Islamabad (wörtl. islambewohnt), die konsequenterweise am "Null-Punkt" beginnt.

Die Sezession Bangladeshs

1969 trat der erkrankte Ayub Khan zurück und sein Nachfolger, General Yahya Khan, nahm die bengalische Mindestforderung nach bevölkerungsproportionaler Repräsentation in den politischen Gremien an. Für die Nationalversammlung bedeutete das: 169 ostpakistanische Mandate und 144 für die vier Provinzen Westpakistans; das Wahlergebnis war präjudiziert. In den ersten Gesamtwahlen in Pakistans 23jähriger Geschichte im Dezember 1970 unterlag Z.A. Bhutto der 'Awami League', die mit 98 Prozent der ostpakistanischen Mandate die absolute Mehrheit in der Nationalversammlung errang. Dieses Wahlergebnis bedrohte die Herrschaft des Establishments - eine Politik der Vermittlung war damals nicht mehr möglich. In Ostpakistan kam es zum Aufstand und zu Greuelthaten, u.a. zwischen Bengalen und Biharis und Punjabis, die immer noch leitende Posten

besetzten. Die Flutkatastrophe vom November 1970, während der jegliche Hilfe aus Islamabad erst sehr spät kam, förderte die Mißstimmung. Der Bürgerkrieg wurde einseitig von westpakistanischen Elitetruppen blutig niedergeschlagen, der Guerillakrieg der Bengalen sowie die Unterstützung durch Indien im November 1971 führten nach erbarmungslosen Auseinandersetzungen aber schließlich zur Kapitulation der Regierungstruppen. Bilanz: Weit über eine Million Tote und über zehn Millionen Flüchtlinge. Im Dezember 1971 rief Mujib-ur Rahman das souveräne sozialistische Bangladesh aus, "das Land der Bengalisprecher".

Die Schaffung des neuen Staates war Ausdruck einer linguistisch-kulturellen

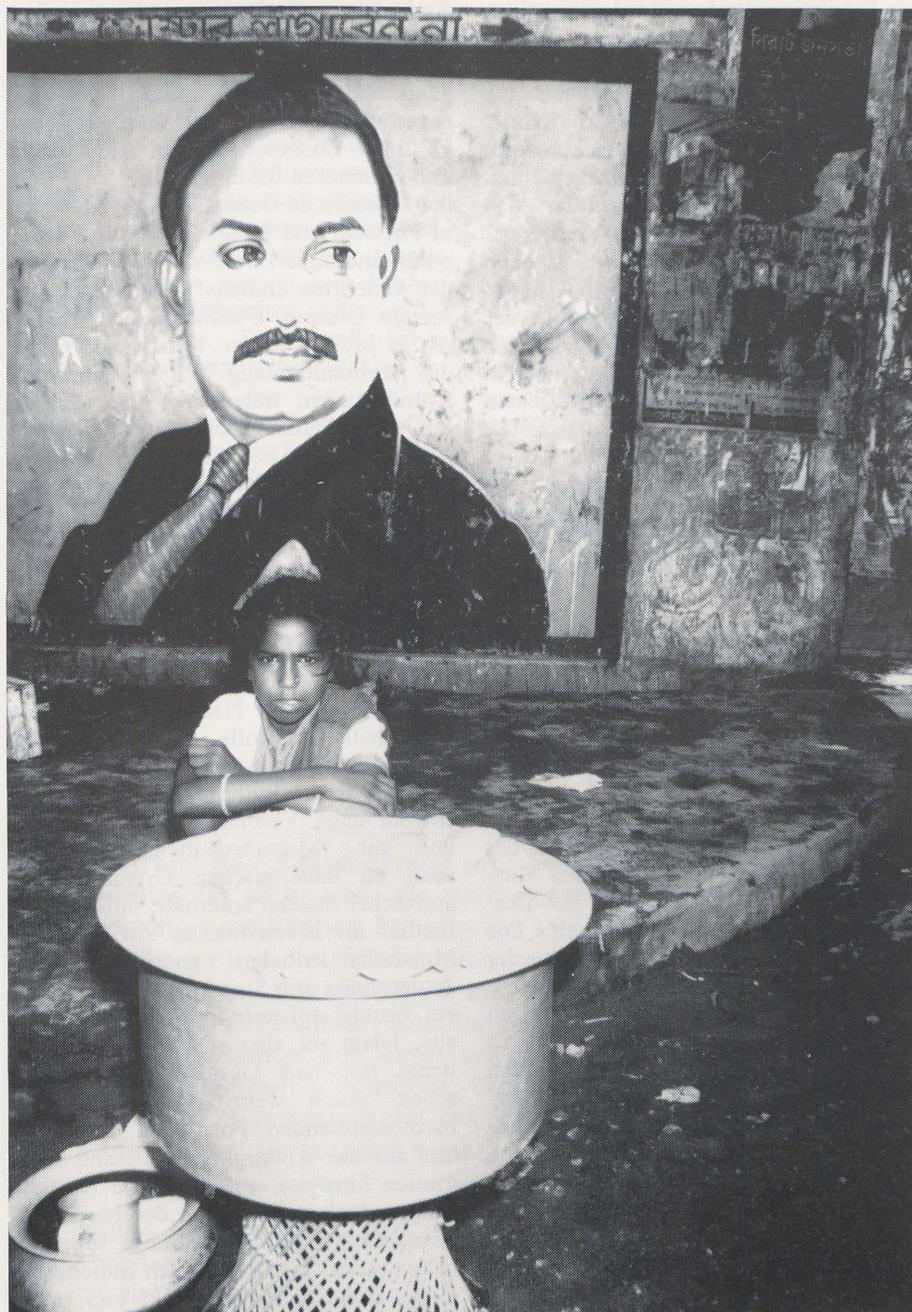
Identität, die in Verbindung mit den armseligen materiellen Bedingungen politisch mobilisierend wirkte und vom lokalen Bürgertum geführt wurde. Und wieder hatten die Eliten ihrer (bengalisprechenden) Bevölkerung eine bessere Zukunft versprochen. Aber war die Mehrheit der Bengalen einst von Briten, dann von Hindus, und schließlich von Westpakistanis ausgebeutet worden, so bereicherte sich nun der einheimische koloniale Sektor an ihr.

Denn auch in Bangladesh blieb Politik eine Angelegenheit der Eliten. Religiöse Parteien wurden per Gesetz verboten und Schlüsselbereiche der Wirtschaft verstaatlicht. An den Besitzverhältnissen änderte sich indes wenig. Die Betonung des Säkularismus ging auf die Le-

gitimierung der Brutalität der Armee durch die "Islamische Gemeinschaft" zurück. Bald war aber auch Mujib gezwungen, islamischen Parteien Zugeständnisse zu machen, nicht nur im Hinblick auf die Unterstützung reicher Ölstaaten, die den neuen Staat nur zögerlich anerkannten. Die Hungersnot von 1974 verschärfte die Krawalle, die 1975 Mujib das Leben kosteten und zu Putsch und Gegenputsch führten. Das Militär unter Zia-ur Rahman bot der islamischen Öffentlichkeit nunmehr ein Mitspracherecht an. Nach einem weiteren Putsch unter H.M. Ershad (1982) wurden der Islam sogar zur Staatsreligion erhoben und 1986 öffentliche Wahlen zugelassen, in denen Ershad zum Präsidenten gewählt wurde. Wie Zia-ul Haq in Pakistan, versuchte auch Ershad, sich mittels einer staatlich gelenkten Islamisierung zu legitimieren. Während das Bürgertum dies durch Koalitionen mit dem Militär unterstützte, setzte sich die "Islamische Gemeinschaft", die schon kurz nach der Sezession aktiv wurde, seither einen steten Zulauf verzeichnete und mehr Partizipation forderte, dagegen ab und schloß sich den Oppositionsparteien an.

Islamisierung in Pakistan

Im übriggebliebenen (West-)Pakistan versuchte Z.A. Bhutto den sogenannten islamischen Sozialismus einzuführen, konnte damit die anstehenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme des Landes allerdings nicht lösen: Die Verfassung von 1973 definierte den Islam als Staatsreligion und legte die Gewaltenteilung zwischen föderativen Provinzen und Regierung fest; auch sollte der Staat binnen neun Jahren islamisiert werden. In der innenpolitisch angespannten Situation schienen Islamparteien mit ihrem Ruf nach der Schaffung eines "Muhammadanischen Systems" eine Alternative zu bieten. "Islamisierung allenthalben" war ihr Schlagwort; sie strebten keine radikale Lösung aus der Staatsökonomie an, sondern eher eine Koordinierung von überliefertem islamischem Brauchtum und moderner Wirtschaft. Die Unzufriedenheiten waren in wirtschaftlich entwickelten Gebieten aufgekommen, dort nämlich, wo sich die Kluft zwischen Tradition und Moderne am deutlichsten zeigte. Die Islamparteien wurden zu Sammelbecken dieser Kräfte - Mittelschicht, Kleinhandwerker, Industriearbeiter, viele Intellektuelle - und bemühten sich um eine Alternative zum Bhutto-System, das ihnen daraufhin 1977 gezwungenermaßen große Zugeständnisse machte: Darunter die Aufwertung des 'Council for Islamic Ideology', Einführung des Freitags anstelle des christlichen Sonntags als Feiertag und die "Exkommunizierung" der



Das Militär unter Zia-ur Rahman bot der islamischen Öffentlichkeit mehr Mitspracherecht an
(Foto: Walter Keller)

'Ahmadiya' sowie die erstmalige staatliche Anerkennung der Urkunden einiger religiöser Schulen.

Trotz der weitgefächerten Opposition der 'Pakistan National Alliance', ein Konglomerat aus neun Parteien, setzte sich Bhuttos Partei in den Wahlen 1977 überraschend durch. Die Opposition pochte wegen angeblichen Wahlschwindels auf Neuwahlen, woraufhin sich die Unruhen verstärkten. Als der ohnehin instabile Staat erneut auseinanderzufallen drohte, intervenierte das Militär, das, nach 1971 in den Hintergrund gedrängt, die Rufe nach einem "Muhammadanischen System" bereitwillig aufgriff. Der Oberbefehlshaber des Militärs, Zia-ul-Haq, versprach baldige Wahlen, verzögerte sie aber um mehrere Jahre, ließ Bhutto verhaften und schließlich hängen (1979). Fortan stabilisierte Zia seine Macht durch verschiedene Verfassungsänderungen unter dem Deckmantel, ein islamisches Gesellschaftssystem herzustellen, und ließ sich in einem fragwürdigen Referendum 1984 als einzig legitimer Herrscher bestätigen. Die Wahlen von 1985 fanden nur auf der Basis individueller Parlamentssitze und nicht auf Parteibasis statt. Eine ernsthafte Opposition war daher ausgeschlossen. Eine unheilige Allianz zwischen Militär, Bürokratie und islamistischen Führern stützte die Islamisierungsbestrebungen Zias, während sich die meisten sunnitischen Gelehrten sowie die schiitische Minderheit (etwa 14 Prozent der Bevölkerung) gegen eine solche Politik aussprachen, weil sie ihren islamischen Grundsätzen nicht entsprach. Durch Schaffung finanzieller Abhängigkeiten, vornehmlich durch das seit 1980 verstaatlichte islamische Almosensystem, und durch die offizielle Anerkennung der Urkunden aller in Dachverbänden organisierten religiösen Schulen gelang es dem Regime jedoch, die Geistlichen eine Zeitlang zum Einlenken zu bewegen. Dies führte zur vermehrten Gründung islamischer Institutionen. Gleichzeitig wurde eine Regionalisierung des Islam deutlich: Jede muslimische Gruppe ('Deobandis', 'Barelwis', 'Ahl-e Hadith', 'Schiiten' und 'Jamaat-e Islami') dominiert in spezifischen Regionen und sozialen Kreisen. Die Durchsetzung einer universalen Islamisierung hat schon deshalb keine Chance. Fatal ist jedoch, daß die Vertreter des kolonialen Bereichs und die Islamisierer für eine programmatische Eingliederung der nun aus den verschiedenen Gebieten auf den urban geprägten Arbeitsmarkt strömenden Islamgelehrten bis heute kaum Vorkehrungen getroffen haben.

Stattdessen versuchen sie, die bestehenden autonomen und autochthonen Strukturen durch eine Vielzahl von isla-

mistisch sanktionierten Maßnahmen aufzulösen, die staatliche Gewalt in noch unberührte Regionen einzuführen, den nationalen Markt durch eine islamische Nomenklatur (z.B. islamisches Wirtschaften) zu konsolidieren und damit die eigenen Interessen zu legitimieren und zu erweitern. Eine ideologisierende Geschichtsschreibung, die Stärkung des Urdu sowie der Aufbau einer weitreichenden Administration waren dafür probate Mittel. Gleichzeitig sahen westliche Unternehmen und Konzerne in Allianz mit dem kolonialen Bereich neue Absatz- und Expansionsmöglichkeiten. Diese kurzsichtige Islamisierungspolitik hat innerhalb einer noch teilweise funktionierenden traditionellen Gesellschaft große unvorhergesehene, doch vorhersehbare Probleme geschaffen, die zur Eskalation des bestehenden Konfliktpotentials beisteuerten, zumal auch nach dem rätselhaften Tod Zias 1988 die demokratisch gewählten Regierungen eine aktive Partizipation regionaler Kräfte, insbesondere der im Vormarsch befindlichen religiösen Würdenträger, mit Argwohn betrachten. Insofern hat sich die Islamisierungspolitik als ein schwer abzufangender Bumerang erwiesen, denn mit diesen Problemen haben die Islamisten am wenigsten gerechnet. Statt der Schaffung einer harmonisierenden Islamisierung und der postulierten egalitären Gesellschaftsordnung erwachten neue, einander befehdende islamische Gruppierungen, die sich zunehmend radikalisierten. Kämpfe um wirtschaftliche und politische Vormacht zwischen verschiedenen Ethnien und Sprachgruppen werden oft religiös legitimiert, greifen allmählich von den Städten auf das Hinterland über, lancieren Regionalismen und bedrohen so die Stabilität der Reste des kolonialen Staates.

Muslimische Inder und indische Muslime?

Im unabhängigen Indien hat sich die Situation der Gelehrten wie auch des Großteils der vorwiegend urbanen Muslime (etwa zwölf Prozent der Bevölkerung) ähnlich desolat entwickelt. Die Teilung Indiens 1947 beseitigte weder die kommunalistischen noch die wirtschaftlichen Probleme der verbliebenen Muslime. Da es ihnen nach dem Exodus von 1947 an wirtschaftlichen Ressourcen fehlte, viele der kapitalstarken Unternehmer waren nach Pakistan ausgewandert, sie wegen der Umstrukturierung des indischen Verwaltungsdienstes weiterhin ins Hintertreffen gerieten und weil es an einer politischen Führung mangelte, verfolgten Muslime gezwungenermaßen eher quietistische Positionen. Die 'Muslim League' wurde verboten, das Vakuum füllte anfänglich die "Verein-

igung der Gelehrten Indiens". Als alleinige Vertreterin muslimischer Interessen setzte sie sich zunächst für soziale und religiöse Reformen ein. Ebenso waren die Anhänger Maududis ("Islamische Gemeinschaft") zur Kompromißbereitschaft genötigt. Während Maududi etwa drei Viertel seiner Mitglieder nach Pakistan führte, gründeten die zurückgebliebenen knapp 200 Mitglieder die "Islamische Gemeinschaft Indiens". Zwar wünscht sich die hierarchisch aufgebaute Gemeinschaft auch in Indien die Souveränität Gottes, erklärtes Ziel ist aber der quietistische Weg: Annehmlichkeiten und Erfolg werden im Jenseits entgolten. Die Landreformen Ende der 50er Jahre sowie die Isolierung von Muslimen von sensiblen Positionen infolge des indisch-pakistanischen Krieges um Kashmir verschärften ihre wirtschaftlichen Probleme. Auf diesem Hintergrund fanden die beiden Organisationen verstärkten Zulauf und sind gegenwärtig auf breiter indischer Ebene vertreten. Insbesondere im Kleinhandel und in höheren Bildungseinrichtungen ist die "Islamische Gemeinschaft", wie auch in Pakistan und Bangladesch, äußerst populär und agiert wie die "Vereinigung der Gelehrten Indiens" durch Mission, soziale Dienste, Publikationen, Predigten in Moscheen etc. Mystische Orden, die jahrhundertlang Träger islamischer Kultur waren, treten dort wie auch in Pakistan kaum mehr öffentlich in Erscheinung. Dies tut aber der Popularität der Heiligenverehrung und Volksfrömmigkeit keinen Abbruch, welche die international wirkende "Missionsgemeinschaft" zu bekämpfen sucht.

Lange Zeit fehlte den vielfältigen Identitäten indischer Muslime eine Integrationsfigur. Lediglich dem gegenwärtigen Rektor des "Rates der Gelehrten", Abu al-Hasan Ali Nadwi, kommt diese charismatische Rolle zu. Wegen der spezifischen indischen Situation als muslimischer Minderheit hat Nadwi, der sowohl enge Verbindungen zur Mystik und zur "Missionsgemeinschaft", als auch zu muslimischen Organisationen arabischer Staaten unterhält, unlängst öffentlich die islamistischen Vorstellungen Maududis kritisiert: gesellschaftlichen Änderungen im Sinne des Islam ginge ein Wandel auf individueller Ebene voraus, Islam sei also eher eine verinnerlichte Botschaft Gottes an den Menschen. Auch wenn Nadwi stets zu harmonisierenden Positionen bereit ist und auf die Wichtigkeit nationaler Integration hinweist, so sind seine Ausführungen doch geprägt von der Idee einer islamischen Vormachtstellung: Muslime hätten jedes Land, also auch Indien, aus einem tiefen Schlaf geweckt und es zu den Höhen der Zivilisation geführt.

Interessanterweise sah Nadwi auch in

der Islamisierungspolitik Zia-ul Haqs, welche die "Islamische Gemeinschaft" (Jamaat-e Islami) tatkräftig unterstützte, hoffnungsvoll eine "islamische Revolution". Quietistische Positionen wurden dementsprechend nicht von allen indischen Muslimen konsequent durchhalten. Erneut wurde dies 1986 deutlich, als der Oberste Gerichtshof Indiens das muslimische Personenrecht ändern wollte, um einer geschiedenen Muslima Unterhaltszahlungen zu garantieren. Die "Vereinigung der Gelehrten Indiens" und andere muslimische Kräfte wie der 'All-India Muslim Personal Law Board'-Vorsitzende Nadwi traten erfolgreich als islamische Interessenvertreter auf, mit der Begründung, der Islam würde andernfalls staatlicher Willkür zum Opfer fallen.

Grundsätzlich repräsentieren die Muslime Indiens eine Vielzahl sozialer Identitäten, die oft wichtiger sind als ihre religiösen. Die gegenseitige Assimilation von Hindus und Muslimen hat jedoch ihre Grenzen. Der militante Hinduismus und die Postulate der Religionspolitiker, die auf Wählerfang aus sind, drängen die in jeder Hinsicht heterogene muslimisch-indische Gemeinschaft politisch zusammen, so daß man geneigt sein könnte, von einem monolithischen indischen Islam zu sprechen. Traditionell haben Muslime in gesamtindischen Wahlen nahezu geschlossen für den 'Congress' gestimmt; dies wandelte sich jedoch während der Affäre um die Babri Moschee in Ayodhya, in der Rajiv Gandhi eine zwiespältige Position einnahm. Seine

Niederlage ging u.a. auf das Wahlverhalten brüskierter Muslime zurück. Erneut geht es nicht etwa um die Religion, das Sakrale, sondern um profane Interessen, die islamisch artikuliert werden. Daß zusätzlich die den indischen Muslimen nachgesagte exterritoriale Loyalität gegenüber muslimischen Staaten, allen voran Pakistan, Wirkung zeigt, kann nicht erstaunen.

Ausblick

Auch wenn in Südasien gegenwärtig säkulare Parteien den öffentlichen Diskurs dominieren, ist doch der Zulauf religiöser politischer Vereinigungen unverkennbar. In einer Region, in der die überwältigende Mehrheit der Menschen unter der Armutsgrenze lebt, haben utopistische Erklärungen Konjunktur; sie wirken solidaritätsstiftend und aufwiegelnd, die "Revolution der steigenden Erwartungen" kann dann nur kurzfristig durch radikale Maßnahmen zerschlagen werden. Fälle wie Salman Rushdie und Taslima Nasrin sowie die zunehmende Zahl konfessioneller Ausschreitungen und die Zerstörung der Babri Moschee in Ayodhya sind lediglich Ausdruck zunehmender innergesellschaftlicher Konflikte, die religiös artikuliert werden. Daß die Gewalttätigkeiten nicht vor den eigenen Grenzen Halt machen und sogar von Hegemonialinteressen fremder Regime beeinflusst werden, zeigen jüngste Auseinandersetzungen vom Frühjahr 1995 zwischen Schiiten und Sunniten in Pakistan.

Literatur

- Ahmad, A. & G.E. v. Grunebaum (Hrsg.): Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970.
 Bayly, C.A.: Indian Society and the Making of the British Empire, Cambridge 1990.
 Ehlers, E. & Th. Krafft (Hrsg.): Shah-jahanabad / Old Delhi; Tradition and Colonial Change, Stuttgart 1993.
 Frey, H.: Der Indisch-Pakistanische Konflikt in den Jahren 1958-1968, Wiesbaden 1978.
 Kulke, H. & D. Rothermund: A History of India, New York 1990.
 Malik, J.: Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow, Leiden: E.J. Brill 1997.
 Malik, S.J.: Islami-sierung in Pakistan 1977-1984, Stuttgart 1989.
 Rothen-Dubs, U.: Allahs indischer Garten, Frauenfeld 1989.
 Schimmel, A.: Mystische Dimensionen des Islam, München 1992.
 Wink, A.: Al-Hind, The Making of the Indo-Islamic World; Early Medieval India and the Expansion of Islam, Seventh to Eleventh Centuries, Leiden 1990.

(Dr. Jamal Malik ist habilitierter Islamwissenschaftler mit Lehraufträgen in Bamberg und Bonn. Der Beitrag ist die gekürzte und redaktionell überarbeitete Fassung seines Artikels: Islam in Südasien. In: A. Noth et al. (Hrsg.): Der islamische Orient - Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg: Ergon 1997. In dieser Fassung sind auch die ausführlichen Quellenangaben nachzulesen)

Säkularismus in Indien - Theorie und Praxis

von Asghar Ali Engineer

Das Konzept des Säkularismus ist ein vieldiskutiertes Konzept. Die Debatte ist nicht neu; sie wird geführt, seitdem der Begriff von indischen politischen Führern im 19. Jahrhundert verwendet wurde. Jüngst hat die BJP für weitere Konfusion gesorgt, als sie den Nehru'schen Säkularismus als "Pseudo-Säkularismus" und den eigenen als "Positiven Säkularismus" darstellte. Für viele impliziert Säkularismus aus einer westlichen Sicht heraus Gleichgültigkeit Religionen gegenüber, wohingegen andere den Begriff im indischen Zusammenhang als "gleichen Respekt gegenüber allen Religionen" verstanden wissen wollen.

Letztendlich wird das Thema auch in Zukunft heftig umstritten bleiben, da man von einer Einstimmigkeit diesbezüglich weit entfernt ist. Selbst der bis dato innerhalb der städtischen gebildeten

Eliten existierende Konsens beginnt zu bröckeln - analog zu den Bemühungen der 'Sangh Parivar', verstanden als Zusammenschluß hindu-nationalistischer Kräfte von RSS, VHP und BJP, eine ei-

gene Hindu-Identität zu konstruieren. Es sollte zudem betont werden, daß die westliche Säkularismus-Konzeption auf dem Land keine Wurzeln zu schlagen vermochte. Trotzdem: Respekt und Toleranz gegenüber anderen Religionen als der eigenen sind immer ein integraler Bestandteil des ländlichen Indien gewesen.

Wie bereits oben angeführt, stießen wir im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß der britischen Herrscher auf das Konzept des Säkularismus. Davor war es nicht Bestandteil der politischen Landschaft Indiens gewesen. Der König des antiken Indien sollte ein Schutzherr des 'dharma' (verstanden als die normative Grundlage jeglichen Handelns, Anm. d. Red.) sein. Es war