

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Malik, Jamal
Title: "Die gesellschaftliche Situation indischer Muslime"

Published in: Indien heute: Brennpunkte seiner Innenpolitik.
München: Hans-Seidel-Stiftung, Akad. für Politik und
Zeitgeschehen
Year: 2003
Pages: 121 – 132
ISBN: 3-88795-266-9

The article is used with permission of [Hans-Seidel-Stiftung](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die gesellschaftliche Situation indischer Muslime*

Jamal Malik

Der im Folgenden dargestellte Bereich der indischen Gesellschaft ist hier zu Lande in den Medien und auch im wissenschaftlichen Betrieb sträflich vernachlässigt, und dies, obwohl zwischen muslimischen Kulturträgern und Hindus seit dem 10. Jahrhundert tief greifende Wechselbeziehungen bestehen. Hier sind sich Minderheit und Mehrheit begegnet, haben sich gegenseitig ergänzt und konzeptualisiert. 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 Hinduismus – 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.

Trotz der Jahrhunderte langen Wechselbeziehungen wird Indien gemeinhin als ein reines Land der Hindus 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 hier zu Lande als Zeichen indischer Kultur doch weitaus geläufiger als etwa ein hinduistisches Mandala.

1. Zusammensetzung der indischen Muslime – zahlenmäßige Verteilung

In Südasien – Pakistan, Indien und Bangla Desh – lebt heute ein Großteil der muslimischen Weltbevölkerung, mehr sogar als im Mittleren Osten. Im Jahre 1941 – sechs Jahre vor der Teilung des indischen Subkontinents 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.¹ Demgegenüber betrug die Zahl der indischen Muslime 1991 etwa 120 Millionen, d.h., etwa 12% der indischen Bevölkerung – mehr als (West-)Pakistan. Dies ist gleichsam die größte religiöse Minderheit weltweit.

Die 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 relativ städtischer als der nationale Durchschnitt: 27% gegenüber 18%. In von Muslimen relativ stark bewohnten Bundesländern (über 10% der jeweiligen Bevölkerung) leben sie meist auf dem Land. In Gebieten, in denen sie unter 10% repräsentieren, stellen sie vornehmlich eine städtische Minderheitskultur. Und seit 1947, als viele Muslime nach West- bzw. Ost-Pakistan migrierten, verzeichnen sie einen stärkeren Urbanisierungsgrad und eine höhere Konzentration in jenen Ballungsgebieten, die einen wirtschaftlichen Aufschwung und eine rasche Verstärkung er-

* Dies ist die überarbeitete und gekürzte Version eines Artikels, der zuerst erschienen ist mit dem Titel "Die gesellschaftliche Lage der Muslime in Indien" in: Werner Draguhn (Hrsg.), Indien 2000. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Institut für Asienkunde, Hamburg 2000. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Erstherausgebers.

¹ Die Daten beziehen sich auf Zensen des Jahres 1981. Vgl. Delval, Raymond (Hrsg.): A Map of the Muslims in the World, Leiden 1984, S.18f. Vgl. auch Gupta, Raghuraj: 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.

fahren haben, wie z.B. im Nord-Westen, Westen und Süden. Im Osten und Nord-Osten 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.²

Im ersten Jahr nach der Teilung – 1948 – wanderten etwa sieben Millionen Muslime aus Indien nach Pakistan, vornehmlich in die dortigen städtischen Ballungszentren.³ Davon stammten rund 80% aus dem Ost-Punjab, sie gingen nach West-Pakistan. Weniger als 20% wanderten von den United Provinces, Delhi, Gujarat und Bombay, Bhopal und Andhra Pradesh, Madras und Mysore nach West-Pakistan und aus Bihar, West-Bengalen und Orissa nach Ost-Pakistan. Nach Ost-Pakistan sollen demnach nur etwa 10% ausgewandert sein. Die städtische Vorliebe indischer Muslime, die unter den Mogulherrschern 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.

Da etwa ein Drittel der muslimischen Auswanderer – die so genannten *muhajirûn* – aus dem städtischen Bereich stammte, hatte dies Rückwirkungen auf die zurückgebliebenen Muslime in Indien. Die Emigranten setzten sich nämlich aus jungen Intellektuellen, Regierungsbediensteten, Ärzten und Juristen zusammen und waren in den Zwanzigerjahren politisch aktiv gewesen, so z.B. in der Kalifatsbewegung.⁴ Diese muslimische Avantgarde hatte schon im frühen 19. Jahrhundert im Zuge des kolonialen Ausgreifens und des aufkommenden Nationalismus ein neues Selbstverständnis ausgebildet.⁵ Sie stammte meist aus traditionellen urbanen Muslim-Zentren wie z.B. 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 förderte neben der wirtschaftlichen Schwächung der muslimischen Gemeinde daher auch ihren politischen Niedergang und musste ein soziales und nachhaltiges Vakuum schaffen. Da es den indischen Muslimen nach dem Exodus 1947 an wirtschaftlichen Ressourcen fehlte, sie bei der Restrukturierung 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.

² Imam, Zafar: Some Aspects of the Social structure of the Muslim Community in India, in: Zafar Imam (Hrsg.), *The Musalmaans of the Subcontinent*, Lahore 1980, S.71ff. Vgl. auch Raza, Moonis u.a.: *Muslims of India – Some Aspects of Regional Demography*, in: Zafar Imam (Hrsg.), *The Musalmaans of the Subcontinent*, Lahore 1980, S.129.

³ Im Folgenden vgl. Imam, Z.: *Some Aspects*, S.74ff.

⁴ Siehe dazu Minault, Gail: *The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York 1982.

⁵ Vgl. Ahmad, Aziz/v. Grunebaum, Gustav E. (Hrsg.): *Muslim Selfstatement in India and Pakistan 1857-1968*, Wiesbaden 1970.

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 ihnen durch den Neuaufbau muslimischer Erziehungsinstitutionen die Möglichkeit für gesellschaftlichen 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.

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.⁶ Wirtschaftliche Misere und soziale Desintegration führten Ende der Fünfzigerjahre dann wieder zu verstärkten kommunalistischen Auseinandersetzungen in den Ballungszentren.

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.⁷ 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.⁸ 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. 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 entsprechend auch religiös verschieden artikulieren und organisieren.

⁶ Z.B. Griffin, Keith: *The Political Economy of Agrarian Change*, 2. Aufl., London 1979.

⁷ Gupta, R.: *Changing Role*, S.184.

⁸ Saxena, N.C.: *Historiography of Communalism in India*, in: Hasan Mushirul (Hrsg.), *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, New Delhi 1981, S.314. Grundsätzlich zum Kommunalismus siehe Pandey, Gyanendra: *The Construction of Communalism in Colonial India*, Delhi 1990; Thapar, Romila u.a.: *Communalism and the Writing of Indian History*, 2. Aufl., New Delhi 1977; Arslan, Mehdi/Rajan, Janaki (Hrsg.). *Communalism in India: Challenge and Reponse*, New Delhi 1994.

2. 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.⁹

Zunächst gibt es den Landadel (ashraf), der im feudalen System der Mogulen eine zentrale Rolle spielte, nicht zuletzt, weil andere Schichten wie z.B. Bauern, Handwerker, Militär an ihn gebunden waren.¹⁰ Durch das von den Kolonialherren eingeführte "Permanent Settlement 1793" erhielten die Landherren erstmals absolutes Eigentumsrecht über Land. 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 so vom Land abhängig, ohne es jedoch selber 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, nach welchem verschiedene Gesellschaftsgruppen das Recht hatten, bestimmte Dienstleistungen auszuführen (Jajmani-System; vergleichbar etwa mit 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 an 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 Unternehmer 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. Traditionellerweise 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.¹¹

Eine weitere soziale Gruppe ist die der Händler, welche traditionsgemäß stark ist und ihre Position ausbauen kann, obgleich zusehends auch Vertreter anderer religiöser Gruppen in diesen Bereich strömen.

⁹ Vgl. im Folgenden Ahmed, Imtiaz: Economic and Social Change, in: Zafar Imam (Hrsg.), The Musalmaans of the Subcontinent, Lahore 1980, S.234-253.

¹⁰ Siehe Blake, Stephen P.: The Patrimonial-Bureaucratic Empire of the Mughals, in: Journal of Asian Studies 39/1 (1979), S.77-94; Hardy, Peter: Islamischer Patrimonialismus: Die Mogulherrschaft, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Sicht des Islam, Frankfurt a.M. 1987, S.190-216.

¹¹ Für neuere Daten über die Verteilung der Muslime im öffentlichen Dienst vgl. Gupta, R.: Changing Role, S.191, Tabelle IV.

3. Religiöse Unterschiede innerhalb der muslimischen Gemeinde

Auch hier gilt: Die Vielfalt islamischer kultureller Artikulationen unterscheidet sich je nach sozialer Einbindung voneinander. Für unseren Zweck wird grob in zwei Bereiche unterschieden, ohne jedoch die Komplexität der Gesellschaft leugnen zu wollen.

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 Volks-Islam ist integrativ, man spricht von einer Indigenisierung des Islam.¹²

Städtische Gruppen hingegen tendieren eher zum Skripturalismus, so wie er von den so genannten Fundamentalisten propagiert wird, obgleich auch hier unter den ärmeren Schichten volks-islamische 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).¹³ 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 empfundenen Umwelt und entzündet religiös motivierte Auseinandersetzungen. Neben diesen Spannungen zwischen städtischen und ländlichen Gesellschaftsbereichen bestehen Uneinigigkeiten einerseits zwischen verschiedenen sunnitischen Denkrichtungen, andererseits zwischen Sunniten und Schiiten.

4. Das Kastenwesen

Dieses ist ein Prinzip der sozialen Ordnung und zeichnet sich aus durch Hierarchie, durch das Prinzip ritueller Reinheit, Endogamie sowie durch berufliche Spezialisierung.¹⁴ Eine nach Kasten geordnete Hierarchie auf ideologischer und religiöser Grundlage untersagt überdies gesellschaftliche Kontakte unter den Anhängern der Kasten.¹⁵ 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.

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

¹² Vgl. auch Krishna, Gopal: Piety and Politics in Indian Islam, in: T.N. Madan (Hrsg.), Muslim communities in South Asia, New Delhi 1976, S.148 und 160.

¹³ Siehe ebenda; vgl. auch Misra, S.C.: Indigenisation and Islamisation in Muslim Society in India, in: S.T. Lokhandwalla (Hrsg.), India and Contemporary Islam, Simla 1971, S.369.

¹⁴ Siehe dazu die kritischen Anmerkungen von Osterhammel, Jürgen: Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche, München 1998, S.330ff.

¹⁵ Im Folgenden vgl. Ahmed, Imtiaz (Hrsg.): Caste and Social Stratification among the Muslims, New Delhi 1973, S.XX-XXXI.

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 nicht-rituellen 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 existieren 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 Brahmanen. Sayyids, die direkten Nachkommen des Propheten Muhammad, genießen zwar auf Grund ihrer Abstammung eine hervorragende Position, verfügen aber selten über das nötige Charisma, welches 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 Akkreszenz¹⁶ 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 islamischer Grundsätze auf die indische religiöse Weltordnung und umgekehrt; der Prophet (*nabî*) wird zur Verleiblichung einer Gottheit (*avatâr*). Abgesehen von solchen Akkulturationsprozessen sind dem Islam aber selber auch Elemente eigen, die solche tief greifende 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.¹⁷ Araber seien gesellschaftlich höher gestellt als Nicht-Araber und unter den Arabern selber sei der Quraish – also Angehöriger des Stammes des Propheten – wiederum der vor-

¹⁶ Der unveränderten ursprünglichen Kosmologie werden neue Gottheiten hinzugefügt, oder sie werden mit bestehenden Entitäten des Pantheons identifiziert.

¹⁷ Vgl. dazu Noth, Albrecht: 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 Noth, Albrecht: Von der medinensischen "Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (Hrsg.), Der islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, S.81ff.

zöglichste. Nicht-Araber hingegen seien den Arabern gleich, wenn ihr Vater und Großvater schon Muslim gewesen und dazu wohlhabend genug war, ein adäquates Brautgeld zu zahlen. Ferner, ein gebildeter Nicht-Araber käme einem unwissenden Araber gleich, während ein muslimischer Gelehrter angesehen sei als ein Kaufmann und dieser wiederum höher gestellt sei als ein Gewerbetreibender. Auch kann dem Prinzip der Geburt eine noch höhere Stellung eingeräumt werden.

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 arabo-islamische Prinzip der Abstammung und dient folglich als Determinante sozialer Beziehungen auch unter Muslimen.

5. 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 den nötigen sozialen Halt und Geborgenheit.

Im ländlichen Bereich hingegen finden sich synkretistische Elemente, wenn sich die lokale und 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.¹⁸ Träger dieses Stranges islamischer Tradition waren zahlreiche mystische Orden, die seit dem 12. Jahrhundert entlang der Handelsrouten nach Osten und Westen Arabiens ausströmten und seither in vielfacher Form wirken. Von größter Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Heiligtümer,¹⁹ 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. Die komplexe Funktion dieser Orte sozialer Identifikation geht zurück auf die Aktivitäten derer, welche 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 ihr die Teilnahme an der meist vererbten Segenskraft und Gnadengabe, die zugleich Status verleiht.

¹⁸ Allgemein zur islamischen Mystik siehe Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen im Islam*, München 1992.

¹⁹ Siehe hierzu Troll, Christian W. (Hrsg.): *Muslim Shrines in India; Their Character, History and Significance*, Delhi 1989.

6. Familiensystem

Im Familiensystem bestehen zwischen beiden Religionsgemeinden ebenfalls starke Ähnlichkeiten:²⁰ 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.²¹ 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 sowie 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.

Außer-familiäre Gruppenverbände regeln u.a. Ehe- und Besitzverhältnisse sowie Erbangelegenheiten. Riten und Praktiken anlässlich von Geburt, Heirat und Erbnachfolge werden in Anlehnung regionaler Bräuche durchgeführt – sie sind mitunter sehr kostspielig und treiben ganze Familien ins Verderben. Im Gegensatz zu muslimischen Ländern ist dort 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 mit der Scharia zu vereinbaren. Gleichzeitig hat sie den Muslimen die Möglichkeit eingeräumt, das Bild eines wahren Islam von sich selbst 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 Hindu-Gemeinden hat in den letzten Jahren stark zugenommen. Seit 1947 kam es immer wieder zu kommunalistischen Ausschreitungen mit unzähligen Toten und Verletzten. Im Jahre 1982 gab es 474 Ausschreitungen, in denen 118 Menschen starben und 1792 verletzt wurden. 1985 kam es zu 525 kommunalistischen Auseinandersetzungen, mit 328 To-

²⁰ Das Folgende basiert auf Ahmed, Imtiaz (Hrsg.): *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India*, New Delhi 1976, S.XXII-XXXII.

²¹ Vgl. etwa Östör, Akos/Fruzzetti, Lina/Barnett, Steve (Hrsg.): *Concepts of Person: Kinship, Caste, and Marriage in India*, Delhi 1992; Uberoi, Patricia (Hrsg.): *Family – Kinship and Marriage in India*, Delhi 1998.

ten und 3665 Verletzten.²² Die Spannungen erreichten bekanntlich während der Unruhen auf Grund der Zerstörung der Babri Moschee in Ayodhya im Dezember 1992 ihren Höhepunkt.²³

7. Muslimische Identität und Ko mmunalismus

Eine einheitliche muslimische Identität²⁴ wird von der in Indien zurückgebliebenen muslimischen Elite – sofern sie nicht säkular orientiert ist – angestrebt; und dies trotz bestehender tief greifender Unterschiede innerhalb der muslimischen Gemeinschaft selbst und der Jahrhunderte alten Assimilationsprozesse zwischen Hindus und Muslimen. Die meist in städtischen Zentren konzentrierten Vertreter dieser Elite verfechten 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.²⁵ 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.²⁶

Durch die spätere linguistische Neuordnung der Bundesländer wurde die propagierte, vage, aber überregionale muslimische Kollektividentität des Weiteren regionalisiert.²⁷ Das macht deutlich, dass die verschiedenen sozialen Gruppen, Lebensstile, wirtschaftliche Positionen, Erziehung und Bewusstsein nicht geeignet sind für eine einheitliche muslimische Definition dessen, was die muslimische Minderheit ausmacht. Andere, z.B. wirtschaftliche Interessen können nämlich die religiösen Barrieren zwischen Hindus und Muslimen aufheben, was sich z.B. im Wahlverhalten niederschlägt, wenn Muslime nicht notwendigerweise Muslime wäh-

²² Gupta, R.: Changing Role, S.193

²³ Die Auseinandersetzungen hatten eine längere Geschichte; siehe Gopal, Sarvepalli (Hrsg.): Anatomy of a Confrontation, New Delhi 1991; Engineer, Asghar Ali: Lifting the Veil: Communal Violence and Communal Harmony in Contemporary India, Bombay 1995.

²⁴ Zum Problem der muslimischen Identität in Südasien vgl. Malik, Jamal: Muslimische Identitäten zwischen Tradition und Moderne, in: Werner Gephart/Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M. 1999, S.206-229.

²⁵ Bilgrami, S.J.R.: Nationalism and Indian Muslims: Problems and Perspectives, in: Zafar Imam (Hrsg.), The Musalmaans of the Subcontinent, Lahore 1980, S.155ff.; Gupta, R.: Changing Role, S.192, und Shakir, Moin: The Muslim Political Elite, in: Zafar Imam (Hrsg.): The Musalmaans of the Subcontinent, Lahore 1980, S.171.

²⁶ The Statesman, 22.1.1988.

²⁷ Shakir, M.: The Muslim Political Elite, S.170.

len. Muslim-sein wird nur im Gegensatz zu Hindu-sein wichtig, obgleich auch hier der gleiche Kult, die gleichen Riten und gleiche Sozialisation sowie gleiche Heilige eine wichtige solidaritätsstiftende Bedeutung haben.²⁸

Dennoch, die Krise der indischen Muslime ist real: Unter der Hindu-Mehrheit scheinen sie heuer einer Glorifizierung der Hindu-Vergangenheit ausgesetzt zu sein – man denke nur an den Kult um den Tempel von Ayodhya -, während 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.²⁹ Dies führt zu dem so genannten "muslimischen Problem" und suggeriert eine wie auch immer geartete "eigene Identität". Nicht berücksichtigt wird hingegen, dass unter Muslimen selber – 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.³⁰ 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.

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.³¹ Häufige Anlässe für Ausschreitungen sind Kuh-schlachtung, 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 und mehr auch von Hindus besetzt. Dadurch entsteht neue Konkurrenz. Sie mündet in Ausschreitungen, meist in Industriestädten mit relativ hohem Muslim-Anteil (15-60%).³² 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 Berufs-

²⁸ Kanth, Rajani: A Muslim Political Culture?, in: Zafar Imam (Hrsg.), *The Musalmaans of the Subcontinent*, Lahore 1980, S.140f.

²⁹ Moazzam, Anwar: *The Indian Muslims*, in: S.T. Lokhandwalla (Hrsg.), *India and Contemporary Islam*, Simla 1971, S.199.

³⁰ Im Übrigen setzen sich diese Kämpfe und Auseinandersetzungen in anderen Ländern wie z.B. Großbritannien fort. Vgl. Werbner, Pnina: *Factionalism and Violence in British Pakistani Politics*, in: Donnan Hastings/Pnina Werbner (Hrsg.): *Economy and Culture in Pakistan. Migrants and Cities in a Muslim Society*, London 1991, S.188-215.

³¹ Shastris, G.: Vorwort, in: S.K. Gosh (Hrsg.), *Communal Riots in India*, New Delhi 1987, S.VII.

³² Gosh, S.K. (Hrsg.): *Communal Riots in India*, New Delhi 1987, S.36.

gruppen und Ethnien ist, die zufällig verschiedenen Glaubensrichtungen angehören.³³ 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.³⁴

Die Erklärungsmuster für kommunalistische Ausschreitungen werden meist aus der Zwei-Nationen-Theorie, der "Teile und Herrsche" Politik der Kolonialherren und der bildungsmäßigen Rückständigkeit der Muslime geschöpft,³⁵ wobei sich die Muslime nicht selten als Opfer darstellen. Selten wird aber darauf verwiesen, dass sich die muslimische nationalistische Bewegung selber kaum säkularisieren konnte. Sie verwendet weiterhin religiöses Vokabular und Symbolik, bezieht ihr Selbstverständnis aus dem islamischen Repertoire und produziert selbst so eine kommunalistische islamische Besonderheitsidentität. Gemessen mit säkularen, aus der westlichen politischen Kultur stammenden Maßstäben, wird Kommunalismus notwendigerweise zu einem unnatürlichen sozial-pathologischen Phänomen oder zu einem Ausdruck politischer Unterentwicklung stilisiert. Solche Erklärungsmuster lehnen 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.

8. Schluss

Grundsätzlich repräsentieren die Muslime in Indien eine Vielzahl sozialer Identitäten, die oft wichtiger sind als ihre religiösen Affinitäten. Die gegenseitige Assimilation von Hindus und Muslime hat aber ihre Grenzen, wie die zunehmende Zahl von Meldungen über aufgebrachte Religionsanhänger bezeugt. Der militante Hinduismus wiedererfindet die eigene Tradition, indem er etwa den legendären Marathenführer Shivaji (gest. 1680), der dem Großmogul Aurangzeb (gest. 1707) eine zeitlang die Stirn geboten hatte, zu neuem Leben erweckt und auf diese Weise der modernen gesellschaftlichen Ordnung die Legitimität der Geschichtlichkeit gibt.³⁶ Es wird die hinduistische Revision von Schulbüchern und Sprachpurismus verlangt. Diese leidenschaftliche und kollektive Begeisterung für die Vergangenheit besteht natürlich auf beiden Seiten: Beide erfinden sich im Erfinden einer gemeinsamen Vergangenheit als erdachte Gemeinschaften selbst,³⁷ 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.³⁸ Erneut geht es nicht etwa um Religion an sich, um das Sakrale, sondern um profane Interessen, die religiös artikuliert werden.

³³ Shakir, M.: *The Muslim Political Elite*, S.170-72.

³⁴ Vgl. Senghaas, Dieter: *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.

³⁵ Für das Folgende vgl. Saxena, N.C.: *Historiography of Communalism*, S.302-313.

³⁶ Im Sinne der Erfindung von Tradition. Siehe z.B. die Ausführungen bei Ranger, T./Hobsbawm, E.J.(Hrsg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

³⁷ Zu Idee der erdachten Gemeinschaften vgl. Anderson, Benedikt: *Die Erfindung einer Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt 1993.

³⁸ Traditionellerweise haben Muslime in gesamtindischen Wahlen nahezu en bloc für die Kongresspartei gestimmt; dies wandelte sich jedoch während der Auseinandersetzungen um die Babri-Moschee, in der Rajiv Gandhi eine zwiespältige Position einnahm. Seine Niederlage ging u.a. auf das Wahlverhalten brüskierter

In einer Region, in der die überwältigende Mehrheit der Menschen unter der Armutsgrenze lebt, haben 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, oder gar in den Progromen in Gujarat, 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 die Minderheiten unter der von der Bharatiyya Janata Party geführten Koalitionsregierung ihre Situation verbessern können, im Sinne einer Einheit in der Vielfalt, bleibt abzuwarten.