

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

Author:	Malik, Jamal
Title:	“Troll, Christian W. (Ed.), <i>Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance</i> “
Published in:	Die Welt des Islams: international journal for the study of modern Islam. Leiden: Brill
Volume:	32 (1)
Year:	1992
Pages:	161 – 164
ISSN:	1570-0607

The article is used with permission of [Brill](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Christian W. Troll (Ed.): *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*. Delhi: Oxford University Press, 1989. 327 S. £ 17,50.

“Indian Islam seems to have been essentially a holy-man Islam”.¹ Dieser gemeinhin als Volks-Islam bekannte Heiligen- und Schreinkult ist zentraler Angelpunkt der religiösen Vorstellungen etwa eines Drittels der muslimischen Weltbevölkerung, der über 300 Millionen zählenden südasiatischen Muslime. Eine Betrachtung des Schreinphänomens ist für das Verständnis des „indischen Islam“ daher notwendig: Der integrative Schrein-Islam wird für die Muslime zu einer *conditio sine qua non* in einer von Hindus dominierten Gesellschaft, zumal puristische Reformbewegungen, wie die Salafiya oder Wahhabiya, vornehmlich auf spezifische urbane Gesellschaftsbereiche beschränkt bleiben.

Chr. W. Trolls Edition über die Schreine in Indien ist der vierte Band in der Serie „Islam in India: Studies and Commentaries“ und ergänzt die bisherigen Beiträge über mystische und theologische Fragen, über religiöse Erziehung, über muslimische Randgesellschaften etc. Die Beiträge sind als willkommene Erweiterung zu den Schriften von Imtiaz Ahmad, Metcalf, Eaton, Hasan etc. zu betrachten. Troll ist es einmal mehr gelungen, meist indische Wissenschaftler für die Beiträge zu gewinnen.

Der Sammelband ist in vier Teile gegliedert. Im ersten dokumentieren sieben Autoren die Geschichte verschiedener, bislang auch weniger bekannter Schreine (*dargah*) vornehmlich in Nordindien (z.B. in Patna, Ahmadabad), deren Riten und Kulte sowie die ihnen inhärente soziale Rolle (Siddiqui, Mahmood, Desai, Jack-

¹ J.S. Trimingham: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: OUP, 1971. S. 22.

son). Verbindungen dieser islamischen Mikrokosmen sowohl untereinander als auch mit den jeweiligen Machthabern und deren Einfluß auf die lokale Umgebung werden ebenfalls aufgezeigt. Dabei greifen die Autoren vornehmlich auf Primärquellen zurück.

Tirmizi weist auf die Bürokratisierung der Schreine schon vor der Zeit der Mogulherrscher hin, ersichtlich aus den Kalendern oder Registern der *dargahs*. Da *waqf* oder/und *dargahs* an Gelehrte und *mujawirs* als *madad-e ma'âsh* vergeben wurden (Tirmizi, S. 52 ff.),² spiegelte der Schrein später auch die Normen der Moghuldynastien wider und begründete so einen Schrein-*âdâb* (Moini, S. 61 f.). Die Anbindung war nicht ohne Pragmatismus: Die Nutznießer "were indeed the apologists and propagandists of the empire and belonged to . . . the Army of Prayers so astutely maintained by the Mughal emperors of India" (Tirmizi, S. 59) – ähnlich wie etwa im heutigen Pakistan. Moini berichtet detailliert von dem Schrein-*âdâb* und den damit verbundenen Ritualen. Warum jedoch die *khadims* den Schrein von Ajmeer vom Osten her betreten und warum der Zeitnehmer (*ghariyali*) die sechs *gharis* (etwa 24 Minuten) ausruft, bleibt dem Leser verborgen (Moini, S. 66 ff.). Die integrative Rolle der Sufis und der *dargahs* – im Gegensatz zur distinktiven der Moscheen – wird durch Legendenbildung aufrechterhalten. Die *mujawirs* selber scheinen wenig authentische Kenntnisse über die Geschichte des Schreins zu besitzen: „[They] accept its presence and whatever 'story' is associated with it . . .” (Jackson, S. 105).³

Der zweite Teil des Buches besteht aus interpretativen Beiträgen (Pinto, Nanda/Talib, Mann, Khan). Pinto beleuchtet neben der sozialen Rolle der Schreine auch deren Rolle als Petitionsinstitutionen und Garanten materieller Wohlfahrt und Gesundheit für die *murids* und deren Bedeutung für Frauen, die sich hier relativ ungezwungen geben können, jenseits der männlich dominierten Öffentlichkeit (Pinto, S. 114 ff.). Die an Schreinen bestehende „Arbeitsteilung“ für bestimmte Bedürfnisse wird hier erwähnt, ebenso gruppendynamische Schreinerlebnisse und psychotherapeutische Wirkungen. Hier hätte sich der Leser eine eingehendere Studie gewünscht, so wie sie etwa vom Quranic Research Institute, Pakistan, begonnen wurde.⁴ Nanda/Talib unterstreichen in ihrem auf Interviews basierenden Beitrag die These Moinis (s.o.) und Mohammad Ajmals,⁵ wonach ein *âdâb* zwischen *murid* und *pîr* besteht. *Âdâb* entspricht demnach „a practice that restrains the relentless flame of 'ishq'” (Nanda/Talib, S. 134) und vermittelt dem *murid* ein Gefühl des Ertragens, in einer Welt des Leidens. Der Heilige „repairs

² Vgl. etwa auch Rafat M. Bilgrami: *Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period (1556–1707)*, New Delhi 1984.

³ Vgl. auch den kritischen Beitrag in Istiqlâl: *Mashâ'ikh nambar*, Bd. 11/40, Lâhawr 1982.

⁴ Vgl. dazu El Sheikh Syed Mubarak Ali Jilani Hashmi: *An Introduction to Psychiatry; based on teaching of the Holy Quran and Practice of Sufis . . . , Results of scientific demonstration of curing incurable mental diseases in the psychiatric institute Taif, Saudi Arabia – 1976–1977*. Lahore: Zavia Books, 1981(3). Interessanterweise ist versucht worden, den Zusatz im Titel „of Sufis“ zu kaschieren. Dies entspräche den salafitischen Vorstellungen, die bedeutende Rolle des Mystizismus zu vernachlässigen.

⁵ Mohammad Ajmal: „A Note on Adab in the Murshid-Murîd Relationship“, in: B.D. Metcalf (ed.): *Moral Conduct and Authority; The place of ADAB in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1984. S. 241–251.

the soul that would otherwise be scrapped in the world of soulless" (Nanda/Talib, S. 143). Eine Einarbeitung der Studien Gellners und Turners These des „limenial" hätte die Aussagen dieses Beitrages sicherlich noch untermauert.⁶ Mann beleuchtet den Schrein Shah Jamals in Aligarh, diskutiert die Bedeutung dieses *waqf* und die legislativen Veränderungen im Zuge einer Nationalisierung sowie die Reaktionen der Schreinangehörigen darauf und schließt mit der Feststellung, daß der Schrein sowohl spirituelle als auch profane Macht symbolisiere, erstere seit der Verstaatlichung jedoch zusehends abnehme (Mann, S. 170 f.). Der Beitrag von Khan erfaßt die bislang in der Forschung vernachlässigten Muslime in Kashmir und behandelt den Schrein Hazratbal. Das hier aufbewahrte legendäre Haar des Propheten Muhammad dient, so arbeitet Khan heraus, als Mobilisierungssymbol und hat identitätsstiftenden Charakter. Die politische und wirtschaftliche Rolle des Schreins wird beleuchtet (Khan, S. 180 ff.).

Der dritte, „theologische" Teil wird von Baljon und Gaborieau bestritten. In beiden Beiträgen geht es um die Person von Shah Wali Ullah (1703–62), des großen Mystikers aus Delhi. In Indien besteht eine Kontroverse darüber, ob Wali Ullah ein Sufi und Schreinanhänger war oder nicht. Baljon untersucht anhand der Texte des Mystikers diese Frage und kommt zu dem Schluß, daß er erst im Laufe der Zeit den Schreinkult kritisiert und abgelehnt habe, mit einer Ausnahme: es sei legal und legitim, das Grabmal des Propheten zu besuchen (S. 195 f.). Hier lassen sich Ansätze eines Mittelwegs zwischen der synkretistischen indischen Tradition und der puristischen arabischen finden. Gaborieau untersucht textkritisch das dem Wali Ullah zugesprochene Traktat *al Balāgh al Mubīn* und stellt es zugleich in sozial-historischen Zusammenhang. Er folgert, daß der Text erst lange nach dem Tod des Mystikers geschrieben wurde, und zwar von Verfechtern der hanbalitischen Rechtsschule, irgendwann zwischen 1818 und 1860, nicht jedoch von den Ahl-e Hadith. Hierin würden die herausragende Rolle der Heiligen abgelehnt und damit die Grundsätze des mittelalterlichen Sufismus erschüttert (S. 222). Der Text, so Gaborieau, stellt Schreinkult mit Hinduismus gleich (S. 228), obwohl hinsichtlich des Maulid al-Nabī, dem Fest des Prophetengeburtstags, weder Shah Wali Ullah noch die Ahl-e Hadith noch der Text selber Stellung nehmen. Der Text sei lediglich „... an adaptation of the book of Ibn Taymiyya to the Indian context; its author only added examples drawn from the Indian scene in Delhi and its surroundings and made them the particular object of his condemnation" (S. 229). Gaborieau schließt mit der ernüchternden, aber aufschlußreichen Bemerkung, daß der Text, ähnlich der indischen Reformliteratur im allgemeinen, vor allem eher legale Aspekte behandelt als lokale Verhältnisse schildert und daher ethnographisch wenig aufschlußreich ist (Gaborieau, S. 232 f.).

Der letzte Teil von *Muslim Shrines in India* enthält kritische Besprechungen einer Zahl weiterer Beiträge zum Thema und rundet so den Sammelband ab. Dabei werden neue Forschungsmethoden und -quellen sowie bislang vernachlässigte Regionen in Betracht gezogen (z.B. Saiyed). Die Bedeutung der Schreine für die weibliche Bevölkerung beleuchtet Saiyed abschließend jedoch nur kurz (S. 254 f.). Khalidi bespricht einen Beitrag zu mystischen Gesängen, die *qawwālī* und *samāʿ* (S. 257 ff.), während Siddiqui Beiträge über Sharaf al Dīn Manerī, den großen Firdausi Shaikh, bespricht. Er stellt fest, daß die Schriften Manerīs ausgezeichnete

⁶ Vgl. etwa Ernest Gellner: *Leben im Islam*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1985; Victor Turner: *Process, Performance and Pilgrimage*, New Delhi: Concept Publishing House, 1979.

Quellen zur Rekonstruktion der Sozialgeschichte seien. Khan hingegen kritisiert heftigst den Doppelband S.A.A. Rizvis zur Geschichte des Sufismus in Indien: Rizvi sei – nicht zu Unrecht – „obsessed with Shia-Sunni polemics in India“, und seine Arbeit sei voller „disjointed facts“ (Khan, S. 276 und 279). Damit reiht sich Khan in die Kritiker Rizvis ein.⁷ Der letzte Beitrag ist von Vahiuddin, der vier Bücher zum Thema Sufismus bespricht und den Band abschließt. Bibliographische Angaben in jedem Beitrag geben dem Interessenten die Möglichkeit, sich eingehender mit der Materie zu beschäftigen.

Die Beiträge in Trolls Sammelband haben dem Islam- und Indieninteressierten die Welt der Schreine, der Esoterik und des Volks-Islams sehr viel näher gebracht. Was jedoch fehlt, ist ein kritischer Beitrag über die Veränderung und Profanisierung der *dargahs* im Zuge der Nationalisierung der *waqf*, wie es etwa Ewing gezeigt hat.⁸ Der Titel des Bandes mag etwas zu weit gefaßt sein, da es sich ausschließlich um nordindische Schreine handelt. Einige Urdu- bzw. Hindi-Begriffe sind nicht erklärt, wie z.B. die verschiedenen Schreintore (S. 31 f), *pukka* (S. 49), *haveli* (S. 53 und 125), *khichri* (S. 62, wird erst auf S. 83 erklärt), *dang* (S. 74), *pulao* und *halim* (S. 93), *mela* (S. 110), *sarangi* (S. 194), *paan* (S. 265). Ebenso wird nichts weiter über den „Propheten Khidr“ ausgesagt (S. 77). Bei der Abbildung Nr. 9 handelt es sich nicht um einen *pankhawalla* (einen Fächeler), sondern um einen *jhandawalla* (einen Fahnenträger). Diese geringfügigen Anmerkungen sollen jedoch keinesfalls die Bedeutung dieser Arbeit schmälern. Weitere Untersuchungen in dieser Richtung sind für das Verständnis des indischen Islam nicht nur begrüßenswert, sondern auch notwendig.

Jamal Malik, Heidelberg/Bonn