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:	“Muslimische Gesellschaften in Südasien“
Published in:	Aktuelle Profile der islamischen Welt. München: Hanns-Seidel-Stiftung
Volume:	76
Year:	1998
Pages:	299 – 312
ISBN:	3-88795-133-6

The article is used with permission of *Hanns-Seidel-Stiftung*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jamal Malik

Muslimische Gesellschaften in Südasien

In der jüngeren Vergangenheit sind die Muslime Südasiens in die internationalen Schlagzeilen geraten, und das, obwohl sie mehrheitlich von hinduistischen Einflüssen geprägt sind; zugleich waren die Kulturen des Subkontinentes mit einer frühen kolonialen Durchdringung konfrontiert. Beides, die kulturelle Vielheit und der Einfluß des Kolonialismus führten tatsächlich dazu, daß gerade dort nachhaltige politische Ideen für die Gestaltung eines islamischen Staatswesens und einer islamischen Gesellschaftsordnung entwickelt wurden. Heute leben in Pakistan und Indien, die beide 1997 ihre 50jährige politische Unabhängigkeit feierten, und in Bangladesch, das sich 1971 von Pakistan abspaltete, sowie in Sri Lanka etwa 350 Millionen Muslime. Sie stellen in jeder Hinsicht eine weitgefächerte islamische Öffentlichkeit dar – ob intellektuell, wirtschaftlich, politisch, ethnisch, sprachlich oder kulturell. Und gerade wegen dieser Vielfältigkeit haben die Muslime Südasiens die islamische Welt maßgeblich beeinflußt. Der folgende Beitrag versucht den Prozeß der Herausbildung des politischen Islam kurz vor der Unabhängigkeit Pakistans und Indiens von der britischen Kolonialmacht 1947 bis in die Gegenwart zu umreißen. Dabei wird besonderes Augenmerk auf den Islamismus gelegt, der eine der zahlreichen muslimischen Identitäten auf dem Subkontinent darstellt.

Waren nach der Niederschlagung des Sepoy-Aufstandes von 1857 zahlreiche muslimische Gruppierungen entstanden, wie etwa die noch gegenwärtig einflußreichen Deobandîs, Barelwîs, Ahl-e Hadîth, Aligarhis[1] und Schiiten, sowie zahlreiche lokale und volksreligiöse Strömungen, die allesamt verschiedene gesellschaftliche Gruppen und geographische Regionen ansprachen, so etablierte sich kurz vor der Unabhängigkeit eine Reihe neuer, ganz verschiedener Vereinigungen – chiliastische, quietistische, faschistoide, säkularistische, traditionalistische und modernistische.[2] All

---

[1] Vgl. zu diesen Bewegungen B.D. Metcalf: Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900, Princeton: PUP 1982.

[2] Siehe den Überblick in Jamal Malik: „Islam in Südasien", in: Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, hrsg. v. A. Noth/J. Paul, Würzburg: Ergon Verlag 1997, S. 505ff.

diese muslimischen Selbstkonzepte gingen ebenso aus einem wechselseitigen Prozeß hervor wie der Islamismus. Er geht auf die Herausbildung einer „islamischen Ideologie" zurück, die etwa in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts entwickelt wurde und aus dem Zwang zur Abgrenzung und Distinktion vom politisch dominanten kolonialen Sektor entstand, gegenüber dem Hilflosigkeit und Ohnmacht empfunden wurde.

Einer der ersten, die den Islam ideologisierten, war Abûl A`lâ Maudûdî (gest. 1979) aus Aurangabad im Dekkan/Indien, dessen staatspolitische Ideen bald großen Einfluß auch auf die arabische Welt ausübten und z. B. von den Muslimbrüdern in Ägypten und Syrien rezipiert wurden. Maudûdî war wie viele Islamisten seiner Zeit, wie etwa Hasan al-Banna (ermordet 1949) und S. Muhammad Qutb (hingerichtet 1966), weniger ein ausgebildeter Gelehrter, als vielmehr Autodidakt. Anfänglich als Journalist bei der Zeitschrift der deobandischen „Vereinigung der Gelehrten Indiens" *(Jamî'at-e `Ulamâ'-ye Hind,* gegr. 1919)[3] tätig, distanzierte er sich von ihr und gründete 1932 seine eigene Urdu-Zeitschrift. Ähnlich wie die „Vereinigung" lehnte auch Maudûdî die Idee des Dichter-Philosophen Muhammad Iqbâl (1873–1938)[4] aus dem Jahre 1930 von einem „consolidated North Western Muslim State" ab. Noch kurz vor seinem Tode 1938 hatte Iqbâl in einer Debatte mit einem führenden Deobandî den territorialen Nationalismus für Muslime verfochten. Der Deobandî bestand dagegen auf einem „vereinigten Nationalismus", d. h. Muslime würden in einem Territorium eine religiöse Vereinigung unter mehreren konstituieren. Dies entsprach dem gängigen *millat*-Konzept. Maudûdî seinerseits begann statt dessen, den politischen Diskurs der muslimischen Nationalisten zu islamisieren: Muslime stellten keine Nation dar, sondern die Partei Gottes, die als dessen Agent auf Erden wirken sollte. Voraussetzung dafür sei eine weitreichende Katharsis und eine Verbreitung des „wahren" Islam – in diesem Punkt entsprach er durchaus pietistischen Postulaten aus dem 18. Jahrhundert. Ende der dreißiger Jahre war er überzeugt von der Idee, daß die Verfechter der Schaffung eines Staates für Muslime – wie ihn Iqbâl vorsichtig formuliert hatte und wie ihn in den vierziger Jahren die 1906 gegründete *Muslim League* unter Leitung von

---

[3] Zu dieser wichtigen Organisation siehe Yohanan Friedmann: „The attitude of the Jam`iyyat al-`Ulama'-i Hind to the Indian national movement and the establishment of Pakistan", in: African and Asian Studies 7 (1971), S. 157–180, und ders.: „The Jam`iyyat al-`Ulama'-i Hind in the Wake of Partition", in: African and Asian Studies 11 (1976), S. 181–211.

[4] Zu Muhammad Iqbâl siehe A. Ahmad / G.E. v. Grunebaum (Hrsg.): Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857–1968, Wiesbaden 1970.

Muhammad `Alî Jinnâh (1876–1948) forderte – nicht den Idealen eines guten Muslim entsprachen und daher auch keinen islamischen Staat herstellen könnten. Zur Umsetzung seiner Ideen gründete Maudûdî im August 1941 folgerichtig die „Islamische Gemeinschaft" *(Jamâ`at-e Islâmî)* – und zwar in Konkurrenz zu bestehenden politischen Parteien, wie *Muslim League* und *Indian National Congress.* Ab 1942 postulierte er dann die Idee von der Souveränität Gottes *(hâkimîyat-e illâhî)* auf Erden in einer universalen, ideologisch-islamischen Nation. Diese imaginierte Nation[5] versuchte er ab 1947 in Pakistan verfassungsmäßig durchzusetzen (s.u.), wohin er und der Großteil seiner Gemeinschaft nach der Teilung Indiens schließlich auswanderten. Seither hat seine „Gemeinschaft" an Einfluß gewonnen, hauptsächlich unter jungen Intellektuellen und in der Mittelschicht.

Die Träger des neuen Staates Pakistan, i.e. Militär, Verwaltung und Industrie, setzten ihrerseits die koloniale Tradition der Abschottung und Appropriation in dem abgegrenzten Territorium fort, ein Integrationsprozeß erwies sich in einer vornehmlich ländlichen Region unter diesen Gesichtspunkten als mühselig, ja unmöglich.[6] Zudem war der Großteil der Muslime im neuen unabhängigen Indien zurückgeblieben, da seine wirtschaftliche Grundlage in der einen oder anderen Form an Landbesitz gebunden war – entweder als Landarbeiter oder als Landbesitzer. Kennzeichnend waren Indifferenz gegenüber der Teilung oder Postulate eines multi-religiösen, säkularen Indien (z.B. *milla),* wofür sich die meisten Islamgelehrten ausgesprochen hatten, da sie traditionsgemäß noch über Ländereien verfügten, die ihre Vorfahren von den Mogulkaisern erhalten hatten.

In den Verfassungsdebatten in Pakistan wurden die Gegensätze zwischen *Muslim League* und kulturellen Nationalismen, zwischen Säkularisten und Islamisten, zwischen staatlicher Ideologie, i.e. den urbanen Eliten, und sozialer Basis, i.e. Agrargesellschaft, zwischen Stadt und Land, nur allzu deutlich. M.A. Jinnâh, selbst ein Säkularist, der die Pakistan-Bewegung mit dem Islam legitimiert hatte, verlangte nun eine eindeutige Trennung zwischen Religion und Politik. Dies brachte die Verfassungsväter in Legitimationsprobleme, hatten sie den pakistanischen Staat doch weniger für den Islam

---

[5] Imaginiert im Sinne von Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt/M. 1993(2).

[6] Vgl. R. Jahan: Pakistan: Failure in National Integration, New York 1972; H. Frey: Der Indisch-Pakistanische Konflikt in den Jahren 1958–1968, Wiesbaden 1978; K.B. Sayeed: Politics in Pakistan, New York 1980.

als für die Muslime geschaffen; die Auseinandersetzungen zwischen jenen, die streng das koloniale Erbe fortsetzen, und jenen, die islamischen Richtlinien mehr Raum zubilligen wollten, nahmen noch zu Lebenszeiten Jinnâhs ihren Anfang. Die Polarisierung zwischen traditionellen und kolonialen Gesellschaftsbereichen konnte deutlicher nicht zutage treten. Die Islamisten traten nun in dieses Spannungsfeld, indem sie einen islamischen Staat forderten, ohne dabei koloniale Neuerungen auszuschließen. Der Islam diente dabei als Reservoir gesellschaftlicher oder kultureller Erfahrungen und als gemeinsame Bezugsgröße.

Die führenden Islamisten, wie z. B. Maudûdî, entstammten ja genau diesem Spannungsfeld zwischen „traditionalen" und „modernen" Bereichen: Es handelt sich sozusagen um Grenzgänger zwischen den Milieus oder gesellschaftliche Übergänge, Vertreter der mittleren Ränge der Administration und des Militärs, Facharbeiter und Studenten, Rechtsanwälte, Ärzte, Ingenieure, Journalisten, gewissermaßen neue *professionals,* kurz und gut Berufssparten, die in das (post-) koloniale System eingebunden sind.[7] Es handelt sich also um gesellschaftlich verhältnismäßig hoch anzusetzende städtische Bevölkerungsschichten. Wegen ihrer Eingebundenheit in das post-koloniale System – und dies gilt nicht nur für die Islamisten in Südasien – übernehmen sie wesentliche Begriffe dieses zugleich politisch überlegenen Sektors und anerkennen diese Begriffe als Teil ihrer eigenen Entwicklungsgeschichte und Biographie, wie etwa aus zahlreichen Neologismen hervorgeht. Islamische Begriffe wie *sunna, dastûr, shûrâ* etc. werden aus ihrem religiösen Kontext gelöst und erhalten einen neuen ideologischen Stellenwert, wie etwa Parlament, Verfassung, ohne dabei auf ihre islamische Identität verzichten zu müssen. Parteiwesen, Nationalstaat und Verfassung werden als schon immer islamisch interpretiert. Mit dieser normativen Rückverlagerung gelingt es, althergebrachte Traditionen zu überwinden: Sie setzen sich für die Selbstbefreiung von unmittelbarer Autoritätsbindung und für eine eigenmächtige Rekonstruktion der islamischen Gemeinde *(ijtihâd)* ein, die im Gegensatz steht zur traditionellen Autoritätsbindung *(taqlîd).* Dabei beziehen sie sich natürlich auf salafitische Denker – wobei der Begriff salafî durchaus auch spätere Traditionalisten umfassen kann. Die Tradition wird gewissermaßen wiedergefunden.[8] So gelingt es

[7] Zur sozialen Basis der Islamisten siehe M. Riesebrodt: Fundamentalismus als patriarchalische Bewegung: Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990; R. Schulze: „Islamische Kultur und soziale Bewegung", in: Peripherie 18/19 (1985); C. A. O. van Nieuwenhuijze: „Islamism – A Defiant Utopianism", in: Die Welt des Islams 35/1 (1995), S. 1-36.

ihnen, innerhalb der islamischen Semiotik moderne Errungenschaften zu legitimieren, ihre eigene damit verbundene gesellschaftliche Position zu stabilisieren und ihren Einfluß auszuweiten.

Allerdings verfügen diese neu aufstrebenden Eliten, zu denen die Funktionäre der Jamâ`at-e Islâmî zählen, aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit über keine Massenbasis. Um die notwendige Breitenwirkung zu erreichen, nutzen Islamisten mitunter das *code-* oder *identity-switching* – gewissermaßen die wechselseitige Übersetzbarkeit der Symbole und Begriffe. Dies ermöglicht ein Agieren auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen. Und es ist genau dieses Netzwerkverhalten, welches dem politischen Islam seine besondere Dynamik verleiht:[9] Z.B. argumentieren Islamisten gegenüber der post-kolonialen Öffentlichkeit eher ideologisch, wobei sie islamische Symbole auf das Unverzichtbare – das Skripturalistische – reduzieren. Gegenüber der traditionalen Gesellschaft verfolgen sie eine theologische Argumentation. Auch wird der islamische Kultus unterstützt und an theologischen Debatten teilgenommen, die jedoch selten hohen theologischen Gehalt haben. Folglich werden Vertreter dieses Islam von Anhängern der Jamî `at-e `Ulamâ´-ye Pâkistân und Jamî `at-e `Ulamâ´-ye Islâm aus den Jahren 1946/47, beides religiös-politische Parteien der Barelwîs resp. Deobandîs, kaum als gleichwertige Disputanten im Bereich religiöser Studien angesehen.

Dieser Ablehnung zum Trotz begreifen sich die Vertreter der Jamâ`at-e Islâmî als Avantgarde, die sich zunehmend in Gegenüberstellung zu den

---

[8] Vgl. dazu allgemein Eric J. Hobsbawm / Terence Ranger (Hrsg.): The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press 1983. Für den islamischen Kontext siehe Dale F. Eickelman / James Piscatori: Muslim Politics, Princeton, N.J.: PUP 1996, S. 22ff.

[9] Womöglich ist man aufgrund der Loslösung von sozialen Bindungen und wegen fehlender Möglichkeit zum internen Arrangement vermehrt auf Netzwerke sozialer Beziehungen angewiesen. Denn Netzwerkverhalten scheint bei in Institutionen fest eingebundenen Normalbürgern und auch Mitgliedern ‚einfacher' Gesellschaften wenig verbreitet zu sein. Es läßt sich folglich der Satz formulieren: Je losgelöster von sozialen Bindungen (i.e. sozial nicht kohärent; Grenzgänger), desto größer ist das Bemühen um Beliebtheit und Einfluß und damit um Herstellung von Beziehungen und Netzwerken. Siehe B. Streck: „Netzwerk: Der transaktionale Einspruch gegen das Paradigma der struktural-funktionalen Ethnologie", in: Anthropos 80 (1985); auch R. Loimeier / S. Reichmuth: „Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften", in: Die Welt des Islams 36 (1996).

Machtbehauptungen nationaler Eliten sieht, die sie als verwestlicht, korrupt und als sich selbst bevorrechtigende Staatsklassen bezeichnet. Der Zugang zu Elitepositionen ist den Islamisten verwehrt; ihr gemeinsames Motiv – die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation – wird in einer gemeinsamen Sprache und Symbolik ausgedrückt und verallgemeinert. Zweck ist es, ein verbindliches Einvernehmen für die ganze imaginierte muslimische Gemeinde herzustellen, die eigene kulturelle Selbstvergewisserung gegenüber anderen zu erhöhen und mobilisierend zu wirken. Natürlich bedarf dieses Konzept von sich selbst kollektiver Feindbilder; die Palette reicht von Anhängern des Volksislam, Orthodoxie und Modernismus bis hin zum westlichen Ausland.

Für die Mobilisierung wichtig ist vor allem das Selbstverständnis: Im Gegensatz zu politisch und ethnisch aufgebauten Identitäten beanspruchen religiöse – zumal islamistische – Vergemeinschaftungsformen ein überhöhtes Sendungsbewußtsein, denn sie versprechen eine gerechtere Gesellschaft im Hier und Jetzt mittels Katharsis, also eine Umformung von Korruption zur Reinheit, vom Unglauben zum Glauben, von Gottlosigkeit zum Islam. Diese Wiedergeburt oder Erneuerung *(ihyâ' oder tajdîd)* und der zurückgerichtete Blick auf das Goldene Zeitalter sowie die Ablehnung der ursprünglichen Traditionskette beinhalten einen klaren Bruch mit der altbekannten Vergangenheit bzw. mit den mannigfaltigen Gruppierungen, welche die heterogene islamische Öffentlichkeit und Tradition konstituiert (etwa Deobandîs, Barelwîs etc.). Aber je nach politischen Erfordernissen können Koalitionen eingegangen werden. Wenn also die Jamâ`at-e Islâmî Allianzen mit der Pakistan Peoples Party, der Jamî`at-e `Ulamâ´-ye Pâkistân oder der Jamî`at-e `Ulamâ´-ye Islâm eingeht, so ist dies nichts anderes als ein Teil des Versuches, politische Macht auszuhandeln.

Der genannte Traditionsbruch und folglich Wiedergeburt kann nur mit der *imitatio muhammadi,* d.h. mit dem Rückgriff auf den sogenannten Ur-Islam legitimiert werden. Eine neue Vergangenheit und Zukunft wird rekonstruiert. Und wegen dieser Geschichtsungebundenheit oder „Erfindung der Tradition" können sich Islamisten als Avantgarde ihrer imaginierten Beitrittsgemeinde begreifen und sich dadurch von gewöhnlichen Muslimen und auch von weltlichen Politikern absetzen und auf diese Weise ihre Besonderheit unter Beweis stellen.

Zudem verlangt das Konzept der Erneuerung *(tajdîd)* oder Wiedergeburt *(ihyâ´)* nach einem spezifischen Geschichtsbewußtsein: der stete Verfall der islamischen Gemeinde. Dabei rezipieren viele Islamisten in ihrer Zivilisa-

tionskritik die koloniale Kritik am „traditionalen" Orient des 19. Jahrhunderts[10] mit der Abfolge „Goldenes Zeitalter, Verfall und Wiedergeburt". Infolgedessen kommt es teils zur Selbstexotisierung, d.h. die eigene Kultur wird stilisiert, wie aus zahlreichen Selbstzeugnisse der Islamisten hervorgeht, teils wird der Westen als Kollektiv angeprangert. Diese Antiwelt – der moderne Zustand der „Unwissenheit" oder *Jâhilîya* (das vor-muhammadanische Heidentum, das Gegenstück zum Islam) – ist aus der Sicht nicht nur pakistanischer Islamisten durch staatliche Modernisierungspolitik entstanden. Infolge des Abweichens vom rechten Pfade und der Vernachlässigung der religiösen Pflichten sei es zum Verlust religiöser und kultureller Identität gekommen. Entsprechend begreift Maudûdî den geschichtlichen Prozeß als einen steten Verfallsprozeß (s.u.).

Diese Kritikpunkte werden in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und zu einem integristischen Plan ausgestaltet. Ein solches Vorgehen hat jedoch eindeutig integrationistische Züge: Dem Slogan islamiser la modernité zum Trotz wird die eigene, islamische Tradition modernisiert, denn die vorgestellte islamische Gemeinschaft soll mit westlichen Errungenschaften – im technischen und im ideologischen Bereich – konkurrieren und übereinstimmen. Diese ideale islamische Ordnung wiederum sei nur in einem zentralistisch gesteuerten islamischen Staat möglich, den die Islamisten als die Makler der Herrschaft Gottes auf Erden – als *hizbullâh* (Partei Gottes) oder als *jamâ`at-e islâmî* (islamische Gesellschaft) – steuern wollen. Es geht ihnen um die Herstellung der Souveränität Gottes in einer universellen ideologischen islamischen Nation. Dabei sollen Koran und Prophetentradition als Grundlage für eine gesetzesethische Einheitslehre dienen. Realiter läßt die Interpretation der Scharia aber genügend fruchtbaren Raum für vielseitige Kritik. Denn wenn es auch um die Schaffung wahrer „islamischer" Individuen, d.h. um eine Besonderheitsidentität geht, so werden islamische Prinzipien – wie alle anderen religiösen Traditionen auch – doch im Lichte der gesellschaftlichen Dynamik stets reinterpretiert. So bewegen sich die Postulate eines solchen Diskurses innerhalb eines demokratischen Referenzrahmens – man spricht beispielsweise von islamischen Menschenrechten und islamischer Demokratie. Nicht nur *code-swit-*

---

[10] Dazu siehe etwa die Arbeiten von Thierry Hentsch: Imagining the Middle East, übersetzt von Fred A. Reed, Montréal, New York 1992; C.A. Bayly: Indian Society and the Making of the British Empire, Cambridge 1990; Wilhelm Halbfass: Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag 1981.

ching ermöglicht das Bestehen in einer solchen pluralisierten Gesellschaft. Fundamentalistische Forderungen wie die der Jamâ`at-e Islâmî werden auch stets vom Territorialstaat aus erhoben, so daß die gesellschaftliche Rekonstruktion der Wirklichkeit nur innerhalb einer Nation gedacht wird. Die Nation bleibt weiterhin unangetastet als primärer Orientierungspunkt, sie ist und bleibt nicht nur ein wichtiges Merkmal für kulturelle Eigenständigkeit, sondern bietet gleichsam Raum für umfassende kulturelle Identität, welche die partikularen und regionalen Einheiten zusammenführen kann. Eine wie auch immer definierte muslimische Identität und Einheit finden spätestens dort ihre Grenzen.

Der Islamismus predigt also einen Solidaritätstraditionalismus,[11] der vornehmlich diesseitsorientiert ist und auch Reformgedanken aufweist, so z. B. die staatsapologetische Haltung und Fortschrittsgläubigkeit. Seine Postulate stellen jedoch bei genauer Betrachtung eher Prophezeiungen, Belehrungen, Drohungen und allgemeine Wunschvorstellungen dar. Und wegen seiner Reformabsichten, die er nur in einem islamischen Staat umsetzen könne, werden seine Träger nach und nach zur politischen Munition autoritärer Bewegungen; sie sind in der Lage, sich den jeweiligen politischen Forderungen anzupassen, wie auch die verschiedenen Islamisierungsbestrebungen deutlich machen. In diesem Sinne bedeutet Fundamentalismus und Islamisierung nicht zwangsläufig Entwestlichung, sondern vorrangig die Durchsetzung staatlicher Interessen.

Der politische Islam bietet also den Referenzrahmen für die Vorstellung einer gesellschaftlichen Realisierung und Rekonstruktion innerhalb eines Nationalstaates. Dies trifft besonders zu auf die postmoderne Zeit, da der Islamismus seine Versprechen nicht hat einlösen können. Entsprechend sind neue alternative Ideen erwacht – sie spiegeln die Interaktion zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Realitäten und kulturellen Identitäten in einem pluralisierten Umfeld wider. Dabei stellen die Islamisten eine Gruppe dar, die ihre Ideen einer mythischen Wiederkehr des Islams nutzen müssen, um ihre gesellschaftlichen Räume gegenüber anderen Akteuren abzugrenzen.[12]

In der gegenwärtigen Phase der Globalisierung, aber insbesondere seit Mitte der 80er Jahre scheint es einen Umschwung innerhalb des islamisti-

---

[11] Siehe dazu D. Rothermund: „Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten", in: Saeculum 40/2 (1989), S. 142–148.

[12] Eickelman/Piscatori: Muslim Politics, S. 22ff.

schen Diskurses hin zum Pluralismus *(al-ta`addudîya)* zu geben, in dem die eigenen durchaus flexiblen Positionen stetig neu ausgehandelt werden.[13] In Indien ist dies schon lange der Fall gewesen. Man hat den Eindruck, daß Islamisten verschiedenster Couleur aus der indischen Erfahrung gelehrt haben. Im säkularen Indien hat selbst die „Islamische Gemeinschaft Indiens" *(Jamâ`at-e Islâmî Hind),* das indische Pendant zur pakistanischen *Jamâ`at-e Islâmî,* – gezwungenermaßen – einen quietistischen und pluralistischen Weg eingeschlagen. In diesem Zusammenhang drängt sich die Stellungnahme eines führenden indischen muslimischen Denkers auf: Abûl-Hasan `Alî Nadwî (geb. 1913), seit 1961 Leiter der 1893 gegründeten, international bekannten Theologenschulen *Nadwat al-`Ulamâ'* in Lucknow[14] und Integrationsfigur für viele muslimische Inder. Als Vertreter des traditionellen Gelehrtentums und führendes Mitglied zahlreicher muslimischer Organisationen – auch im arabischen Raum – vertritt er im Gegensatz zu Intellektuellen wie Maudûdî und Iqbâl ein ganz anderes politisches Denkens. Und seine positive Einstellung zur Mystik erlaubt es ihm, die unabhängige Stellung der Islamgelehrten neu zu bestimmen. Hier bietet sich die Gelegenheit, auf diesen international bekannten Mann, der u.a. Autor des bekannten Werkes ist: *Mâdhâ khasira al-`âlam bi inhihât al-muslimîn* (vor 1947) (Englisch: *Islam and The World),* etwas näher einzugehen.

Seine Replik auf Maudûdîs islamistische Vorstellungen ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlußreich. Im Gegensatz zu dessen defätistischen Überlegungen stellt Nadwî fest, daß der dynamische Weltprozeß, welcher mit dem – ebenso dynamischen – islamischen Gesetz – der Scharia – in Einklang gebracht werden müsse, im höchsten Grade natürlich sei.[15] „Es ist nämlich wahr, daß das Leben eine kontinuierliche Bewegung ist und daß in ihm Wechsel und Veränderungen stattfinden. Dies ist kein Defekt, sondern eine Qualität, es ist nichts Unnatürliches, sondern im höchsten Grade natürlich ..."[16] Die islamische Geschichte offenbart sich ihm

---

[13] Y.Y. Haddad: „Islamicist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: the pluralism debate and the depiction of the other", in: Islam and Christian-Muslim Relations, 7/1 (1996), S. 75–89; A. Kian: „Women and Politics in Post-Islamist Iran: the Gender Conscious Drive to Change", in: British Journal of Middle East Studies 24/1 (1997), S. 75–96.

[14] Zur Sozialgeschichte dieser Schule vgl. Jamal Malik: Islamische Gelehrtentradition in Nordindien, Leiden: E.J. Brill 1997.

[15] Zu folgendem vgl. Abûl-Hasan `Alî Nadwî: `Asr-e hâdir men dîn kî tafhîm o tashrîh, Lakhna'û: Lakhna'û Publishing House 1980.

[16] Nadwî: `Asr-e hâdir, S. 13.

daher als etwas sehr Positives: „Das Land, welches die Muslime eroberten, wurde wirklich wiedergeboren, mit erneutem Eifer und frischer Kraft, in einer neuen und helleren Welt."[17], denn die Geschichte Indiens sei vor dem Eintritt des Islam stagnant, passiv und dekadent gewesen.[18] Hier scheint Nadwî allerdings die gängigen essentialistischen Aussagen europäischer Historiographie des 19. Jahrhunderts zu übernehmen, wie er auch in anderen Zusammenhängen christliche Autoren und westliche Philosophen neben islamischen Mystikern gerne als Paten seiner Ideen zitiert.

Nadwîs Schriften sind durchsetzt von der Idee einer axiomatischen Vormachtstellung der Muslime in Indien, eine Ansicht, die er sogar in dem Vorwort eines von ihm in den 70er Jahren aus dem Arabischen ins Urdu übersetzten Werkes seines Vaters Sayyid `Abd al-Hayy (gest. 1923) wiederholt. Darin kommentiert Nadwî die spezifischen Erfahrungen des indischen Islam sowohl gegenüber nicht-indischen Muslimen als auch gegenüber Hindu-Kommunalisten und hebt die muslimische Gegenwart in Indien unter dem Aspekt der Entwicklungsprozesse vom britischen Kolonialismus ab. Der Islam habe jedes eroberte Territorium zu den Höhen der Zivilisation geführt, weil Muslime das Land nicht ausgebeutet hätten, wie etwa die Europäer, sondern es kultivierten und förderten.

Folglich hätten anti-kolonialistische Islamgelehrte des 19. Jahrhunderts Großes geleistet, während viele Muslime des 20. Jahrhunderts trotz bester Vorsätze westlichen Ideen auf dem Leim gegangen seien und damit mittelfristig dem Islam schadeten, wie z.B. Maudûdî. Dessen Interpretation von Islam habe zu einer neuen Art der Koranexegese geführt, die politisch gefärbt sei und die um die Konzepte „Souveränität Gottes" *(hâkimîyat-e illâhî)* und „Herrschaft Gottes" *(sultânî-ye rabb)* kreise. Dadurch würde der Offenbarungszweck des Koran und die islamische Mission allein auf die Instandsetzung einer Regierung Gottes *(hukûmat-e illâhî)* reduziert. Das Fehlen einer spirituellen Verbindung zu Gott würde aber die Menschen allein auf sich selber zurückwerfen.

Maudûdîs Verfallstheorie identifiziert er folglich als eine „Technik und Strategie irregeleiteter Gruppen, die auf den Trümmern der islamischen Geschichte und des islamischen Denkens ihr eigenes Gebäude aufbauen

---

[17] Nadwî in: S. Abdul Hai: India during Muslim Rule, Lucknow 1977, S. 3.

[18] Nadwî in: M.S. Agwani: Islamic Fundamentalism in India, Chandigarh: Twenty-First Century India Society 1986, S. 35.

wollen ... Maudûdî hat diese Technik zwar nicht bewußt angewandt ... aber die Konsequenz seiner Darstellung ist unvermeidbar ... Seine Koranexegese ist in einer reinen politischen Sprache und Interpretation gehalten ..." Tatsächlich aber sei die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht wie die der eines Herrschers und eines Beherrschten. „Dies ist nur ein Teil ... Seiner Beziehung mit Seinen Kreaturen. In Wahrheit ist die Beziehung zwischen Erschaffer und Geschaffenem, zwischen dem Angebetenen und Anbetendem viel umfangreicher, vielfältiger und tiefer und bei weitem subtiler und zarter als die zwischen Herrscher und Beherrschtem, König und Subjekt, Heerführer und Heer ... (Die Beziehung) ist unendlich weiter, tiefer und umfassender und in diesem Sinne schließt sie Gnosis *(ma`rifat)*, Reue *(inâbat)*, Liebe *(muhabbat)*, Aufrichtigkeit *(ikhlâs)* und ewige Vergegenwärtigung *(dhikr)* ein, obwohl doch gegenüber einem Herrscher nur Unterwürfigkeit *(khudu`)*, Selbsterniedrigung *(tadhallul)*, Gehorsam *(itâ`at)* und Unterwerfung *(inqiyâd)* ausreichen."[19]

Während Maudûdî den wahren Zweck der Gebetsakte *(`ibâdât)* in der Herstellung einer Theokratie sah, betrachtet Nadwî im Heiligen Kampf *(jihâd:* es geht hier wohl in sufischer Manier um den Kampf gegen die eigene Triebseele) und im politischen System lediglich Mittel und Stützen, die Gebete herzustellen *(aqâmat-e salât)*. Die Säulen der Religion hätten jedoch eine grundsätzliche Bedeutung in der ganzen Struktur der Religion. Die restlichen Dinge wie die Herstellung eines Königreiches Gottes, die Entwicklung menschlicher Kultur etc. seien nur Mittel zum Zweck und hätten für die Religion nur sekundären Wert. „Sie im Sinne Maudûdîs zu interpretieren, kann niemals die Zuneigung der Herzen während des Gebetes generieren, keine Demut und Unterwürfigkeit, Unterwerfung und Selbsterniedrigung, Kontemplation und Konzentration, stete Erinnerung und Aufrichtigkeit, Glauben und Selbstachtung."[20] Nadwî sieht also vor allem in der Reinigung der Seele *(tazkiya o ihsân)* den einzigen Weg, die Probleme der Muslime im säkularen Indien zu bewältigen. Dies könne nur die Mystik leisten. Denn „... es ist eine lange menschliche Erfahrung, daß Wissen allein, Forschung, nackte Gesetze und Regeln, Ordnung und Disziplin zum Leben ... nicht ausreichen. Es bedarf größerer Motivation, einer starken Hingabe, einer spirituellen Ambition und der Gewißheit nicht-materieller Gewinne."[21] Und nochmals greift er Maudûdî an: „Die ganze Geschichte

---

[19] Nadwî: `Asr-e hâdir, S. 73.
[20] Nadwî: `Asr-e hâdir, S. 98.
[21] Nadwî: `Asr-e hâdir, S. 105.

des Islam liegt vor uns, auch vor Maudûdî ... Kann irgend jemand auch nur eine einzige religiöse Bewegung aufzeigen, die nicht von den „Bakterien" der Mystik „verseucht" ist[22] und die nicht von Männern mit purem Scharfsinn, Studien und Reflektionsgabe inspiriert war und geführt wurde und die sich von der Gegenwart spiritueller Meister *(rûhânî suhbat)* und von inneren Übungen *(bâtinî tarbiyat)* fernhielt? Im Gegenteil, wir sehen zumindest seit Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, daß jene Menschen, welche den imperialistischen Kräften die Stirn boten, den Boden für Jihâd vorbereiteten. ... Sie schlugen die stärksten westlichen Mächte auseinander (auch wenn sie nur wenige Mitstreiter hatten und schlecht ausgerüstet waren ...) und sorgten jahrelang dafür, daß ihre Länder nicht von westlichen Mächten geschluckt wurden. Sie alle waren in der einen oder anderen Weise an mystische Orden *(silsilah-ye tasawwuf)* gebunden, hatten bei spirituellen Gelehrten und Meistern gelernt und kannten den Weg der spirituellen Vollkommenheit *(ihsân*; d.h. Gott anzubeten, als ob man ihn sähe; J.M.) und der Erkenntnis. Ja, litten diese Menschen etwa an Stagnation und Trägheit, waren sie Defätisten und Flüchtende vor dem Feind, oder waren sie bereit, Kompromisse mit bösen Kräften einzugehen? Waren sie etwa Entsager von dieser „falschen Welt" und Flüchtende in das „Heiligtum der absoluten Wahrheit" *(khilwatgah-ye haqq),* verbrachten sie ihre Lebensabende gar auf Gebetsmatten und Teppichen spiritueller Vorgänger *(sajjâdah)?"*

Folgerichtig spricht Nadwî im Gegensatz zu Maudûdî nicht von einer Jamâ`at-e Islâmî, einer islamischen Gemeinschaft, sondern von einer Gemeinschaft von Muslimen *(jamâ`at-e muslimîn),* die zwar die Oberhoheit der Religion *(dîn-e haqq kâ ghalbah)* und ihre Grundpfeiler herstellen soll. Die Art, den Islam an die Macht zu bringen, sei allerdings höchst flexibel ... „Wenn Islamgelehrte ... statt einer oppositionellen Haltung eine einvernehmliche und reformfreudige Position einnehmen *(tafhîm o islâh awr mashwara o salâh),* so kann man nicht sagen, sie hätten ihre Pflicht versäumt, die Prinzipien der Religion herzustellen *(aqâmat-e dîn)* ... Stets versuchten sie, die Gesellschaft zu reformieren ... dabei unterhielten sie Kontakte zur zentralen Staatsgewalt und zum Regierungssitz, erarbeiteten umfangreiche Rechtskompendien für die Regierung, damit diese gemäß der Scharia

---

[22] Wie viele Islamisten identifizierte Maudûdî Mystik und Volksreligion mit bösartigen Viren, welche die Religion verseuchten und für den moralischen Verfall verantwortlich seien; vgl. A.A. Maudûdî, Towards Understanding Islam, Lahore, s.t., S. 146f.

regieren und entscheiden, die Administration und die Ordnung kontrollieren und die Steuern eintreiben konnte. ... Ihnen gelang es, durch die Regenten die Scharia umzusetzen ... Daher müssen wir die Islamgelehrten als die Fahnenträger im Kampf für die Einführung des rechten Glaubens betrachten ... Wir können sie nicht aus der Liste herausragender Muslime streichen, weil es ihnen nicht gelang, eine ideale Herrschaft Gottes zu etablieren *(ma`iyârî hukûmat-e illâhîya).* Selbst Maudûdî erkennt dies an."[23]

Auch wenn Nadwî stets zu harmonisierenden Postulaten bereit ist und auf die Wichtigkeit nationaler Integration hinweist, so sind seine Ausführungen doch geprägt von der Idee einer islamischen Vormachtstellung. Interessanterweise sah Nadwî auch die Islamisierungspolitik Zia al-Haqqs (gest. 1989), welche die *Jamâ`at-e Islâmî* tatkräftig unterstützte, als „gegenwärtige Revolution" und eine hoffnungsvolle und anzuerkennende Entwicklung. Er machte auch keinen Hehl aus seinen Sympathien für den pakistanischen Diktator, dessen ominösen Tod er ein Martyrium *(shahâda)* nannte und als einen großen Rückschlag für die muslimische Gemeinde deutete.[24]

Dies zeigt, daß quietistische Positionen nicht von allen indischen Muslims konsequent durchgehalten werden konnten. Dies wurde etwa 1986 deutlich, als der Oberste Gerichtshof das muslimische Personenrecht ändern wollte, um einer geschiedenen Muslima Unterhaltszahlungen zu garantieren. Die „Vereinigung der Gelehrten Indiens" *(Jamî `at-e `Ulamâ´-ye Hind)* und andere muslimische Kräfte wie die des *All-India Muslim Personal Law Board,* dem Nadwî vorsitzt, traten erfolgreich als islamische Interessenvertreter auf, mit der Begründung, der Islam würde andernfalls staatlicher Willkür zum Opfer fallen.

Gerade diese scheinbar widersprüchlichen Meinungen, die sicherlich je nach Öffentlichkeit variieren, spiegeln einen vielfältigen islamischen Diskurs wider und verhindern damit auch, daß sich eine einheitliche, länder- und regionenübergreifende verschworene „islamistische" Gemeinschaft überhaupt bilden kann. Denn die Muslime Südasiens und vor allem Indiens repräsentieren eine Vielzahl sozialer Identitäten, die oftmals wichtiger sind als ihre religiösen Affinitäten. Die gegenseitige Assimilation von Hindus und

---

[23] Nadwî: `Asr-e hâdir, S. 123f.

[24] Abûl Hasan `Alî Nadwî: Purâne Chirâgh, I-II, Karâchî: Majlis-e Nasharîyât-e Islâm 1981(2), II, S. 312.

Muslimen[25] hat aber – wie aus den jüngsten Ausschreitungen in Indien hervorgeht – ihre Grenzen. Der militante Hinduismus, und dabei ist die Rolle des legendären Marathenführers Shîvâjî (gest. 1680), der dem Mogulkaiser Aurangzeb (gest. 1707) eine Zeitlang die Stirn geboten hatte, einzigartig, 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: Traditionellerweise haben Muslims in gesamtindischen Wahlen nahezu *en bloc* für die säkulare Kongreßpartei gestimmt; dies wandelte sich jedoch während der Affäre um die Babri Moschee in Ayodhya, bei der Rajiv Gandhi eine zwiespältige Position einnahm. Seine Wahlniederlage ging u.a. auf das Wahlverhalten brüskierter Muslims zurück.[26] Hier wie auch anderswo geht es weniger um Religion, das Sakrale, sondern um profane Interessen, die islamisch artikuliert werden. Daß zusätzlich die den indischen Muslims nachgesagte exterritoriale Loyalität gegenüber muslimischen Staaten, allen voran Pakistan, Wirkung zeigt, kann nicht erstaunen.

Auch wenn in Südasien gegenwärtig säkular-politische Parteien den öffentlichen Diskurs dominieren, ist doch der Zulauf religiös-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 (islamisch bzw. hinduistisch) artikuliert werden. Daß die Gewalttätigkeiten nicht vor den eigenen Grenzen Halt machen und sogar von Hegemonialinteressen fremder Regime beeinflußt werden, zeigen die Auseinandersetzungen zwischen Schiiten und Sunniten in Pakistan.

---

[25] Vgl. die Arbeiten von I. Ahmad (Hrsg.): Caste and Social Stratification among the Muslims, New Delhi 1973; ders. (Hrsg.): Family, Kinship and Marriage among Muslims in India, New Delhi 1976; ders. (Hrsg.): Ritual and Religion among Muslims of the Sub-continent, (Nachdruck) Lahore 1985; ders. (Hrsg.): Modernization and Social Change among Muslims in India, New Delhi 1983. Im Süden des Subkontinentes ist der Grad der Assimilation interessanterweiser wesentlich höher als im Norden.

[26] Vgl. V. Graff: „Le désarroi des musulmans indiens. Chronique d'une crise annoncée", Hérodote 71 (1993), S. 116–139.