

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 Erfindung von Tradition: Islamgelehrte und Kolonialherren“
Published in:	Transformationen der europäischen Expansion vom 16. bis zum 20. Jahrhundert: 4. Jahrestagung des Schwerpunktprogrammes der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Forschungen zur kognitiven Interaktion europäischer mit außereuropäischer Gesellschaft. Rehburg-Loccum: Ev. Akademie Loccum
Volume:	Loccumer Protokolle [19]96/26
Year:	1997
Pages:	75 – 85
ISBN:	3-8172-2696-9

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die Erfindung von Tradition: Islamgelehrte und Kolonialherren

Jamal Malik

Einleitung

Die Eroberung Südasiens ist nicht einer weitsichtigen und wirkungsvollen Kolonialpolitik der Ostindischen Handelskompanie (*EIC*) zu verdanken. Das koloniale Engagement, welches die mogulische Reichseinheit wiederherstellen wollte, richtete sich meist nach den momentanen Bedingungen und war daher oft widersprüchlich. Eine erfolgversprechende koloniale Expansion war jedoch ohne aktive Unterstützung indischer Kräfte und vor allem ohne Landeskennntnisse überhaupt nicht denkbar. Bei diesem Wissenstransfer kam es gezwungenermaßen zu verschiedensten Projektionen, Irrtümern und Mißverständnissen. So auch im Falle der wohlbekannten kolonialen Kritik am Orient, die Erfindung der Tradition sozusagen, welche die Beziehungen zwischen Kolonialisten und Kolonialiserten - zwischen "Subjekt" und "Objekt" - bis in die Gegenwart prägt. Aber handelte es sich nicht eher um eine Beziehung zwischen gleichwertigen Gegenüber, die sich gegenseitig wahrnahmen, abgrenzten, sich und den anderen identifizierten und natürlich auch in einem Diskurs standen? Wechselseitige Beziehungen also, die Austausch voraussetzten, und die sich erst allmählich in ein einseitiges Dominanz-Verhältnis umwandelten. Diese Dynamik läßt sich paradigmatisch anhand der Interaktion zwischen Kolonialherren und einheimischen Würdenträgern darstellen.

Die einheimischen Informanten

Noch bis etwa 1750 bestanden außer Handelskontakten kaum Beziehungen zwischen Engländern und Indern im Hinterland. Das Leben der englischen Händler spielte sich in *mercantile settlements* ab, kulturelle Unterschiede wurden zwar wahrgenommen, aber rassistische Gefühle oder die Idee einer indischen Unterlegenheit bestanden kaum. Im Gegenteil, die Engländer zeigten größten Respekt gegenüber den Einheimischen. Diese Phase der Kulturberührung¹ war daher geprägt

¹ Dies ist laut Urs Bitterli die erste der vier idealtypischen Phasen kultureller Begegnung. Sie erstreckt sich etwa von 1750 bis 1790, gefolgt von der Phase des Kulturkontaktes (etwa 1790-1830), des Kulturzusammenstoßes (etwa 1830-1860) und der Kulturassimilation (etwa 1860-1900). Vgl. dazu Bitterli, U. *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"*; *Grundzüge einer Geistes- und*

von begrenzten Begegnungen, wobei Ungewissheit, Angst und Neugier sowie die Faszinationskraft archaischer Kultur bedeutsam waren: der "edle Wilde" war im Begriff, geboren zu werden.

Mit der Ausweitung des europäischen Wirtschaftsinteresses an Indien Ende des 18. Jahrhunderts wuchsen die gegenseitigen gesellschaftlichen Kontakte; die gegenseitige Wahrnehmung veränderte sich, denn die Neuankömmlinge aus Europa forderten in ihrer neuen Heimat englische und bald darauf imperiale Manieren. Diese Phase des Kulturkontakts spiegelte sich ab etwa 1790 u.a. wider in kolonialen Maßnahmen, als nun essentialistisch jedem Inder Korruption unterstellt wurde.²

Diese Identitätszuweisung durch die Kolonialisten - den signifikanten Anderen - wurde von der Einsicht begleitet, daß indische Führerpersönlichkeiten benötigt wurden, die Zugang zur einheimischen Gesellschaft garantierten. Die Rekrutierung lokaler Kräfte auf den mittleren und unteren Rängen schuf allerdings das Bild des unterlegenen Kollektiv-Inders, der mittelfristig europäischer Patronage bedürfe. Diese Objektivierung der lokalen Bevölkerung war mitunter darin begründet, daß ohne ihre Unterstützung und Leitung die Fremden weiterhin fremd und hilflos blieben.

Die einheimischen Informanten gehörten in der Regel höheren Gesellschaftsschichten an; sie kannten sich in der mogulischen Verwaltung aus und legten darüberhinaus eine gewisse Bereitschaft und Fähigkeit der Verständigung mit Machthabern, wie z.B. Funktionseliten und aufstrebende Händlergemeinden, an den Tag. Ihre Informationen wurden wißbegierig aufgenommen. Damit sank aber der soziale Status der Inder - von *ashraf* (muslimischer Adel) der indigenen Gesellschaft zu *ajlaf* (Grobian) der europäischen.

Die vielfältigen Angaben der Informanten wurden von den Europäern bald in einen wissenschaftlichen Rahmen gestellt: Orientalistik und demographische Erhebungen waren Stichworte. In England hatte der Staat ja seine Macht durch wissenschaftliche Ergebnisse behaupten können. Nun bot sich Indien als Projektionsfläche an: Bezogen sich Datensammlungen im kolonialen Mutterland eher auf territoriale und berufsmäßige Aspekte, so wurde die indische Bevölkerung auch nach Rassen und Religionen klassifiziert. Dieser "orientalistische Empirizismus" war für Reformen und Kontrolle notwendig. Er schuf neue Identitäten, die dem signifikanten

Kulturgeschichte der europäischen-überseeischen Begegnung, München, 1976, erweiterte Auflage: München, 1991.

² Vgl. Spear, P. *The Nabobs: A Study of the Social Life of the English in Eighteenth Century India*, London, 1963.

Anderen entgegenstanden, und er half, die koloniale Situation in einer Weise zu übersetzen, daß das "andere" zuhause verständlich wurde.³

Der islamische Diskurs und die Islamgelehrten

Um die kolonialen Interessen durchzusetzen, war die Kenntnis des zeitgenössischen Diskurses notwendig. Dazu wiederum bedurfte es der Unterstützung einheimischer Islamgelehrter, denen eine bedeutsame Vermittlerposition erwuchs.

Gegenwärtig ist dieser Diskurs noch schwer rekonstruierbar. Wichtiger Bestandteil war jedoch die Kritik zeitgenössischer Reformer - Pietisten - an ihrer eigenen (i.e. islamischen) Gesellschaft, so wie auch in anderen Regionen der islamischen Welt im Zeitalter der Auflösung der Imperien. Zentren solcher Ideen waren u.a. Mekka und Medina.⁴

Die Forderungen nach Abschaffung volksreligiöser Riten und individueller, selbstständiger Aneignung der Gottesbotschaft durch den Offenbarungstext deuten auf Selbstbefreiung von unmittelbarer Autoritätsbindung und auf eigenmächtige Rekonstruktion der islamischen Gemeinde hin (*ijtihād*) - mit Verweis auf früh-muhammadanische Zeit. Diese Ansicht stand der traditionsgebundenen Befolgung des (staatlichen) Gesetzes und damit der Autoritätsbindung (*taqlīd*) entgegen.⁵

Analog zur Forderung nach *ijtihād* scheinen die theoretischen Ausarbeitungen zur *Tarīqa Muhammadiya* (Muhammadanischer Pfad) den Menschen zum Zentrum des Universums zu erheben. In diesem ethischen Konzept wird "mystische Frömmigkeit" gewissermaßen durch "Propheten-" oder "Tatfrömmigkeit" ersetzt.⁶ Der Mensch allein sollte sozusagen mit eigenen Händen für sich eine neue Ordnung schaffen. Schon die Begriffe *Tarīqa Muhammadiya* und Prophetenfrömmigkeit weisen darauf hin, daß die Stellung Muhammads zentral war, ganz übereinstimmend

³ Siehe die Beiträge in Breckenridge, C.A./Van der Veer, P. (Hg.) *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, 1993; Fisher, M.H. *Indirect Rule in India: Residents and the Residency System 1764-1857*, New Delhi, 1991; Cohn, B. "The Command of Language and the Language of Command". In: Guha, R. (Hg.) *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1985, 276ff.

⁴ Dabei meine ich nicht ein "islamisches" Zentrum in Arabien, das alle weiteren Strömungen einseitig geprägt hätte.

⁵ Vgl. Schulze, R. "Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert; Versuch einer historiographischen Kritik". In: *Die Welt des Islams* 30 (1990) 140-159; vgl. auch O'Fahey, R.S./Radtke, B. "Neo-Sufism Reconsidered". In: *Der Islam* 70 (1993) 52-87.

⁶ Vgl. Schimmel, A. *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München, 1992, 288ff.

mit dem Wiederaufkommen der Studien der Prophetentradition (*sunna*); gefordert war eine "Sunnatisierung des Lebens". Auch wurde jetzt weitgehend die traditionell anerkannte Überliefererkette, die verschiedene Gelehrten generationen verband, gekürzt. Auf diese Weise war eine schnelle und effektive Verbindung zum Propheten, dem perfekten Menschen, möglich.

Zweifel und Skepsis waren wichtige Voraussetzungen für das neue Weltbild und für ein beginnendes Bewußtsein von der Gleichheit aller Menschen. Ausdruck fand dies vornehmlich in der Poesie, insbesondere aber in Urdu, das den kulturellen Emanzipationsprozeß von den traditionellen Kultursprachen - Persisch und Arabisch - ideell, sprachlich und gesellschaftlich zum Ausdruck brachte.

Die neuen Ideen fanden vorzugsweise in Städten unter Handwerkervereinigungen und Händlergruppen Resonanz; diese hatten sich im Zuge der Krise des Mogulreiches etablieren können. Man traf sich in eigens dafür bestimmten Räumen, den *mushā'ira* (literarische Salons), die durchaus bürgerliche Ideale zu repräsentieren scheinen. Demgegenüber lehnte der Großteil der Funktionselite die Reformpostulate ab. Er folgte den traditionellen Vorstellung des *taqlid* und einem Lehrkanon, der eher auf die Herrschaftslegitimation der Territorialstaaten des 18. Jahrhunderts ausgerichtet war.

Zentral für diese Reformdebatte, die einen Großteil der islamischen Welt ergriff - selbst Schiiten nahmen daran teil -, war die Kritik an der eigenen traditionalistischen Vergangenheit und "unislamischen" Gegenwart. Es ist daher durchaus plausibel, daß dieser indigene Diskurs den Ausgangspunkt bildete für die koloniale Rezeption der indischen Gesellschaft - des Gegenübers; und es ist sogar anzunehmen, daß die Kolonialherren diese Kritik wenn nicht ganz, so doch in Teilen bereitwillig übernahmen; schließlich waren ihnen pietistische Postulate aus England durch die Unitaristen und Deisten geläufig. Die Debatten zeitgenössischer Islamgelehrter entsprachen also durchaus kolonialen Vorstellungen.⁷ Indische Pietisten - vornehmlich unter den aufstrebenden Händlergruppen - standen Kolonialisten, die nach geeigneten Handelspartnern suchten, näher als traditionalistische und "obskurantistische" Heiligenverehrer. Der Zugang zu diesem Diskurs ermöglichte den Kulturkontakt.

Wie aus Quellen einiger Islamgelehrter hervorgeht, waren britische Beamte in Delhi solchen reformorientierten Gelehrten sogar zutiefst zugeneigt; ja sie machten ihnen ihre Aufwartung, ließen sich von ihnen in Religionsfragen belehren, ernannten sie zu Privatlehrern ihrer Kinder oder studierten gar selbst bei ihnen. Es ist anzunehmen, daß Verständigung und Informationsfluß zwischen Kolonialherren und

⁷ Zu einigen Auffassungen früher Kolonialisten siehe Stokes, E. *The English Utilitarians and India*, Delhi, 1992(3).

Pietisten aufgrund gemeinsamer Reforminteressen und wahrscheinlich auch wegen eines gemeinsamen semantischen Haushaltes kultiviert werden konnten. Denn Anfang 19. Jahrhundert wurde z.B. die "Auslegung und Aneignung traditioneller indischer Begriffe als Mittel der Verkündigung des Christentums [die es in Südinien schon gegeben hatte] ... nunmehr in erweiterem Rahmen von einer Gruppe von Praktikern und Theoretikern der Mission und der Kolonisierung wieder aufgenommen."⁸

Die Zusammenarbeit kannte kaum Grenzen: Als die Briten 1803 Delhi besetzten und den greisen und blinden Mogulkaiser zum Pensionär der Briten machten, erließ ein bekannter Islamagelehrter ein Rechtsgutachten (*fatwā*), demgemäß Indien unislamisches Territorium (*dār al-harb*) sei. Diese vielzitierte *fatwā* diente späteren Reformbewegungen für ihren politischen Aktivismus. Sie bedeutete jedoch nicht, daß zum Kampf (*jihād*) oder zur Auswanderung (*hijra*) ausgerufen worden war. In dieser wie auch in anderen *fatāwā* aus dieser Zeit ging es eindeutig darum, die wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen - d.h. britischen Eroberern - zu legitimieren.⁹ Solche Gelehrte können daher als wichtiger Vermittler dieser Zeit angesehen werden, und ihre Rechtsgutachten sind *integrationistische* Versuche, Zugang zum Herrschaftsbereich zu finden und gleichzeitig Handel, Geldgeschäfte und Rechtsprechung islamisch legitimiert fortzuführen.

Dieser inner-islamische Diskurs förderte wiederum koloniale Vorstöße: Kolonialbeamte schlossen ihrerseits aus dem besagten Rechtsgutachten, daß im *dār al-harb* die Einführung britischen Rechts sinnvoll und notwendig sei, denn Muslime würden darin das Herrscherrecht anerkennen. Daher sammelten sie entsprechende *fatāwā*, ließen auch solche speziell anfertigen und veröffentlichen. Dies erleichterte die Einführung des britischen Rechtswesens, die für die weitere koloniale Durchdringung nötig war.

Andere städtische islamische Würdenträger vertraten eher *isolationistische* Positionen. Sie bemühten sich um städtische Handwerkergruppen, u.a. Weber, die unter der kolonialen Ökonomie litten, führten sie in gildenähnlichen Organisationen zusammen und stärkten so die Sufigemeinschaften.¹⁰ Ein Wissenstransfer durch sie war nicht unmittelbar möglich.

⁸ Halbfass, W. *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart, 1981, 66.

⁹ Vgl. Shah 'Abd al-'Aziz *Fatāwā-ye 'Azīziya*, Karāchī, 1412 h. (reprint), 581-586.

¹⁰ Vgl. Malik, J. "Islamic Institutions and Infrastructure in *Shāhjahānābād*". In: Ehlers, E./Krafft, T. (Hg.) *Shāhjahānābād/Old Delhi. Tradition and Colonial Change*, Stuttgart, 1993, 43-64.

Demgegenüber gab es rege Kontakte zwischen Kolonialherren und Vertretern der aufstrebenden Ordensgemeinschaft namens *Tariqa Muhammadiya* - zu unterscheiden vom ethischen Konzept des 18. Jahrhunderts. Ähnlich wie viele andere zeitgenössische "Muhammadanische Pfade" in Teilen Afrikas, in Zentralasien und im Hijaz trat auch sie weiterhin für eine Säuberung des Islam von "unislamischen" Elementen ein. Ihre Protagonisten griffen dabei auf die eigenen Reformtraditionen des 18. Jahrhunderts zurück und waren oft im antikolonialen Kampf aktiv. In Indien interpretierten sie die obengenannte *fatwā* als *jihād*-Aufruf. Aber ihr *jihād* richtete sich zunächst gar nicht gegen die Briten, sondern gegen die Sikhs, die sich seit dem Niedergang des mogulischen Großreiches im Punjab stabilisiert und den Muslimen dieser Region das Ausüben der Riten angeblich untersagt hatten. Neuere Erkenntnisse legen nahe, daß die *Tariqa Muhammadiya* durchaus unter dem Schutz der Briten handelte, um die widerspenstigen Sikhs zu schwächen, die von den Kolonialherren bald darauf besiegt wurden.

Später - ab Mitte des 19. Jahrhunderts, als die *Tariqa Muhammadiya* sich auch gegen die britische Vormacht wandte - wurde sie von Europäern fälschlicherweise mit der arabischen puritanischen Bewegung des 18. Jahrhunderts, der *Wahhābiya*, identifiziert. Diese irrtümliche Identifikation gründete einmal in der weitverbreiteten Unwissenheit der Europäer, dann aber auch in ihrer Angst vor einer pan-islamischen militanten anti-kolonialen Bewegung.¹¹

Auch können Behauptungen der kolonialen Historiographie und infolgedessen die indischer Nationalisten in Frage gestellt werden, der Auszug (*hijra*) der *Tariqa Muhammadiya* aus Delhi in das Stammesgebiet im Nordwesten 1824 ginge auf die *fatwā* von 1803 zurück und sei Ausdruck nationalistischer Bestrebungen. In ihr war aber eindeutig nicht zum *jihād* und auch nicht zur *hijra* nach *dār al-islām* aufgerufen worden. Die *hijra* scheint vielmehr auf die Debatten mit einem Traditionalisten zurückzugehen, der schon seit 1815 im britischen Dienst stand, einer anderen Mystik- und Wissenschaftstradition angehörte und der noch im Aufstand von 1857 eine wichtige Rolle spielen sollte: Fadl-e Haqq Khairābādī (s.u.). Gegenstand der Debatten war eine Streitschrift der *Tariqa Muhammadiya*, die große Unruhe in der islamischen Öffentlichkeit stiftete. Darin hatte der Autor großen Wert auf Traditionswissenschaften gelegt und jede Form von Heiligenverehrung radikal abgelehnt. Dies war nicht neu. Neu war der Angriff auf die gängige Prophetologie: das Siegel des Prophetentums, i.e. Muhammad, sei reproduzierbar. Die Traditionalisten sahen darin eine Fehlleitung und veranlaßten auf Betreiben ihrer kolonialen Arbeitgeber um des sozialen Friedens willen den Ausschluß der Führer der *Tariqa Muhammadiya* aus Delhi.

¹¹ Vgl. die bibliographischen Angaben in O'Fahey/Radtke "Neo-Sufism Reconsidered".

Ebenso wie christliche Missionare, denen ab 1813 offiziell öffentliches Predigen gestattet worden war,¹² nutzte die Ordensgemeinschaft das aufkommende Druckereiwesen. Auf diese Weise verbreitete sie ihre Botschaften vom reinen Islam schnell in lokale Sprachen. Die neuen Medien unterstützten so das Entstehen einer diversifizierten islamischen Öffentlichkeit, deren Spektren miteinander konkurrierten, die sich zunehmend alphabetisierten und nationalistisch in Aktion traten. Diese emanzipatorische Entwicklung widersprach jedoch dem kolonialen Interesse. Daher sollte die "Erfindung der Tradition"¹³ oder "Traditionalisierung"¹⁴ Indiens eine weitere Eigenentwicklung verhindern und die koloniale Durchdringung erleichtern. Sie baute auf dem indigenen Diskurs auf.

Die Traditionalisierung Indiens

Diese Traditionalisierung war das Ergebnis *wissenschaftlicher* Beschäftigung mit der neuen Region und der Rezeption, ja womöglich sogar Übernahme des Gedankengutes indischer Pietisten. Denn lagen all die vielfältigen Informationen *von* und *über* Indien einmal vor, konnten sie von Kolonialherren im Lichte der Reformpostulate klassifiziert und analysiert werden. Auszählung, Essentialisierung und Aneignung der sozialen Landschaft dienten allein dem aufkommenden kolonialen Utilitarismus. Dabei entstand auch eine epistemologische Hierarchie: Indien wurde zum Gegenpol des erleuchteten, aufgeklärten Europas: ein obskurantistisches, romantisches und vor allem auf ewig defizitäres Indien, das Raum bot für Projektionen, Sehnsüchte und Traumata.¹⁵

Die vorliegenden empirischen Daten und Informationen sowie das Wissen vom indigenen Diskurs waren Grundlagen der folgenden kolonialen Kritik, die rasch zu einem umfassenden Angriff auf den Orient weiterentwickelt wurde. Absicht war, die europäische Vorherrschaft wissenschaftlich zu legitimieren und die Vorstellungen von "Modernisierung" durchzusetzen. Die "Wilden" sollten nun also zivilisiert

¹² Zwar betrachteten einige Vertreter der *EIC* den Missionseifer christlicher Zeloten im 18. Jahrhundert mit Skepsis, mußten aber wegen eines Parlamentsbeschlusses aus dem Jahre 1813 (*East India Company's Charter*) den Missionaren ihr Hoheitsgebiet freigeben. Vgl. Powell, A.A. *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*, London, 1993.

¹³ Vgl. dazu die Beiträge in Hobsbawm, E.J./Ranger, T.O. (Hg.) *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

¹⁴ Vgl. Bayly, C.A. *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, 1990(2), 155ff.

¹⁵ Siehe Halbfass *Indien und Europa*, 75ff.

werden.¹⁶ Ich behaupte daher, daß der koloniale Diskurs und seine Deutung vom Orient und speziell vom Islam sich von schon vorhandener indigener Bewertung nährte. Die Europäer waren deshalb nicht zwangsweise Katalysatoren für "Entwicklung" und "Modernisierung", denn das dynamische Moment war schon vorhanden und greifbar. Von daher ist die Rollenverteilung zwischen Kolonialisierern und Kolonialiserten (die Subjekt-Objekt-Rolle) nicht so eindeutig wie bislang behauptet. Wir können nicht länger auf der Meinung beharren, daß Europa expandierte, während der Orient lediglich reagierte.¹⁷

Aus dieser These ergeben sich weitere Fragen: Verließ die koloniale Wahrnehmung in anderen Regionen des Orients zeitgleich und in ähnlicher Abfolge, oder war Indien in dieser Hinsicht einzigartig?¹⁸ Wurde der indigene Diskurs nur dort oder zumindest zuerst dort rezipiert, angeeignet, umgewertet und dann übertragen? Falls dies zuträfe, dann mußte die koloniale Rezeption besonders heftig sein, bedenkt man, daß Indien zum europäischen *alter ego par excellence* stilisiert wurde. Und nur eine überspitzte Kritik konnte einer Prototypisierung dienen, um dann auf andere orientalische Regionen nuanciert angewandt zu werden.

Modernisierung Indiens

Die Traditionalisierung war also programmatisch und entsprach dem viktorianischen Geist, der eben das angeblich stagnierende, in Kasten, Religionen und Ethnien unterteilte - kurzum traditionelle - Indien modernisieren wollte. Im Zuge dessen verhärtete sich das nun entstandene "kommunalistische" Gedankengut, denn die Europäer definierten Gruppenidentitäten (*communitas*) jetzt primär nach religiöser Zugehörigkeit. Damit begründeten sie ihre Ethnifizierungspolitik, die auf "wissenschaftlichen" Befunden basierte und tiefe Wurzeln schlagen sollte.

Dieses "traditionelle" oder orientalisierte Indien bedurfte Reformen (u.a. die Einführung des englischen Erziehungswesens; 1837 Englisch/Urdu statt Persisch). Dadurch wurde die Vormachtstellung der *ashraf* geschwächt, namentlich in der Rechtsprechung. Es wurde sogar eine radikale Anglisierung gefordert, zumal die Meinung vertreten wurde, ein einziges Buchregal einer europäischen Bibliothek be-

¹⁶ Das Konstrukt des rückständigen Orients war schon für die europäische Aufklärung von großer Bedeutung gewesen. Vgl. die hervorragende Analyse von Bitterli *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"*.

¹⁷ Siehe dazu Wesseling, H.L. (Hg.) *Expansion and Reaction. Essays on European Expansion and Reaction in Asia and Africa*, Leiden, 1978.

¹⁸ Die Vorstellung, Indien sei die einzigartige und ursprüngliche Kulturregion, hat für Europäer eine lange Tradition; vgl. Halbfass *Indien und Europa*.

inhalte mehr sinnvolles Wissen als alle Weisheiten und Schriften des Orients zusammen. Daher wollte man "eine Klasse von Menschen, indisch in Blut und Hautfarbe, doch englisch im Geschmack, in den Ansichten, in der Moral und im Intellekt" schaffen.

Die koloniale Umgestaltung (Selbsthaftmachung, neue Anbaumethoden, Migrationsverbote, etc.) förderte ohnehin bestehende innergesellschaftliche Antagonismen, die in Verbindung mit britischen Zentralisierungsbemühungen und der steten Annexion weiterer Gebiete schließlich zur Rebellion von 1857 führten. Dieser Kulturzusammenstoß war eine Reaktion auf andere Reaktionen, und nicht eine bloße Reaktion auf europäische Expansion.

Demgegenüber wird in den vielfältigen kolonialen und nationalistischen Geschichtswerken behauptet, das Ziel des Aufstandes sei die Wiederherstellung der Reichseinheit gewesen (s.u.). Da diese Auffassung durchaus britischen Imperialinteressen entsprach, übernahmen die Kolonialherren nach 1858 viel von der altbekannten mogulischen Nomenklatur und paßten sich indischen Verhältnisse an, als ritueller Ausdruck britischer Macht in Indien,¹⁹ also eine Art Kulturassimilation. Gleichzeitig wurde Anglisierung zur Staatspolitik erklärt, und ein "offizieller Nationalismus" eingeführt.

Islamgelehrte nach der Rebellion

Der offizielle Nationalismus ermöglichte eine bedingte Kulturassimilation und schuf die Voraussetzung für legale Vergeltungsschläge: Aufständische und Loyalisten, die 1857 zum *Jihād* gegen die Briten aufgerufen hatten, wurden ohne viel Aufhebens bestraft oder kurzerhand ausgemerzt; so der obengenannte Fadl-e Haqq Khairâbâdî (1797-1861), der Muslime gegen die Kolonialherren durch eine *fatwâ* in Delhi aufgehetzt haben soll. Khairâbâdî gehörte jedoch weder zu den Unterzeichnern des Rechtsgutachtens, noch hielt er sich zur fraglichen Zeit in der Mogulhauptstadt auf. Stattdessen liegen abweichende Informationen über einen gleichnamigen Rebellenführer und dessen Todesdatum vor. Tatsache ist, daß der Gelehrte wegen Anstiftung zum Mord und wegen Landesverrat zu lebenslanger Haft verurteilt wurde, und in der Verbannung auf den Andaman Inseln nach fast zwei Jahren Haft 1861 starb.

Seine umfangreichen arabischen, aus der Verbannung geschmuggelten, chiffrierten Qasiden, die unter dem Namen *al-Thaura al-Hindīya* (die indische Revolu-

¹⁹ Vgl. Cohn, B.S. "Representing Authority in Victorian India". In: Hobsbawm/Ranger *Invention of Tradition*, 165-209.

tion) bekannt wurden, hat man erst viel später rekonstruiert. Es liegt nahe, daß dabei nicht immer der Sinn und die Worte der ursprünglichen Verse authentisch reproduziert wurden. Daß diese Gedichte erst nach der politischen Unabhängigkeit Indiens veröffentlicht wurden, antizipiert ihren Inhalt. In ihnen schildert Fadl-e Haqq seine Gefängnisaufenthalte, die Verhältnisse auf den Andamanen und die Gründe, die zur Rebellion führten. Für seine Verhaftung und Deportation macht der ehemals in britischem Amt stehende Gelehrte die falschen Versprechungen christlicher Herrscher verantwortlich, und zeichnet ein spezifisches Bild der Kolonialherren, spezifischer der Christen, sozusagen in reziproker Perspektive: der häßliche, kaltblütige und ignorante Brite, als kollektives Individuum mit einem entsprechend kollektiven Bewußtsein. Die Texte sehen die Gründe, die zur Rebellion führten, eindeutig in der kolonialen Politik: 1. Zerschlagung des traditionellen Erziehungswesens und die Vereinheitlichung der religiösen Vielfalt (dies kann auch als Angriff auf die sogenannte Wahhabiya gewertet werden, die ähnliche Harmonisierungsbestrebungen verfolgte). Dies würde eine nationale Integration vereinfachen. 2. Einführung von *cash crops* und die Monopolisierung des Getreidemarktes. 3. Verbot der Praxis religiöser - islamischer und hinduistischer - Riten.

Während Fadl-e Haqq Khairâbâdî in seinen schriftlichen Zeugnissen immer wieder seine Unschuld beteuerte, wurde er von seinen Anhänger zum Mythos stilisiert. Analog dazu hieß es, er habe sich während der Rebellion als führendes Mitglied eines anti-britischen "Revolutionsrates" um die Erstellung einer Verfassung bemüht. Es handelte sich angeblich um die erste konstitutionelle Ausarbeitung in Urdu für ein unabhängiges Indien, die viele Elemente europäischer Staatsführung widerspiegeln sollte. Erneut wurde unterstellt, daß Kolonialisierte europäisches Gedankengut einseitig übernahmen, also lediglich reagierten. Nicht gesehen wurde, daß in den eigenen Reihen entsprechendes konstitutionelles Potential vorhanden sein mußte, um solche Gedanken formulieren und durchsetzen zu können. In einem solchen Fall drängt sich freilich die Frage auf, ob durch die Rebellion tatsächlich die alte Ordnung wiederhergestellt werden sollte, oder ob die gängige Historiographie nicht auch hier wieder einer Traditionalisierung das Wort redet. Dies hätte der restaurativen Kolonialpolitik entsprochen. Folglich mußte auch ein führender Traditionalist geopfert werden. Eine andere Wahrnehmung der Rebellion hätte ja zur Aufwertung einheimischer progressiver Kräfte führen können. Fragen muß man sich dann in diesem Zusammenhang auch, ob der Gelehrte aus Khairabad als Vertreter der Funktionselite Interesse an einem Revolutionsrat gehabt haben könnte, oder ob es sich dabei nicht um eine koloniale und infolgedessen auch nationalistische Projektion handelte.

Die Quellen legen nahe, daß es sich im Falle von Fadl-e Haqq um einen Justizirrtum der britischen Behörden handelte, zumal die Freilassung des angeblichen Rebellen von kolonialer Seite lange und ernsthaft diskutiert wurde.

Schluß

So wie viele andere Islamgelehrte wurde auch Khairâbâdî zur Gallionsfigur des Freiheitskampfes stilisiert und von nachfolgenden Generation für ihre Zwecke benutzt. Die Anhänger verschiedener Traditionen beanspruchten je für sich die führende Rolle in den anti-kolonialen Bemühungen.

Fassen wir zusammen: Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts entfaltete sich eine Dynamik in der gegenseitigen Wahrnehmung von Europäern und Indern, die über verschiedene Stufen der kulturellen Begegnung nachvollziehbar ist. Der Kulturberührung, die geprägt war von gegenseitigem Abtasten, aber auch gegenseitigem Respekt, folgte Ende des 18. Jahrhunderts ein Kulturkontakt, der allmählich von den Fremden dominiert wurde. Bis zur nächsten Phase Mitte des 19. Jahrhunderts bedurfte es intensiverer Begegnungen, der Nutzung einheimischer Informanten, des orientalistischen Empirizismus und vor allem der Kenntnis des indigenen Diskurses. Ich vermute, daß dieser Diskurs strukturelle Ähnlichkeiten mit dem zeitgleichen kolonialen aufweist. Deshalb waren die Kolonialherren für die Postulate indischer Pietisten auch so rezeptiv. So gewappnet für den Kulturzusammenstoß konnten sie sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine Art Kulturassimilation leisten. Im Zuge dessen kam es zu einer Reihe von Mißverständnissen auf beiden Seiten, die bis heute die gegenseitige Wahrnehmungen bestimmen. Es gilt, an diesen Schnittpunkten der Geschichte weiterzuarbeiten, die Quellen umzugewichten und die gängigen Interpretationsmuster, wie z.B. das Dominanz-Unterordnungs-Verhältnis zwischen Kolonialisten und Kolonisierten, zu hinterfragen.