

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: "Kolonialisten und Islamgelehrte im 18. und 19. Jahrhundert"

Published in: Annäherung an das Fremde: Vorträge / XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig.
Stuttgart: Franz Steiner Verlag

Volume: Deutscher Orientalistentag; 26 (Leipzig)
Year: 1998
Pages: 34 – 43
ISBN: 3-515-07327-2

The article is used with permission of [Franz Steiner Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Kolonialisten und Islamgelehrte im 18. und 19. Jh.

Von JAMAL MALIK, Bonn/Bamberg

Die Eroberung Südasiens ist nicht einer weitsichtigen und wirkungsvollen Kolonialpolitik der Ostindischen Handelskompanie (*EIC*) zuzuschreiben. Das koloniale Engagement, welches im Laufe der Zeit 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 Landeskenntnisse 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, eine Kritik, welche die Beziehungen zwischen Kolonialisten und Kolonialiserten – zwischen “Subjekt” und “Objekt” – bis in die Gegenwart prägt.

Ich will versuchen, dieses Bild vom Dominanz-Abhängigkeits-Verhältnis zwischen Kolonialisten und Kolonialiserten zu hinterfragen und einige gängige Geschichtsinterpretationen in Zweifel zu ziehen: 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

Kurioserweise waren Repräsentanten der *EIC* noch bis etwa 1780 indischer Sprachen kaum mächtig, und nur bruchstückhaft verfügten sie über Informationen zur dortigen Sozialstruktur. Bis etwa 1750 bestanden außer Handelskontakten kaum Beziehungen zwischen Engländern und Indern im Hinterland. Das Leben der englischen Händler spielte sich in *mufaşşils* (“mercantile settlements”) ab. Kulturelle Unterschiede wurden zwar wahrgenommen, auch gab es Ignoranz und Vorurteile, aber rassistische Gefühle oder die Idee einer indischen Unterlegenheit bestanden kaum. Im Gegenteil, die Engländer zeigten größten Respekt gegenüber den Einheimischen. Diese Phase der

*Kulturberührung*¹ war daher geprägt von begrenzten Begegnungen, wobei Ungewißheit, Angst und Neugier und die Faszinationskraft archaischer Kultur bedeutsam waren: der "edle Wilde" war im Begriff geboren zu werden.

Als das europäische Wirtschaftsinteresse an Indien Ende des 18. Jh.s zunahm, wuchsen auch die gegenseitigen gesellschaftlichen Kontakte. Im Zuge der zahlreichen nach Indien strömenden Europäer änderte sich freilich die gegenseitige Wahrnehmung: die Neuankömmlinge forderten in ihrer neuen Heimat englische und infolgedessen imperiale Manieren, denn allmählich konnten hohe Posten in der kolonialen Administration bald nur noch von Immigranten aus England besetzt werden. Diese Phase des *Kulturkontakts* spiegelte sich u. a. wider in den Maßnahmen Cornwallis (etwa ab 1790), der nun prinzipiell jedem Inder Korruption unterstellte.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 eines unterlegenen Kollektiv-Inders, der mittelfristig europäischer Patronage bedürfe. Diese Objektivierung der bodenständigen Bevölkerung war mitunter darin begründet, daß ohne ihre Beihilfe, Unterstützung und Leitung die Fremden weiterhin fremd blieben und hilflos. Dieser Erfahrung der Hilflosigkeit und Unterlegenheit wurde durch europäisches Überlegenheitsgebaren entgegengewirkt.

Die einheimischen Informanten gehörten in der Regel höheren Gesellschaftsschichten an; sie kannten sich in den verschiedenen Sphären der mogulischen Verwaltung aus und legten darüberhinaus eine gewisse Bereitschaft und Fähigkeit der Verständigung mit Machthabern an den Tag, wie z.B. Funktionseleiten und aufstrebende Händlergemeinden. Sie waren die Informationsquellen für indische Herrscher gewesen, und sie boten ihre Kenntnisse nun den Kolonialisten an, die ihre Informationen dankbar und wißbegierig aufnahmen. Damit sank aber der soziale Status der Inder – von *ašraf* (muslimischer Adel) der indigenen Gesellschaft zu *ardāl* der europäischen.

Die vielfältigen Angaben der Informanten stellten die Europäer bald in einen wissenschaftlichen Rahmen: linguistische Ausarbeitungen, Orientalistik, demographische Erhebungen. In England hatte der Staat ja seine Macht unter Verwendung wissenschaftlicher Ergebnisse behaupten können. Indien bot sich nun als Projektionsfläche an: Bezogen sich demographische Datensammlungen im kolonialen Mutterland allerdings eher auf Besitz- und Berufsverhältnisse, so wurde die indische Bevölkerung auch nach Rassen und Religionen klassifiziert. Dieser "orientalistische Empirizismus"

¹ Dies ist die erste der vier idealtypischen Phasen kultureller Begegnung laut URS BITTERLI. 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 U. BITTERLI: *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"; Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen-überseeischen Begegnung*. München 1976, erw. Auflage München 1991.

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

(D. Ludden) war für Reformen und vor allem für Kontrolle notwendig. Er schuf auch neue Identitäten, die dem signifikanten Anderen entgegenstanden, und er half, die koloniale Situation in einer Weise zu übersetzen, daß das "Andere" zu Hause verständlich wurde.³

Der islamische Diskurs und die Islamagelehrten

Für die Durchsetzung kolonialer Interessen war aber auch die Kenntnis des zeitgenössischen Diskurses notwendig. Dazu wiederum bedurfte es der Unterstützung von einheimischen Islamagelehrten, denen eine bedeutsame Vermittlerposition erwachsen sollte.

Dieser Diskurs ist gegenwärtig noch schwer rekonstruierbar. Sein wichtiger Bestandteil war jedoch die Kritik gegenwärtiger Reformer – Pietisten – an ihrer eigenen (i.e. islamischen) Gesellschaft, ähnlich wie in anderen Regionen der islamischen Welt im Zeitalter der Auflösung der Imperien. Ein Zentrum pietistischer Ideen waren die Hadithschulen in Mekka und Medina.⁴

Die Forderungen nach Abschaffung volksreligiöser Riten und individueller und selbständiger Aneignung der Gottesbotschaft durch den Offenbarungstext deuten auf Selbstbefreiung von unmittelbarer Autoritätsbindung und auf eigenmächtige Rekonstruktion der islamischen Gemeinde hin (*iğtihād*) – mit Verweis auf die früh-muhammadianische Zeit. Diese Ansicht stand der traditionsgebundenen Befolgung des (staatlichen) Gesetzes und damit Autoritätsbindung (*taqlid*) entgegen.⁵ Ein bedeutender Vertreter dieser Pietisten war ja Šāh Walī Allāh (gest. 1762) gewesen.

Analog zur Forderung nach *iğtihād* scheinen die theoretischen Ausarbeitungen zur *tariqa Muḥammadiya* den Menschen zum einzig Handelnden, zum Zentrum des Universums zu erheben. In diesem ethischen Konzept weicht die mystische Entwerdung in Gott (*fanā' fi 'llāh*) gleichsam der Entwerdung im mystischen Führer (*fanā' fi 'š-šaiḥ*); "mystische Frömmigkeit" wird gewissermaßen durch "Propheten-" oder "Tatfrömmigkeit" ersetzt.⁶ Der Mensch allein sollte sozusagen mit eigenen Händen für sich eine neue Ordnung schaffen. Und wie schon die Begriffe *tariqa Muḥammadiya* und "Prophetenfrömmigkeit" einschließen, war die Stellung des Propheten zentral, ganz übereinstimmend mit dem Wiederaufkommen der Hadithstudien; gefordert war

³ Siehe die Beiträge in C. A. BRECKENRIDGE/P. VAN DER VEER (eds.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia 1993; M. H. FISHER: *Indirect Rule in India: Residents and the Residency System 1764-1857*. New Delhi: Oxford University Press 1991; B. COHN: *The Command of Language and the Language of Command*. In: RANAJIT GUHA (ed.): *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press 1985, S. 276 ff.

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

⁵ Vgl. R. SCHULZE: *Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert; Versuch einer historiographischen Kritik*. In: WI 30 (1990), S. 140-159; vgl. kritisch R. S. O'FAHEY/B. RADTKE: *Neo-Sufism Reconsidered*. In: *Der Islam* 70 (1993), S. 52-87.

⁶ Vgl. A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen im Islam. Die Geschichte des Sufitums*. München² 1992, S. 288 ff.

eine "Sunnatisierung des Lebens". Interessanterweise wurde jetzt auch weitgehend die traditionell anerkannte Überliefererkette gekürzt. Ḥiḍr spielte nun sozusagen die Rolle des Jokers: Durch seine Initiation war eine schnelle und effektive Verbindung zum Propheten, dem perfekten Menschen, möglich (Identität zwischen *insān kāmil* und Mensch). Ein bekannter Vertreter dieser Richtung war Mir Dard (gest. 1785) aus Delhi.

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 nun seinen Siegeszug antrat und 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 den neuen Handwerkervereinigungen und Händlergruppen Resonanz, die sich im Zuge der Krise des Mogulreiches hatten etablieren können. Man traf sich in eigens dafür bestimmte Räumen, den *mušā'ira* und *mağālis*, die durchaus bürgerliche Ideale zu repräsentieren scheinen. Demgegenüber lehnte der Großteil der Funktionselite die vorgetragenen Reformpostulate und deren Institutionen ab. Er folgte der traditionellen Vorstellung des *taqlīd* und dem Lehrkanon, der unter dem Namen *dars-e niẓāmī* bekannt wurde und der wohl eher auf die Herrschaftslegitimation der Territorialstaaten des 18. Jh.s ausgerichtet war.

Voraussetzung für diese Reformdebatte, die einen Großteil der islamischen Welt ergriff – selbst Schiiten nahmen daran teil –, war aber 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 die ihm innewohnende Kritik wenn nicht ganz, so doch in Teilen bereitwillig übernahmen; schließlich waren ihnen pietistische Postulate aus England geläufig (Unitarier, Deisten). Die Debatten zeitgenössischer Islamelehrter entsprachen also durchaus kolonialen Vorstellungen.⁷ Indische Pietisten (z.B. muslimische Naqšbandīs und hinduistische Ramanandīs) – vornehmlich unter den aufstrebenden Händlergruppen zu finden – standen europäischen Kolonialisten, die nach geeigneten Handelspartnern suchten, wohl näher als traditionalistische und "obskurantistische" Heiligenverehrer. Der Zugang zu diesem Diskurs ermöglichte den *Kulturkontakt*.

Wie aus den Quellen einiger Islamelehrter – hier besonders *fatāwā* und *malḡūzāt* – hervorgeht, waren britische Beamte in Delhi solchen reformorientierten Gelehrten und Sufis 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; so im Falle des Reformtheologen Šāh ʿAbd al-ʿAzīz (1746–1824), der die Tradition seines Vaters Šāh Walī Allāh fortsetzte. Es ist anzunehmen, daß Verständigung und Informationsfluß zwischen Kolonialherren und

⁷ Zu einigen Auffassungen früher Kolonialisten siehe E. STOKES: *The English Utilitarians and India*. Delhi ³1992.

Pietisten aufgrund gemeinsamer Reforminteressen und wahrscheinlich auch wegen eines gemeinsamen Vokabulars oder gemeinsamen semantischen Haushaltes kultiviert werden konnten. Denn Anfang des 19. Jh.s wurde z.B. die ‐Auslegung und Aneignung traditioneller indischer Begriffe als Mittel der Verkündigung des Christentums (die es schon in S udindien gegeben hatte; J. M.) ... nunmehr in erweitertem 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 zu ihrem Pensionär machten, erließ  ah  Abd al- Aziz eine *fatw *, demgem   ndien *d r al- arb* sei. Diese vielzitierte *fatw * diente späteren Reformbewegungen als Grundlage für ihren politischen Aktivismus. Sie bedeutete jedoch nicht, daß zum * ih d* oder zur *hi ra* aufgerufen wurde. In dieser wie auch in seinen anderen *fatw * aus dieser Zeit ging es eindeutig darum, die wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen – d.h. britischen Eroberern – zu legitimieren.⁹  ah  Abd al- Aziz kann daher als wichtiger Vermittler dieser Zeit gesehen werden, und seine Rechtsgutachten sind *integrationsistische* Versuche, Zugang zum Herrschaftsbereich zu finden und gleichzeitig Handel, Geldgeschäfte, Rechtsprechung islamisch legitimiert fortzuführen.

Dieser inner-islamische Diskurs förderte wiederum koloniale Vorstöße: Kolonialbeamte schlossen ihrerseits aus der besagten *fatw *, daß im *d r al- arb* die Einführung britischen Rechts sinnvoll und notwendig sei, denn Muslime würden im *d r al- arb* das Herrscherrecht anerkennen. Daher sammelten sie entsprechende *fatw * (*d r al- arb*), ließen auch solche speziell anfertigen und veröffentlichten diese. Auf diese Weise wurde die Einführung des britischen Rechtswesens, die für die weitere koloniale Durchdringung nötig war, wesentlich erleichtert.

Andere städtische islamische Würdenträger – Ulama und Sufis – vertraten eher *isolationistische* Positionen und lehnten jede Art der Interaktion mit Europäern ab. Sie bemühten sich um städtische Handwerkergruppen, u. a. Weber, die unter der kolonialen Ökonomie litten, und führten sie in gilden hnlichen Organisationen zusammen. Auf diese Weise stärkten sie die Sufigemeinschaften, wie z.B. einen Zweig des Na bandi-Ordens in Delhi.¹⁰ Ein Wissenstransfer durch sie war nicht unmittelbar möglich.

Demgegenüber gab es rege Kontakte zwischen Kolonialherren und Vertretern der aufstrebenden Ordensgemeinschaft namens  ariqa Mu ammadiya – 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 sogenannten unislamischen Elementen

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

⁹ Vgl.  ah  Abd al- Aziz: *Fat w -ye  Aziziy *. Kar ci: Sa id Kampani 1412 H. (reprint), S. 581-586.

¹⁰ Vgl. J. MALIK: *Islamic Institutions and Infrastructure in  ahjah n b d*. In: E. EHLERS/ TH. KRAFFT (eds.): * ahjah n b d/ Old Delhi; Tradition and Colonial Change*. Stuttgart 1993, S. 43-64.

ein. Ihre Protagonisten griffen dabei auf die eigenen Reformtraditionen des 18. Jh.s zurück, gehörten meist der weitvernetzten städtischen Naqšbandīya an und waren oft im antikolonialen Kampf aktiv. In Indien waren es meist Anhänger des Šāh ‘Abd al-‘Azīz, dessen obengenannte *fatwā* sie als *ḡihād*-Aufruf interpretierten. Ihr *ḡihād* richtete sich aber zunächst gar nicht gegen die Briten, sondern gegen die Sikhs, die sich seit dem Niedergang des mogulischen Großreiches im Punjab stabilisiert hatten und die den Muslimen dieser Region das Ausüben ihrer Riten untersagten. Neuere Erkenntnisse legen nahe, daß die Ṭarīqa Muḡammadiya 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. Jh.s, als die Ṭarīqa Muḡammadiya 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 ihrer weitverbreiteten Unwissenheit, dann aber auch in der Angst vor einer panislamischen militanten antikolonialen Bewegung, wie dies aus der *littérature de surveillance* hervorgeht.¹¹

Auch können die Behauptungen der kolonialen Historiographie und infolgedessen die indischer Nationalisten in Frage gestellt werden, der Auszug (*hiğra*) der Ṭarīqa Muḡammadiya aus Delhi in das Stammesgebiet im Nordwesten 1824 ginge auf Šāh ‘Abd al-‘Azīz’ *fatwā* von 1803 zurück und sei Ausdruck nationalistischer Bestrebungen. Dieser hatte aber eindeutig nicht zum *ḡihād* und auch nicht zur *hiğra* nach *dār al-islām* aufgerufen. Die *hiğra* 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: Fażl-e Ḥaqq Ḥairābādī (s. u.). Gegenstand der Debatten war eine Streitschrift der Ṭarīqa Muḡammadiya namens *Taqwiyat al-’imān* – “Die Stärkung des Glaubens” – (Aug. 1824), die große Unruhe in der islamischen Öffentlichkeit stiftete. In dieser Schrift legte der Autor großen Wert auf Traditionswissenschaften und lehnte jede Form von Heiligenverehrung radikal ab. Dies war aber nicht neu. Neu war, daß er die gängige Prophetologie angriff: das Siegel des Prophetentums (*ḡatm al-anbiyā’*) sei reproduzierbar (*imkān-e nazīr*). Fażl-e Ḥaqq Ḥairābādī sah darin eine *fitna* und veranlaßte auf Betreiben seiner Arbeitgeber um des sozialen Friedens willen den Ausschluß der Führer der Ṭarīqa Muḡammadiya aus Delhi.

Gerade so wie die christlichen Missionare, denen ab 1813 offiziell öffentliches Predigen gestattet worden war,¹² nutzte die Ṭarīqa Muḡammadiya das aufkommende Druckereiwesen. Auf diese Weise verbreitete sie ihre Botschaften vom reinen Islam schnell in lokalen Sprachen. Die neuen Medien unterstützten so das Entstehen einer

¹¹ Vgl. die bibliographischen Angaben in R. S. O’FAHEY/ B. RADTKE: *op. cit.* (Anm. 5).

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. A. A. POWELL: *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*. London 1993.

diversifizierten islamischen Öffentlichkeit, deren Spektren miteinander konkurrierten (B. Andersons “imagined communities”) und die sich zunehmend alphabetisierten und bald nationalistisch in Aktion traten. Diese emanzipatorische Entwicklung widersprach jedoch dem kolonialen Interesse. Daher sollte eine “Traditionalisierung”¹³ Indiens eine weitere Eigenentwicklung verhindern und die koloniale Durchdringung erleichtern. Sie baute auf dem indigenen Diskurs auf.

Die Traditionalisierung Indiens

Diese “Traditionalisierung” war Ergebnis der “wissenschaftlichen” Beschäftigung mit der neuen Region und der Rezeption, ja womöglich sogar selektiven Übernahme des Gedankengutes indischer Pietisten. Denn lagen all die vielfältigen Informationen *von* und *über* Indien einmal vor, konnten sie von den 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 Europa: ein obskurantistisches, romantisches und vor allem auf ewig defizitäres Indien, das Raum bot für Projektionen, Sehnsüchte und Traumata.¹⁴

Die vorliegenden empirischen Daten und Informationen plus dem Wissen vom indigenen Diskurs bildeten die Grundlage der folgenden kolonialen Kritik, die rasch zu einem umfassenden intellektuellen Angriff auf den Orient weiterentwickelt wurde. Absicht war, die europäische Vorherrschaft wissenschaftlich zu legitimieren und die Vorstellungen von “Modernisierung” durchzusetzen. Die “Wilden” sollten also zivilisiert werden.¹⁵ Ich behaupte daher, daß der koloniale Diskurs und seine Deutung vom Orient und speziell vom Islam an schon vorhandene indigene Sichtweisen und Bewertungen anknüpfte. Die Europäer waren deshalb nicht unverzichtbare Katalysatoren für “Entwicklung” und “Modernisierung”, das dynamische Moment war schon vorhanden und greifbar. Von daher ist die Rollenverteilung zwischen Kolonialisierern und Kolonisierten (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.¹⁶

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?¹⁷ Wurde der indigene Diskurs nur dort oder zumindest

¹³ Vgl. C. A. BAYLY: *Indian Society and the Making of the British Empire*. Cambridge ²1990, S. 155 ff.

¹⁴ Siehe HALBFASS: *op. cit.* (Anm. 8), S. 75 ff.

¹⁵ Das Konstrukt des rückständigen Orients war schon für die europäische Aufklärung von großer Bedeutung gewesen. Vgl. die hervorragende Analyse von U. BITTERLI: *op. cit.* (Anm. 1).

¹⁶ Siehe dazu H. L. WESSELING (ed.): *Expansion and Reaction. Essays on European Expansion and Reaction in Asia and Africa*. Leiden 1978.

¹⁷ Die Vorstellung, Indien sei die einzigartige und ursprüngliche Kulturregion, hat für Europäer eine lange Tradition; vgl. HALBFASS: *op. cit.* (Anm. 8).

zuerst dort rezipiert, angeeignet, umgewertet und dann übertragen? Falls dies zuträfe, dann mußte diese koloniale Rezeption besonders heftig sein; schließlich wurde Indien ja zum europäischen *alter ego* par excellence stilisiert. 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 stagnante, in Kasten, Religionen und Ethnien unterteilte – kurzum traditionelle – Indien zu modernisieren anhub. Im Zuge dessen verhärtete sich das nun entstandene "kommunalistische" Gedankengut, denn die Europäer definierten Gruppenidentitäten (*communitas*) jetzt primär aufgrund religiöser Zugehörigkeit. Damit begründeten sie ihre Ethnifizierungspolitik, die auf "wissenschaftlichen" Befunden basierte und tiefe Wurzeln schlagen sollte. Revolten wurden militärisch niedergeschlagen; legitimiert wurde dies meist durch Verweis auf Kasten- und Religionszugehörigkeiten sowie auf vermeintliches Chaos.

Dieses "traditionelle" oder orientalisierte Indien bedurfte Reformen wie der unter Generalgouverneur William Bentinck (1774-1839). Dadurch (englisches Erziehungswesen; 1837 Englisch/Urdu statt Persisch) wurde die Vormachtstellung der *ašraf* geschwächt, namentlich in der Rechtsprechung. Der Jurist und Utilitarist Th. B. Macauley (1800-1859) sah sogar eine radikale Anglisierung vor, zumal seiner Meinung nach ein einziges Buchregal einer europäischen Bibliothek mehr sinnvolles Wissen beinhaltete als alle Weisheiten und Schriften des Orients zusammen. Daher wollte er "eine Klasse von Menschen, indisch in Blut und Hautfarbe, doch englisch im Geschmack, in den Ansichten, in der Moral und im Intellekt" schaffen.

Allerdings, die koloniale Umgestaltung (Seßhaftmachung, neue Anbaumethoden, Migrationsverbote etc.) förderte ohnehin bestehende innergesellschaftliche Antagonismen, die in Verbindung mit britischen Zentralisierungsbemühungen und der sukzessiven Annexion weiterer Gebiete schließlich zur Rebellion von 1857 führten. Dieser *Kulturzusammenstoß* war demnach eher 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 (Kritik dazu s.u.). Da diese Auffassung durchaus britischen Imperialinteressen entsprach, übernahmen die Kolonialherren nach 1858 viel von der altbekannten mogulischen Nomenklatur (z.B. 1876 Kaiserin von Indien, *Qaiser-e Hind*, Generalgouverneur wurde Vizekönig) und paßten sich den indischen Verhältnissen an als ritueller Ausdruck britischer Macht in Indien, also eine Art *Kulturassimilation*. Gleichzeitig wurde Anglisierung im Sinne Macauleys zur Staatspolitik erklärt und ein "offizieller Nationalismus" eingeführt.

Islangelehrte nach der Rebellion

Der offizielle Nationalismus ermöglichte eine bedingte Kulturassimilation und schuf Voraussetzung für legale Vergeltungsschläge: Aufständische und Loyalisten, die 1857 zum *ḡihād* gegen die Briten aufgerufen hatten, wurden ohne viel Aufhebens bestraft oder kurzerhand ausgemerzt; so der obengenannte Faḏl-e Ḥaqq Ḥairābādī (1797–1861), ein bekannter *ma‘qūli*-Gelehrter, der Muslime gegen die Kolonialherren durch eine *fatwā* in Delhi aufgehetzt haben soll. Meinen Forschungen zufolge gehörte Ḥairābādī jedoch weder zu den Unterzeichnern des Rechtsgutachtens, noch hielt er sich in der fraglichen Zeit in der Mogulhauptstadt auf. Stattdessen liegen deutlich 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 *aṭ-Ṭaura al-Hindīya* bekannt wurden, hat sein Sohn erst viel später rekonstruiert. Es liegt nahe, daß dieser nicht immer den Sinn und die Worte der ursprünglichen Verse authentisch reproduzieren konnte. Daß diese Gedichte erst nach der politischen Unabhängigkeit Indiens veröffentlicht wurden, antizipiert ihren Inhalt. In ihnen schildert Faḏl-e Ḥaqq 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 (Verkündung einer Amnestie der Kaiserin Viktoria 1858) und zeichnet ein spezifisches Bild der Kolonialherren, genauer der Christen, sozusagen in reziproker Perspektive: der häßliche, kaltblütige und ignorante Brite, als kollektives Individuum mit einem entsprechend kollektiven Bewußtsein. Die Gründe, die zur Rebellion führten, sah der führende Gelehrte eindeutig in der kolonialen Politik: 1. Zerschlagung des traditionellen Erziehungswesens und die Vereinheitlichung der religiösen Vielfalt (dies kann auch als Angriff auf die Traditionswissenschaftler, bzw. auf die sogenannten Wahhabis, gewertet werden, die ähnliche Harmonisierungsbestrebungen verfolgten). Dies würde eine nationale Integration vereinfachen. 2. Einführung von *cash crops* und die Monopolisierung des Getreidemarktes. 3. Verbot der Ausführung religiöser – islamischer und hinduistischer – Riten.

Während Faḏl-e Ḥaqq Ḥairābādī in seinen hinterlassenen schriftlichen Zeugnissen immer wieder seine Unschuld beteuerte, wurde er von seinen Anhängern zum Mythos stilisiert, ähnlich wie Šāh ‘Abd al-‘Azīz. Analog dazu heißt es, Faḏl-e Ḥaqq habe sich während der Rebellion als führendes Mitglied eines antibritischen “Revolutionsrates” um die Erstellung einer Verfassung bemüht. Hierbei handelte es sich um die erste konstitutionelle Ausarbeitung in Urdu für ein unabhängiges Indien, die viele Elemente der europäischen Staatsführung widerspiegeln sollte. Erneut wird unterstellt, daß Kolonialisierte europäisches Gedankengut einseitig übernahmen, also lediglich reagierten. Nicht gesehen wird, 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 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, ob der Gelehrte aus Khairabad als Vertreter der Funktionselite tatsächlich 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 Fażl-e Ḥaqq um einen Justizirrtum der britischen Behörden handelt, der die profunde Unkenntnis der Kolonialherren oder gar ihre Rachegelüste unter Beweis stellen könnte (der Gelehrte hatte 1831 den britischen Dienst gekündigt), zumal die Freilassung des angeblichen Rebellen von kolonialer Seite lange und ernsthaft diskutiert wurde.

So wie Šāh 'Abd al-'Azīz wurde auch Fażl-e Ḥaqq Ḥāirābādī zur Gallionsfigur des Freiheitskampfes stilisiert und von nachfolgenden Generationen für ihre Zwecke benutzt. Die Anhänger beider Traditionen beanspruchten jeweils für sich die führende Rolle in den antikolonialen Bemühungen.

Fassen wir zusammen: Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jh.s 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. Jh.s ein *Kulturkontakt*, der allmählich von den Fremden dominiert wurde. Bis zur nächsten Phase Mitte des 19. Jh.s bedurfte es intensiverer Begegnungen, der Nutzung einheimischer Informanten, des orientalistischen Empirizismus und vor allem der Kenntnis des indigenen Diskurses. Ich vermute, daß dieser strukturelle Ähnlichkeiten mit dem zeitgleichen kolonialen aufweist. Deshalb waren die Briten für die Postulate indischer Pietisten auch so rezeptiv. So gewappnet für den *Kulturzusammenstoß*, konnten sie sich ab Mitte des 19. Jh.s eine Art *Kulturassimilation* leisten, wobei sie natürlich das Heft nicht aus der Hand gaben. Im Zuge dieser Phasen kam es, wie gesehen, zu einer Reihe von Mißverständnissen auf beiden Seiten, die bis heute die gegenseitigen 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 und eventuell verschüttetes indigenes Potential zu finden, um so das Subjekt-Objekt-Modell zugunsten eines Subjekt-Subjekt-Modells zu modifizieren.