

## Rezensionen

**Ahmad, Imtiaz, and Helmut Reifeld** (eds.): *Lived Islam in South Asia. Adaptation, Accommodation, and Conflict*. Delhi: Social Science Press, 2004. 308 pp. ISBN 81-87358-15-7. Price: Rs 695

Der vorliegende Sammelband mit Aufsätzen, die auf eine von der Konrad Adenauer Stiftung im Jahre 2002 in Goa organisierte Konferenz zurückgehen, behandelt die Diversität des gelebten Islam in Südasien. Das hauptsächliche Augenmerk liegt auf der empirischen Realität gegenwärtiger religiöser Erscheinungsformen synkretistischen und liminalen Charakters. In seiner Einführung erörtert Imtiaz Ahmad zunächst das bekannte Modell der Dichotomie eines normativen, textualen Islam der Elite und eines pragmatischen, „praktizierten und gelebten“ Islam in lokalen Kontexten. Die Totalität des Islam mit seinen Interdependenzen und Verflechtungen verschiedener Ebenen lässt sich allerdings nicht auf diese beiden Positionen einer formalen und einer volkstümlichen Theologie reduzieren. Ahmad macht deutlich, dass die lokalen Traditionen das Konstrukt einer einzigen, absoluten Realität des Islam, d. h. einer privilegierten und puristischen Ausdrucksform, in Frage stellen.

In den nachfolgenden 14 ethnographischen Beiträgen geht es um die Begegnung von Muslimen mit anderen religiösen Gruppen in Südasien. Die Beispiele zeigen, dass die religiöse Praxis – etwa im Rahmen der intensiven Devotion an Heiligenschreinen – durch symbiotische Beziehungen und Gemeinsamkeiten gekennzeichnet ist. Erst in den letzten Jahrzehnten ist eine konfliktreiche Tendenz zu strengeren und exklusivistischen Denominationen festzustellen, bei denen – anders als in den lebenszugewandten Volksreligionen – der Puritanismus im Vordergrund steht.

Der erste Teil des in vier Sektionen gegliederten Bandes ist mit „Concepts and Interpretations“ überschrieben: Peter Gottschalk analysiert zunächst in seinem Aufsatz „Mapping Muslims: Categories of Evolutionary Differences and Interaction in South Asia“ die spezifischen Unterschiede in der Evolution des Islam in Südasien und im Vorderen Orient. Er zeigt eindrücklich, dass die lokalen kulturellen Verwurzelungen relevanter sind als die ursprüngliche arabische Herkunft muslimischer Gruppen. Die Gemeinsamkeiten religiöser Traditionen auf dem Subkontinent sind auch das Thema in Shail Mayarams Beitrag „Beyond Ethnicity? Being Hindu and Muslim in South Asia“. Charakteristisch

für die komplexen Interaktionen von Muslimen und Hindus sind einander überschneidende Identitäten, die Zugehörigkeit zu mehr als einer religiösen Tradition. Die enorme Flexibilität dieser Beziehungen mit ihren wechselseitigen sozialen, ökonomischen und rituellen Anpassungen diskutiert Jackie Assayag in ihrem Text „Can Hindus and Muslims Coexist?“.

Teil II, „Lived Islam and Its Historical Context“, vereinigt wiederum drei Aufsätze: In „The Rishi Tradition and the Construction of Kashmiriyat“ zeigt Mohammad Ishaq Khan, wie die Bewegung der muslimischen Rishi-Mystiker seit Jahrhunderten das religiöse und politische Leben Kashmirs geprägt hat. Aparna Rao („Debating Religious Practice in Cyberspace: Lived Islam and Antinomian Identities in a Kashmiri Muslim Community“) problematisiert die Diskrepanz zwischen der Normativität des skripturalen Islam und der gelebten Religiosität des populären Sufismus anhand von Diskussionen unter Gläubigen im Zeitalter neuer Kommunikationsmedien. Sudhindra Sharma („Lived Islam in Nepal“) beschreibt den religiösen Pluralismus in Nepal.

In Teil III, „Conflict and Accommodation“, analysiert Mariam Abou-Zahab zunächst „The Sunni-Shia Conflict in Jhang (Pakistan)“, der sich insbesondere seit Mitte der 1980er Jahre in gewaltsamen Formen verstärkt hat. Sie weist dabei nach, dass die religiöse Dimension nur ein Vorwand ist im Kampf um die politische Macht zwischen ländlichen schiitischen Feudalfamilien und Angehörigen der urbanen, weitgehend sunnitischen Mittelschicht. In „Languages as a Marker of Religious Difference“ untersucht Asha Rani die Rolle des Hindustani als potentielle synkretistische Kategorie im kolonialen Nordindien. Yoginder Sikands Beitrag „Shared Hindu-Muslim Shrines in Karnataka: Challenges to Liminality“ verdeutlicht treffend das Ineinanderverfließen verschiedener religiöser Traditionen an liminalen Schreinen, deren Sufi-Heilige eine duale Identität verkörpern. Jüngst reklamieren allerdings militante Hindutva-Organisationen viele dieser Schreine als reine Hindu-Orte der Verehrung und verfolgen zielstrebig ihre Brahmanisierung. Liminale Traditionen stehen heute in Indien unter beträchtlichem Druck entweder aufgrund Hindu-nationalistischer Ideologien oder von Seiten puristischer islamischer Reformbewegungen. Die transformative, Frauen ermächtigende Kraft von Votivritualen behandelt Diane D’Souza anschließend in ihrem Aufsatz „Devotional Practices among Shia Women in South India“.

In Teil IV des vorliegenden Bandes wird die herausgehobene Rolle der islamischen Mystik auf dem indo-pakistanischen Subkontinent thematisiert: In "Liminality and Legality: A Contemporary Debate among the Imamshahis of Gujarat" untersucht Dominique-Sila Khan die wenig bekannte Tradition der Imamshahis (ursprünglich ein Zweig der Nizari-Ismailiten), bei denen Muslime und Hindus fast völlig verschmolzen sind. Helene Basu ("Ritual Communication: The Case of the Sidi in Gujarat") analysiert Liminalität in ihren verschiedenen Kontexten am Hauptschrein der Sidi, die von ostafrikanischen Sklaven, Seeleuten und Händlern abstammen. Auch hier zeigt sich, dass in der Gegenwart liminale Bewegungen und Identitäten immer weniger akzeptiert werden. In "The Islamic Mystic Tradition in India: The Madari Sufi Brotherhood" geht Ute Falasch auf eine der größten Bruderschaften des indischen Islam ein, die – wie die ähnlich bedeutsame Qalandariyya – vornehmlich in den unteren sozialen Schichten verwurzelt ist. Im letzten Beitrag, "Jailani: A Sufi Shrine in Sri Lanka", beschreibt Dennis B. McGilvray die populäre Devotion an einem muslimischen Schrein innerhalb einer buddhistisch geprägten Umgebung.

Der Gesamteindruck dieses Sammelbandes, der fast ausnahmslos Beiträge von beachtlicher wissenschaftlicher Relevanz vereinigt, leidet darunter, dass die Texte offensichtlich kaum redigiert wurden: Die Umschrift von Termini aus verschiedenen Islam-Sprachen ist unheimlich und dabei oft seltsam und fehlerhaft. So findet man, um nur gröbste Schnitzer herauszugreifen, auf S. 115 einen "Masaud Gazi" aus "Bahariach" genannten Heiligen (anstatt Sayyid Salar Mas'ud aus Bahraich) und auf S. 261 (sowie 264 ff.) die falsche persische *izafe*-Verbindung *pir-i muridi* (anstatt *piri-muridi* oder *pir-murid*). Bedauerlicherweise sind dem Werk keinerlei Kartenskizzen und Fotos beigelegt. Fragwürdig bleibt schließlich die deutliche Indien-Zentriertheit des Bandes. Ein Land wie Pakistan, das in der muslimischen Welt demographisch, politisch und religiös eine führende Rolle spielt, ist lediglich mit einem einzigen Beitrag vertreten.

Jürgen Wasim Frembgen

**Allen, Catherine J.:** The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community. 2nd ed. Washington: Smithsonian Institution Press, 2002. 296 pp. ISBN 1-58834-032-5. Price: £ 15.50

"The Hold Life Has" basiert auf Feldforschungen in der Quechua-Gemeinde Sonqo (Paucartambo, Peru) zwischen 1975 und 1985 und wurde erstmals 1988 publiziert. Eine zweite Auflage erschien 2002. Der Haupttext blieb gegenüber der ersten Ausgabe unverändert, mit Ausnahmen von Korrekturen, weiteren Fussnoten und biographischen Ergänzungen. Durch das Nachwort "No somos indios ahora" (Wir sind keine Indios mehr), das aufgrund von Beobachtungen während zweier Kurzbesuche in den Jahren 1995 und 2000 geschrieben wurde und in dem von einem tiefgehenden Kulturwandel berichtet wird, gewinnt das Buch an Aktualität.

Die Schilderung des andinen Alltags und der Leute

ist so lebendig und wirklichkeitsgetreu, dass ich mich in meine eigene Feldforschungszeit in Peru versetzt sah. Catherine J. Allen distanziert sich nicht von den Menschen; sie sind keine blossen Informationslieferanten, sondern werden als Persönlichkeiten mit ihren Freuden und Nöten, mit ihren Stärken und Schwächen wahrgenommen und geschildert. Die andine Kultur wird dem Leser auf lebhafteste Weise nähergebracht, ohne dass der ethnographische Hintergrund vernachlässigt wird. Koka, die nicht nur wegen ihrer stimulierenden Wirkung in der andinen Kultur eine herausragende Bedeutung besitzt, ist der rote Faden, an dem entlang die andine Kultur aufgerollt wird.

Koka besitzt sowohl religiöse wie soziale Dimensionen. Ohne Koka ist die Kommunikation mit der Pachamama (Erde, weiblich) und den Tirakuna (Heilige Orte, männlich) nicht möglich: Opfer in Form von Koka-Blättern im Austausch für Gesundheit, Wohlgelinde der Haustiere und Nutzpflanzen sowie für das gute Gelingen der Arbeiten. Geben und Nehmen, Reziprozität, ist ein zentrales andines Kulturelement, sowohl zwischen Menschen und Gottheiten wie zwischen Menschen.

Traditionellerweise wird das Koka-Opfer fünfmal am Tag dargebracht, anschliessend werden die Blätter unter Zugabe von gepresster Asche, die das Alkaloid, verantwortlich für die stimulierende Wirkung, herauslöst, gekaut. Das Anbieten von Koka im sozialen Kontext ist eine Einladung zum freundschaftlichen Austausch zwischen *ayllu*-Mitgliedern (Individuen, die am gleichen Ort wohnen und/oder ihre Abstammung von einem gemeinsamen Vorfahren herleiten) und zur Aufnahme von sozialen Beziehungen mit Fremden. Durch die Koka-Zeremonie wird täglich die Zugehörigkeit zur Quechua-Kultur erneuert und die kulturelle Identität als *runa* (Quechua, Angehöriger der andinen Kultur) bestätigt. Wenn ein *runa* sich entscheidet ein Mestizo zu werden, zeigt die Aufgabe des Koka-Kauens, dass der Identitätswechsel vollzogen ist; sonst ist er zwar äusserlich nicht von einem Mestizen zu unterscheiden, aber im Herzen bleibt er ein *runa*.

Bei ihrem Besuch im Jahre 2000 beobachtete Catherine J. Allen neben vielen anderen mehr ins Auge stehenden Änderungen, dass das Koka-Opfer nicht mehr zur täglichen Routine gehört; doch nicht aus eigenem Willen, sondern weil der Nachschub schwierig und kostspielig ist.

In den vergangenen 15 Jahren hat sich Sonqo drastisch verändert: autogängige Strasse, Aufgabe der Subsistenzwirtschaft und Hinwendung zu einer marktorientierten Landwirtschaft mit den entsprechenden Auswirkungen auf Kollektivbesitz und Reziprozität, Geld, Konsumgüter, zweistöckige und ziegelgedeckte Häuser, Latrinen, Brunnen mit fließendem Wasser, westliche Kleidung, Alkoholismus, häusliche Gewalt, Frustration/Depression, Konvertierung zum Protestantismus.

Noch wird das Koka-Opfer dargebracht, wenn auch vielfach nur noch im rituellen Kontext. Sogar in protestantischen Kreisen wird Koka noch gekaut, aber losgelöst von der traditionellen Bedeutung, da die zugehörigen Anrufungen nicht mehr gesprochen werden.