

Martin Sökefeld

Religion, Grenzen, Identitäten

1. Einleitung

Nach etwa zwei Jahrhunderten fortschreitender Säkularisierung scheint die Welt wieder «religiöser» zu werden. In der Schweiz genügt das Vorhaben eines Moscheevereins in einer Kleinstadt, auf das Dach der Moschee eine Minarett-Attrappe zu setzen, um eine Art nationalen Kulturkampf auszulösen, der dazu führt, dass ein Verbot des Baus von Minaretten in die Bundesverfassung aufgenommen wird. Menschen aus Kosovo, Bosnien oder der Türkei werden plötzlich nicht mehr als Kosovaren, Bosnier oder Türken wahrgenommen, sondern in erster Linie als *Muslims*. In der Europäischen Union wird darüber diskutiert, das Bekenntnis zum Christentum in eine europäische Verfassungscharta aufzunehmen. Der von den USA auserufene «Krieg gegen den Terror» wird von vielen Muslimen als «Krieg gegen den Islam» wahrgenommen. Wer vor vierzig Jahren diese Entwicklung prophezeit hätte, wäre vermutlich ausgelacht worden.

Was ist geschehen? Häufig wird die Entwicklung hin zu einem neuen Erstatken der Bedeutung von Religion mit den Ereignissen des 11. September 2001 erklärt. Der Islam steht dabei im Zentrum der Aufmerksamkeit. Aber diese Erklärung greift zu kurz, denn die Entwicklung hat schon lange vor 2001 begonnen. Ende der 1980er Jahre etwa markierte die «Rushdie-Affaire» in England einen Wendepunkt, an dem sich viele Muslime verstärkt auf den Islam bezogen und gleichzeitig von der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft als nicht kompatibel mit «westlichen» Werten ausgegrenzt wurden (Asad, 1990). Der 11. September 2001 war weniger selbst ein Wendepunkt als ein besonders markantes Ereignis, das in eine längere Entwicklungsschichte eingebettet ist. Nichtsdestotrotz scheint sich zu bestätigen, dass es einen massiven generellen Trend hin zur Religion gibt, der sich nicht auf den Islam beschränkt. In den USA aber auch in anderen Staaten ist eine versuchte «Christianisierung der Politik» zu beobachten.

Religion scheint eine fundamentale Differenz zu begründen, eine Differenz *sui generis*, die deshalb so tiefgreifend ist, weil sie mit grundsätzlichen Werten und transzendenten Bezügen verknüpft ist. Ich habe jedoch Zweifel, ob das wirklich immer so ist. Tatsächlich kann Religion allgemein ebenso wie der

Islam im Besonderen für die Konstruktion von Grenzen zwischen Gruppen in verschiedenen Kontexten mit sehr unterschiedlichen Bedeutungen verbunden sein. Ich möchte dies im Folgenden an drei Beispielen religiöser Identifizierungen und Grenzziehungsprozesse aus dem Bereich meiner ethnologischen Forschungen aufzeigen.

2. Religion, Ethnizität und Nation in Gilgit

Mein erstes Beispiel bezieht sich auf Gilgit, eine Kleinstadt im Hochgebirge von Gilgit-Baltistan, einem der Teile des ehemaligen Staates Jammu und Kaschmir, die seit 1947 von Pakistan kontrolliert werden. Gilgit stellt ein «Labyrinth von Identitäten» dar (Sökefeld, 1997), in dem sich die Bewohner in einem komplexen Geflecht von Unterschieden und Gemeinsamkeiten zurechtfinden müssen. Verschiedene Dimensionen der Differenz sind relevant, wie z.B. Sprache, räumliche Herkunft, Religion, oder Verwandtschaft und Abstammung. Das Feld der Sprache führt die Diversität der Stadt plastisch vor Augen: Fünfzehn verschiedene Muttersprachen werden gesprochen. Die verschiedenen Dimensionen der Differenz umfassen zum Teil eine vielschichtige Hierarchie von Unterscheidungen. Regionale Herkunft zum Beispiel verweist zunächst auf die verschiedenen Hochgebirgstäler oder auf das pakistanische Tiefland; sie lässt sich aber über Teilregionen, Dörfer und Nachbarschaften sehr viel weiter differenzieren. Religion stellt die für den Alltag inzwischen wichtigste Dimension der Differenz dar. Zwar sind alle Bewohner Gilgits Muslime, aber es gibt drei verschiedene muslimische «Konfessionen»: (Zwölfer-)Schiiiten stellen die grösste, Sunniten die nächst kleinere und Ismailiten die kleinste Gruppe der Stadtbevölkerung dar.¹ Seit Anfang der 1970er Jahre hat sich ein gewaltsamer Konflikt zwischen Schiiiten und Sunniten entwickelt, der mit Angriffen auf schiitische Prozessionen im Trauermonat *Muharram* begann. Seit den 1980er Jahren haben sich so genannte *sectarian tensions* zu einem periodisch wiederkehrenden Phänomen entwickelt. Die bislang blutigste Auseinandersetzung ereignete sich im Mai 1988, als Sunniten aus Regionen im Süden von Gilgit schiitische Dörfer in der Umgebung der Stadt angriffen und über hundert Menschen umbrachten. Mehr oder weniger regelmässig kommt es zu Angriffen auf Führer oder Angehörige einer der beiden Gruppen, was weitere Gewalttaten als Gegenreaktion provoziert. Im Jahr 2005 etwa löste die Ermordung des schiitischen

1 Es gibt keine genauen Angaben, da im Zensus lediglich nach Religionszugehörigkeit (=Islam) gefragt wird und nicht nach inner-muslimischen Gruppierungen differenziert wird.

Imam im Kontext einer Auseinandersetzung über den Religionsunterricht an staatlichen Schulen mehrtätige Unruhen aus.² Auch danach ist es zu weiteren Zwischenfällen gekommen. *Tensions* haben in der Regel mehrträgige Ausgangssperren zur Folge und stellen auch deswegen stets einen Bruch im Alltagsleben dar.

Der Konflikt hat zu einer starken gesellschaftlichen Trennung und Polarisierung zwischen Schiiiten und Sunniten geführt. Während vorher Ehen zwischen Angehörigen beider Gruppierungen keine Seltenheit waren, sind sie heute völlig ausgeschlossen. Die räumliche Segregation zwischen Schiiiten und Sunniten hat sich verschärft. Familien, die in Mehrheitsgebieten der jeweils anderen Konfession lebten, sind überwiegend in Stadtteile umgezogen, in denen ihre eigene Gruppe die Mehrheit darstellt. Auch die Kommensalität zwischen beiden Gruppen ist stark eingeschränkt: Vor allem Mahlzeiten, die Fleisch beinhalten, werden kaum noch von Angehörigen beider Gemeinden zusammen eingenommen. In den Extrempositionen werfen sich Sunniten und Schiiiten wechselseitig vor, keine Muslime mehr zu sein.

In der lokalen Interpretation wird der Konflikt in der Regel in den Zusammenhang des politischen Status von Gilgit-Baltistan gestellt. Als ehemaliger Teil von Jammu und Kaschmir ist die Region ein umstrittenes Gebiet, das zwar von Pakistan kontrolliert wird, *de jure* aber nicht zum pakistanischen Staatsterritorium gehört. Infolgedessen hat die Bevölkerung stark eingeschränkte politische Rechte. Sie darf etwa an Wahlen zum pakistanischen Parlament nicht teilnehmen, verfügt aber über keine wirkliche Autonomie (Sökefeld, 2005). Seit den 1960er Jahren gab es immer wieder Proteste gegen diesen Zustand. Während anfangs mit Verweis auf den «Freiheitskampf» von 1947, bei dem sich lokale Truppen gegen den Maharaja von Kaschmir erhoben, um Pakistan beizutreten, stets die vollständige Eingliederung in das pakistanische Territorium gefordert wurde, hat sich inzwischen auch eine Bewegung formiert, die die Unabhängigkeit von Pakistan anstrebt (Sökefeld, 1997, 1999). Die meisten Menschen in Gilgit sind überzeugt, dass die pakistanische Regierung Anfang der 1970er Jahre den Konflikt zwischen Schiiiten und Sunniten als eine Teile-und-herrsche-Strategie ausgelöst hat, um die politische Auseinandersetzung zu untergraben. Damals seien sunnitische Imame nach Gilgit geschickt worden, die predigten, dass Schiiiten keine Muslime seien und damit Angriffe auf Schiiiten provozierten. Diese Anschuldigungen lassen sich nicht beweisen, gehören aber unbedingt zum lokalen Interpretationsrahmen der *tensions*.

2 Siehe dazu Stöber (2007).

Mir geht es hier weniger um die Geschichte der Auseinandersetzung als um das Verhältnis der religiösen Differenz zu anderen Abgrenzungen. Die Polarisierung zwischen Schüiten und Sunniten hat dazu geführt, dass auf den ersten Blick die religiöse Differenz Priorität vor allen anderen Unterscheidungen hat. Während Erzählungen vor allem älterer Menschen zufolge früher Religion nur in manchen Kontexten wichtig war, und zum Beispiel Verwandtschaft und Abstammung meist grössere Bedeutung hatten, liefert Religion heute in allen Zusammenhängen die wichtigste Abgrenzung. Trotzdem bleibt, auch in der Selbstwahrnehmung der Bewohner von Gilgit, eine gewisse Ambivalenz. Zur Illustration hier ein kurzer Ausschnitt aus einem Gespräch, das ich 1992 mit Ghulam Hussein, einem sunnitischen Shin geführt habe. Die Shin sind neben den Yeshkun die wichtigste einheimische Verwandtschaftsgruppe (*qom*) in Gilgit. Die Zugehörigkeit zu beiden Gruppen wird patrilinear vererbt.

Ghulam Hussein: Heute sind Shin, Yeshkun usw., *qom* [überhaupt], unwichtig. Es gibt nur noch Schüiten und Sunniten.

Ich: Was ist denn für Sie selbst das Wichtigste, was sind Sie vor allem anderen, Sunnit oder Shin?

Ghulam Hussein: Die Religion [*mazhab*] ist sehr wichtig. Vor der Religion ist der *qom* nichts. Aber man kann die eigene Religion ändern, den eigenen *qom* kann man dagegen nicht wechseln. Daher ist *qom* grundsätzlicher als Religion (Sökefeld, 1997: 237).

Ghulam Hussein unterscheidet in den letzten beiden Sätzen zwischen askriptiver Identität, die unabänderlich und aus diesem Grund fundamental ist, und nicht askriptiver Identität, die demgegenüber als zweitrangig eingestuft wird. Während früher Übertritte zwischen Shia und Sunna in beide Richtungen relativ häufig waren und ihnen keine grosse Bedeutung beigemessen wurde, wird heute Religionszugehörigkeit praktisch ebenfalls durch Geburt erworben und kaum gewechselt. Aus emischer Sicht, aus der Perspektive der Akteure, gibt es theoretisch natürlich immer noch die Möglichkeit der Konversion. Interessanterweise war es früher trotz der gegenteiligen Aussage von Ghulam Hussain praktisch durchaus möglich, die *qom*-Zugehörigkeit zu wechseln. So gibt es in Gilgit viele Menschen, die patrilinear von Shin abstammen, sich aber als Yeshkun bezeichnen. Als Erklärung dazu heisst es stets, dass ein Vorfahre in Verwaltungsakten, welche die *qom*-Zugehörigkeit registrieren, anstelle von «Shin» «Yeshkun» hat eintragen lassen, und dass sich diese neue Zugehörigkeit dann an die Nachkommen vererbt.³ Was Religionszugehörigkeit und *qom* voneinander unterscheidet ist also nicht die tatsächliche Unabänderlichkeit einer Identität, sondern das umgekehrte Ver-

3 Siehe zur *qom*-Zugehörigkeit in Gilgit auch Sökefeld (1994).

hältnis von Theorie und Praxis aus emischer Perspektive: *qom*-Zugehörigkeit ist ihrer theoretischen Konzeption nach in Gilgit askriptiv und unabänderlich, kann praktisch aber manchmal gewechselt werden. Religionszugehörigkeit ist dagegen in der Theorie veränderbar, wird heute in der Praxis aber fast nie gewechselt.

Neben dieser Fixierung von Religionszugehörigkeit, die ausdrückt, dass Religion an sozialer Bedeutung gewonnen hat, gibt es in Gilgit aber auch gegenläufige Prozesse und Diskurse, die versuchen, die Bedeutung von Religion zurückzudrängen und anderen Grenzen mehr Gewicht zu zuweisen. Diese Auseinandersetzung findet im politischen Kontext statt. Die Staatsideologie begreift Pakistan als Staat und Nation der Muslime Südasiens und betrachtet die gemeinsame Religion, den Islam, als Seinsgrundlage und Basis der Einheit der Nation. In Gilgit hat sich Religion jedoch gerade nicht als Quelle von Einheit, sondern als Grundlage von Konflikt und Gewalt erwiesen. Die von der oppositionellen nationalistischen Bewegung entworfene Idee einer von Pakistan unabhängigen Nation nimmt daher nur negativ Bezug auf Religion: Diese Nation bietet eine Identifikation jenseits von Religion und hat zum Ziel, den Konflikt zwischen Schüiten und Sunniten zu überwinden. Religion wird im Sinne einer Säkularisierung zur Privatsache erklärt, die keine politische Bedeutung hat.

3. Aleviten und die Anerkennung als Religionsgemeinschaft in Deutschland

Mein zweites Beispiel bezieht sich auf die alevitische Bewegung in Deutschland. Anatolische Aleviten kamen, wie andere Einwanderer aus der Türkei, seit den 1960er Jahren als Arbeitsmigranten ins Land. Aufgrund einer langen Geschichte von Diskriminierung und Verfolgung durch die sunnitische Mehrheit im osmanischen Reich und in der türkischen Republik, auf die ich hier nicht näher eingehen kann,⁴ praktizierten Aleviten ihre Religion im Geheimen und gaben sich auch in Deutschland in der Regel öffentlich nicht als Aleviten zu erkennen. Verschiedene Entwicklungen in Deutschland und in der Türkei führten Ende der 1980er Jahre zur Entstehung einer alevitischen Bewegung, die mit der Verheimlichung des Alevitentums brach (Sökefeld, 2008a). In Deutschland entstand die alevitische Bewegung auch aus der Debatte um die multikulturelle Gesellschaft, in der die Forderung erhoben wurde, Einwanderer als Angehörige der deutschen Gesellschaft anzuerkennen,

4 Zu Aleviten allgemein siehe Kejl-Bođrođi (1988), Dressler (2002).

sie jedoch nicht unter einen Assimilierungsvorbehalt zu stellen, sondern ihnen im Gegenteil zuzugestehen, ihre eigene Kultur und Identität zu «bewahren». Die Protagonisten der Bewegung waren alevitische Aktivistinnen der türkischen Linken, von denen viele nach dem Militärputsch in der Türkei von 1980 nach Deutschland fliehen mussten. Seit dem Ende der 1960er Jahre war die Linke unter Aleviten in der Türkei sehr stark. Links-alevitisches Aktivistinnen hatten wichtigen Anteil daran, dass das Alevitentum als Religion, vor allem alevitische Rituale, auch in der Türkei kaum noch praktiziert wurde. Linke Aleviten lehnten, wie andere Linke auch, Religion generell ab. Historische Leitfiguren, «Heilige» der Aleviten, wie vor allem Pir Sultan Abdal (16. Jh.) wurden zu Revolutionären und Freiheitskämpfern umgedeutet.

Mit der Forderung nach Anerkennung verband die alevitische Bewegung auch das Bemühen um die Revitalisierung des Alevitentums. Die dominante Linie der Revitalisierung war säkular und, in Übereinstimmung mit der linken Bewegung, nahezu anti-religiös: Alevitische Rituale, vor allem das Versammlung-Ritual *cem*, wurden als Kulturveranstaltung auf die Bühne gebracht, und der «heilige» Tanz *semah*, der im *cem* eine zentrale Rolle spielt, galt als eine Art Folklore. Wiederbelebt wurde das Alevitentum als *Kultur*, nicht als Religion. Folgerichtig wurden seit dem Ende der 1980er Jahre in Deutschland und vielen Ländern Europas alevitische *Kulturzentren* gegründet.

Das Leitmotiv der alevitischen Bewegung war die Forderung nach Anerkennung des Alevitentums. Nach Jahrhunderten der Nichtanerkennung bzw. aus der Perspektive der Aleviten, der Fälschdarstellung des Alevitentums im Osmanischen Reich und danach in der Republik Türkei, wollten Aleviten nun als das anerkannt werden, als was sie selbst sehen: als eine eigenständige und gleichberechtigte, säkulare und modern-aufgeklärte Gemeinschaft. Sie wollten in Deutschland nicht einfach unter Kategorien wie «Türken» oder «Ausländer» subsumiert werden. Die Anerkennung sollte das Ende der Diskriminierung der Aleviten sein. Schon 1989 wurde zunächst in Deutschland und kurze Zeit später in der Türkei eine alevitische Erklärung veröffentlicht, in der die Forderung nach Anerkennung artikuliert wurde.

In den letzten Jahren hat die alevitische Bewegung jedoch einen Schwenk hin zur Identifizierung als Religionsgemeinschaft vollzogen. Alevitischer Religionsunterricht wurde in mehreren Bundesländern beantragt und wird inzwischen an einigen staatlichen Schulen auch angeboten. Im Jahr 2002 änderte die *Alevitische Gemeinde Deutschland*, der Dachverband der alevitischen Vereine, ihre Satzung und bezeichnet sich dort nun nicht mehr wie zuvor als «demokratische Massenorganisation», sondern als «Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes».

Die Akteure der Bewegung sind zum Teil immer noch dieselben, die Ende der 1980er Jahre eine eher anti-religiöse Ausrichtung des Alevitentums vertreten haben. Damals wandten sich die alevitischen Kulturzentren explizit gegen andere Vereine, die zumeist unter dem Namen von Haci Bektaş Veli eine stärker religiöse Perspektive vertraten. Den Kulturzentren galten die Haci Bektaş Veli-Vereine als reaktionär oder gar fundamentalistisch. Die alevitischen Kulturzentren stellen heute immer noch die dominante Linie der alevitischen Bewegung dar. Viele der Vereine haben allerdings die «Kultur» aus dem Vereinsnamen entfernt. Sie organisieren heute den alevitischen Religionsunterricht und verstehen das Alevitentum als Religionsgemeinschaft.

Dieser Wandel mag zunächst überraschen. Er bedeutet jedoch nicht, dass die ehemals linken Aktivistinnen nun alle streng religiös geworden wären. Der Wandel der Selbstidentifizierung der Aleviten hat weniger mit den Aleviten selbst zu tun, als mit dem Anerkennungskontext der deutschen Gesellschaft. Es gibt in Deutschland nämlich keine formal-rechtliche Anerkennung für kulturelle Gruppen. In Bezug auf «Kultur» herrscht in Deutschland immer noch die Fiktion von Homogenität vor. Kulturelle Pluralität («Multikultur») gilt als höchst problematisch. In Bezug auf Religion ist das ganz anders: Hier ist die Situation ohnehin plural: Es gibt mehrere christliche Kirchen, die als Körperschaften öffentlichen Rechts formal anerkannt sind, und auch das Judentum genießt einen vergleichbaren Status. Es gibt keine grundsätzlichen Bedenken gegen die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften. Die Debatte über die Anerkennung des Islam läuft schon lange und die tatsächliche Anerkennung ist bislang eher an organisatorischen Details als an Grundsatzfragen gescheitert.⁵ Es gibt bestimmte gesellschaftliche Institutionen, mit denen man die Anerkennung als Religionsgemeinschaft mit konkreten Konsequenzen einfordern kann. Dazu gehört vor allem der Religionsunterricht. Die Identifikation als «Religion» bietet den Aleviten also gesellschaftlich-politische Optionen, die «Kultur» nicht bieten kann. Und tatsächlich waren die Aleviten auf dem Feld der Religion sehr erfolgreich. Die erste Form der Anerkennung gab es, als das Alevitentum in den Lehrplan des Hamburger *Reli-*

5 Ein entscheidendes Problem ist dabei, dass es nicht «den Islam» gibt, sondern eine Vielzahl verschiedener muslimischer Gruppierungen, die keine kirchenähnliche Organisation kennen und insofern in organisatorischer Hinsicht nur schwer in das deutsche Anerkennungsregime religiöser Pluralität eingepasst werden können. Muslimische Verbände vermuten allerdings manchmal, dass die organisatorischen Schwierigkeiten von Behördenseite oft nur vorgeschoben werden, um die Anerkennung muslimischer Gruppen zu verhindern.

gionunterrichts für alle aufgenommen wurde.⁶ Dann wurde im Jahr 2002 zunächst in Berlin eigenständiger alevitischer Religionsunterricht eingeführt. Inzwischen gibt es ihn auch in den Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg, Bayern und Hessen.

Gleichzeitig mit der Neuorientierung als Religionsgemeinschaft verstärkt die *Alevitische Gemeinde* die Abgrenzung vom Islam (Sökefeld, 2008b). Die Diskussion, ob das Alevitentum zum Islam gehört oder nicht, gibt es schon seit den 1980er Jahren. Damals verbreiteten verschiedene türkische Autoren die Auffassung – unter anderem im Anschluss an die Turkologin Irène Mélikoff, die als die Pionierin der akademischen Alevitenforschung gelten kann – dass sich das Alevitentum vor allem vom Schamanismus herleite. Die alevitischen Organisationen haben in dieser Debatte jedoch lange keine eindeutige Stellung bezogen. Erst seit einigen Jahren vertritt der Vorstand der *Alevitischen Gemeinde Deutschland* sehr klar die Position, dass das Alevitentum nicht zum Islam gehöre, sondern eine eigenständige Religionsform darstelle.

Auch bei der Abwendung vom Islam (die von vielen Aleviten immer noch heftig abgelehnt wird) spielt der Anerkennungskontext in Deutschland eine wichtige Rolle. Aufgrund des generell sehr islamkritischen Diskurses und der damit verbundenen Sicherheitsdebatten ist es zurzeit nicht besonders opportun, sich als «islamisch» zu bezeichnen, wenn man auch andere Optionen hat. In Deutschland werden Aleviten von behördlicher Seite gerade geschätzt, weil sie, so wird gesagt, anders als die «anderen» Muslime, «keinerlei Probleme machen». Tatsächlich produzieren die Aleviten einen islamkritischen Diskurs, der dem generellen Islamdiskurs in Deutschland fast aufs Haar gleicht.⁷ Letztlich erleichtert die diskursive Trennung des Alevitentums vom Islam auch die Anerkennung als Religionsgemeinschaft und konkret die Einführung alevitischen Religionsunterrichts. Für die alevitischen Aktivist:innen ist völlig klar, dass alevitische Schüler nicht an einem generellen Islamunterricht teilnehmen sollen, sondern dass ein eigenständiger alevitischer Unterricht erforderlich ist. Solange Aleviten aber als Muslime gelten, ist es den Behörden gegenüber schwierig zu begründen, weshalb sie sich nicht an einem allgemeinen Islamunterricht beteiligen können.

6 In Deutschland liegt das Schulsystem in der Verantwortung der Bundesländer. Es gibt verschiedene Formen von Religionsunterricht. In Hamburg wird unter der Federführung der evangelischen Kirche ein «Unterricht für alle» angeboten, der die Schüler nicht konfessionell trennt und verschiedene Bekenntnisse berücksichtigen soll. Dazu gehört seit 1999 auch das Alevitentum.

7 Vgl. die Presseerklärung der *Alevitischen Gemeinde Deutschland* vom 2. 12. 2009 zum Minaretterbot in der Schweiz, in der vor der Politisierung des Islam und vor einer Verunglimpfung der Islamkritik gewarnt wird.

4. Landkonflikt in Kaschmir: Können Muslime säkular sein?

Mein drittes Beispiel stammt wieder aus Südasien, dieses Mal von der indisch kontrollierten Seite von Kaschmir. Seit der Unabhängigkeit des Subkontinentes im Jahr 1947 streiten Indien und Pakistan um die Kontrolle über den ehemaligen Fürstenstaat Jammu und Kaschmir. Das Gebiet ist *de facto* geteilt in zwei Gebiete, die von Pakistan kontrolliert werden (Gilgit-Baltistan und Azad Kaschmir) und eine Region, die unter indischer Verwaltung steht. Der Kaschmirkonflikt ist komplex, er wird aber häufig simplifizierend entweder auf einen religiösen Konflikt zwischen Hindus und Muslimen oder den Gegensatz zwischen dem säkularen Indien und dem muslimischen Pakistan reduziert.

Die Teilung des Subkontinentes im Sommer 1947 hatte eine religiös-nationale Begründung: Die modernistische (heute würde man sagen: westlich orientierte) Muslimliga unter der Führung von Mohammad Ali Jinnah war der Ansicht, dass Muslime in einem stark von Hindus dominierten Indien nie wirklich gleichberechtigt sein könnten und daher einen eigenen Staat benötigten. Dabei ging es weniger um Religion im eigentlichen Sinne (die wirklich religiös orientierten Muslime lehnten die Teilung Indiens ab), als um die Idee, dass die Muslime eine eigene Nation darstellten und daher wie alle Nationen ein nationales Selbstbestimmungsrecht für sich in Anspruch nehmen konnten und sollten. Diese Argumentation überzeugte die britischen Kolonialherren, die immer schon der Ansicht gewesen waren, dass sich Hindus und Muslime fundamental voneinander unterscheiden, und sie stimmten der Teilung zu. Die Teilung wurde nach zwei Methoden vorgenommen: Die direkt von den Engländern beherrschten Gebieten wurden nach der jeweiligen Bevölkerungsmehrheit Indien oder Pakistan zugesprochen, während in den indirekt beherrschten Fürstenstaaten der jeweilige Herrscher entscheiden konnte, der normalerweise der selben Religion angehörte, wie die Mehrheit seiner Untertanen. Im Staat Jammu und Kaschmir, dem grössten Fürstenstaat Indiens, war letzteres jedoch nicht der Fall: Hier herrschte ein hinduistischer Maharaja über Untertanen, die zu zwei Dritteln Muslime waren. Dem Maharaja war die Brisanz der Situation klar und er entschied sich zunächst weder für Indien noch für Pakistan, sondern versuchte, unabhängig zu bleiben. Bereits seit 1931 hatte es in Jammu und Kaschmir eine politische Bewegung überwiegend von Muslimen gegen die Herrschaft des Maharajas gegeben. Auch hier ging es jedoch nicht um die Religion an sich, sondern um die Tatsache, dass Muslime in Jammu und Kaschmir massiv diskriminiert und von politischen Entscheidungen ausgegrenzt waren. Aus den Protesten entstand die *Jammu and*

Kashmir National Conference, die die Herrschaft des Maharajas durch eine demokratische Regierung ersetzen wollte. Der Aufstand gegen Maharaja Hari Singh eskalierte 1947 und unter dem Eindruck der Rebellion, die von Pakistan unterstützt wurde, entschied sich der Maharaja, Indien um Militärhilfe zu bitten, die Indien nur unter der Bedingung des Beitritts von Jammu und Kaschmir zur indischen Union zu gewähren bereit war. Der Maharaja erklärte den Beitritt, und der Konflikt eskalierte zum offenen Krieg zwischen Indien und Pakistan, der 1949 mit der Teilung Kaschmirs und einem UN-vermittelten Waffenstillstand endete. Pakistan fordert bis heute das gesamte Kaschmir, weil es muslimisches Mehrheitsgebiet ist. Und Indien beansprucht Gesamtkaschmir, weil der Maharaja Ende Oktober 1947 den Beitritt zu Indien erklärt hatte. Innerhalb der Indischen Union bekam Jammu und Kaschmir zunächst weitreichende Autonomie, die jedoch im Laufe der Zeit massiv ausgehöhlt wurde. Der einzige Rest dieser Autonomie ist die ursprünglich vom Maharaja eingeführte *State Subjects Regulation*, der zufolge bis heute lediglich Bürger des Staates (*State Subjects*) in Jammu und Kaschmir Land besitzen dürfen.

So viel zur Geschichte.⁸ Die gegenwärtige Situation im indischen Jammu und Kaschmir ist von den Nachwehen eines Aufstands geprägt, der 1988/89 von säkular-nationalistischen Kaschmiris der *Jammu and Kashmir Liberation Front* (JKLF) begonnen wurde. Die JKLF wurde von Pakistan unterstützt. Ziel des Aufstands war für die JKLF jedoch nicht der Anschluss an Pakistan, sondern die Unabhängigkeit des wiedervereinigten Staates Jammu und Kaschmir. Pakistan liess daher nach wenigen Jahren die JKLF fallen und unterstützte lieber den militanten Aufstand islamistischer Gruppen in Kaschmir, denen sich Islamisten aus Afghanistan und anderen Ländern anschlossen. Heute sind die islamistischen Gruppen nur noch wenig aktiv. Als Folge des Aufstands ist aber vor allem das Kaschmiral massiv militarisiert: Etwa 700 000 indische Soldaten und Paramilitärs sind im *Valley* stationiert. Auch wenn es dort nur noch selten zu Anschlägen und bewaffneten Auseinandersetzungen mit militanten Gruppen kommt, ist die indische Herrschaft alles andere als akzeptiert und beliebt.

Im Sommer 2008 wurde durch einen Landkonflikt eine grosse Protestbewegung ausgelöst. In Srinagar wurde ein Generalstreik ausgerufen und es gab Massenkundgebungen mit bis zu einer Million Demonstranten. Sein des Anstosses war ein Stück Land, das von der Staatsregierung an den *Sri Amarnath Shrine Board* übertragen wurde. Der Sri Amarnath Shrine Board ist eine hinduistische Institution, welche die Wallfahrt zur Amarnath-Höhle im Nor-

8 Für einen Überblick über den Kaschmirkonflikt und zur Geschichte von Jammu und Kaschmir siehe Bose (2003), Zutshi (2004).

den des Kaschmirals, in der im Sommer ein *lingam*⁹ aus Eis verehrt wird, verwaltet und organisiert. Der *Shrine Board* wurde von den Aktivisten der Protestbewegung nicht als Institution des Staates Jammu und Kaschmir angesehen, also nicht als *State Subject*, und damit auch nicht als berechtigt, Land übertragen zu bekommen. Die Staatsregierung hatte das Land zwar ausdrücklich nur zur temporären Nutzung übertragen, aber die Demonstranten waren der Ansicht, dass dies eine Art Testfall war, durch den letztlich dem Ausverkauf der *State Subjects Regulation* Tür und Tor geöffnet wurde. Zu dieser Wahrnehmung trug bei, dass die Landübertragung zunächst geheim gehalten worden war, und dass der *Shrine Board* schon vor der Übertragung feste Bauten und keinesfalls nur temporäre Strukturen auf dem Land errichtet hatte. Die Geschichte ist ziemlich kompliziert und kann hier nicht in allen Einzelheiten dargestellt werden.¹⁰ Was mich an dieser Stelle interessiert, ist die unterschiedliche Wahrnehmung der massiven Proteste. Für die indische Öffentlichkeit (ausserhalb von Kaschmir), für die indischen Medien und vor allem für die hindunationalistischen Organisationen der *Sangh Parivar*¹¹ stand fest, dass es sich um einen religiösen, kommunalistischen Konflikt handelte: Muslime (und oft genug war in den Zeitungen von «Islamisten») die Rede) protestierten gegen einen Hinduschrein, Muslime standen gegen Hindus. Die Aktivisten des *Action Committee against the Land Transfer*, das den Protest mobilisierte, stritten jedoch jede religiöse Motivation ab. Der Generalsekretär des Komitees sagte zu mir: «I am not a communalist. A Muslim can never be a communalist. A Muslim is secular by mind!»

Tatsächlich waren die Organisatoren und Demonstranten sehr bemüht, den Anschein des Kommunalismus zu vermeiden. Die Proteste richteten sich nicht gegen die Hindu-Pilger, sondern gegen die Regierung des Staates Jammu und Kaschmir und allgemein gegen die indische Kontrolle der Region. Die Wallfahrt der Hindu-Pilger lief weiter. Als die Pilger in Srinagar Probleme bekamen, weil aufgrund des Generalstreiks sämtliche Restaurants geschlossen waren, verteilten (muslimische) Kaschmiris demonstrativ Nahrungsmittel an die Hindus. In Aufrufen wurde immer wieder betont, dass es nicht um Religion gehe und dass Hindus in Kaschmir willkommen seien. Es gehe um «Freiheit» (von Indien). Der bei den Demonstrationen am häufigsten gehörte Slogan war *Ham kya chahite? Aqadi!* – «Was wollen wir? Freiheit!»

9 Ein *lingam* ist ein Phallussymbol, das mit dem Gott Shiva identifiziert wird.

10 Siehe zu den weiteren Details Sökefeld (im Druck).

11 Die Sangh Parivar ist die «Familie» der hindunationalistischen Organisationen wie BJP, VHP und RSS. Zum Hindunationalismus siehe van der Veer (1994) und Jaffrelot (1996).

Dies konnte die indische Öffentlichkeit jedoch nicht überzeugen. Im Unterschied zu der Beteuerung des Generalsekretärs herrschte in den indischen Medien eindeutig die Auffassung vor: Muslime sind immer kommunistisch. Wenn Muslime protestieren, dann geht es immer um Religion. Muslime können nach dieser Auffassung – im Gegensatz zu Hindus – nicht säkular sein. Die Protestbewegung war so massiv, dass die Staatsregierung nach zehn Tagen den Landtransfer wieder rückgängig machte. Nun begannen jedoch in der hinduistisch dominierten Provinz Jammu, im südlichen Teils des Staates Jammu und Kaschmir, militante Demonstrationen von Hindunationalisten gegen die Entscheidung der Regierung. Diese Proteste waren gewaltsam gegen Muslime gerichtet. Während in Kaschmir Hindus nicht angegriffen worden waren, stürmten Hindunationalisten in Jammu Moscheen und Häuser von Muslimen, verprügelten die Bewohner und blockierten die einzige Straßenverbindung nach Kaschmir mit der Drohung, die dortige muslimische Bevölkerung «auszuhungern».

5. Dynamik und Essentialisierung von Grenzen und Identitäten

In allen drei Fällen von Grenzziehungsprozessen und Identitätskonflikten, die ich hier kurz vorgestellt habe, spielt Religion eine wichtige Rolle. Religion dient dazu, gesellschaftliche und politische Grenzen zu ziehen und sich selbst und andere zu identifizieren. Die Art und Weise, wie mit Bezug auf Religion Abgrenzungen vorgenommen werden, ist in den drei Fällen jedoch sehr unterschiedlich und vielfältig. In Gilgit wird mit Verweis auf den «ächtigen» Islam eine Grenze zwischen Schüiten und Sunniten gezogen. Historisch bestimmt dagegen die Abgrenzung der Muslime von den Nicht-Muslimen die Einheit der pakistanischen Nation und damit auch die – aufgrund des Kaschmirkonflikts allerdings immer noch aufgeschobene – Zugehörigkeit der Region zu Pakistan. Da *de facto* der Bezug auf den Islam jedoch weder nationale Einheit noch Zugehörigkeit zu Pakistan gebracht hat, ist eine neue nationalistische Idee entstanden, welche die Religion/den Islam selbst aus der Sphäre des Politischen ausgrenzen will. Bei der alevitischen Bewegung verläuft die Entwicklung andersherum: Sie beginnt mit der Ausgrenzung des Religiösen aus der alevitischen Kultur, wendet sich im Kontext der deutschen Anerkennungsbedingungen jedoch wieder der Religion zu. Mit dieser Hinwendung zur Religion als Selbstidentifizierung ist eine teils sehr deutliche, teils jedoch heftig umstrittene Selbstabgrenzung vom Islam verknüpft. In Jammu und Kaschmir wird muslimischen politischen Akteuren ein essentialisierendes «Muslimsein» von aussen eingeschrieben. In der Wahrnehmung des in-

dischen Mehrheitsdiskurses können Muslime, jedenfalls in Kaschmir, nicht säkular sein, allen eigenen Beteuerungen zum Trotz. Muslime werden im Rahmen des Gegensatzes Hindus vs. Muslime immer als «andere» wahrgenommen. Dies ist ja auch die Prämisse des selbst alles andere als säkularen Hindu-Nationalismus.

Wenn man die drei Beispiele nebeneinander betrachtet, fallen einige Gemeinsamkeiten auf. Erstens, Prozesse der Grenzziehung sind dynamisch. Abgrenzungen können sich verlagern und Identitäten/Zuschreibungen, mit denen Grenzen gezogen werden, können ihre Bedeutung und Relevanz verändern. Während anfangs die «gemeinsame» Religion in Gilgit die Begründung und Motivation dafür lieferte, zu Pakistan gehören zu wollen, wurde Religion später zur Quelle von Differenz und Konflikt und trug zur Entfremdung von Pakistan bei. Nun soll die Bedeutung von Religion zurückgedrängt werden, um eine neue Idee von Nation zu ermöglichen, allerdings unabhängig von Pakistan. In der alevitischen Bewegung war es die Kategorie «Religion» selbst, die zunächst abgelehnt wurde, in den letzten Jahren aber als Kategorie der Selbstidentifizierung neue Bedeutung bekam. Auch die Durchlässigkeit von Grenzen kann sich ändern, wie das Beispiel der Grenze zwischen Schüiten und Sunniten in Gilgit zeigt. In Kaschmir ist die Dynamik der Grenzziehung allerdings durch die Übermacht des Mehrheitsdiskurses in Indien stark beschränkt. Die Betonung der muslimischen Akteure, dass es ihnen *nicht* um Religion geht, dringt kaum durch und kann die Zuschreibungen mächtiger Diskurse nicht verhindern.

Zweitens, Grenzziehungsprozesse sind umstritten. Die Dynamik der Grenzen ist in Konflikte und Machtkontexte eingebettet. Der Versuch, Grenzen zu verlagern oder umzudeuten, muss oft Widerstände überwinden, da bestimmte Grenzziehungen oft mit starken Überzeugungen und Interessen verbunden sind. Solche Widerstände können sowohl aus der eigenen Gruppe als auch von der anderen Seite der Grenze kommen. So wird die Idee einer neuen, von Religionszugehörigkeit unabhängigen Nation, die sich von Pakistan abgrenzt, nicht nur von der pakistanischen Regierung abgelehnt. Viele Aleviten leisten Widerstand gegen die Selbstausgrenzung des Alevitentums aus dem Islam, wohingegen es ohnehin fraglich ist, welche Sunniten Aleviten als Muslime anerkennen oder ihnen diese Anerkennung verweigern. Und in Kaschmir wird Muslimen das «religiöse» Muslimsein aufgezwungen, auch wenn es für sie im politischen Kontext keineswegs immer die erste Priorität hat. Gerade das Beispiel Kaschmir zeigt, dass Religion, auch im Fall des Islam, nicht immer die wichtigste Kategorie der Selbstzuschreibung ist.

Drittens, im Kontext von Grenzziehungsprozessen finden diskursive Essentialisierungen von Identitäten statt. Häufig liefert die Essentialisierung die

Legitimation und Begründung für den Grenzverlauf. Auch hier kann sowohl von der eigenen Gruppe als auch von den anderen essentialisiert werden. Die Essentialisierung ist oft eine Negation der Dynamik und Pluralität von Grenzbeziehungen und Identitäten. Tatsächlich werden Grenzen und Identitäten immer im Rahmen einer Pluralität von verschiedenen, sich überschneidenden Identifizierungen verhandelt (Sökefeld, 2001). So geht es in allen drei besprochenen Fällen nicht nur um religiöse, sondern auch nationale und andere Identitäten. Essentialisierung impliziert hier vor allem die Verengung auf eine einzige Identität. Für Muslime bedeutet das sehr oft, auf das Muslim-Sein reduziert zu werden. In Kaschmir sind es ebenso wie im Einwanderungskontext Europas nicht unbedingt die Muslime selbst, die derart essentialisieren. Oft wird diese Essentialisierung von den jeweiligen anderen im Rahmen von Grenzbeziehungsprozessen vorgenommen. Muslime werden ausgegrenzt und «fremdislamisiert».

Diese Beobachtung liefert auch schon Hinweise darauf, wie auf gesellschaftspolitischer Ebene der Ausgrenzung, die eine wachsende Polarisierung hervorbringen kann, entgegengewirkt werden könnte. Es geht darum, Essentialisierungen zu vermeiden, die tatsächliche Pluralität von Identitäten und Zuordnungen zur Kenntnis zu nehmen, sie anzuerkennen und als positive Ressource für vielfältige soziale Beziehungen zu fördern. Die wissenschaftliche Befassung mit Grenzen und Identitäten muss ebenso achtsam Essentialisierung vermeiden und verhindern, in die «Identitätsfalle» (Sen, 2007) zu tappen. Forschung muss Prozesse der Essentialisierung analysieren, darf aber nicht selbst essentialisieren. Auch hier geht es darum, den Fokus der Forschung nicht auf einzelne Identitäten zu richten, sondern die ganze politische Ökonomie von Grenzbeziehungen und Identifizierungen in den Blick zu nehmen.

Bibliographie

- Asad, Talal, 1990. Multiculturalism and British identity in the wake of the Rushdie affair. *Politics and Society*, 18: 452–480.
- Bose, Sumantra, 2003. *Kashmir: roots of conflict, paths to peace*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dressler, Markus, 2002. *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung*. Würzburg: Ergon.
- Jaffrelot, Christophe, 1996. *The Hindu nationalist movement in India*. New York: Columbia University Press.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, 1988. *Die Kyzylbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Sen, Amartya, 2007. *Die Identitätsfalle: Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: Beck.
- Sökefeld, Martin, 1994. Shin und Yeskun in Gilgit: Die Abgrenzung zwischen zwei Identitätsgruppen und das Problem ethnographischen Schreibens. *Petermanns Geographische Mitteilungen*, 138: 357–369.
- Sökefeld, Martin, 1997. *Ein Labyrinth von Identitäten: Zwischen Religion, Landbesitz und Kaschmir-Konflikt*. Köln: Köppe.
- Sökefeld, Martin, 1999. Balawaristan and other imaginary Nations: A nationalist discourse in the Northern Areas of Pakistan. In: Martijn van Beek, Kristoffer Brix Bertelsen und Poul Pedersen (Hg.), *Ladakh: culture, history, and development between Himalaya and Karakoram*. Aarhus: Aarhus University Press, 350–368.
- Sökefeld, Martin, 2001. Reconsidering identity. *Anthropos*, 96: 527–544.
- Sökefeld, Martin, 2005. From colonialism to postcolonial colonialism: changing modes of domination in the Northern Areas of Pakistan. *Journal of Asian Studies*, 64: 939–974.
- Sökefeld, Martin, 2008a. *Struggling for recognition: The Alevi movement in Germany and in transnational space*. New York: Berghahn.
- Sökefeld, Martin, 2008b. Difficult identifications: the debate on Alevism and Islam in Germany. In: Jörn Thielmann und Ala Al-Harmaneh (Hg.), *Islam and Muslims in Germany*. Leiden: Brill, 267–297.
- Sökefeld, Martin (im Erscheinen). Secularism and the Kashmir Dispute. In: Bubandt, Nils Ole; Martijn van Beek (Eds): *Varieties of Secularism in Asia. Anthropological Explorations of Religion, Politics, and the Spiritual*. London, Routledge.

- Stöber, Georg, 2007. Religious identities provoked: The Gilgit «textbook controversy» and its conflictual context. *Internationale Schulforschung* 29: 389–411.
- van der Veer, Peter, 1994. *Religious nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- Zurshi, Chitralekha, 2004. *Languages of belonging: Islam, regional identity, and the making of Kashmir*. New York: Oxford University Press.