

Southeast Asian Modernities

edited by

Christoph Antweiler, Rüdiger Korff,
Frauke Kraas, Boike Rehbein, Jürgen Rüländ,
Judith Schlehe, Susanne Schröter,
Hermann Schwengel

Volume 1

LIT

Boike Rehbein, Jürgen Rüländ,
Judith Schlehe (Hg.)

Identitätspolitik und Interkulturalität in Asien

Ein multidisziplinäres Mosaik

LIT

Umschlagbild: Boike Rehbein

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8258-9033-3

© LIT VERLAG Berlin 2006

Auslieferung/Verlagskontakt:

Grevener Str./Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel. +49 (0)251-62 03 20 Fax +49 (0)251-23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

INHALT

EINLEITUNG	5
Boike Rehbein, Jürgen Rüländ, Judith Schlehe	
I. Historische Verflechtungen	
ISLAMISCHE KONVERSIONSKULTUREN IN ASIEN	25
Maurus Reinkowski	
MYTHOLOGIE UND HISTORIOGRAPHIE ALS GRUNDLAGEN ASIATISCHER IDENTITÄT: DAS JAPANISCHE KAISERREICH	55
Bernd Martin	
GRENZÜBERSCHREITENDE IDENTITÄTEN: NATIONALISMUS UND CHINESISCHE DIASPORA	73
Sabine Dabringhaus	
II. »Asien« und »der Westen«	
GOOD GOVERNANCE STATT DEMOKRATIE? ZUR ASIATISIERUNG EINES WESTLICHEN ORDNUNGSKONZEPTS	93
Jürgen Rüländ	
DIE VR CHINA UND DIE MENSCHENRECHTE	119
Harro von Senger	
REGIONALE GEMEINSCHAFT IM PAZIFISCHEN ASIEN? GESELLSCHAFTLICHE PERSPEKTIVEN IN DER VOLKSREPUBLIK CHINA	145
Dominique Schirmer	
TRANSNATIONALE WISSENSPRODUKTION: DEUTSCH-INDONESISCHE TANDEMFORSCUNG	167
Judith Schlehe	

III. Ethnizität, Nationalismus und Globalisierung

MINORITÄTEN UND NATIONALE IDENTITÄTSPOLITIK IN SÜDOSTASIEN: DAS
BEISPIEL DER PHILIPPINEN..... 191

Stefan Seitz

NATIONALSTAAT, NATIONALISMUS UND GLOBALISIERUNG IN LAOS 217

Boike Rehbein

DER ASEAN WAY ALS VERSUCH KOLLEKTIVER IDENTITÄTSFINDUNG IN
OST- UND SÜDOSTASIEN..... 241

Jürgen Rüländ

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN 267

Islamische Konversionskulturen in Asien

Maurus Reinkowski

Einleitung

Der Islam ist heute eine der bestimmenden Religionen in Asien. Die Zugehörigkeit zur islamischen Religionsgemeinschaft ist einer der wichtigsten Träger von Identität in Südasien und Südostasien. Staaten wie Iran, Afghanistan, Pakistan, Bangladesh oder auch Indonesien weisen eine kompakte muslimische Bevölkerungsmehrheit auf. In Südasien entstanden im 20. Jahrhundert zwei vornehmlich muslimische Staaten: 1947 trennten sich Indien und Pakistan; 1971/72 wiederum entstand Bangladesh durch die Loslösung des östlichen Teils von Pakistan. Beide, Pakistan und Bangladesh, sind Staaten mit einer starken muslimischen Bevölkerungsmehrheit: Pakistan ist mit einem muslimischen Bevölkerungsanteil von über 95 Prozent konfessionell gesehen nahezu ›rein‹ muslimisch; Bangladesch hat einen Bevölkerungsanteil von nahezu 90 Prozent Muslimen. Indien weist, trotz des Bevölkerungsaustauschs bei der Teilung Südasiens in zwei Staaten, einen Anteil von mehr als 10 Prozent Muslimen auf.

In Südostasien sind Malaysia und Indonesien vorwiegend islamische Staaten. Indonesien ist heute, noch vor so bevölkerungsreichen Ländern wie Ägypten, Iran und der Türkei, der Staat mit den meisten Muslimen auf der Erde. Von den rund 230 Millionen Indonesiern sind rund vier Fünftel einem sunnitisch geprägten Islam zugehörig. In Malaysia bekennen sich rund 55 Prozent der Bevölkerung zum Islam. Auf den Philippinen und in Thailand beträgt der Anteil der Muslime jedoch nur rund ein Zwanzigstel.

Diese großen muslimischen Bevölkerungsgruppen in Südasien und Südostasien entstanden durch das Ausgreifen des Islam mehrere Jahrhunderte, nachdem der Islam auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert begründet worden war. Zwar gelangten schon im 8. Jahrhundert arabisch-muslimische Truppen in die Region von Sindh im heutigen Pakistan, aber erst ab dem 11. Jahrhundert begründet sich eine stabile islamische Herrschaft über die nördlichen Teile Südasiens.

Die bedeutendste islamische Dynastie in Südasien, die Groß-Moguln, die vom 16. bis zum 18. Jahrhundert herrschten, erreichte ihre maximale Ausdehnung zum Ende des 17. Jahrhunderts.

Die Islamisierung Südostasiens setzt im 13. Jahrhundert an vereinzelt Punkten ein. Man könnte von »Vorboten« sprechen, wenn dies nicht so frühlingshaft-vergänglich klingen würde, oder von »Brückenköpfen«, wenn nicht eine militärische Terminologie für die Islamisierung Südostasiens unangemessen wäre. Erst weitaus später, ab dem 15./16. Jahrhundert, dringt der Islam auch in das Hinterland vor, und eine flächendeckende Islamisierung setzt ein.

Das Vordringen muslimischer Heere oder die intensive Handelstätigkeit muslimischer Kaufleute muss nicht zugleich eine flächendeckende Islamisierung bedeuten. Meist aber wird instinktiv die Ausbreitung islamischer Herrschaftsbereiche mit militärischen Mitteln als gleichbedeutend mit einer Islamisierung der unterworfenen Gebiete verstanden.¹ Wir wissen jedoch, dass selbst in den Kernregionen der islamischen Welt, wie etwa dem Irak, Ägypten und Iran, noch viele Jahrzehnte nach der Eroberung im 7. Jahrhundert ein Großteil der Bevölkerung nicht muslimisch geworden war. Außer in Mekka und Medina gibt es keine Stadt oder Region, in der eine sofortige und vollständige Konversion der gesamten Bevölkerung zum Islam gefordert und umgesetzt wurde. Die Mehrheit der Bevölkerung umfassende Konversionen setzten in den islamischen Kernlanden im 9. Jahrhundert ein und waren erst rund zwei Jahrhunderte später weitgehend abgeschlossen.

Die Expansion islamischer Herrschaft und politischer Institutionen ist am ehesten an den Merkmalen der Herrschaftsrepräsentation ablesbar: Islamische Münzen finden wir sehr früh, denn das Recht auf Münzprägung ist alleiniges Recht des Souveräns; auch Moscheen, als Ausdruck der Herrschaft, werden sehr rasch gebaut. Eine weiter rei-

¹ Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die CD-ROM-Version von Hugh Kennedy: *The Cambridge Historical Atlas of Islam*, Leiden 2002. Legt man diese CD ein, läuft als Einleitung eine dynamische Darstellung der Ausbreitung des Islam durch die Jahrhunderte hindurch ab, so als hätte man einen riesigen Eimer Farbe im Nahen Osten ausgeschüttet, die sich nun, nur einzelne Inseln aussparend, ihren Weg nach Afrika und Asien sucht. Die Ausbreitung des Islam wird hier natürlich festgemacht an den Daten von Schlachten und Inbesitznahmen von Städten. Sind muslimische Herrscher da, so ist also auch schon gewissermaßen »der Islam« da.

chende islamische Infrastruktur, in der Gestalt von Lehranstalten und Heiligenschreinen, deutet bereits auf eine Teilislamisierung der Bevölkerung hin.

Auch Südasien und Südostasien sind anschauliche Beispiele eines sich über viele Jahrhunderte hinweg ziehenden Konversionsprozesses. In Südasien stehen die Inbesitznahme des Landes durch muslimische Armeen und die spätere Teilislamisierung zeitlich weit auseinander. Für Südostasien macht die Vorstellung eines durch Eroberungen vordringenden Islam ohnehin nur wenig Sinn. Hier legte die Einbindung der Region in ein muslimisch geprägtes internationales Händlernetzwerk die Grundlagen für die spätere Islamisierung.

Die deutsche Islamwissenschaft besitzt keine kolonialen Traditionen wie etwa England in Südasien oder die Niederlande in Indonesien, die den über diese Regionen arbeitenden Wissenschaftlern bis heute Antrieb verliehen haben. In der deutschsprachigen Islamwissenschaft standen und stehen die Geburtsländer der monotheistischen Religionen im Mittelpunkt. Nimmt man daher die gesamte islamische Welt als Maßstab, so erscheinen Gebiete wie Israel/Palästina oder auch der Libanon übermäßig vergrößert, während bereits Länder wie Iran in dieser Matrix übermäßig klein erscheinen, ganz zu schweigen von so fernem Gebieten wie Südostasien. Aus dieser Perspektive könnte der Islam in Südasien und Südostasien – überspitzt ausgedrückt – als eine Art »asiatischer Restislam« erscheinen.

Es lohnt sich also, den Blick auch auf Südasien und Südostasien zu richten und zu fragen: Lässt sich die Islamisierung in diesen beiden Großräumen unter die Konversionsmuster der schon früher islamisierten Gebiete Westasiens² und Mittelasiens³ fassen? Hat die Erfahrung einer spezifischen Integration in den Islam auch ein spezifisches

² In diesem Beitrag werden unter »Westasien« die dem asiatischen Kontinent zugehörigen Gebiete des Nahen Ostens verstanden, also der Fruchtbare Halbmond, die Arabische Halbinsel, Anatolien sowie die über den Nahen Osten hinausreichenden Gebiete des Iran und Afghanistans.

³ Gemäß einer bewährten Definition in der deutschsprachigen Forschung umfasst hier der Begriff »Mittelasien« die Gebiete der heutigen Staaten Turkmenistan, Usbekistan, Kasachstan, Tadschikistan und Kirgistan. Im heutigen deutschen Sprachgebrauch setzt sich aber immer mehr die anglo-amerikanische Bezeichnung »Zentralasien« durch, die eigentlich für Gebiete östlich des Pamirgebirges, also insbesondere die Mongolei und die nordwestlichen Territorien Chinas, reserviert sein sollte (diese Gebiete werden wiederum in der anglo-amerikanischen Terminologie als »Innerasien« bezeichnet).

muslimisches Bewusstsein in Südasien und Südostasien hinterlassen?
Welche Auswirkungen können spezifische Konversionskulturen in einzelnen Regionen oder auch Staaten bis heute haben?

1. Konversionskulturen

Konversion ist die Bereitschaft einer Person oder Personengruppe, einer bestimmten Religionsgemeinschaft beizutreten und damit, in der Regel, eine andere Religionsgemeinschaft zu verlassen. Konversion bedeutet also »Glaubenswechsel« und darf nicht mit dem wertenden Begriff »Bekehrung« gleichgesetzt werden.

In den einleitenden Sätzen ist bereits angeklungen, dass die Konversion zum Islam unterschiedlich vollzogen werden konnte, dass sich also in einzelnen Regionen Asiens spezifische Konversionskulturen herausgebildet haben können. Der Begriff »Konversionskultur« verweist zum einen auf das individuelle Konversionsschicksal überlagernde soziale Prozesse und zum anderen auf konversionsfördernde Umstände. Unter »islamischen Konversionskulturen« sind daher historisch-kulturelle Konstellationen zu verstehen, die jeweils eigene Konversionswege hin zur islamischen Religion hervorgebracht haben.⁴ Konversionskulturen haben nicht nur in dem langgedehnten Prozess der Konversion Bestand. Sie entfalten eine anhaltende Wirkung auf die Identität von muslimischen Gemeinschaften, die aus diesen Konversionskulturen hervorgegangen sind.

1.1 Synkretismus

Unsere Wahrnehmung von Konversionsprozessen ist dichotomisch geprägt. Aufgrund unserer⁵ Prägung durch das missionarische Christentum (hierin dem Islam verwandt) verstehen wir Konversionsprozesse als polar strukturiert, das heißt durch einen eindeutigen und abgeschlossenen Übergang von der einen zur anderen Religion ge-

⁴ Spräche man von Konversionskulturen im allgemeinen, gäbe es einen weitaus größeren Vorrat an Kombinationsmöglichkeiten, also etwa Konversionen innerhalb des Islam selbst, so etwa – um nur ein besonders herausstechendes Beispiel zu nennen – die Konversion des Iran zum schiitischen Islam ab dem 16. Jahrhundert.

⁵ »Unser« steht hier für einen vermuteten durchschnittlichen deutschsprachigen Leser wissenschaftlicher Literatur.

kennzeichnet. Diese Wahrnehmung wurde in der neuesten Geschichte noch durch das Paradigma des ethnisch einheitlichen Nationalstaates zugespitzt: In einer nationalistischen Betrachtungsweise konnten und können nicht nur ethnische, sondern auch religiöse Mehrdeutigkeiten nicht mehr hingenommen werden. Eine weitere Eintrübung unserer Wahrnehmung könnte darin bestehen, dass die heutige Kulturwissenschaft gar nicht das richtige Vokabular besitzt, um Konversionsprozesse oder religiöse Identitäten angemessen zu beschreiben (Viswanathan 1998: XIV). Für Konversion in einem islamischen Kontext muss dies um so mehr gelten, denn in unserer (aber nicht nur in unserer) Rede vom Islam schwingt – scheinbar unweigerlich – immer die Konnotation einer unwandelbaren Essenz »Islam« mit.

Konversionsprozesse zeichnen sich jedoch durch Hybridität und Synkretismus aus.⁶ Als Bindeglied und Schmiermittel in den langfristigen und gesamte Gesellschaften erfassenden Konversionsprozessen dienen synkretistische Verfahren: Die Elemente der verschiedenen Kulturen werden einander anverwandelt und ineinander verschoben. Die oft über mehrere Jahrhunderte sich erstreckende Konversionsbewegung ist so sehr auch Konversion zu anderen Kulturen und Transformation zu neuen sozialen Gruppen, dass sie zugleich eine »soziale« Konversion ist.

Der Begriff »Synkretismus« weist aber auch zweifelhafte Eigenschaften auf: Synkretismus muss nämlich von Außenstehenden festgestellt und – oft in abwertender Weise – definiert werden. Dies geschieht in der Regel durch die Organe einer staatlichen Macht, die klerikale Organisation einer der bereits etablierten Religionen (oder in der Gegenwart durch Wissenschaftler). Synkretismus scheint zudem oft als eine Art von »Generalexplikator« für all diejenigen Konversionsprozesse zu dienen, die nicht vollständig verständlich sind und sich nicht eindeutig fassen lassen. Synkretismus und die ihm nahe stehenden Begriffe können als eine »Brücke« zwischen den Religionen verstanden werden, aber auch in einer abwertenden Bedeutung als »unvollständige« Form einer Konversion oder sogar auch einer Religion.

⁶ Neben »Synkretismus« und »Hybridität« finden sich auch Begriffe wie *Amalgam*, *Akkulturation* oder *Inkulturation*. Neueren Datums sind *border zone*, *contact zone* und *shatter zone*, oder auch der Begriff der *Liminalität* (Khan 2004: 4-6).

»Synkretismus« ist in verschiedensten Gebieten der islamischen Welt beobachtet worden. Levtzion (1979b) nennt als Beispiele für besonders ausgeprägte synkretistische Konversionskulturen die drei Regionen Anatolien, Bengalen und Java. Alle drei seien Beispiele einer religiösen »Transmutation« von gesamten Bevölkerungen: Die ethnischen Gruppen bleiben demnach in ihrem Milieu und behalten ihre kulturelle Identität bei, konvertieren aber zum Islam. Der Begriff »Synkretismus« soll also verdeutlichen, dass zahlreiche vorislamische Riten und Auffassungen von der aufnehmenden Religion akzeptiert werden. Der Übergang zur neuen Religion wird dadurch erleichtert, er ist dafür aber umso langwieriger.

Die Christen Anatoliens befanden sich, nachdem sich eine stabile türkische Herrschaft etabliert hatte und die staatlichen als auch klerikalen Organisationen des Byzantinischen Reiches zerfallen waren, in dem Zwiespalt, sich einerseits die materiellen Vorteile der Konversion zum Islam sichern, aber zugleich die Heilsversprechungen der christlichen Kirche nicht aufgeben zu wollen (Ménage 1979: 65). Ambivalenz und unklare Grenzziehungen prägten in solchen Übergangszeiten und -zonen auch die Muslime. Für die Muslime in Anatolien und Südosteuropa vom 11. bis zum 15. Jahrhundert ist daher, trotz ständiger Kriegsführung, der Zustand einer »Metadoxie« zu konstatieren. Es handelt sich hier um einen »state of being beyond doxies, a combination of being doxy-naive and not being doxy-minded, as well as the absence of a state that was interested in rigorously defining and strictly enforcing an orthodoxy« (Kafadar 1995: 76). In den Konversionsprozessen waren offensichtlich Zwang, materielle Motive und religiöser Synkretismus, aber auch Indifferenz eng miteinander verbunden.

In Südasien scheint noch im 19. Jahrhundert das religiöse Zugehörigkeitsgefühl von Muslimen und Hindus nicht immer voll ausgeprägt gewesen zu sein. »Synkretistische« Erscheinungen gibt es bis heute. Hindu- und Jaini-Schreine werden von muslimischen Heiligen oder Märtyrern »bewacht«, deren Gräber in der Nähe des Eingangs zum Heiligtum zu finden sind. Hinduistische beziehungsweise muslimische Heiligenschreine werden zudem oft von Angehörigen der jeweils anderen Glaubensrichtung frequentiert. Der berühmteste Sufi-Schrein in Südasien, das Grab des Mu'in al-Din Chishti (gest. 1236) von Ajmer (bei Jaipur), wird auch von Hindus, Jaini und Sikhs aufgesucht. Die einer anderen Religion angehörigen Besucher des Schreins glauben

dabei nicht, dass der ›Heilige‹ zu ihrer religiösen Tradition gehört, sondern sie schließen nur eine Allianz mit einer göttlichen Figur, deren Macht sie anerkennen (Khan 2004: 37).

1.2 Kryptoreligiöse Gruppen

Eine Besonderheit islamischer Konversionskulturen ist, dass die Autoritäten muslimischer Staaten bereit waren, langgedehnte Übergangsstadien zwischen der ursprünglichen Religion und dem Islam – gewissermaßen als natürliche Begleiterscheinung von sozialen Konversionsprozessen – zu dulden. Es existierten so genannte kryptoreligiöse Gruppen, in Westasien in der Gestalt kryptojüdischer oder kryptochristlicher Gruppen.⁷

Historisch mehr oder weniger gut verbürgte Fälle von Kryptojuden und Kryptochristen im Islam werden in der bestehenden Sekundärliteratur meist als für sich selbst stehende Einzelfälle beschrieben. So gibt es ein reichhaltiges, vor allem griechischsprachiges Schrifttum zu den griechischen Kryptochristen in Anatolien. Die Schilderung von kryptojüdischen Gruppen in der islamischen Welt steht häufig in der Tradition einer jüdischen Leidensgeschichte, die das Leben und die Fährnisse der jüdischen Gemeinden in der islamischen Diaspora schildert. Die Schilderung von kryptoreligiösen Gruppen in Westasien bleibt also in auffallender Weise einem nationalstaatlichen Rahmen verhaftet.

Aber kann man überhaupt in sinnvoller Weise von kryptoreligiösen Gruppen sprechen? Es ist auffällig, dass kryptoreligiöse Gruppen von aus Europa kommenden Außenstehenden, vor allem im 19. Jahrhundert, ›entdeckt‹ und beschrieben wurden – wie ohnehin der Großteil unseres Wissens über Konversionen zum Islam, insbesondere über ›Zwangskonversionen‹, aus christlichen Quellen stammt. In vielen Fällen muss es sich bei den beobachteten Kryptoglaubensformen nur um Momentaufnahmen eines gewissen Punktes im Stadium eines verzögerten und diffusen Übergangs zur vollständigen Islamisierung

⁷ Ein »Kryptojude« oder ein »Kryptochrist« kann als ein Jude bzw. ein Christ definiert werden, der selbst zum Islam konvertiert ist oder dessen Vorfahren zum Islam konvertiert sind, der aber weiterhin seiner ursprünglichen Religion heimlich verbunden bleibt, sei es in einem eher unbewussten Fortführen von religiösen Praktiken, sei es in der Form eines bewussten Festhaltens an der vertrauten Religion (Reinkowski 2003: 13ff.).

handeln. Der Unterschied zwischen unvollständiger Konversion und Kryptoglaubensformen wäre demnach nur der, dass wir in dem einen Fall allein das Resultat kennen, nämlich den Zustand der abgeschlossenen und vollständigen Konversion, währenddessen uns in anderen Fällen auch das Stadium des Übergangs historisch beobachtbar erhalten blieb, so dass wir von »Kryptojuden« und »Kryptochristen« sprechen. Für Südasien werden den eben beschriebenen Kryptojuden und Kryptochristen vergleichbare Phänomene genannt: So waren etwa die für Konversionsbewegungen so wichtigen Sufis bereit, hinduistische Konvertiten zum Islam zu akzeptieren, die in der Öffentlichkeit noch ihre Kastenverpflichtungen erfüllten, aber bereits in ihrem häuslichen Umfeld zum Islam konvertiert waren (Bentley 1993: 119). Die *taqiyya*, eine Technik der Verstellung,⁸ scheint von den Ismailiten (eine eigenständige Gruppierung innerhalb der islamischen Gemeinde) in Südasien häufig angewendet worden zu sein (Khan 2004: 28).

Wenn wir den Bahnen der bestehenden Forschung verhaftet bleiben, wenn wir also nur einen eingegrenzten, insbesondere national definierten Bereich von ›Pseudokonversionskulturen‹ betrachten, zum Beispiel den der jüdischen kryptoreligiösen Gemeinden in West- und Mittelasien oder der griechischen kryptoreligiösen Gruppen in Anatolien, so werden wir die Frage, ob der Begriff der Kryptoreligiosität überhaupt unser Verständnis für Konversionsprozesse fördern kann, wohl kaum lösen. Eine der Möglichkeiten, deutlichere Antworten zu erhalten, ist, den Blickwinkel zu weiten und möglichst zahlreiche weitere Regionen der islamischen Welt in die Beobachtung mit aufzunehmen. Der Blick auf Südasien und Südostasien kann hier hilfreich sein.

2. Theorien zur Islamisierung Südasiens und Südostasiens

Bis heute gibt es wohl im Wesentlichen zwei Interpretationsstränge zur Ausbreitung des Islam: Glaubenskriegertum (*Gazitum*) und fried-

⁸ Die Anwendung der *taqiyya*, der islamische *terminus technicus* für die entschuldige Bekenntnisverletzung, wird durch den Verweis auf Sure 3, 27 gerechtfertigt: Die Rechtgläubigen sollen die Ungläubigen nicht als Genossen erwählen, »es sei denn, wenn ihr Furcht vor ihnen empfindet« (Goldziher 1906: 216).

Islamische Konversionskulturen

liche Ausbreitung. Für die erstere lässt sich beispielhaft der austro-englische Osmanist Paul Wittek nennen. Er entwickelte anhand der Frühgeschichte des Osmanischen Reiches das Paradigma des ›Gazitums‹. In der religiös begründeten Kriegsführung der Gazis gegen die Nichtmuslime sah er die Existenz, ja sogar die *raison d'être* des Osmanischen Reiches begründet. Wittek gründete seine These auf die Geschichte des westlichen Kleinasien, einer umfassend islamisierten Kernregion des Osmanischen Reiches (Wittek 1938).

Dagegen argumentierte zur selben Zeit Thomas W. Arnold, dass nicht in der Zwangsbekehrung, sondern in einem erfolgreichen missionarischen Wirken der Grund für die Ausbreitung des Islam zu finden sei. Die große Eroberungswelle der arabischen Stämme im 7. Jahrhundert dürfe nicht als Folge eines heiligen Krieges gesehen werden. Die Gründe für den Erfolg der islamisch-arabischen Eroberung lägen zudem in der Schwäche der eroberten Staaten selbst (Arnold 1935).

Sollte man ohne großes Nachdenken Südasien und Südostasien einer dieser beiden Optionen – Glaubenskriegertum und friedliche Missionierung – zuordnen, so würde man sicherlich die Islamisierung Indiens der ersten, also dem Gazitum, zuordnen und Südostasien der friedlichen Missionierung. Es gibt also deutliche Unterschiede zwischen der Islamisierung des südasiatischen und südostasiatischen Raumes. Machen wir uns rasch mit den historischen Grundzügen vertraut.

2.1 Südostasien

Die Ausbreitung des Islam in Südostasien, in den ersten Jahrhunderten beinahe ausschließlich durch muslimische Händlerkolonien vermittelt, ging nahezu unbemerkt vor sich und ist heute im Einzelnen kaum zu belegen. Erst ab dem 15. Jahrhundert sind Dokumente zur Ausbreitung des Islam in Südostasien vorhanden. Eine ähnlich allmähliche und unbemerkte Ausdehnung des Islam findet sich in Ostafrika. Handel und Bekenntnis zum Islam waren so eng miteinander verknüpft, dass manche Händler ihr Bekenntnis zum Islam wieder ablegten, wenn sie sich zur Ruhe setzten. Wir stehen hier also vor einem nicht nur Südostasien betreffenden Phänomen, sondern das gesamte Areal des Indischen Ozeans zeigt diese Prägung.

Es gab offensichtlich drei Wege der Konversion in Südostasien:

- (a) Von muslimischen Kaufleuten durch friedliche Interaktion vermittelte Konversion: Der Islam scheint hier vor allem wegen der Herstellung eines gemeinsamen Rechtsraumes in Gestalt des islamischen Rechts geschätzt worden zu sein.
- (b) Eine Konversionsbewegung, getragen von Predigern und heiligen Männern, die sich von Indien und Arabien aus auf den Weg machten, um gezielt die Bevölkerung im südostasiatischen Raum zu bekehren.
- (c) Eine von diesen in Südostasien früh islamisierten Punkten ausgehende, auch durch militärische Unternehmungen gestützte, politische Expansion in andere Küstengebiete und in das Landesinnere der südostasiatischen Inselwelt.

Von allen drei Elementen ist – und dies steht in einem deutlichen Gegensatz zur Islamisierung in Südasien – der Handel das erste und ausschlaggebende Moment gewesen. Erster Brückenkopf der Islamisierung war verständlicherweise, wenn man seine exponierte nordwestliche Position in der südostasiatischen Inselwelt betrachtet, Nord-Sumatra (Aceh).⁹ Bereits Marco Polo berichtet 1292 bei seiner Rückkehr von China nach Persien von einem islamischen Königtum auf Sumatra. Erste greifbare Berichte über eine anfängliche Präsenz des Islam lassen sich also auf das 13. Jahrhundert datieren, das heißt der Islam kommt nach Südostasien rund 250 Jahre später und auf weitaus leiseren Pfoten als in Südasien. In der Folge breitet sich der Islam nicht systematisch, aber kontinuierlich in der südostasiatischen Inselwelt aus: In den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhundert greift er auf Malakka über, von dort auf dessen Klientelstaaten. Als 1511 die Portugiesen (die wiederum 1641 von den Niederländern verdrängt werden) Malakka besetzen, wird seine Rolle als Zentrum des Islam in Südostasien wiederum von Aceh übernommen. Von Aceh ausgehend wird das im mittleren Westsumatra gelegene Minangkabau islamisiert. Die Islamisierung von Nordwest-Borneo, den Sulu-Inseln und den südlichen Philippinen wird von arabischen Kaufleuten initiiert.¹⁰ Überall aber entfaltet der Islam Wirksamkeit vorerst nur in den Küs-

⁹ Der folgende Überblick über die verschiedenen Etappen der Islamisierung der Küstengebiete stützt sich auf de Graaf (1970: 124-137).

¹⁰ 1514 wird noch berichtet, dass der Herrscher von Brunei »Heide« ist, die Kaufleute aber Muslime. 1567 treffen die Spanier bereits Muslime auf den südlichen Philippinen an.

Islamische Konversionskulturen

tenstädten. Die Gewürzinseln (Molukken) erreicht der Islam in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Versuche einer christlichen Gegenmissionierung unter den Portugiesen auf Ternate im 16. Jahrhundert scheitern. Die Islamisierung Süd-Borneos wird von Java aus unternommen. Celebes (Sulawesi) wird erst zu einem recht späten Zeitpunkt, nämlich im 17. Jahrhundert, missioniert. Mit diesem territorialen Bestand schließt die erste Phase der islamischen Expansion in Südostasien ab.

2.2 Südasien

Die islamische Herrschaftsgeschichte Indiens lässt sich grob in zwei Perioden einteilen: Mit dem Sieg des islamischen Herrschers Mahmud von Ghazna bei Peschawar (im heutigen Nordwestpakistan) im Jahr 1008 gegen eine Konföderation von Hindu-Herrschern wird die Geschichte des islamischen Südasiens unter türkisch- und später afghanischstämmigen Herrschaften (Ghaznawiden, Khaldschiden, Tughlukiden, Sayyids, Lodis) eröffnet (Qureshi 1970: 3-23). Die Vertreter des Islam sind also in den ersten Jahrhunderten Türken und Afghanen, die ihre Identität als Fremde beibehalten. Die Begriffe »Türke« und »Muslim« wurden daher in Südasien zu Synonymen. Hindus, die zum Islam konvertierten, wurden zugleich zu Türken, da sie einer neuen Gesellschaft mit einem fremden ethnischen Kern beitreten mussten.

Weitaus bekannter als die vorangehenden türkischen und afghanischen Dynastien ist die der Groß-Moguln.¹¹ Babur (1483-1530), der Begründer der Mogulndynastie, kann sich 1504 in Kabul festsetzen und öffnet 1526 den Zugang zu den nördlichen Teilen Südasiens. Der wohl berühmteste und glanzvollste Vertreter der Groß-Moguln ist Akbar (1542-1605, reg. 1556-1605), der unter anderem 1576 Bengalen, 1586 Kaschmir, 1590 Sind und 1600 Dekkan unterwirft. Aber erst unter Awrangzeb (1618-1707, reg. 1658-1707) erreicht das Mogulreich seine größte Ausdehnung. Während Akbar zum Inbegriff einer hindu-islamischen Synthese wurde, so steht Awrangzeb - vor allem in der

¹¹ Die Groß-Moguln leiteten sich, wie der Name schon sagt, von den Mongolen ab, aber eigentlich wären sie als eine indo-timuridische Dynastie in der Nachfolge von Tamerlan (der übrigens unter anderem 1398 Delhi plünderte) zu bezeichnen.

Auffassung des Hindu-Nationalismus – für muslimisches Eiferertum (van der Veer 1994: 32).

Dass Akbar Hindus in der Verwaltung vermehrt beschäftigte, ist aus ihrer Vertrautheit mit den lokalen Bedingungen gut verständlich. Wirklich ungewöhnlich aber für ein mächtiges islamisches Reich ist der Aufstieg von nicht konvertierten Hindus in die höchsten Ränge des Militärs. Das islamische Südasien zeichnete sich jedenfalls durch eine Politik der religiösen Duldung aus. Zahlreiche Konfessionsgruppen, unter anderen Zoroastrier, Jakobiten, Juden und ismailitische Schiiten, fanden hier Zuflucht.

Wie soll nun die Islamisierung Südasiens vor sich gegangen sein? Fünf verschiedene Theorien zur Ausbreitung des Islam können hier genannt werden:¹²

(a) Die Immigrationstheorie:

Sie geht nicht von einer Verbreitung des islamischen Glaubens aus, sondern nur von einer Verschiebung von Bevölkerungen, d.h. die überwiegende Mehrheit der Muslime ist demnach aus den bereits islamisierten Gebieten der arabischen Welt, Irans, der neuen türkischen Reiche und Afghanistans zugewandert. Sie ist die These, die auch den muslimischen Notabeln (*ašraf*) in Südasien am meisten behagte, da sie ihnen eine ungebrochene muslimische Identität zuwies.

(b) Die Theorie von der Religion des Schwertes:

Sie sieht im Dschihad die treibende Kraft für die Islamisierung Südasiens. Bis heute jedoch gibt es keine überzeugenden Erklärungen zu den Mechanismen wirklich nachhaltiger ›Zwangskonversionen‹. Zudem würde die Theorie einer durch Gewalt gestützten Bekehrung bedeuten, dass diejenigen Regionen am stärksten islamisiert wurden, in denen die Macht der islamischen Dynastien am stärksten war. Auffallend ist jedoch der hohe Islamisierungsgrad vor allem an den nordwestlichen bzw. nordöstlichen Rändern des südasiatischen Subkontinents. In diesen beiden Regionen bewegt sich der Anteil der Muslime zwischen 70 und 90 Prozent, während er rund um die islamischen Herrschaftszentren Delhi und Agra nur bei 10 bis 15 Prozent liegt. Das nördliche Südasien zeigt also ein wenig wirksames Verhält-

¹² Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Eaton (1993: 113-132).

Islamische Konversionskulturen

nis zwischen dem Grad an muslimischer herrschaftlicher Penetration und dem Grad der Islamisierung.

(c) Die Theorie von der Religion als Schirmherrschaft:

Gemäß dieser Theorie versuchten Konvertiten, materielle Vergütungen für ihre Konversion von der herrschenden Klasse zu erhalten. Diese These wurde gerne von westlichen oder im Westen ausgebildeten Sozial- und Kulturwissenschaftlern vorgebracht, die jede Religion als eine abhängige Variable von nicht-religiösen Faktoren sehen, d.h. sie verstehen Konversion als eine von Bestrebungen des sozialen Aufstiegs geleitete Entscheidung. Diese Theorie hat natürlich berechtigte Elemente, kann aber ebenfalls das Phänomen einer verstärkten Islamisierung in den Randgebieten nicht erklären.

(d) Die Theorie der sozialen Befreiung:

Während die ersten drei Erklärungsversuche auch für andere Regionen der islamischen Welt Gültigkeit haben könnten, ist diese vierte nur für Südasien geeignet. Die Theorie der sozialen Befreiung, eine weit verbreitete These zur Islamisierung in Südasien, wurde im Wesentlichen von britischen Ethnographen und Historikern des 19. Jahrhunderts begründet und später von zahlreichen muslimischen Wissenschaftlern und Journalisten übernommen.

Englische Kolonialbeamte, die im hinduistischen Kalkutta residierten und das bengalische Hinterland weitgehend als natürliche Extension ihrer Residenzstadt betrachteten, waren überrascht, als der erste Zensus von 1872 in einzelnen bengalischen Provinzen eine Mehrheit von 70 Prozent Muslimen, in Bogra (ca. 250 km nordnordwestlich von Dhaka) von sogar über 80 Prozent, ergab. Dieses völlig unerwartete Ergebnis veranlasste den für den Zensus Verantwortlichen, Henry Beverly, zur Formulierung einer Theorie der »sozialen Befreiung«, die von James Wise, der zehn Jahre als britischer Offizier und Arzt in Dhaka arbeitete, weiter verfeinert wurde. Nach dieser Theorie sehen durch das brahmanische Kastensystem unterdrückte Bevölkerungsteile in der Konversion zum Islam eine Chance, sich zu befreien und sich einer die soziale Gleichheit propagierenden Religion anzuschließen. Diese Deutung, die den Islam moralisch gegenüber dem Hinduismus aufwertet, widerspricht aber mehreren Sachverhalten: Zum einen geht diese These davon aus, dass die Bevölkerung vor der Ankunft des

Islam eine klare Vorstellung von der grundsätzlichen Gleichheit der gesamten Menschheit und von der Unterdrückung durch das Kastensystem hatte. Zeitgenössische muslimische Autoren selbst aber sehen den Vorzug des Islam gegenüber den indischen Religionen in seinem monotheistischen Charakter und sprechen nicht soziale Aspekte an. Ohnehin scheint die Idee, dass der Islam eine sozial egalitäre Religion ist, erst unter muslimischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts propagiert worden zu sein. Selbst wenn die Annahme zutreffen würde, dass die Inder damals an die Idee der sozialen Gleichheit glaubten und dass der Islam in diesem Sinne propagiert wurde, so zeigt sich, dass die Konvertiten ihren Status in der sozialen Hierarchie nicht verbessern konnten. Besonders in Bengalen wurden verachtete Arbeitsdomänen von Muslimen besetzt.¹³

(e) Die Theorie der Islamisierung in Südasien als Randzonenphänomen:¹⁴

Nach der Theorie der sozialen Befreiung müsste die höchste Konversionsrate dort vorliegen, wo das Kastensystem am stärksten ausgeprägt war, also in der Kernregion der hinduistischen Kultur. Diejenigen Regionen, die bei dem ersten zuverlässigen Zensus von 1872 die höchste Islamisierungsrate zeigten, nämlich das östliche Bengalen, das westliche Pandschab, die Nordwest Frontier-Region und Belutschistan, waren aber in das hinduistische Sozialsystem nie integriert worden. Während der hohe Anteil von Muslimen sich für die Gebiete des heutigen Pakistan durch die räumliche Nähe zu den bereits nachhaltig islamisierten Regionen des iranischen Raums und Mittelasiens erklären lässt, so muss der hohe Islamisierungsgrad von Bengalen auf andere Gründe zurückzuführen sein.

Die Theorie der Islamisierung als Randzonenphänomen argumentiert, gestützt auf überzeugende empirische Daten, dass sich der Islam eben

¹³ Hodgson (1974: 68) sieht übrigens gerade im Kastensystem einen Grund für die Vielfalt der Religionen, da sie auf diese Weise behütet und voneinander getrennt ihre Gemeindeleben führen konnten: »Normally, this tolerant diversity was maintained through insulating several religious communities severely from each other – through the rigidity of their caste character, which prevented close social mingling.«

¹⁴ Eaton (1993) nimmt die erstgenannten vier Theorien nur zum Anlass, um dann die fünfte, die auch das Anliegen seines Buches ist, ausführlich vorzustellen.

Islamische Konversionskulturen

gerade dort besonders gut durchsetzen konnte, wo die hinduistische Elitenkultur nicht Fuß gefasst hatte. Gebiete mit einer hohen muslimischen Bevölkerungszahl in Südasien liegen vor allem in den Randzonen der hinduistischen Zivilisation.

3. Dokumentation von Konversion

Grundsätzlich ist unser Wissen über Konversionsvorgänge sehr gering. Muslimische Autoren bleiben bis in das 20. Jahrhundert hinein gegenüber Konversionsfragen seltsam unbeteiligt. Den Muslimen Südasiens muss klar gewesen sein, dass sie inmitten einer nicht-muslimischen Mehrheit lebten, aber die Frage der politischen Dominanz schien für sie davon unberührt. Erst als die Briten mit dem ersten Zensus von 1872 auch die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung erfragten und in der Folge ihre Politik an diesen Erhebungen ausrichteten, wurde der muslimische Bevölkerungsanteil in Südasien zu einer politischen Frage. Die muslimische Seite verlangte nun getrennte Wahlkreise und begründete ihre Forderung damit, dass sich die Muslime in Südasien weitgehend einer Immigrationsbewegung verdankten und damit gemeinsame politische Institutionen wegen der unterschiedlichen kulturellen Prägung und Herkunft von Hindus und Muslimen kaum Bestand haben könnten.

Da die Einzelheiten von Konversionsprozessen meist im Dunkeln bleiben, greifen Historiker gerne auf ein Bündel von möglichen Erklärungen zurück. Bulliet (1979b: 30) beschreibt ironisch diese Argumentationsweise: Man nehme eine kräftige Hand voll *cuius regio, eius religio*, vermenge dies mit dem Argument von heidnischen Überresten, tue ein bisschen Missionierung und Fanatismus der Neu-Konvertierten hinzu und verseehe das Ganze mit einer kräftigen Prise ökonomischer Motivationen. Jedoch ist es sehr wohl möglich, wie die Kapitel (3.1.) und (3.2.) zeigen, auf der Grundlage von schriftlichen Quellen und anderen Befunden zu eindeutigen Aussagen zu kommen.

3.1 Konversion im Iran

Im Falle des Iran liegt ein umfangreiches genealogisches Schrifttum vor, das es erlaubt, die Konversionsbewegung zum Islam im mittelalterlichen Iran deutlich nachzuzeichnen. Anhand von biographischen

Wörterbüchern, die in der islamischen Tradition bis zu mehrere Hunderttausend Einträge enthalten können und entweder nach Namen oder nach Todesdatum geordnet sind, kann das zunehmende Auftreten von muslimischen Namen genau verfolgt werden.

Bulliet (1979a) hat die muslimische Namensgebung bei 469 Familien in Nischapur (westlich von Meschhed) und Isfahan untersucht. Es zeigt sich, dass die für den jeweiligen Nachwuchs vergebenen muslimischen Namen deutlich voneinander geschiedenen Zeitabschnitten zuzuordnen sind: Im frühen 8. Jahrhundert, als die Konversionsbewegung noch nicht ihren Höhepunkt erreicht hat, überwiegen Namen wie Ibrahim, Ismail, Yusuf usw., die sowohl in der biblischen als auch koranischen Tradition vorkommen. Ganz offensichtlich wollten die Konvertiten in einer noch weitgehend nicht-muslimischen Umgebung die religiöse Zugehörigkeit ihrer Kinder zum Islam in der Namensgebung möglichst wenig deutlich werden lassen. Ab der Mitte des 8. Jahrhundert dominieren die fünf muslimischen Namen mit herausragender religiöser Bedeutung, nämlich Muhammad, Ahmad, Ali, al-Hasan und al-Husayn. Als um das Jahr 1000 der größte Teil der Bevölkerung mittlerweile zum Islam konvertiert war, konnte die Verleihung von nachdrücklich islamischen Namen keinen komparativen Vorteil mehr verschaffen. Die Patrizierfamilien gingen daher von diesen ab und vergaben sogar wieder Namen, die auf die vorislamische Zeit des Iran verwiesen.

Die von Bulliet festgehaltenen Ergebnisse, auch wenn sie im Einzelnen angreifbar sein mögen,¹⁵ sind überzeugend: Der Konversionsprozess setzt nicht unmittelbar nach den Eroberungen ein, sondern erst verzögert, zeigt dann aber ein explosionsartiges Wachstum. Konversionsbewegungen sind von einem Dominoeffekt geprägt: Immer mehr Menschen werden durch immer mehr Kontakt mit Muslimen selbst Muslime.

Die ersten Konvertiten sind noch soziale Außenseiter. Da die Konversion zum Islam den sozialen Tod in der zoroastrischen Gesellschaft bedeutet, lassen sich die Konvertiten in den, außerhalb der alten irani-

¹⁵ Bulliet bezieht sich nur auf zwei Städte im Nordostiran; es ist zudem unklar, inwieweit die Ergebnisse auf andere städtische Regionen des Iran übertragen werden könnten; Massenkonzersionen, z.B. von Stammesgruppen, werden nicht behandelt, sondern nur die »soziale Konversion« von Individuen aus der Oberschicht in Städten.

Islamische Konversionskulturen

schen Zentren liegenden, neuen islamischen Herrschaftssitzen nieder. Dank der iranischen Konvertiten wachsen diese anfangs kleinen Städte im iranischen Hochland, die trotz ihres Status als Herrschaftssitze nur eine dünne arabische Herrschaftsschicht aufweisen, rasch an. Die neuen islamischen Städte sind also das erste soziale Milieu, in der eine Massengesellschaft von nicht-arabischen Konvertiten in ihrem Sinne Einfluss auf die Gestaltung der islamischen Institutionen ausüben kann. Ausgehend von diesen Kernen beginnt die über zwei Jahrhunderte gestreckte Islamisierung des gesamten iranischen Gebiets.

3.2 Konversion in Bengalen

Die Untersuchung von Bulliet (1979a) scheint die Annahme zu bekräftigen, dass der Islam eine vornehmlich städtische Religion ist. In der Tat ist der ländliche Islam meist grundsätzlich anderer Natur: Er ist geprägt von ländlichen Sufiorganisationen, lokalen Pilgerriten, der Verehrung von Heiligen und dem weitgehenden Mangel an orthodoxen religiösen Institutionen. Zudem ist der ländliche Islam analphabetisch und schriftlos; meist erfolgt auch die Islamisierung der ländlichen Regionen später und zögerlicher. Aber ist die später einsetzende Islamisierung der ländlichen Regionen eine unumstößliche Regel?

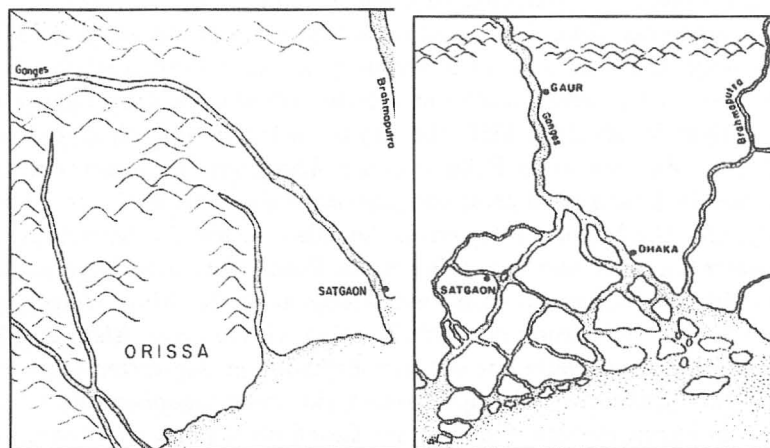
Die islamische Geschichte Bengalens beginnt 1204, als es durch Muhammad Bahtiyar, den Anführer einer nur sehr kleinen islamischen Armee, erobert wird. 1342 kann sich der mächtige Notable Shams al-Din Ilyas Schah (1342-1357) der Kontrolle Delhis entziehen und begründet die erste einer Reihe von unabhängigen Dynastien. Erst im späten 16. Jahrhundert gerät Bengalen unter die zentrale Kontrolle der Moguln. Die Moguln pflegten in Bengalen, gegen die Bestrebungen lokaler Gelehrter und Sufis, eine strikte Politik der Nicht-Intervention in religiöse Angelegenheiten. Dies schloss auch die strikte Weigerung mit ein, die Bekehrung der einheimischen Hindus zum Islam zu fördern. Insgesamt bleibt der Islam in Bengalen in den ersten Jahrhunderten vor allem ein Elitenphänomen, das heißt Islamisierung findet nur in einem elitären Segment der Gesellschaft statt. Der Islamisierung eines Teils der bengalischen Elite steht zudem die Bengalisierung der Muslime gegenüber. Bereits ab dem 15. Jahrhundert ist Bengalisch die in der Elitengesellschaft dominierende Sprache.

Während dieser sehr langsame Islamisierungsprozess in Westbengalen den ersten Jahrhunderten islamischer Herrschaft in Iran gleicht, ist

das dem Urwald abgerungene und abgelegene Ostbengalen in den Jahrhunderten der Moguln-Herrschaft Schauplatz der massiven Ausbreitung eines ländlich geprägten Islam.

Wie kam es nun zu dieser nachhaltigen Islamisierung des östlichen Bengalens?¹⁶ Die Vermutung einer Islamisierung von See her ist wenig überzeugend. Einer der Indikatoren für die Wege der Islamisierung ist immer auch die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule: In den dem Indischen Ozean zugeneigten Regionen der arabischen Welt dominiert der schafiitische Islam, aber Bengalen ist von ca. 1500 an vornehmlich hanafitisch geprägt, wie es auch die Muslime in der oberen Ganges-Ebene und in Mittelasien sind.

Mehrere Grenzen fallen ab dem 13. Jahrhundert in Bengalen zusammen: Die Grenze der turko-mongolischen Ausdehnung; die Grenze zwischen Ackerland und Urwald; die Grenze der hinduistischen Zivilisation, sei es nun in ihrer egalitären buddhistischen oder in ihrer hierarchischen brahmanischen Form; die Grenze der islamischen Kultur. Der architekturgeschichtliche Befund zeigt uns, dass hinduistische Tempelbauten in der Mogulzeit in Westbengalen weiter ohne



Gangesmündung 1548 (Gastaldi; nach Eaton 1993: 196)

Gangesmündung 1615 (de Barros; nach Eaton 1993: 196)

¹⁶ Die folgenden Ausführungen basieren auf Eaton (1993: 194ff.).

Islamische Konversionskulturen

Einschränkungen errichtet wurden. Die Herrschaft der Moguln hatte also nahezu keine Auswirkungen, da sich nur die den Mehrwert abschöpfende Herrschaftsschicht geändert hatte.

Eine völlig neue und andere Situation entsteht in Ostbengalen durch geographisch-naturgebundene Veränderungen: Der Ganges floss in den vorislamischen Jahrhunderten weitaus westlicher und auch nördlicher ins Meer, so dass die nach hinduistischer Auffassung mit dem Fluss verbundene Heiligkeit auf diesen Teil beschränkt blieb. Die ständige Verlagerung nach Südosten setzte sich in der Neuzeit immer weiter fort: Sedimente lagerten sich in den Flussläufen ab und zwangen die Flussbette weiter Richtung Westen und das Mündungsdelta Richtung Süden.

Zum Zeitpunkt der islamischen Eroberung Bengalens waren die westlichen und nordwestlichen Landesteile nachhaltig von der Hindu-Zivilisation beeinflusst und zugleich landwirtschaftlich entwickelt. In dem von der Natur nunmehr freigegebenen und neu entstehenden Ostbengalen fielen wiederum drei Grenzen in eins: die ökonomische Grenze von Landwirtschaft vs. Dschungel, die politische von mogulisch vs. nicht-mogulisch, die religiöse von islamisch vs. nicht-islamisch.

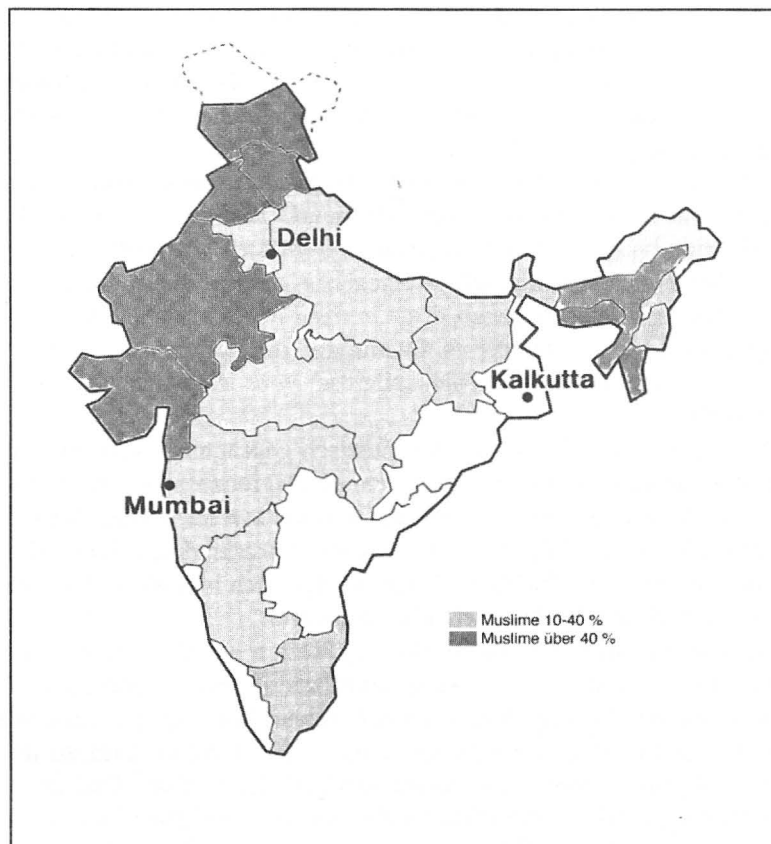
Während also die Grenze des hinduistisch geprägten Westbengalens stabil blieb und in etwa der heutigen Staatsgrenze zwischen Indien und Bangladesh entspricht, verschob sich die zweite Grenze der islamischen Kultur und die Grenze zwischen Ackerland und Urwaldgebieten immer weiter Richtung Osten, so dass sich hier ein weites Feld neuer wirtschaftlicher Möglichkeiten eröffnete.

1602 wurde Dhaka, die heutige Hauptstadt von Bangladesh, zur Operationsbasis der Moguln und stieg zur führenden Stadt Bengalens auf. 1666 eroberten die Moguln das am nördlichen Scheitelpunkt des Golfs von Bengalen gelegene Chittagong. Sein Hinterland bestand zu diesem Zeitpunkt noch aus einem undurchdringlichen Dschungel. Gleichzeitig verfielen die urbanen Zentren im westlichen Teil, da sie nicht mehr genügend Frischwasser erhielten bzw. durch das Brackwasser zahlreiche Krankheiten entstanden (dramatisch davon betroffen war die ehemalige Hauptstadt Gaur am Knick des Ganges nach Süden).

Bereits für das 16. Jahrhundert lassen sich erste Belege für das Auftreten von muslimisch-sufischen ›Pionier-Scheichen‹ in Ostbengalen

Maurus Reinkowski

finden. Ihre Autorität beruhte auf drei Elementen: (1) ihrer Unterwerfung des wilden Dschungels, (2) ihrer Verbindung mit der übernatürlichen Welt, (3) ihrer Gründung von Moscheen und der damit verbundenen Institutionalisierung des Islam.



Anteil der Muslime im Gebiet des heutigen Indiens in der ersten Hälfte des 20. Jhs. (nach The Imperial Gazetteer of India, Vol. XXVI: Atlas. Oxford: At the Clarendon Press 1931).

Islamische Konversionskulturen

Während die Bewohner der noch nicht kultivierten Urwälder Nicht-Muslime waren, die eine Art von Shiva-Verehrung betrieben, waren die in den neu entstehenden landwirtschaftlichen Flächen arbeitenden Reisbauern bereits Muslime, das heißt, Bauerntum und Islamisierung gingen in den dem Dschungel neu abgerungenen landwirtschaftlichen Anbauflächen Hand in Hand. Die Urbarmachung von landwirtschaftlichen Flächen ging also mit einer Ausweitung der islamischen Religion einher, ohne dass man eigentlich von Konversion sprechen könnte. Auf der einen Seite zeigten sich islamische Institutionen genügend flexibel, um nicht-hinduistische kulturelle Traditionen Bengalens aufzunehmen, andererseits glichen sich die einheimischen religiösen Traditionen an das Amalgam aus Riten, Ritualen und Glaubensformen an, die mit Moschee und islamischem Heiligenschein verbunden waren.

Es entstanden also zwei gänzlich unterschiedliche Schichten von Muslimen in Bengalen: Auf der einen Seite die ländlichen Massen Ostbengalens, die sich als gute Muslime sahen, weil sie das Land bestellten (und bis in das 20. Jahrhundert hinein jede andere Tätigkeit ablehnten); auf der anderen Seite die Schicht der urbanen Notabeln (*ašraf*), die die Herrschaftsmentalität der Moguln fortführten, Persisch und Urdu kultivierten, und ihre Herkunft in Gebieten westlich des südasiatischen Subkontinents sahen. In ihrer Selbstsicht als Nachkommen der muslimischen Elite, die gekommen war, um das Land zu regieren, lehnten sie jede landwirtschaftliche Tätigkeit ab.

3.3 Konversion auf Java

Die Insel Java stellt einen besonderen Fall im Rahmen Südostasiens dar: Sie war die am weitesten entwickelte Insel der Region. Sie wurde einerseits von Indien in religiöser, kultureller und sozialer Hinsicht nachhaltig geprägt und stand andererseits am längsten unter dem Einfluss der europäischen Expansion. Auf arabische, indische und chinesische Händler muslimischen Glaubens, die auf Java kleine Kolonien bildeten, folgte eine neue Phase mit dem Auftreten von aus Indien kommenden mystischen Predigern. Diese religiösen Prediger des Islam konnten sowohl für mystische als auch streng orthodoxe Interpretationen des Islam stehen (de Graaf 1970: 140).

Wie die Geschichte der Islamisierung Bengalens, so widerlegt auch die des westlichen Javas die gängige Auffassung vom Islam als einer vornehmlich urbanen Religion. Auch im westlichen Java breitete sich der Islam im Verbund mit Abholzung, landwirtschaftlicher Expansion und der Gründung von kleinen Moscheen, auf der Grundlage von vom Herrscher zugewiesenem Grundbesitz, aus.¹⁷ Die javanische Form des Islam war aber immer charakterisiert durch eine eigenständige Mischung von einheimischen Riten, hindu-buddhistischem Einfluss und einem blühenden islamischen Mystizismus. Während die einheimische Elite und das ihr zugehörige offizielle religiöse Establishment eher synkretistisch orientiert waren, standen auf der anderen Seite die die Orthodoxie verteidigenden Ulema in den Dörfern, die wiederum mit dem Volksislam der breiten Bevölkerung konfrontiert waren (Roff 1970: 155). Diese Differenzen haben sich bis in die Gegenwart fortgesetzt – in Gestalt der Konflikte zwischen Modernisierern und Traditionalisten, zwischen einem urbanen und einem ländlichen Islam, zwischen einem orthodoxen, strengen, nahöstlich inspirierten Islam und einem synkretischen, heterodoxen javanischen Islam (Benda 1970: 194).

Bisher haben wir die ›eigentliche‹ Konversionsbewegung zum Islam, wie prekär sie vorerst auf Java auch gewesen sein mag, behandelt: Teile der alteingesessenen Elite schlossen sich dem Islam an und ein Großteil der Bevölkerung wird auf die eine oder andere Weise, auf mittlere Sicht oder langfristig, Muslime. Konversionskulturen sind jedoch nicht festgeschrieben, sie können sich wandeln. Eine solche tiefgreifende Wandlung und erneute Konversionsbewegung setzt im 19. Jahrhundert ein. In den 1820er Jahren bricht ein Aufstand aus, der von der harschen holländischen Kolonialpolitik ausgelöst wird. Der Aufstand gewinnt in den Augen der Akteure bald den Stellenwert eines Dschihad, also eines heiligen Krieges zur Durchsetzung und Ausbreitung des Islam. Eines der unerwarteten Ergebnisse dieses Aufstandes ist, dass durch die zentrale Rolle des Islam für die Ideolo-

¹⁷ Diese Entwicklung sowohl in Bengalen als auch in Java lässt sich übrigens gut mit der Gründung von Benediktiner- und Zisterzienserklöstern in den Wäldern Europas des 11. bis 13. Jahrhunderts vergleichen. Auch hier war das Ziel die Urbarmachung der Wälder und die Bekehrung der einheimischen Bevölkerung. Der Wald wurde desakralisiert, die Bevölkerung christianisiert und die Pioniermönche zu Heiligen erhoben (Eaton 1993: 313).

Islamische Konversionskulturen

gie und Begründung des Aufstandes islamische Glaubensinhalte und Praktiken ›gereinigt‹, also einer orthodoxen Deutung zugeführt wurden, und der Islam von nun an mit der Verteidigung gegen die koloniale Fremdherrschaft identifiziert wurde. Die Rolle der islamischen Rechtsgelehrten, der Ulema, die für einen orthodoxen Islam stehen, wurde gestärkt und die einheimische nicht-muslimische Elite geriet als Kollaborateure mit den holländischen Kolonialisten in Misskredit. Wir sehen also schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts den Aufstieg eines Phänomens, das für den durchschnittlichen Europäer erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhundert von Bedeutung zu sein scheint – den Aufstieg des »politischen Islam«.

In den folgenden Jahrzehnten nimmt die Bedeutung eines politisch aufgeladenen Islam in Südostasien noch zu. Die Gründe hierfür sind hinlänglich klar: Das lang bestehende Patt beziehungsweise Gleichgewicht zwischen einheimischen traditionellen Eliten und den unabhängigen Ulema löst sich zugunsten der letzteren auf. Die Präsenz einer ›ungläubigen‹ Kolonialmacht, der die einheimischen Eliten zuarbeiten, lässt die Bevölkerung nach anderen Bezugspunkten Ausschau halten. Gebiete in Java, die vorher nur nominell islamisiert waren, wenden sich jetzt dem Islam zu – als Ausdruck des Widerstands gegen die fremde Herrschaft. Die Holländer hegen Befürchtungen vor dem ›fanatischen Islam‹, aber ihre gesamte Politik fördert die Islamisierung: Engere Verkehrsverbindungen und die Durchdringung aller Landesteile fördern die Verbreitung islamischer Lehren und Praktiken. Die administrative Ausdehnung der holländischen Kolonialherrschaft bringt niedere einheimische Beamte in bisher unerschlossene Landesteile und lässt sie dort – als gänzlich unbeabsichtigte Nebenwirkung – zugleich als islamische Missionare wirken (Roff 1970: 168).

3.4 Die Pilgerfahrt nach Mekka als religiös-ideologischer »Ladevorgang« ab dem 19. Jahrhundert

Für die Ausbildung eines neuen, vornehmlich auch politisch gestimmten Gemeinschaftsgefühles der Muslime ist die Pilgerfahrt nach Mekka von besonderer Bedeutung. Die Rückkehr von drei Mekka-Pilgern 1803 nach Minangkabau löste die erste Welle eines islamischen Puritanismus, bekannt als Padri-Bewegung (abgeleitet von dem portugiesischen Wort für »Pater«), aus. Der Padri-Krieg dauerte von etwa 1821 bis 1837. Auch dieser Aufstand wurde in den 1830er Jahren

zunehmend von den Einheimischen als Krieg gegen die ungläubigen holländischen Kolonialisten aufgefasst.

Die holländischen Kolonialbehörden waren der Überzeugung, dass die Unruhe von außen hereingetragen wurde. Sie identifizierten unter anderem, nicht zu Unrecht, die Pilgerfahrer als Träger späteren politischen Aufruhrs und versuchten daher, die Pilgerfahrten weitgehend zu unterbinden bzw. durch bürokratische Hürden zu behindern und auch die Bewegungsfreiheit von ausländischen Arabern in ihren Herrschaftsgebieten einzuschränken. In der Tat trafen die südostasiatischen Pilger, mit der vorübergehenden Etablierung der wahhabitischen Herrschaft auf der arabischen Halbinsel, auf eine puristische und ideologisch aufgeladene Variante des Islam, die ihnen in ihrer südostasiatischen Umgebung bisher unbekannt gewesen war.

Begaben sich in den 1850er Jahren ungefähr 2000 Menschen aus holländischen Kolonialgebieten auf die Pilgerreise, so sind es in den 1890er Jahren über 10 000. 1911 sind bereits allein 24 000 Indonesier auf Pilgerfahrt; sie stellen damit ca. 30 Prozent aller Übersee-Pilger insgesamt. 1926/27 zählt man, nach der Stabilisierung der saudisch-wahhabitischen Herrschaft über die heiligen Städte, 52 000 Pilger aus Indonesien, rund 40 Prozent aller Übersee-Pilger. Dazu stoßen alleine aus Malaysia noch weitere 12 000 Mekkareisende (de Graaf 1970: 182f.). Zwar kehren die meisten der Pilger mit der Vollziehung der Pilgerriten zurück. Sie stehen aber unter dem Eindruck, Teil einer weltumfassenden islamischen Gemeinschaft zu sein.

Von größerer Bedeutung für politische Agitation aber ist die Gemeinschaft der für längere Zeit im Hedschas weilenden Gruppe der *Jawa*. In Mekka werden sie oft in eine der Bruderschaften aufgenommen, deren Ausbreitung sie bei ihrer Rückkehr in Südostasien aktiv betrieben. In den 1920er Jahren studieren in al-Azhar, der berühmten islamischen Hochschule in Kairo, etwa 200-300 Studenten aus Indonesien und Malaysia. Zudem treten gegen Ende des 19. Jahrhunderts zahlreiche einheimische und ausländische Reformer auf, wie Scheich Ahmad Hatib, der der Lehrer einer ganzen Generation von Reformern in Minangkabau und in den malaiischen Gebieten werden sollte (Roff 1970: 172f.).

In einem längeren Prozess also, in dem islamischer Reformismus und holländischer Kolonialismus als verstärkende Faktoren wirkten, hat sich seit dem 19. Jahrhundert auch in Java ein orthodoxer Islam ent-

Islamische Konversionskulturen

wickelt. Die zunehmend schärfere Definition, was ein Muslim zu tun hat und zu sein hat, hat dazu geführt, dass die Zahl der praktizierenden Muslime zugenommen hat, aber dass sich zugleich viele – der Möglichkeit beraubt, sich zwischen den Religionen bewegen zu können – vom Islam abwandten. Durch seine Purifikation läuft der Islam Gefahr, gerade jene Eigenschaften zu verlieren, die ihn für die Masse der Javaner so anziehend gemacht hatten (Rickleffs 1979: 123-127). Die grundsätzliche Tendenz zu einer weiteren Islamisierung Javas ist aber damit nicht gebrochen.

Schlussbetrachtung

Südasiens und Südostasiens weisen bis in die jüngste Gegenwart andere Konversionserfahrungen und religiöse Identitäten auf als die früher und nachhaltiger islamisierten Regionen Westasiens. Wenn etwa Anatolien in den ersten Jahrhunderten der türkischen Invasion bzw. Immigration besonders synkretistische Konversionskulturen aufgewiesen haben mag, so verlor es diese spätestens im 16. Jahrhundert. Zu diesem Zeitpunkt rangen das Osmanische Reich und das Safawidenreich im Iran um die Loyalität der Grenzbevölkerung im östlichen Anatolien. Aus der osmanisch-safawidischen Konfrontation heraus formulierte der osmanische Staat eine sunnitische Orthodoxie und der safawidische eine schiitische Orthodoxie. Im Iran wurde damit die früher sunnitische Bevölkerung auf eine neue Richtung innerhalb des Islam verpflichtet. Das Bewusstsein der Bevölkerung, früher einer nicht-muslimischen Religion angehört zu haben, konnte unter diesen Umständen kaum mehr Bestand haben. Behaupten aber konnte sich bis in die Gegenwart das Bewusstsein einer iranischen Nation, deren Wurzeln weit über die islamische Zeit hinaus zurückreichen.¹⁸

In Südasiens und Südostasiens blieben die religiösen Zugehörigkeitsgefühle bis weit ins 20. Jahrhundert hinein offener und oft ambivalent, weil sich der Islam hier nicht als allein dominierende Religion etablieren konnte. Es war weitaus einfacher, in Indien ein Hindu zu bleiben

¹⁸ Also im Sinne eines »ethnic core«, wie ihn Smith (1991: 25, 38, 61, 69, 116) beschreibt: Nur das über einen längeren Zeitraum aufgebaute kollektive Gedächtnis erzeugt konstante und stabile Ethnien, die gute Chancen zu einer Nationenbildung haben.

als ein Christ in dem nach der türkischen Invasion allmählich turkifizierten und islamisierten Anatolien.

Der Prozess der Konversion zum Islam in Südasien und Südostasien war oft so unmerklich, dass die damit verbundene Vorstellung eines bewussten Glaubenswechsels nicht zutrifft. Ohnehin muss der Abstand zwischen den Religionen in der Vormoderne weitaus geringer gewesen sein: Religionen waren nicht, wie wir sie heute verstehen, geschlossene Systeme mit klaren erkennbaren und hohen Grenzzäunen, sondern besaßen eher poröse und wandernde Grenzlinien.

Als im 19. und 20. Jahrhundert Kolonialismus, Reformismus und Nationalismus zu den bestimmenden Kräften werden, ändern sich die Verhältnisse grundsätzlich. Die Gründe, warum sich die Menschen zunehmend auf eine muslimische Identität besannen, sind offensichtlich: die Abwehr gegen die Konversionsbemühungen der christlichen Missionare; die zunehmende Verbreitung reformistischen islamischen Schrifttums durch die Zunahme des Druckwesens; der politische Wettbewerb zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen unter den Bedingungen des Kolonialismus.

Die Muslime in Südasien sind unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg von zwei politischen Anliegen bestimmt: Einem panislamischen Gefühl, genährt von der traumatischen Erfahrung des Untergangs des osmanischen Kalifats, und gleichzeitig von einer Allianz mit den Hindus in einer nationalistischen und anti-imperialistischen Massenbewegung unter der Führung des *Indian National Congress*. Der Pakt von Lucknow von 1916 führte zu einer Phase der Zusammenarbeit in den Jahren 1917-1921 zwischen der *Muslim League* und dem *Indian National Congress*. Auch die 1919 gegründete Kalifatskonferenz (*Khilafat Conference*) war eher panislamisch als nationalistisch orientiert und arbeitete bis 1922 mit dem *Indian National Congress* zusammen. Niemals wieder konnte der Kongress die muslimische öffentliche Meinung so sehr zu seinen Gunsten mobilisieren (Ahmad 1970: 99). 1922-1924 jedoch brach die muslimisch-hinduistische Allianz auseinander, auch wegen aufkommender Konversionsbestrebungen auf beiden Seiten. Extremistische Hindu-Bewegungen entwickelten, in Anlehnung an die muslimische Vorstellung des *Dar al-Islam* (also einer allumfassenden islamischen Gemeinschaft, die weiter expandieren wird), das Konzept eines linguistischen, kulturellen und politischen Hindutums und einer Einheit der hindu-buddhistischen Welt. Der folgende Konflikt hat im

20. Jahrhundert viele Zuspitzungen gekannt. Für die jüngere Vergangenheit sei auf die Zerstörung der 1528 unter Babur erbauten Moschee von Ayodhya (in der Nähe von Faizabad) durch Hindu-Nationalisten im Jahr 1992 verwiesen.

Durch die Konfrontation von politisiertem Islam und politisiertem Hinduismus, zweier »religiöser Nationalismen« (van der Veer 1994), begreifen sich Muslime und Hindus als sich ausschließende und einander feindliche Kategorien und projizieren diese Auffassungen in die Vergangenheit zurück. Religionen werden in der Rhetorik religiöser Nationalismen als geschlossene, auf sich selbst bezogene und zeitlose Entitäten begriffen. In Südasien hat die religiös-nationale Konfrontation das Bewusstsein einer gemeinsam geteilten, auch synkretistisch gefärbten Vergangenheit in (eine mehr oder weniger bewusst herbeigeführte) Vergessenheit geraten lassen.

Für die sehr vielschichtigen und vieldeutigen religiösen Identitäten in Java wurde das Konzept des Synkretismus von der Wissenschaft besonders häufig angewendet, und später von javanischen Denkern gerne aufgegriffen (Stauth 2002: 20). Auch die nationale indonesische Ideologie der *Pancasila* basiert auf den drei Schichten einer einheimischen, indischen und islamischen Wertewelt, die weder als vollständig voneinander getrennt noch als vollständig ineinander übergegangen definiert werden (Darmaputera 1988: 21f.). Java ist zumindest bis zum späten 19. Jahrhundert ein klares Indiz dafür, dass der Begriff der Kryptoreligiösität in komplexen religiösen Feldern, in denen keine Autorität die alleinige Deutungshoheit hat, nutzlos und sogar verfehlt wäre. Mit dem Zeitalter der Nationalismen und der religiösen Orthodoxien gehen jedoch auch auf Java die Formen religiöser Ambivalenz zurück.

Wenn auch deutlich ist, dass unter dem seit dem 20. Jahrhundert global herrschenden Paradigma des (religiösen) Nationalismus Konversion als unmittelbar einschneidende und endgültige Entscheidung für ein anderes religiös-kulturelles Milieu verstanden und erlebt wird, so bleiben doch einige Fragen für die unmittelbare Gegenwart offen. Trifft diese dichotomische und uns so selbstverständlich erscheinende Vorstellung von Konversion unter den Bedingungen der Weltglobalisierung noch zu? Inwieweit stehen heutige Konversionsprozesse unter dem Einfluss der Weltglobalisierung und wie verträgt sich die

globalisierte Rückkoppelung aller Diskurse und alles Handelns mit der Konversion als dem angeblichen Übergang von einem Pol der Identität zu einem anderen?

Die »islamische Globalisierung« der Vormoderne, der sich die ersten Islamisierungswellen Südasiens und Südostasiens verdanken, war eine partikuläre Globalisierung, die sich durchaus mit anderen Prozessen kreuzen konnte, aber dennoch einen eigenständigen Charakter bewahrte – und damit auch eigenständige islamische Konversionskulturen ausbildete. Anders verhält es sich mit dem Phänomen der islamischen Globalisierung unter den Bedingungen der Weltglobalisierung in der Gegenwart. Anhand des Phänomens des »islamischen Fundamentalismus« lassen sich diese neuen Bedingungen verdeutlichen: Der islamische Fundamentalismus ist zugleich Gegenströmung und Teil der Globalisierung. Er ist eine politische Strömung, die zu der »alten« und »wahren« Ordnung (die nunmehr in der gesamten islamischen Welt dieselbe zu sein haben wird) zurückzukehren bestrebt ist, zugleich aber neue politische Techniken und kulturelle Elemente bereitwillig in sich aufsaugt.

Erst die Zukunft wird zeigen, ob man für diese über die globalen Medien vermittelten und propagierten Konversionsbewegungen von einer islamischen globalisierten Konversionskultur wird sprechen können.

Literatur

- Ahmad, Aziz (1970): »India and Pakistan«, in P.M. Holt et al.: *The Cambridge History of Islam*, S. 97-119.
- Arnold, Thomas W. (1935): *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London: Constable.
- Benda, Harry J. (1970): »South-East Asian Islam in the Twentieth Century«, in P.M. Holt et al.: *The Cambridge History of Islam*, S. 182-207.
- Bentley, Jerry H. (1993): *Old World Encounters. Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Bulliet, Richard W. (1979a): *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Islamische Konversionskulturen

- Bulliet, Richard W. (1979b): »Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran«, in Nehemia Levtzion (Hg.): *Conversion to Islam*, New York/London: Holmes & Meier, S. 30-51.
- Darmaputera, Eka (1988): *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society*. Leiden u.a.: Brill.
- Duijzings, Ger (2000): *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London: Hurst.
- Eaton, Richard M. (1993): *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, Berkeley u.a.: University of California Press.
- Goldziher, Ignaz (1906): »Das Prinzip der takija im Islam«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60, S. 213-226.
- Graaf, H.J. de (1970): »South-East Asian Islam to the Eighteenth Century«, in P.M. Holt et al.: *The Cambridge History of Islam*, S. 123-154.
- Hodgson, Marshall G.S. (1974): *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Vol. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Holt, P.M./Ann K.S. Lambton/Bernard Lewis (Hg.) (1970): *The Cambridge History of Islam. Vol. 2: The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization*. Cambridge: At the University Press.
- Kafadar, Cemal (1995): *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley u.a.: University of California Press.
- Khan, Dominique-Silan (2004): *Crossing the Threshold. Understanding Religious Identities in South Asia*, London/New York: I.B. Tauris.
- Levtzion, Nehemia (1979a) (Hg.): *Conversion to Islam*. New York/London: Holmes & Meier.
- Levtzion, Nehemia (1979b): »Toward a Comparative Study of Islamization«, in N. Levtzion, *Conversion to Islam*, S. 1-23.
- Ménage, Victor Louis (1979): »The Islamization of Anatolia«, in N. Levtzion, *Conversion to Islam*, S. 52-67.
- Patai, Raphael (1997): *Jadid al-Islam. The Jewish »New Muslims« of Meshed*, Detroit: Wayne State University Press.
- Qureshi, I.H. (1970): »India Before the Mughals«, in P.M. Holt et al.: *The Cambridge History of Islam*, S. 3-34.
- Reinkowski, Maurus (2003): »Kryptojuden und Kryptochristen im Islam«, *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 54.1., S. 13-37.
- Ricklefs, M.C. (1979): »Six Centuries of Islamization in Java«, in N. Levtzion, *Conversion to Islam*, S. 100-128.
- Roff, William R. (1970): »South-East Asian Islam in the Nineteenth Century«, in P.M. Holt et al.: *The Cambridge History of Islam*, S. 155-181.
- Smith, Anthony D. (1991): *National Identity*, London: Penguin Books.

Maurus Reinkowski

- Stauth, Georg (2002): *Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia. Indonesia and Malaysia in the Nineteen-nineties*, Bielefeld: transcript.
- Veer, Peter van der (1994): *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley u.a.: University of California Press.
- Viswanathan, Gauri (1998): *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Witteck, Paul (1938): *The Rise of the Ottoman Empire*, London: Royal Asiatic Society.