



Vereinen, Vernetzen, Verbünden. Islamischer Widerstand und europäische Kolonialmächte im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert

UTE KEMMERLING & JÜRGEN G. NAGEL

UTE.KEMMERLING@FERNUNI-HAGEN.DE; JUERGEN.NAGEL@FERNUNI-HAGEN.DE

KEYWORDS: KOLONIALISMUS, ISLAM, PANISLAMISMUS, WIDERSTAND, BRITISCH-INDIEN, RAJASTAN, AJMER, NIEDERLÄNDISCH-INDIEN, SUMATRA, ACEH

171

Einleitung

Seit 1869 ist das Mittelmeer durch die Eröffnung des Suez-Kanals mit dem Indischen Ozean verbunden. Zugleich wurden die Telegraphennetze und das Zeitungswesen seit Mitte des 19. Jahrhunderts sukzessive erweitert und über die Welt verbreitet, ebenso wie das Bahnnetz und die Dampfschiffahrt etabliert wurden. Diese technischen Entwicklungen förderten die Kommunikation zwischen Kolonie und Metropole, aber auch zwischen sich formierenden Widerstandsbewegungen gegen die Kolonialmächte. Der muslimische Bevölkerungsanteil in den kolonialen Gebieten wehrte sich insbesondere gegen eine Verringerung des religiösen Einflusses. Im Zuge des europäischen Kolonialismus übten die europäischen Staatsbeamten administrative Macht auf die Orte der Glaubensausführung aus, was nicht ohne massiven Einfluss auf das religiöse Leben vor Ort blieb. Dies führte unweigerlich zu einer Gegenreaktion der Muslime, die neue Ideen zur Selbstvergewisserung und Selbststärkung formulierten.

Die zunehmende territoriale Aneignung von Regionen mit einem hohen muslimischen Bevölkerungsanteil, die die europäischen kolonialen



Mächte im Laufe des 19. Jahrhunderts vornahmen, versetzte die Muslime vielfach in Alarmbereitschaft. Sie sahen sich mit weit verbreiteten Ansichten der Europäer konfrontiert, die den Islam als rückständig mit fanatischen Zügen ansahen und entsprechend kritisierten. Eine vermehrte Aggression der Kolonialmächte war besonders seit den 1870er Jahren zu spüren. Bei den verschiedenen Kriegen spielte neben dem Ziel der territorialen Dominanz der Gedanke der „Zivilisierungsmissionen“ (Barth & Osterhammel 2005; Konrad 2010) eine wichtige Rolle. So besetzten mit dieser Legitimation Frankreich 1881 Tunesien und die Briten 1882 Ägypten.

Diese zunehmende Dominanz der Kolonialmächte führte zu Reaktionen und neuen Überlegungen der führenden muslimischen Elite im Osmanischen Reich, das sich besonders von den Europäern bedroht fühlte. Staatsbeamte förderten die Idee des *Ittihad-i Islam*, der islamischen Einheit (Green 2020, 20). Ein Aufruf zur politischen Vereinigung der weit verstreuten Muslime in der Welt, insbesondere nachdem der Islam seine frühere Macht und sein Ansehen in vielen Weltregionen verloren hatte, klang für viele Muslime äußerst attraktiv.

In Europa und Amerika wurde das Bemühen um die supranationale Union unter dem Begriff des ‚Panislamismus‘ gefasst (Qureshi 1999, 9; siehe auch Devji 2016). Ein erklärtes Ziel der Muslime war, weltweit im Widerstand gegen das Vordringen der europäischen Kolonialmächte zu vereinen, wofür es einer globalen Vernetzung bedurfte. Der osmanische Sultan fungierte hierbei als religiöses Oberhaupt der Muslime in der Welt, eine Rolle, die er vor allem in propagandistischer Hinsicht wiederbelebte. Viele Muslime in Britisch- und Niederländisch-Indien sahen den osmanischen Kalif als Quelle der Stärke. Sicherlich war sein Regierungssitz Istanbul eine wichtige Drehscheibe in der islamischen Welt. Das Zentrum des Glaubens und des Austausches befand sich in der allgemeinen Wahrnehmung wie in der konkreten Kontaktsituation durch den Hadsch in Mekka und darüber hinaus, vor allem in intellektueller Hinsicht, in Kairo mit der einflussreichen Azhar-Universität.

Nach der Auflösung des indischen Mogulreiches durch die britische Regierung 1858 orientierten sich indische Muslime noch stärker am Kalifen, der nach dessen Niedergang von diesen zumindest als spirituelles Oberhaupt angesehen wurde. In Niederländisch-Indien war der *Raja Rûm* in Istanbul noch weiter entfernt als in Indien, trat aber immer wieder als—mehr oder weniger symbolischer—Hoffnungsträger in Erscheinung. Auch wenn sich kein einheitlicher globaler Islam findet und stattdessen sich ganz unterschiedliche Ausprägungen des Glaubens offenbaren, zeigt sich doch gerade im Kontext des Kolonialismus in Ansätzen eine ähnliche Interpretation des Widerstandes. Diese nahmen



im frühen 19. Jahrhundert ihren Anfang, zeigten sich aber besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Regionen, ausgehend von den widerständischen Bewegungen auf Sumatra und Java in Niederländisch-Indien bis hin zu gut organisierten Widerstandsbewegungen, die auch in einem sufistischen Pilgerort im Nordwesten von Indien auf Widerhall stießen.

Im Folgenden wird den muslimischen Widerstandsbewegungen, die aufgrund der vermehrten Dominanz und Repressionen der Kolonialmächte erfolgte, an zwei lokalen Beispielen nachgegangen. Der Blick richtet sich zum einen nach Ajmer, einem sufistisch geprägten Pilgerort im südindischen Rajasthan, der besonders im späten 19. Jahrhundert zu einem der wichtigsten Ziele muslimischen Wallfahrer im Nordwesten Indiens avancierte. Pilger aus ganz Indien und darüber hinaus fanden sich besonders zu den wichtigen Feiertagen in dem kleinen Ort in Rajasthan ein. Der Ort präsentierte sich aber auch als ein Platz, an dem sich aktiv widerständische Bewegungen der Muslime entwickelten, wie insbesondere an der Khilafat-Bewegung zu sehen sein wird, die eine intensive Verbindung mit dem Osmanischen Reich entwickelte und Verbündete im In- und Ausland vernetzte.

Zum anderen erlangte das südost-asiatische Sultanat Aceh mit seinem Regierungssitz Banda Aceh oder auch Kota Radja, das durch seinen jahrzehntelangen Widerstand gegen die niederländische Kolonialmacht weltweite Aufmerksamkeit. Bereits im 14. Jahrhundert islamisiert, spielte das Sultanat über Jahrhunderte die Rolle der regionalen Vormacht am westlichen Zugang zum Malaiischen Archipel. Nachdem Briten ihr regionales Interesse verlagert hatten und nicht mehr als Schutzmacht der Neutralität Acehs auftraten, war dem Bestreben der Niederländer, das Sultanat unter Kontrolle zu bekommen, Tür und Tor geöffnet. Dies führte zum offenen Krieg um Aceh, der zwischen 1873 und 1904 tobte. Die Kriegssituation bedingte in Aceh soziopolitischen Umwälzungen im Zeichen einer zunehmenden Islamisierung, vor allem aber intensivere Beziehungen in die islamische Welt, insbesondere auf die Arabische Halbinsel, und zu den dortigen salafistischen, wahhabitischen und panislamischen Bewegungen.

Die unterschiedlichen widerständischen Bewegungen führten zu Reaktionen der jeweiligen Kolonialmächte. Ziel war eine verbesserte Kontrolle über die muslimischen Untertanen, basierend auf einer intensivierten Wissensgenerierung über „den Islam“ und mit der Folge einer Radikalisierung in den Vorgehensweisen. Zentrale Orte der muslimischen Welt wie Ajmer und Aceh wurden so zum Schauplatz sowohl islamischer Vernetzung und Widersetzlichkeit als auch der Dynamik kolonialer Herrschaftspraxis, die sich gegenseitig bedingten.



Die Briten in Ajmer

Der Bezirk Ajmer-Merwara wurde ab 1818 von den Briten verwaltet. Er liegt zentral in der Provinz Rajasthan an einer der großen Fernhandelsstraßen Richtung Norden, Westen und Osten. Mogul Akbar (reg. 1556-1605) hatte Ajmer 1559 unter seine Herrschaft gebracht. Er nutzte die Stadt als Militärbasis, aber insbesondere als spirituellen Ort, zu dem er jährlich zu Fuß aus Agra pilgerte. Der Schrein (*dargah*) von Muinuddin Chishti entwickelte sich zu einer der wichtigsten heiligen sufistischen Orte in Indien. Muinuddin Chishti war ein spiritueller Führer und Gründer des Chishtiyya-Ordens im 12. Jahrhundert. Der Orden gehört zu den ältesten etablierten Orden auf dem Subkontinent. Seit dem 13. Jahrhundert wuchs die Pilgerstätte, sowohl an Raum als auch an Pilgern, die jährlich hauptsächlich zum *urs*-Fest (Feier anlässlich des Todestages des Heiligen) nach Ajmer reisten, weil sich viele von ihnen die Pilgerfahrt nach Mekka nicht leisten konnten. In der Zeit des Mogulreiches (1526-1868) ergänzten die verschiedenen Moguln, allen voran Akbar, aber auch Jahangir (1605-27) und Shah Jahan (reg. 1627-56), die Pilgerstätte mit architektonischen Elementen und Moscheen, welche die Bedeutung des Ortes für die muslimischen Gläubigen betonten.

1770 wurde Ajmer von der Marathen-Dynastie der Bhonsle erobert, die sie schließlich an die *East India Company* (EIC) verkauften. Die EIC hatte die innerpolitischen Konflikte lokaler Hindu-Dynastien innerhalb des Mogulreichs für sich nutzen können, denn Mogul Akbar Shah II. (reg. 1806-37) war politisch zu schwach, um sich gegen die einflussnehmende Politik der Briten zur Wehr zu setzen. Es war besonders die Position der Stadt, die zentral in Rajasthan liegt und von den hohen Bergen des Aravalli-Gebirges nahe der nördlichen Grenze umgeben ist, die Ajmer für die Briten interessant machte. Durch den frühen Kontakt mit dem Islam war Ajmer während der britischen Kolonialherrschaft eine islamisch geprägte Stadt und gleichzeitig eine religiöse Enklave inmitten unabhängiger hinduistischer Fürstenstaaten.

Zu Beginn ihres neuen Verwaltungsbereichs bemühten sich die Briten um eine gute Beziehung zur lokalen Elite und allgemein zur Bevölkerung, um die eigene Position zu festigen. Aufgrund der zentralen Position Ajmers erhofften sich die Briten auch einen ‚Fuß in der Tür‘ zu bekommen, welcher eine bessere Einflussnahme gegenüber den zahlreichen anderen Fürstenstaaten in Rajasthan ermöglichen sollte. Ajmer war auch unter militärischen Gesichtspunkten für die Briten wichtig, weshalb sie zur zwei Infanterie-Kompanien in der Stadt stationierten. Neben den militärischen Posten in Ajmer wurde im November 1818 eine Armee in Nasirabad, 16 km von Ajmer, und in Beawar, 60 km von Ajmer entfernt,



stationiert. Die Regimenter bestanden hauptsächlich aus indischen Soldaten und Offizieren (Khadgawat 2008, 26; Vyas 2004, 18).

Mit der Eroberung der Stadt war es für die Briten besonders zu Beginn ihrer Herrschaft in Ajmer wesentlich, die lokalen Eliten der Hindus, Sikhs und Muslime auf der Verwaltungsebene miteinzubeziehen. Die traditionelle Elite bekam erweiterte Privilegien, denn die britischen Politiker waren sich in dem Punkt einig, dass für die Konsolidierung des Kolonialreiches die indische Aristokratie unverzichtbar war (Mann 2015, 91). Die Stadt selbst prosperierte unter der Verwaltung der Briten. Händler unterschiedlichster Gewerbe waren in den 1820er Jahren angeworben worden, die Infrastruktur der Stadt wurde saniert und ausgebaut und an das Telegrafennetz angeschlossen. Die indische Elite der Region wie die Händler, die durch die sich stetig verbessernde Entwicklung der Stadt einen Vorteil hatten, wurden – zumindest zu diesem Zeitpunkt – zu Anhängern des British Raj (Vyas 2004, 32).

Spätestens nach der ‚Great Rebellion‘ von 1857 (zeitgenössisch-britisch auch ‚Great Mutiny‘, von indischen Historikern vielfach als ‚first war of independence‘ bezeichnet) wurde Ajmer für die Briten als einzige direkt verwaltete Stadt in Rajputana zunehmend zu einer der wichtigsten Städte im Nordwesten Indiens. Aber die kolonialen Repressionen und die wachsende Autorität der Briten hatten bereits vor der „Rebellion“ immer wieder lokale Widerstände bei der indischen Bevölkerung ausgelöst. Ab Mai 1857 kam es auch in Ajmer und Nasirabad zu Unruhen. Es wurde eine große Truppeneinheit nach Nasirabad beordert, um diesen Posten sowie die Stadt Ajmer zu verteidigen. Letztlich konnten die Unruhen insbesondere durch Oberstleutnant George Lawrence begrenzt werden. In den Monaten Mai bis August 1857 wurden Abordnungen des 83. Königlichen Regiments ausgesendet, um die Unruhen in Rajasthan, insbesondere in den Regionen von Nasirabad, Neemuch und Ajmer niederzuschlagen.

Nach der ‚Rebellion‘ wurde Ajmer-Merwara direkt dem Agenten des General-Gouverneurs (AGG) unterstellt. Alle Versuche, die britische Autorität zu unterwandern, wurden zu diesem Zeitpunkt im Keim erstickt. Eine Unzufriedenheit der Bevölkerung in der Provinz und darüber hinaus blieb jedoch bestehen. Bei den Muslimen zeigte sich eine tiefe Demütigung durch die Niederschlagung der Rebellion und der Absetzung und Verbannung des Moguls Bahadur Shah II. (reg. 1758-1805), die sicherlich auch Einfluss auf die späteren Freiheitsbewegungen hatte. Die ‚Rebellion‘ und deren gewaltvolle Niederschlagung war der Ausgangspunkt für die politische Neuausrichtung der britischen Kolonialregierung, was besonders den Umgang mit den Muslimen betraf. Die zeitgenössisch so bezeichnete „Muselmann-Phobie“, die sich ab 1857 bei der britischen



Kolonialverwaltung und Zivilbevölkerung zeigte, wurde sukzessive durch das britische Militär intensiviert und verbreitet (Mann 2015, 59; Wagner 2010; Ray 2003).

Verschwörungstheorien wurden auch in der Presse im In- und Ausland verbreitet, denen zufolge die muslimische Elite den Widerstand gegen die britische Kolonialregierung lange geplant hätte. Die neuere Geschichtsschreibung betonte im Gegensatz dazu die kommunale Harmonie, in der Hindus und Muslime einen gemeinsamen Kreuzzug gegen die britische Kolonialmacht geführt hätten (Pernau 2008, 182; Ray 1993, 133-182). Unter den Briten in Indien hatte die „Rebellion“ Angstgefühle ausgelöst, die schließlich die britische Wahrnehmung in England selbst und alle weiteren Entscheidungen in Indien bestimmten. Die britische Regierung hatte der EIC noch vor der endgültigen Niederschlagung der „Rebellion“ die Verwaltungshoheit über Britisch-Indien entzogen und wandelte das parlamentarische Kontrollgremium der EIC 1868 in ein Ministerium um, dem India Office (Mann 2015, 59, 90).

Die Niederländer in Aceh

Auf welchem Weg genau und zu welchem Zeitpunkt der islamische Glaube seinen Weg nach Aceh an der Nordspitze Sumatras fand, ist nach wie vor nicht endgültig geklärt (Basri 2010, 181-183). Einigkeit herrscht jedoch darüber, dass die neue Religion aus dem Westen hier ihren Zugang zum Malaiischen Archipel gefunden hatte und sich in der Hafenstadt Aceh ein islamisches Zentrum etablieren konnte. Ebenfalls unstrittig ist zudem, dass der Aufstieg des Sultanats Aceh im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert weniger auf religiöser Grundlage beruhte, sondern vor allem auf der Handelsmacht basierte, als die sich seine Hauptstadt auf der Grundlage expandierender Wirtschaftsbeziehungen und der Niederlassung verschiedener Händlergruppen hatte etablieren können.

Die Hafenstadt kontrollierte den Zugang zum Malaiischen Archipel über die Straße von Malakka und war so zur Drehscheibe des Gewürzhandels und wesentliche Etappe auf dem Seeweg zwischen dem Chinesischen Meer und dem Indischen Ozean geworden. Gleichzeitig war Aceh selbst ein Exporthafen für den Pfeffer aus dem Hinterland. Auf Grundlage dieser starken wirtschaftlichen Position gelang dem Sultanat der Aufstieg zur regionalen Vormacht. Seinen machtpolitischen Höhepunkt erlebte es unter Sultan Iskandar Muda (1590-1636), dem es gelang, die umliegenden Kleinstaaten unter seiner Führung zu vereinen und die vordringenden Europäer mit dieser Hausmacht in Schach zu halten (Hadi 2004, 11-36; Reid 2005a; Feener 2011).

Es war vor allem die Position im Seehandel, die Aceh frühzeitig für die *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC) der Niederlande interessant



machte. Der Hafen gehörte zu den ersten Anlaufpunkten der Kompanie im Malaiischen Archipel. Im Jahr 1641 gelang es ihr schließlich, ein Handelsprivileg auszuhandeln und vom Sultan die Erlaubnis für eine Faktorei in Aceh zu erhalten. Eine Kontrolle über Hafen, Stadt und Handel konnte die Kompanie jedoch nie erlangen. Das Sultanat blieb im Gegensatz zu zahlreichen anderen Stadtstaaten der malaiischen Welt unabhängig, auch als sich im Laufe des 18. Jahrhunderts ein schleichender wirtschaftlicher Niedergang und eine innerstaatliche Desintegration einstellte.

Nach den Wirren des napoleonischen Zeitalters (1799-1815) trat das neu geschaffene niederländische Königreich das vermeintliche Erbe der VOC in Südostasien an. Ziel war nun die koloniale Kontrolle über den gesamten Malaiischen Archipel, der die europäische Bezeichnung Niederländisch-Indien erhielt. Tatsächlich handelte es sich um eine schwierige und langsame Durchsetzung kolonialer Macht, die bis an den Vorabend des Ersten Weltkriegs heranreichte. Auch auf den großen zentralen Inseln des Archipels war sie nur schrittweise möglich, nicht zuletzt durch islamisch geprägten Widerstand. Neben dem Java-Krieg (1825-1830), bei dem javanische Höfe mit den sufistisch geprägten *pesantren* (Koranschulen) ein anti-koloniales Bündnis eingingen (Ricklefs 2008, 141-143; Laffan 2011, 44-46; Kersten 2017, 64-76), wurden insbesondere auf Sumatra jahrzehntelang kriegerische Auseinandersetzungen zur Durchsetzung der Kolonialherrschaft geführt. Ein hartnäckiger Gegner war zunächst die Padri-Bewegung im Siedlungsgebiet der Minangkabau in Süd- und Zentral-Sumatra (Ricklefs 2008, 172-174; Laffan 2011, 42-44; Kersten 2017, 56-64, 77-79). Sie stand unter Leitung wahhabitisch beeinflusster Führer, die ihre Autorität aus dem Status als Mekka-Pilger bezogen (Dobbin 1983). Diese predigten nach innen religiöse Erneuerung und führten nach außen zwischen 1803 und 1837 Krieg gegen die Kolonialmacht.

Den Höhepunkt des Widerstands gegen die niederländische Kolonialmacht erlebte Sumatra im Aceh-Krieg (1873-1904). Obwohl im Vorfeld kontrovers über eine mögliche Annexion von Aceh auf politischer Ebene gestritten wurde (Jong 2005), waren am Ende drei wesentliche Gründe für die Niederlande ausschlaggebend, einen Eroberungskrieg vom Zaun zu brechen. Zum einen bestanden immer noch wirtschaftliche Interessen an der Hafenstadt, die ihre Wurzeln im einstmals angestrebten, aber nie erreichten Pfeffermonopol hatten. Zum anderen erforderte die nur schrittweise vorankommende koloniale Durchdringung von Niederländisch-Indien einen entscheidenden Schlag gegen einen unabhängigen Staat, der als permanente Gefährdung der kolonialen Ordnung eingeschätzt wurde.

Schließlich spielte die Tatsache, dass nicht nur in den Niederlanden



das zunehmend von lokalen Fürsten und Warlords dominierte Sultanat immer mehr als gefährliches „Piratennest“ wahrgenommen wurde, eine durchaus relevante Rolle. Ab 1871 schien dann der Weg für grundlegende Änderungen in der Region frei, denn eine aktive Eroberungspolitik wurde erst mit dem 2. Sumatra-Vertrag zwischen den Niederlanden und Großbritannien möglich (Reid 1969, 52-78). Das Britische Empire verzichtete in diesem Abkommen auf die Unabhängigkeit Acehs, die es sich noch 1824 im 1. Sumatra-Vertrag hatte festschreiben lassen. Im Gegenzug gaben die Niederlande ihre Interessen in Westafrika auf und erhielten nun freie Hand im Malaiischen Archipel.

Hinsichtlich ihrer Kriegsführung unterlag die Regierung in Batavia allerdings ganz offenbar einer Fehleinschätzung. Ihr strategischer Leitgedanke bestand darin, mit der Eroberung des Regierungssitzes und der Beseitigung des Herrschers jeden Widerstand schnell zu brechen. Die erste Kampagne scheiterte 1873 jedoch ebenso kläglich wie verlustreich. Ein zweiter Anlauf im Jahr darauf erzielte immerhin einen Teilerfolg, als die Stadt und der Sultanssitz von niederländischen Truppen erobert wurden. Der Sultan konnte sich jedoch dem Zugriff entziehen; der letzte Amtsinhaber wurde erst 1903 gefasst und ins Exil geschickt. Nach Jahren reiner Militärrherrschaft wurde 1881 eine zivile Kolonialverwaltung errichtet. Es folgten lange Jahre voll verlustreicher Scharmützel, Anschläge, Strafexpeditionen und Feldzüge, bevor 1904 die Region endgültig erobert war bzw. letzte militärische Einsätze bis 1913 für „Ruhe“ sorgten (Bakker 1993; Ricklefs 2008, 176-178; Vickers 2005, 10-13) und gleichzeitig auf diplomatischen Wegen die letzten Kontroversen mit Großbritannien beigelegt waren (Reid 1969).

Kolonialmächte zwischen Wissensgenerierung und politischer Strategie

Allgemein zeigte sich im 19. Jahrhundert die europäische Sicht auf die „islamische Welt“ ambivalent. Der Islam galt gegenüber dem säkularisierten Europa als irrational und rückständig, eine Religion, die sich mit Modernisierungsschüben schwertat. Gleichzeitig zeigten sich in der Wahrnehmung des Islam vielfach Unsicherheiten und Missverständnisse bei allen europäischen Kolonialmächten, die durch mangelndes Wissen und Überlegenheitsgefühle ausgelöst wurden. Muslime galten als unberechenbar und problematisch aufgrund der Tatsache, dass viele von ihnen als Pilger weitreichende Kontakte besaßen, die auch über die Grenzen der jeweiligen Kolonie hinausreichten. Die Durchsetzung von Autorität durch die europäischen Kolonialmächte, die sich in völlig unterschiedlichen Bereichen im Verlauf der nächsten Jahrzehnte zeigte, sorgte vielfach für ein Spannungsverhältnis zwischen indigener Bevölkerung



und offizieller Kolonialpolitik. Die Radikalität, mit der die Einflussnahme der Bevölkerung auf die koloniale Politik unterdrückt wurde, löste an zahlreichen Orten wiederholt Widerstände aus. Diese forcierten einen imperialen Angstzustand, der sich zum Ende des 19. Jahrhunderts als Phänomen bei vielen Kolonialbehörden europäischer Kolonialmächte auszubreiten begann, die in muslimisch geprägten Regionen regierten.

In der Kronkolonie Indien wurde in der Folge die Religionszugehörigkeit zu einer wichtigen Kategorie, nach der die indigene Gesellschaft von britischen Kolonialbeamten geordnet wurde. Als neues Oberhaupt hatte Königin Victoria von England eine Neutralität gegenüber den indischen Religionen erklärt, was bedeutete, dass von Staatsseiten keine religiöse Einmischung stattfinden sollte. Das erhoffte Ziel war, die Religion von der Politik zu spalten. Damit sollte auch ein mögliches Konfliktpotential in der Bevölkerung unterbunden werden. Hierarchisierung und Bürokratisierung dienten in der Folge als Werkzeug der Briten, das unübersichtliche Religionsgeschehen beobachten und bewerten zu können.

In diesem Kontext kommt den Zensusberichten Bedeutung zu, welche unter anderem die Zahlen der jeweiligen Religionszugehörigkeit der Bevölkerung erfassten und ab 1881 gängige Praxis wurden (Schied 2004, 44). Diese Form der Kontrolle lagen verschiedene Interessen zu Grunde, die Briten erfuhren mehr über die Bevölkerung und Glaubensvorstellungen. Daneben erfolgte die Strategie von „divide et impera“, die besonders zwischen Muslimen und Hindus unterschied (Waligora 2004, 143). Letztlich war ein Beweggrund dieser Zielsetzungen auch die Angst vor antikolonialen Verschwörungen und großflächigen religiösen Widerständen, welche die Stabilität in der Kolonie ebenso gefährdeten wie die ökonomischen Interessen der Kolonialmacht.

In Niederländisch-Indien kann von einer diesbezüglich vergleichbaren Situation gesprochen werden. Auch hier wurde eine Trennung von Politik und Religion angestrebt. Allerdings spielte weniger eine Klassifizierung der Religionszugehörigkeit als Instrumentarium eine Rolle. Vielmehr wurde ein Spannungsverhältnis zwischen dem aktuellen regionalen Islam und dem traditionellen Normsystem *adat* konstruiert und als gesellschaftsbildend postuliert.

Koloniale Reaktionen vor Ort

Ajmer

Der britische Verwaltungsbezirk Ajmer-Merwara wurde nach der „Rebellion“ neu konstituiert. Bis 1861 hatte es in der Provinz keine offizielle Polizeistation gegeben, das Regiment des Mhairwara Battalion war für die Ordnung zuständig. 1862 wurde das Bataillon auf 1.000 Mann erhöht



und eine Polizei mit 548 Mann etabliert, die für Rajputana (so die britische Bezeichnung) zuständig war (Vyas 2004, 30). Anhand dieser neuen Man-Power im militärischen und polizeilichen Bereich wird deutlich, dass jeglicher Widerstand mit einer Machtdemonstration in der Region unterbunden werden sollte. Die Kommissare (Commissioner) der Provinz waren bis 1871 der Administration der North-West Provinces unterstellt.

Ab 1871 wurde der Bezirk direkt dem *Foreign and Political Department* der Kolonialregierung untergeordnet und von einem Agenten des Generalgouverneurs (AGG) zusammen mit einem obersten Kommissar (Chief-Commissioner) als Provinz Ajmer-Merwara verwaltet und beaufsichtigt. Um auch aus militärischer Sicht die Position der Briten zu stärken, wurden neben den drei Infanterie- und zwei Kavallerieregimentern in Nasirabad 130 Männer der Artillerie und eine Feldbatterie mit 700 Mann zur Verfügung gestellt. Zur Überwachung des militärischen Zentrums waren 60 europäische Offiziere stationiert. Im Kontext der Machtstabilisierung ist auch der dreitägige Durbar in Ajmer des damaligen Generalgouverneurs, Richard Bourke 6. Earl of Mayo, im Oktober 1870 einzuordnen. Die Versammlung knüpfte unmittelbar an die traditionelle Hofhaltung der Moguln an und diente der Kommunikation mit den Eliten aus Rajputana, die mit Geschenken und Versprechen für neue Privilegien einhergingen, damit diese der Kolonialmacht gewogen waren. Dabei war der Durbar eine für alle „Untertanen“ visuelle Machtdemonstration (siehe hierzu Mann 2005, Cohen 2007, Kaul 2014).

Die religiösen Abläufe und Traditionen der Muslime blieben für die britischen Kolonialbeamten in weiten Teilen unübersichtlich und von den „men on the spot“ in der Regel schwer einzuordnen. So wurde der Sufismus bis in das 19. Jahrhundert als einfacher Volksglaube interpretiert und lokale sufistische Pilgerorte wie Ajmer mit jährlichen Versammlungen von Tausenden Gläubigen zum *urs*-Fest im *dargah* weitestgehend in ihrer Bedeutung ignoriert. Die Verwaltungsberichte zu Ajmer (*Gazetteers*) zeugen davon, dass die Muslime der Region kaum von Interesse waren und noch weniger als Bedrohung wahrgenommen wurden. Der Verwaltungsoffizier James Digges La Touche verfasste 1875 die *Gazetteer of Ajmer-Merwara in Rajputana*. Er äußerte sich umfassend zu der Region und dem hinduistischen Bevölkerungsanteil, jedoch finden sich nur wenige Sätze zu den Muslimen in Ajmer. Nach seiner Auffassung sind die Muslime vor Ort „poor and idle“ und Muslime aus der Umgebung kämen, um den Schrein zu besuchen (La Touche 1875, 32).

Die Zielsetzung der britischen Kolonialregierung galt in erster Linie der Befriedung der Region und den diplomatischen Beziehungen zu den überwiegend hinduistisch geprägten *Princeley States* in Rajputana. Und



laut dem Commissioner C. C. Watson war dies auch gelungen. Er stellte in seinem jährlichen Bericht die guten Entwicklungen der Stadt dar, die durch die Anstrengungen der britischen Regierung erreicht wurden:

The history of Ajmer from 1818 is the history of its administration. The long roll of battles and sieges is closed. [...] Commerce and agriculture were encouraged, and in 1851 the district came under a regular settlement. The measures taken to win the confidence of the people were successful and the mutiny passed over the province like a cloud (Watson 1904, 13).

Der Schrein in Ajmer und die Religionsausübung der Gläubigen Muslime wurden zu diesem Zeitpunkt schlicht toleriert. Ajmer entwickelte sich aber in den nächsten Jahrzehnten zu einem stark frequentierten Pilgerort, zu dem Menschen aus ganz Indien pilgerten. Ein Grund für das intensiverte Pilgertum lag auch in der guten Erreichbarkeit, nachdem Ajmer an das Eisenbahnnetz angeschlossen worden war. Doch darüber hinaus suchten die Muslime auch einen Ort der Ansprache und der Gemeinschaft in einer zunehmend restriktiven Kolonialpolitik.

Aceh

Die erfolglose Kriegsführung in den ersten beiden Jahrzehnten des Aceh-Krieges überzeugten die niederländische Kolonialregierung, dass Waffengewalt allein — bei aller faktischen Überlegenheit — nicht zum gewünschten Ziel führte. Zweierlei war in den ersten Kriegsjahren deutlich geworden. Es bedurfte mehr Wissen über die regionalen Zustände. Und es musste eine Machtstrategie unter Einbeziehung regionaler Strukturen entwickelt werden.

Eine Schlüsselrolle kam dabei dem legendären Islamwissenschaftler Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) zu (zur Biographie: Dröge 2017). Dieser hatte sich nach einem Theologiestudium auf die arabische Sprache und den Islam spezialisiert. Am Anfang seiner Karriere stand nach erfolgreicher Promotion ein mehrmonatiger Aufenthalt in Mekka 1885; das daraus entstandene Werk begründete seinen akademischen Ruhm (Snouck Hurgronje 1888, 1889). Als vorgeblicher Konvertit gelang es ihm, sich Zugang zu einflussreichen Gelehrtenkreisen in Mekka zu verschaffen (Freitag 2003a), die ihm für Europäer seltene Einblicke ermöglichten. Nach seiner Rückkehr in die Niederlande arbeitete er zunächst als Lehrkraft an der Leidener Kolonialschule, bevor er 1890 einen Ruf an die dortige Universität ablehnte, um einem großzügigen Angebot in den Kolonialdienst zu folgen. In Batavia arbeitete er daraufhin als offizieller *Adviseur voor Inlandsche Zaken*, worunter vornehmlich die Beobachtung der islamischen Presse, die Kontaktpflege zu muslimischen



Repräsentanten und zugleich der Aufbau eines Spionagenetzes zu verstehen war (Benda 1985). Gerade die Errichtung eines kollaborativen Netzwerks war ein besonderer Erfolg von Snouck Hurgronje (Laffan 2003, 77-102).

Im Aceh-Krieg war Snouck Hurgronje lange Zeit die rechte Hand des Oberkommandierenden Joannes Benedicius van Heutsz (1851-1924). Allerdings lag sein Arbeitsschwerpunkt auf Sumatra nicht im militärischen Bereich; vielmehr beschäftigte er sich mit Feldforschung und ihrer Auswertung mit dem Ziel, eine fundierte Wissensgrundlage für die niederländischen Aktivitäten in der Region zu schaffen (Missbach 2010, 49-57; Steenbrink 2001). Das Ergebnis war sein schwergewichtiges Werk *De Atjehers*, das erstmals 1894 in niederländischer Sprache und 1906 in englischer Übersetzung erschien. Hierin beschreibt er eine Gesellschaft, die dem soziopolitischen Gegensatz aus den islamischen Gelehrten, den orthodoxen *ulama*, und den traditionellen „chiefs“ oder *uleëbalang*, die er als eine ursprünglich feudale Elite verstand, gekennzeichnet war (Snouck Hurgronje 1893, 61-198). Besondere Aufmerksamkeit schenke er in seinem Buch der Beschreibung der religiösen Verhältnisse (Snouck Hurgronje 1894, 295-390).

Er entwirft dort das Bild eines synkretistischen Volksislams, in dem „Aberglauben“, Heiligenverehrung und traditionelle Feste eine zentrale Rolle spielten. Darüber kommt er zu dem Schluss, dass die am göttlichen Recht orientierte Religion Islam in Aceh nur einen dünnen Firnis über älteren Traditionen bildet, die er unter dem *adat* zusammenfasst. In seinem Urteil waren die Menschen in Aceh nur „schlechte“ Muslime, während er schrifttreue, orthodoxe Gläubige wie die *ulama* schnell als „fanatisch“ einstufte. Snouck legte mit den *Atjehers* zwar eine Lokalstudie vor, in der ausdrücklich die Differenziertheit der islamischen Religion betont wird; dennoch stützte er letztendlich die koloniale Perspektive. Seine Konzentration als Wissenschaftler galt der lokalen Erscheinungsform, die er nicht als Hybrid, sondern als Gegensatz von Fremdem und Eigenem konstruierte. In seiner Interpretation war in Aceh der *adat* der „Meister“ und der Islam nur der „Diener“.

Mit der Interpretation des Islams als Importgut, das die ursprüngliche Kultur letztendlich nur oberflächlich überformen konnte, war der Blick von Snouck Hurgronje wie auch der Kolonialadministration auf die globalisierende Rolle der Religion gerichtet (Gobbè & Adriaanse 1957-1965, 1107-1221). Die Konzentration Snouck Hurgronjes galt den panislamischen Einflüssen in Niederländisch-Indien. Er stellte durchaus ein waches Auge für Radikalisierungstendenzen unter Beweis, sah aber den Islam vornehmlich als „indigenisierter“ Fremdkörper, der sich als lokale Erscheinungsform mittlerweile vom „eigentlichen“ Islam so weit entfernt



hatte, dass er durch eine aktive Religionspolitik vor den aggressiven Einflüssen des Panislamismus geschützt werden konnte. Hier traten nun der *adat* und die *uleëbalang* in den Fokus der Kolonialmacht.

Weiterführende wissenschaftliche Grundlagen legte hierbei das noch junge Fach der „Adatrechtskunde“, das neben Ethnologie und Islamkunde schnell zu einer wesentlichen Kolonialwissenschaft im niederländischen Kontext wurde. Die *Leidener Schule der Adatrechtsforschung* unter Leitung von Cornelis van Vollenhoven (1874-1933) wurde ein rechtsanthropologischer „Think Tank“ mit hoher Bedeutung für die Administration (Benda-Beckmann 2011). Ihr zentrales Thema, der *adat*, bezeichnet in seiner grundlegenden Bedeutung den mündlich tradierten, von Kultur zu Kultur variierenden Korpus der Sitten und Normen (Hauser Schäublin 2013). Von den Niederländern wurde *adat* jedoch vornehmlich als traditionelles vorislamisches Rechtssystem verstanden. In diesem Verständnis sollte es ein Instrument der Kolonialmacht werden (Fan 2002).

Die Materialgrundlage für eine effektive „Eingeborenenpolitik“, so die Administration, bildete die Sammlung der *Adatrechtsbündels*, die auf insgesamt 45 Bände anwuchs — auch wenn die Leidener Forscher weitaus weniger an der verwaltungspolitischen Inwertsetzung orientiert waren. Um den als gefährlich eingestuften islamischen Einfluss von außen einzudämmen, zielte die Kolonialpolitik vor Ort in Aceh auf die Stärkung der vermeintlich im *adat* verwurzelten „traditionellen“ Eliten der *uleëbalang*, von den Niederländern als traditionelle „hoofdlieden“ angesehen (Ismail 1994). Indem sie als Partner im kolonialen Machtsystem etabliert wurden, sollten sie eine Gegenkraft zu den *ulama* bilden (Reid 2006, 101-103), die allerdings zunehmend als „fanatisch“ wahrgenommen wurden. Diesem Denken leistete Snouck mit seiner akademischen Legitimierung Vorschub.

Die bittere Realität, zumindest in niederländischer Perspektive, bestand darin, dass die Integration der *uleëbalang* in ein System indirekter Herrschaft auf Dauer tatsächlich zur Stärkung der *ulama* führte. Die *uleëbalang* als Vertreter der reichen Kaufmannschaft waren schon lange bei weiten Teilen der bäuerlichen Bevölkerung delegitimiert. Zudem konnte ihnen nicht so eindeutig die Rolle der traditionellen Feudalschicht zugeschrieben werden, wie dies manche Kolonialbeamte taten. Sie hatten zwar ihre Wurzeln dort, verdankten aber ihren politischen und ökonomischen Aufstieg dem Handel und der Protektion des Sultans (Alfian 1975, 30). Bei der Landbevölkerung genoss diese zunehmend urbane Kaufmannselite häufig den Ruf des Parasiten, Tyrannen und Ausbeuters — und später des kolonialen Kollaborateurs, der sich viel zu schnell der niederländischen Vorherrschaft untergeordnet hatte. Zudem war der



adat so wie ihn die Niederländer konstruierten, nämlich als ein nicht-islamisches Rechtssystem, in der Bevölkerung unbekannt. Vielmehr bestimmte eine Synthese von *adat* und Islam die lokale Vorstellung.

In der Geschichte des Sultanats Aceh waren beide auch in der Rechtsprechung stets Hand in Hand gegangen (Hadi 2004, 167-183) und hatten in religiöser Hinsicht in der Synthese eine eigenständige lokale Theologie hervorgebracht (Duhuri 2015). Entsprechend war die Politik der Zerstörung islamischer Einrichtungen und die Verfolgung, Hinrichtung oder Ermordung der *ulama* wirkungslos, ja sogar kontraproduktiv. Sie leistete lediglich der Märtyrerverehrung und der breiten Verankerung des Dschihad in der Bevölkerung Vorschub.

Widerstand gegen die Kolonialpolitik

Ajmer

Ajmer hatte sich während der Kolonialzeit trotz der Unsicherheiten seitens der britischen Regierung zu einem prosperierenden und stark frequentierten Pilgerort entwickelt. Im späten 19. Jahrhundert zeigten sich erste Bestrebungen, sich gegen die repressive Kolonialpolitik zu positionieren. Mit der Gründung des *Indian National Congress* (INC) 1885, der von einer mehrheitlich hinduistischen Elite geführt wurde, entstand eine erste Organisation, welche die Interessen der Bevölkerung vor der britischen Kolonialregierung vertreten sollte. Neben moderaten Politikern fanden sich auch radikale Vertreter, die auf einer umfassenden Neuausrichtung des britischen Regierungssystems bestanden (Mann 2005, 108). 1906 gründete sich vor dem Hintergrund der Teilung Bengalens im Jahr 1905 die *All-India Muslim League*.

Von allumfassenden widerständischen Bewegungen gegen die britische Kolonialregierung konnte jedoch noch nicht die Rede sein. Vielmehr deuteten unregelmäßige Unruhen aus unterschiedlichen Beweggründen auf der lokalen Ebene auf eine Unzufriedenheit der Bevölkerung hin. In den Jahren 1911-1913 zeigte sich unter den Muslimen ein wachsender Unmut gegenüber den Briten, der neben innerpolitischen Entscheidungen auch in den verschiedenen Balkankriegen begründet lag. Vielfach betrachtete die muslimische Presse diese Kriege als eine Bestätigung, dass die christlichen Mächte sich gemeinsam verschworen hatten, das Osmanische Reich zu zerschlagen und den Kalifen in seiner Funktion als islamisches Oberhaupt abzusetzen.

In Indien selbst führte beispielsweise die Weigerung der britischen Kolonialregierung, die Aligarh Universität 1912 zu bewilligen, zu weiterem Unmut. 1875 war zunächst das *MAO College* (*Muhammedan Anglo-Oriental College*) von Sayyid Ahmad Khan gegründet worden, der nach



1857 die Auffassung vertrat, dass Muslime sich nach englischem Vorbild bilden sollten, um stärker im öffentlichen Raum für die muslimischen Belange agieren zu können. Die Universität wurde jedoch erst 1920 genehmigt, was einmal mehr die Kontrollversuche von britischer Seite zeigte (Minault 1982, 10). Schon Jahrzehnte zuvor waren diese mit der Einschränkung von *madrasas* (Koranschulen) einhergegangen.

Zu den ersten muslimischen Männern, die sich als Sprecher gegen die britische Kolonialregierung etablierten, gehörten Muhammad Ali (1878-1931) und sein älterer Bruder Shaukat Ali (1873-1938), beide Studenten des MAO College, Maulana Abdul Bari (1878-1926) sowie Arjun Lal Sethi (1880-1941), ein Jain mit starker Sympathie für den Sufismus. Sehti war ein landesweit bekannter Aktivist, der sich ab 1920 in Ajmer niederließ, um sich dort der muslimischen Gemeinschaft anzuschließen. Maulana Abdul Bari war jedoch derjenige, der im muslimischen Indien eine herausragende Stellung innehatte. Er wurde für seine religiöse Gelehrsamkeit und aufgrund seines großen politischen Einflusses auf die muslimischen Massen verehrt. Als angesehener *alim* (Gelehrter) und *sufi pir* (Sufi-Meister) hatte er eine besondere Verbindung zu Ajmer. Durch seine Kontakte erhielt das *urs*-Festival in Ajmer religiöse und materielle Unterstützung durch die 1910 in Lucknow gegründete Vereinigung *Anjuman-i Khuddam-i Ka'ba*. Für Bari galt, die führenden *sajjada nashins*, die erblichen Administratoren der Sufi-Schreine, die *ulama* und die wohlhabende muslimische Elite an einem Ort zusammenzuführen. Dieses Netzwerk war für die Einheit der Muslime besonders wichtig (Qureshi 1999, 92). Von den Aktivisten waren unterschiedliche Organisationen vordergründig mit dem Ziel gegründet worden, Geld für bedrängte Muslime zu sammeln sowie islamische Heiligtümer zu bewahren und zu verteidigen.

Es war insbesondere die Khilafat-Bewegung, die im Norden Indiens große Resonanz erfuhr. Der Kalif als Symbol der islamischen Einheit hatte für die muslimischen Inder eine besondere Bedeutung. So war dieser in Zeiten politischer Wirren und Unruhen als Quelle der Legitimität, als Quelle der Solidarität zwischen Herrscher, *ulama* und dem Adel angesehen worden. Mit dem Ende der Mogulherrschaft waren für die indischen Muslime auch die Autoritätsstrukturen der religiösen Gemeinschaft ausgelöscht worden. Als einziger symbolischer Bezugspunkt blieb der Kalif. Die neuen Unruhen im Osmanischen Reich, die anteilig auch durch die europäischen Mächte ausgelöst worden waren, weckten bei den indischen Muslimen Erinnerungen an die Absetzung des Moguls. Geschickt förderte der osmanische Kalif Abdul Hamid II. (reg. 1876-1909) panislamische Gefühle, um seine eigene Position gegenüber den europäischen Mächten und ihrer zunehmend aggressiveren Politik zu stärken (Minault



1982, 5).

1919 riefen indische Muslime die Khilafat-Bewegung ins Leben, die unter anderem darauf abzielte, die geistige wie weltliche Autorität des Kalifen weiterhin anzuerkennen. Das geschah jedoch zu einem Zeitpunkt, als das Osmanische Reich von außen wie auch innen extrem geschwächt war. Sowohl Schiiten als auch Sunniten schlossen sich der neuen Organisation an. Die Schiiten erkannten den Kalifen zwar nicht an, doch sie teilten die Sorge, dass der muslimische Einfluss im Osmanischen Reich und darüber hinaus, zunehmend eingeschränkt werde und die heiligen Stätten des Islam geschützt werden müssten. Maulana Abdul Bari vertrat die Meinung, die Verteidigung des Kalifats und der heiligen Stätten bestünde auch darin, die *sharia* zu erläutern, und daher die *ulama* in dieser Frage die Führer der Muslime sein sollten. Die *ulama* waren jedoch zu diesem Zeitpunkt nicht organisiert, um eine einheitliche Meinung zum Gesetz zu äußern und so eine einheitliche muslimische Meinung lenken zu können. Aber genau diese Thematik griff Bari bei den verschiedenen Sufi-Versammlungen auf. Er mahnte die Gläubigen, sich einander zu unterstützen und appellierte, dass die *ulama* als spirituelle Führer die Gemeinschaft fördern könnten. In verschiedenen Provinzen wurden Khilafat-Komitees mit zentralen Büros gegründet. Für die Provinz Rajputana, Merwar und Zentralindien geschah dies in Ajmer (Qureshi 1999, 428). 1919 reiste Bari zum jährlichen *urs*-Festival nach Ajmer, um dort die große Anwesenheit von Pilgern dafür zu nutzen, eine einheitliche Stellungnahme zur Khilafat-Frage zu fordern (Minault 1982, 73, 78).

Die Ali Brothers, wie die Brüder Mohammed und Shaukat Ali genannt wurden, und Sethi engagierten sich ebenfalls sowohl in der Khilafat-Bewegung als auch in der Muslim-Liga. Um die Vernetzung von Pilgern zu steigern, die nach Ajmer kamen und Ansprachen im *dargah* hörten, versuchten sie, die Aktionen weiträumig bekannt zu machen. Die Aktivistinnen sprachen sich für eine gemeinschaftliche Vorgehensweise von Hindus und Muslimen im Widerstand aus und unterstützten gleichermaßen die Non-Cooperation-Bewegung (1919-1922), die von Gandhi ins Leben gerufen worden war, zumindest bis 1923 (Vyas 2004, 59-63). Gandhi wiederum sprach sich für die Unterstützung der Khilafat-Bewegung aus. Es waren die ersten politischen Massenbewegungen, die seit 1857 gleichermaßen Hindus und Muslime gegen die britische Autorität im Land zusammenbrachte und über Indien hinaus gehört wurden. Das Militär wurde bei diesen Bewegungen in Position gebracht, um die Massendemonstrationen kontrollieren und bei Ausschreitungen eingreifen zu können. Die gewaltvolle Niederschlagung der friedlichen Demonstration



im Amritsar 1919 gegen den Rowlatt Act (die öffentlichen und politischen Versammlungen einschränken sollte) wurde äußerst gewaltvoll niedergeschlagen, dass sowohl in Indien als auch weltweit für Unverständnis sorgte. Das Massaker verstärkte die Ablehnung der Kolonialherrschaft und förderte nationalistische Bewegungen einmal mehr (Arnold 2012, 461-462).

Die Kolonialregierung war sich der schwelenden Gefahr der Widerstandsbewegungen, die letztendlich auch Versuche waren, die Unabhängigkeit zu erreichen, durchaus bewusst. In Bezug auf den muslimischen Bevölkerungsanteil, der sich vielfach in Massenbewegungen der Khilafat-Bewegung anschloss, gab der indische Vizekönig Frederic Thesiger im Februar 1920 eine erste Order aus. Örtliche Beamten der Kommunen sollten demnach vermehrt Kontakt zu der Bevölkerung aufnehmen und sich über die öffentliche Meinung informieren. Hindus sollten gewarnt werden, Kontakt zu der extremistisch eingestuften Khilafat-Bewegung aufzunehmen. Auch betonte der Vizekönig, man solle sich daran erinnern, dass die „Mohamedan masses are ignorant people who are easily deluded“ (British Library, India Office Records, L/PS/10/798, 187). Des Weiteren geht aus dem Schreiben des Vizekönigs hervor, dass nach Ansicht der führenden Beamten der britisch kontrollierten Provinzen mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung allgemein Unruhe registriert wurde. Deshalb solle man die religiösen Anführer davon überzeugen, einen stabilisierenden Einfluss auf die Bevölkerung auszuüben (ebd., 186).

In Ajmer unternahm die britische Provinzverwaltung Observationen rund um den *dargah*. Das Pilgern diene nun nicht mehr nur im religiösen, sondern aufgrund der zunehmend repressiven Kolonialherrschaft auch im politischen Kontext der Vernetzung. Nach den Freitagsgebeten fanden in Moscheen vielfach politisch konnotierte Versammlungen statt. In Ajmer hatten sich auch die Verantwortlichen des *dargah* für eine Unterstützung der Khilafat-Bewegung ausgesprochen. 1919 wurden erste Versammlungen wahrgenommen, die als politisch einzustufen sind. Im März 1920 fand eine dreitägige Konferenz im *dargah* von Ajmer statt, die insgesamt von mehr als 10.000 Menschen besucht wurde. Verschiedene Redner diskutierten auf dieser Konferenz die Frage der Unterstützung der Khilafat-Bewegung. Als einer der Redner trat Arjun Lal Sethi auf, der auch Mitbegründer der Muslimliga war. Maulana Abdul Bari war ebenfalls in bei der Versammlung anwesend. Ajmer wurde nun von den britischen Beamten als „peculiarly fertile centre for political and religious propaganda“ eingestuft (ebd., 275). Im Jahr 1921 wurden politische Zusammenkünfte in Ajmer mit einer Beteiligung von 500 bis 5.000 Menschen registriert (Vyas & Vyas 1991, 568). Dies sind deutlich



weniger Menschen als zu der Hochzeit der Khilafat-Bewegung, vermutlich auch dadurch bedingt, dass das Osmanische Reich zu diesem Zeitpunkt keine Relevanz mehr hatte.

Die Observationen des Schreins machen aber deutlich, dass auch die Muslime in Ajmer auf politischen Gegebenheiten im In- und Ausland reagierten. Durch gemeinsame und zeitgleiche Aktivitäten der Khilafat-Bewegung und der Non-Cooperation Bewegungen, bei der die indische Bevölkerung unabhängig ihrer Religionszugehörigkeit kooperierte, entstand eine für die Briten wachsende bedrohliche Situation des Kontrollverlustes. Durch eine gute Vernetzung hatten die indischen muslimischen Widerstandskämpfer auch im Ausland die Gelegenheit genutzt, auf die allgemeine Situation der Muslime im Kontext der Zerschlagung des Osmanischen Reiches und darüber hinaus aufmerksam zu machen. Im März 1920 reiste eine Delegation der indischen Khilafat-Bewegung nach Europa, wo sie inzwischen Kontakte zu anderen revolutionären Organisationen geknüpft hatten. Mohammed Ali zeigte sich auch hier als Anführer der Delegation. Am 20. März hatte Ali ein Gespräch mit dem britischen Premierminister, Lloyd George. In einem Memorandum zum Gespräch heißt es:

188

The whole of the above, with the exception of section 6 (Anm: A thorough enquiry into the causes of the Armenian massacres), may be reduced to a short sentence: Restore Turkey to her pre-war status with certain guarantees, otherwise you will evoke the hostility of the whole Moslem world and the East generally. (British Library, India Office Records, L/PS/10/798, 5)

In Regierungskreisen interpretierte man die Aussagen Alis vor allem vor dem Hintergrund, dass diese von nationalistischen Gedanken und der Zielsetzung einer zukünftigen Unabhängigkeit Indiens inspiriert seien. Die Khilafat-Bewegung hatte dafür den Stein ins Rollen und die nötige Aufmerksamkeit erregt, so die Meinung des *India Office* in London. Mohammed Ali nutze seine Zeit in Europa, um mit unterschiedlichen Regierungen über die Situation der Muslime zu sprechen. Neben Großbritannien waren dies Frankreich und Italien. In Italien wurde Ali im Juli 1920 von dem Premierminister, dem Außenminister und dem Papst empfangen, mit dem er über die Wichtigkeit der heiligen Stätten für die Muslime sprach (ebd.).

Die Khilafat-Bewegung endete interessanterweise nicht mit dem Abschluss des Vertrages von Lausanne im Juli 1923, der das Ende des Osmanischen Reiches bedeutete. Auch die Abschaffung des Kalifenamts, des letzten sichtbaren Symbols der alten Machtstruktur, durch die Republik Türkei ließ die Bewegung zunächst nicht enden, obwohl ihre Intensi-



tät stark nachließ. Dies lässt unweigerlich schlussfolgern, dass die Bewegung letztlich nur ein Vorwand für die eigentliche Zielsetzung war, nämlich der Stärkung der muslimischen Position in Indien (Qureshi 1999, 420). Bis zur Unabhängigkeit Indiens bestanden in unregelmäßigen Abständen Versammlungen im *dargah* fort — nach 1923 nicht mehr im Kontext der Khilafat-Bewegung, sondern vielmehr für die stetig wachsenden Unabhängigkeitsbewegungen. In den 1940er Jahren wurden Versammlungen und Prozessionen, außer für religiöse Zwecke, verboten. Personen, die öffentliche Reden hielten, wurden festgenommen. Die Situation war derart brisant geworden, dass die britische Regierung sich veranlasst sah, immer wieder Neujustierungen auf verschiedenen Ebenen vorzunehmen, um weiterhin Stärke und Kontrolle demonstrieren zu können.

Die Akteure des Widerstandes forcierten nicht nur über den Pilgerort eine überregionale und auch internationale Vernetzung, sondern ab dem späten 19. Jahrhundert zunehmend auch über das Pressewesen. Die Etablierung der Presse trug sukzessive dazu bei, dass sich eine öffentliche Meinung formen und nationalistische Themen bei der Bevölkerung Eingang finden konnten. Die westlich gebildete Mittelschicht, die sich zum Ende des 19. Jahrhunderts herausbildete, machte immer öfter Misswirtschaft und Repressionen der Kolonialregierungen öffentlich. Die regionalen und überregionalen Tageszeitungen waren das Medium für Informationen über Handlungen der britischen Regierung. Resultierend aus der Erziehung in einem britischen Bildungssystem in englischer Sprache, aber auch durch eigene identitätskonstituierende Komponenten, zeigten sich Verknüpfungen mit nützlichen Elementen des „Westens“, die zu einer Neuausrichtung indischen und auch muslimischen Widerstandes geführt haben.

1867 wurde ein neues Zeitungsgesetz erlassen (Press and Registration of Books Act XXV), das nach den verschiedenen religiösen Unruhen 1870 noch einmal verstärkt wurde. Das Gesetz besagte unter anderem, dass die Äußerung von Unzufriedenheit mit der Kolonialregierung unter Gefängnisstrafe von bis zu drei Jahren gestellt wurde (Agrawal 1970, 47). Dieses Gesetz forcierte einmal mehr das Bedürfnis, sich im eigenen Land uneingeschränkt äußern zu dürfen und nicht von einer fremden Regierung kontrolliert und reglementiert zu werden. In Ajmer wurden Zeitungen etabliert, die mehrheitlich von Hindus gegründet worden waren. Zu den ersten Zeitungen gehörten der ab 1885 erschienene *Rajputana Herald* und ab 1895 die wöchentliche erscheinende *Rajputana Times* in Englisch. Der Muslim Molvi Murad Ali Beemar gründete 1885 die wöchentlich erscheinende *Rajputana Gazette*, welche in Urdu und Hin-



di publiziert wurde. Beemar galt als furchtloser und mutiger Herausgeber, der sich regelmäßig auch politisch äußerte (Vyas 2004, 42). Auch in der Presse gingen die religiösen und politischen Themen Hand in Hand. Die Regierung griff jedoch immer wieder ein, um die Presse bezüglich ihrer Themen zu beschränken. Vielfach wurden Zeitungsherausgeber zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, wenn diese über Themen schrieben, die der Regierung zu kolonialkritisch waren.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts nahmen die Zeitungsgründungen noch einmal kräftig zu. Der Press Act von 1910 erschwerte einmal mehr Veröffentlichungen. Eines der wichtigsten britischen Kontrollinstrumente war die Vorlegung von Finanzsicherheiten der Verlagsinhaber. Das führte dazu, dass viele indische Verleger ihre frisch gegründeten Unternehmen wieder schließen mussten, weil sie selten Gewinn mit ihren Zeitungen erwirtschafteten. 1911 gründete Mohammed Ali die englischsprachige Zeitung *Comrade*, die sich insbesondere religiösen und politischen Themen widmete. Eines seiner Ziele war ein globales muslimisches Netzwerk, das möglichst viele Muslime über die aktuellen politischen Verläufe vollumfänglich informiert. 1913 folgte die urdu-sprachige Tageszeitung *Hamdard*. Beide Zeitungen berichteten nun engmaschig über die verschiedenen nationalen und religiösen Bewegungen, über Kongresse, Konferenzen, Meetings und Resolutionen, so dass die indische gebildete Bevölkerung stets gut informiert war.

Die Kolonialregierung reagierte prompt; das Jahr 1913 war das Jahr der meisten Zensurierungen und Verbote für indische Zeitungen, wovon insgesamt 77 Zeitungen betroffen waren. Die kolonialkritischen Äußerungen von Ali führten 1914 schließlich auch dazu, dass die Zeitung *Comrade* von der Kolonialregierung verboten wurde (Agrawal 1970, 106-107, 113). In den Folgejahren war die indische Presse trotz der kolonialen Einflussnahmen nah mit den politisch-nationalen Entwicklungen in Indien verbunden. Ende der 1920er Jahre wuchs die Herausgeberschaft von Zeitungen durch das zunehmende Interesse der allgemeinen Bevölkerung wieder.

Aceh

Im Gegensatz zu Ajmer, das frühzeitig und ohne Waffeneinsatz unter koloniale Kontrolle geraten war, äußerte sich der muslimische Widerstand in Aceh in massiven kriegerischen Auseinandersetzungen. Grundsätzlich ist er aus zwei Richtungen zu betrachten. Einerseits wies er eine spezifische Binnenstruktur auf, die zunächst aus sich selbst heraus zu verstehen ist. Andererseits stellten seine Verbindungen innerhalb der muslimischen Welt einen wesentlichen konstitutiven Faktor dar. Wäh-



rend durch die Fehleinschätzung der Kolonialmacht eine lokale Führungsschicht angestrebt wurde, die keine Akzeptanz fand, wurden die *ulama* und dezidiert muslimische Aktivisten, die zumeist international vernetzt waren, zum Rückgrat des Widerstands.

Im Gegensatz zur kaufmännischen Rolle des Hafens, die in der anti-kolonialen Auseinandersetzung keine Rolle mehr spielt, wurde nun die alte muslimische Tradition Acehs wieder besonders hervorgehoben, die nicht zuletzt in der engen Einbindung der *ulama* in die Regierung des Sultanats sowie in dessen Rechtssystem ihren Ausdruck gefunden hatte (Hadi 2004, 147-166; Saby 2004, 44-58; Wormser 2014). Die führende Rolle der *ulama* im Widerstand erhielt so ihre Legitimation aus der Tradition, speiste sich aber nicht zuletzt aus einer zunehmenden Eigenständigkeit in intellektueller und politischer Hinsicht, die sich in Zeiten des machtpolitischen Niedergangs im Sultanat seit dem 18. Jahrhundert entwickelt hatte (Kloos 2016).

Der Rückhalt der *ulama* bestand in der Ausbildung junger Männer in den *meunasah*, einer Kombination aus Gebetshalle, elementarer Koranschule, Gemeindezentrum und Jugendtreff (Alfian 1975, 27-28; Basri 2010: 185-186.), und später in den *dayah*, den höheren Koranschulen. Letztere wurden in der Regel in einem anderen Dorf besucht, teilweise auch in anderen Regionen auf Sumatra wie bei den Minangkabau oder gar außerhalb Sumatras bis hin nach Ägypten, von wo die jungen Männer als Lehrer und Imame zurückkehrten (Alfian 1975, 31-33; Basri 2010, 189-190; Saby 2004, 74-82). So wurden sie zu idealen Mittlern zwischen allgemeinen islamischen Diskursen und lokalen Traditionen. Dieser Rolle verdankten sie ihre hohe Legitimation in der Gesellschaft und ihren Aufstieg zu Führungspersönlichkeiten in Politik und Krieg.

Mit ihnen wurden nun die Moscheen zu den Zentren des Widerstands (Basri 2010, 195-197). Von hier aus wurde eine vielschichtigen Einbeziehung Acehs in weitreichende islamische Vernetzungen organisiert, die von Pilgern, Studenten und dem traditionellen Gelehrtenaustausch getragen wurden, aber auch von politischen Beziehungen innerhalb der islamischen Welt. Räumlich betrachtet lassen sich in diesem Zusammenhang vier wesentlichen Verbindungslinien herausstellen: nach Mekka, in den Hadhramaut, nach Kairo sowie nach Istanbul.

Die engen Kontakte nach Mekka liegen angesichts der großen Zahl von Pilgern aus Aceh bzw. über Aceh reisend auf der Hand. Schon früh hatte sie ein Christiaan Snouck Hurgronje, der ihnen bei seinem Aufenthalt in Mekka 1885 häufig begegnet war, als Gruppe im Blick, die besonderer Aufmerksamkeit bedurften (Snouck Hurgronje 1889, 295-393). In seiner Wahrnehmung stammten aus keiner „Nation“ mehr Mekka-Pilger als aus Aceh. Dies bot die besten Voraussetzungen für den



Transfer des jeweils aktuell in Mekka diskutierten Gedankenguts. Dazu zählten auch diejenigen Bewegungen, deren Gemeinsamkeiten in einer extremen Auslegung des Monotheismus und einer strengen Schriftorientierung bestanden. Solche Bewegungen erkannten ausschließlich Koran, Prophetentradition und die Normen der *salaf*, der „recht-schaffenden Altvorderen“, als Rechtsquellen an. Vorreiter auf der Arabischen Halbinsel waren seit Mitte des 18. Jahrhunderts die Wahhabiten, von denen sich nach dem Bündnis Abd al-Wahhabs mit dem Hause Sa'ud verschiedene Salafistengruppen absetzten (Bunzel 2023, 92-260; Firro 2018).

Der Transfer solchen Gedankenguts auf den Pilgerwegen wurde von der Kolonialmacht als Gefahr wahrgenommen, die bestehenden Widerstand befeuern und neuen entfachen konnte. Als Konsequenz wurden Maßnahmen zur Kanalisierung des Hadsch im Malaiischen Archipel unternommen. Dabei ging es jedoch nicht um eine Be- oder Verhinderung der Pilgerschaft insgesamt. Vielmehr wurde ein gezieltes Vorgehen angestrebt, um Kontrolle über das Pilgerwesen ausüben zu können. Diverse Maßnahmen sollten sowohl eine Erleichterung der Pilgerfahrt für die eigenen Untertanen als auch die strikte Überwachung des Hadsch gewährleisten (Tagliacozzo 2014, 78-88).

Unterstützende Maßnahmen umfassten die Bereitstellung von Sanitätseinrichtungen, die Förderung der Dampfschiffahrt auf der Passage zum Roten Meer sowie Beratungsangebote, beispielsweise im niederländischen Konsulat im Zielhafen Dschidda. Wichtig war den Niederländern zudem die Zusammenarbeit mit regionalen Reedereien, die auf den Hadsch spezialisiert waren, um Einfluss auf die Routen zu behalten (Alexanderson 2014; 2019, 31-71). Kontrollmaßnahmen wurden im Sinne der Registrierung von Pilgern durch lokale Residenten sowie der zugehörigen Datensammlung über Herkunft, Finanzsituation, Vertragsverhältnisse oder Gesundheitszustand der registrierten Pilger installiert. Die Erhebung von Gebühren in solchen Verfahren sollte einen steuernden Effekt hervorrufen. Flankiert wurden die Maßnahmen innerhalb der eigenen Kolonie durch eine aktive Spionage vor Ort im Hedschas (Tagliacozzo 2013, 177-200).

Besonders in den 1870er und 1880er Jahren war in Niederländisch-Indien ein gesteigerter Alarmismus zu beobachten, als immer mehr Hadschis in den Dörfern und auf den Plantagen aktiv wurden und Gerüchte über eine weltweite muslimische Verschwörung die Runde machten (Laffan 2002, 82-88). Ein wesentlicher Entwicklungsschritt im Umgang mit der muslimischen Bevölkerung bestand neben einer verschärften Wachsamkeit in der gezielten Verwissenschaftlichung der Beobachtungen. Folgerichtig stieg der anerkannte Mekka-Experte Christiaan



Snouck Hurgronje zur zentralen Figur in der wissenschaftlichen Beratung der Kolonialadministration in Bezug auf den Hadsch und den Panislamismus auf (Tagliacozzo 2009; Tagliacozzo 2013, 157-176; Dijk 2002; Laffan 2003, 47-76).

Neben der Mekka-Pilgerschaft erlangte mit den Hadhrami ein weiteres einflussreiches Netzwerk eine hohe Bedeutung. Die Diaspora der Hadhrami hatte sich seit dem 18. Jahrhundert in Süd- und Südostasien verbreitet und ging auf Kaufleute aus dem südlichen Jemen zurück (Freitag 2003b, 46-76; Riddell 1997). Zudem war der Hadhramaut ein Zentrum islamischer Gelehrsamkeit und Spiritualität (Freitag 2003b, 89-136; Knysh 1997), auch wenn dessen Strahlkraft Ende des 19. Jahrhunderts zurückging (Freitag 1999). Neben dem hier ansässigen mystischen Islam erlebte die Region auch eine starke Präsenz wahhabitischer oder salafistischer Strömungen.

Der enge Austausch des Hadhramaut mit Aceh, wo eine große Diasporagemeinde der Hadhrami bestand, diente als Transmissionsriemen für neue religiöse Ideen aus den Kernlanden des Islams. Wenn die Kolonialadministration mit Argusaugen den Einfluss „der Araber“ beobachtete, ging es dabei meist um Hadhrami. Nicht selten übernahmen Mitglieder dieser Diaspora tatsächlich Führungsrollen in ihren Gastgesellschaften, auch im religiösen und militärischen Bereich. So auch in Aceh unmittelbar vor und während des Kriegs in Gestalt von Habib Abdu Rahman al-Zahir (1833-1896), der seinerseits vor allem eine diplomatische Rolle spielte (Reid 1972).

Es waren jedoch keineswegs nur ultra-orthodoxe, über Mekka oder den Hadhramaut transportierte Strömungen, die das muslimische Leben in Aceh prägten. Im Gegensatz dazu standen die schon viel länger hier tätigen Vertreter eines mystischen Islams, allen voran die Sufi-Bruderschaft der *Shattariyya* (Kraus 2010). Ursprünglich aus Persien stammend, war diese seit dem 17. Jahrhundert auch in Aceh präsent. Sie erlebte während der Kolonialzeit im Zeichen der kriegerischen Auseinandersetzungen einen Bedeutungsverlust, aber auch ein Wiedererstarren danach. Ungeachtet dessen gewann der mystische Sufismus einen maßgeblichen Einfluss in der Region (Bakker 2009, 94-95), was auch den europäischen Beobachtern bewusst war. Die sufistische Betonung von Gottesnähe und Spiritualität, von rituellen Techniken und Verehrung religiöser Lehrer bildete die Grundlage für viele Beobachtungen, die Snouck Hurgronje aus seinen Feldforschungen mitnahm. Letztendlich existierte im Sultanat Aceh ein regionaler Islam, der auf Sufismus und auf *adat* beruhte, im Zuge des antikolonialen Widerstands jedoch salafistisch aufgeladen wurde.



Wegen der größeren Entfernung zu Aceh war Kairo dort weitaus weniger im öffentlichen Bewusstsein. Dennoch stellte die Hauptstadt Ägyptens mit ihrer überaus einflussreichen Azhar-Universität (Eccel 1984) für den Islam in Aceh ein kontinuierliches Erneuerungspotential bereit. Im 19. Jahrhundert entstand hier ein intellektuelles und publizistisches Zentrum, an dem zahlreiche islamische Bewegungen aktiv waren, die Antworten auf die Herausforderungen der europäischen Moderne suchten. Reformen, die Antworten in einer radikalen Rückbesinnung auf einen ursprünglichen Islam fanden, standen neben Modernisierern, die auf eine Erneuerung des Islams durch westliche Errungenschaften setzten, darunter auch politische Konzepte wie das der Nation. Sie alle waren durchaus an den Einflüssen auf Aceh beteiligt, teilweise durch die Studenten aus Sumatra, die ihren Weg bis nach Kairo gefunden hatten, teilweise eher indirekt über die Diskurszusammenhänge in der arabischen Welt.

Eher auf der politischen Ebene bewegten sich die traditionsreichen Verbindungen Acehs zum Osmanischen Reich, die unter dem verbreiteten Schlagwort „Panislamismus“ auch rund um den Aceh-Krieg noch einmal eine gewisse Bedeutung erlangten. Der Versuch der Eliten in Aceh zu Kriegsbeginn, den Sultan in Istanbul in seiner Rolle als Kalif für eine konkrete Hilfestellung zu gewinnen (Reid 1969, 119-129), alarmierte die Kolonialadministration nicht wenig, galten ihr die Beziehungen ins Osmanische Reich doch als Einfallstor eines Panislamismus, der das Ziel einer gemeinsamen Erhebung der islamischen Welt gegen die europäischen Mächte verfolgte. Die Befürchtungen kamen nicht von ungefähr, da die Hohe Pforte auf der einen Seite die Führungsrolle des Kalifen betonte und sich auf der anderen Seite manche Widerstandsbewegungen dezidiert auf ihn als Hoffnungsträger bezogen, nicht zuletzt in Indien, aber eben auch im Malaiischen Archipel.

In der Realität lieferte der Panislamismus der Hohen Pforte kaum mehr als Rhetorik und Symbolik. In ihren Verlautbarungen spielte der Panislamismus vornehmlich aus innenpolitischen Gründen eine wichtige Rolle (Nagel 2018). Eine wirklich relevante, letztendlich militärische Gefahr jenseits der Grenzen des Osmanischen Reichs ergab sich daraus im 19. Jahrhundert nicht mehr. Die Hoffnung der Acehnesen auf den fast mythologischen *Raja Rûm* wurde zwar aufrechterhalten, schließlich waren im 16. Jahrhundert tatsächlich noch osmanische Kriegsschiffe dem Sultanat zur Hilfe geeilt (Reid 2005b, 75-78). Zudem war der Gelehrtenaustausch im 17. Jahrhundert noch lebendig (Özay 2011), hatten diplomatische Beziehungen in Form von Briefverkehr und Gesandtschaften weiterhin bestanden (Göksoy 2011) und hatte das Sultanat Aceh über die Jahrhunderte hinweg die Rolle des Sultans in Istanbul als Kalif



dezidiert anerkannt (Özay 2022, 96, 98-99).

In der politischen Realität des Malaiischen Archipels aber war das Osmanische Reich seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr in Erscheinung getreten; sein Herrscher diente hier letztendlich nur noch als ferne Hoffnungsfigur. Das Hilfeersuchen aus Aceh, das aus unmittelbarem Anlass des Kriegsausbruchs 1873 übersandt wurden, verlor sich letztendlich in der Abwägung der osmanischen Regierung, weder mit den Niederländern in Konflikt zu geraten noch in der islamischen Welt als Verräter dazustehen (Özay 2022, 92; Kadı et al. 2011). Zumindest den Eliten in Aceh war längst klar, dass sie letztendlich auf sich allein gestellt waren. Auch den niederländischen Kolonialherren und ihren Fachleuten, allen voran Snouck Hurgronje, war bewusst, dass es sich nur um eine Symbolfigur handelte. Entsprechend ging im Laufe der Zeit die Angst vor dem Panislamismus oder gar eines Dschihadismus aus Istanbul zurück. Sie wurde jedoch abgelöst von einer zunehmenden Paranoia vor klandestinen Einflüssen. Islampolitischen Maßnahmen wandten sich daher primär gegen das Einsickern von Radikalisierungstendenzen und anti-kolonialen Denken von außen.

Immerhin erreichte die osmanische Propaganda eine gewisse Breitenwirkung auch in Südostasien, da sie durch Presseorgane verstärkt wurde, die in der gesamten islamischen Welt ihre Leserschaft fanden (Baykal 2011). Ergänzt wurden die osmanischen Publikationen um solche von islamischen Intellektuellen oder Organisationen, die unmittelbar aus dem arabisch- oder malaiisch-sprachigen Raum stammten. In dieser Hinsicht war Aceh in ein regionales publizistisches System eingebunden, das die Herstellung und Verbreitung von Presseerzeugnissen in regionalen Hafenstädten wie Singapur oder im Riau-Archipel abwickelte (Baykal 2011; Laffan 2003, 142-180). Dies geschah in einem engen Zusammenhang mit Minderheiten und Diasporagruppen wie den Hadhrami oder den aus Sulawesi stammenden, den Riau-Archipel dominierenden Bugis, die alle eine umfassende Vernetzung entwickelt hatten (Laffan 2003, 92-94). Es war den Niederländern bewusst, dass ihre Kolonie seitens der islamischen Welt intensiv beobachtet wurde, gerade auch in der entsprechenden Presselandschaft (Temorshuizen 2001). Dies ließ eine regelrechte Paranoia entstehen, die allen muslimischen Publikationsformen mit Misstrauen begegnete und die Unterstützung von Spezialisten wie Snouck Hurgronje auf den Plan rief.

Die Kriegereignisse und ihr religiöses wie propagandistisches Umfeld veränderten den lokalen Islam von Aceh aus zwei Richtungen. Einerseits untermauerten die *ulama* ihre wachsende Führungsrolle mit religiösen Argumenten. Dadurch wurden Elemente des Volksislams zugunsten schriftorientierter Interpretationen zurückgedrängt. Die transnational



vernetzten Koranschulen funktionierten als Multiplikatoren reformistischen und salafistischen Gedankenguts. In diesen Zusammenhang gehört die Ausrufung des Dschihad, des „Heiligen Krieges“, der den Widerstand gegen die Kolonialmacht auf eine ganz andere Ebene hob, als er von den Niederlanden verstanden wurde, gingen diese doch von einem Krieg zwischen zwei Staaten aus. Die Idee, dass es sich bei den kriegerischen Auseinandersetzungen um einen religiösen Existenzkampf handelte, wurde in der breiten Bevölkerung des Sultanats durch die Textsammlung *Hikayat Prang Sabi* popularisiert, die aus Mekka stammende Geschichten vorbildlicher Glaubenskämpfer und Märtyrer erzählte (Alfian 2006; Hadi 2011; Siegel 2014). Der Märtyrertod *syahid* wurde auf dieser Basis zu einem volkstümlichen Element des Krieges – mit all seinen geläufigen Versprechungen, auch wenn in Aceh, ganz in sufistischer Tradition, den Märtyrern im Paradies Engel statt Jungfrauen im versprochen wurden.

Die zweite Richtung der Veränderungen lief über die Einfallstore, welche die spezifische Situation Acehs für externe Einflüsse öffnete. Die pressegestützte Propagierung eines Panislamismus lieferte zwar kaum mehr als den ideologischen Überbau für das wachsende Bedürfnis nach Rückhalt in der islamischen Welt. Und der Einfluss der Hadhrami-Netzwerke sank im Laufe der Zeit, da der Hadhramaut seine Stellung als Zentrum islamischer Gelehrsamkeit verloren hatte. Über verschiedene Beziehungen, nicht zuletzt in die religiösen Zentren Mekka und Kairo, wurde jedoch weiterhin das Gedankengut neuer Bewegungen importiert. Schließlich beeinflussten auch islamisch konnotierte Widerstandsbewegungen in anderen Kolonien das Denken der *ulama* – so der zeitgleiche Mahdi-Aufstand im Sudan oder anti-koloniale islamische Bewegungen in Indien –, die über die Berichterstattung in islamischen Medien zeitnah vermittelt wurden. Sie stärkten die Überzeugung der kriegsführenden Gruppen in Aceh, Teil einer globalen islamischen Bewegung zu sein.

Genau in diesem Sinne war gegen Ende des Krieges der Islam in Aceh tatsächlich „radikaler“ und „politischer“ geworden. Die Entwicklung wurde zur Grundlage für Acehs Ruf als Hochburg eines strengen Islam, der bis heute lebendig ist. Sie setzte sich in Acehs Beitrag zur Nationalbewegung fort, in der neben säkularen Nationalisten stets Muslime eine wichtige Rolle spielten, an der die Region Aceh nicht unbeteiligt war. Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit Indonesiens kämpfte in Aceh die *Darul Islam* nicht um die Unabhängigkeit des ehemaligen Sultanats, sondern für einen islamischen Staat in ganz Indonesien. Als dieser nicht in der gewünschten Weise zustande kam, kämpfte seit den 1970ern die *Gerakan Aceh Merdeka* (GAM)—einerseits eine Nachfolgeorganisation



der *Darul Islam*, andererseits eine regionale Unabhängigkeitsbewegung—für einen unabhängigen Staat Aceh (Aspinall 2007; 2009). Der separatistische Gedanke innerhalb der modernen Republik Indonesien wurde nicht zuletzt dadurch gestützt, dass Aceh traditionell stärker am arabischen Raum orientiert war als an Java (Bakker 2009, 94-98).

Fazit

Der Pilgerort Ajmer im Nordwesten Indiens und das Sultanat Aceh an der Nordwestspitze Sumatra sind auf den ersten Blick sehr unterschiedlich gelagerte Fallbeispiele. Dies bezieht sich sowohl auf politische Gestalt als auch auf ihr jeweiliges Verhältnis zur Kolonialmacht. Sie ermöglichen jedoch eine Reihe charakteristischer Einblicke in die koloniale Konfrontation muslimischer Gemeinschaften mit ihren europäischen Kolonialherren. Sie standen sie zwar nicht in direktem Kontakt zueinander, gehörten aber zu übergreifenden Netzwerken, die gerade in der hier angesprochenen Zeit eine neue Qualität in den globalen muslimischen Beziehungen einläuteten.

Ein immer wieder angesprochener Fixpunkt genau in diesem Zusammenhang ist der Kalif und das Osmanische Reich unter seiner Herrschaft. Sowohl in Indien als auch auf Sumatra hatte der Sultan in Istanbul in seiner Rolle als Kalif allerdings vornehmlich eine symbolische Funktion. Angesichts der größeren Nähe zum osmanischen Herrschaftsbereich war die Figur des Kalifen in Indien vielleicht etwas präsenter in den Köpfen der Muslime. Jedoch auch aus Aceh wurden konkrete Versuche unternommen, Unterstützung aus Istanbul zu erhalten. Letztendlich aber, und das dürfte das Entscheidende für diese Verbindungen sein, brauchte es den Kalifen eigentlich gar nicht. Wesentlich waren weniger die Person und ihr Mythos, sondern vor allem die panislamische Idee als solche.

Sie stellte einen verbindenden Gedanken bereit, der sich zwar rhetorisch und publizistisch in einer Personalie manifestierte; für die beteiligten Menschen zählte aber vor allem das einigende Gefühl. Man war im Kampf gegen die Kolonialherren nicht alleine, was gerade im Bewusstsein einer Minderheitensituation wie in Rajasthan oder einer „letzten Bastion“ gegen die Eroberer wie in Aceh bedeutsam war. Ein Panislamismus in dieser realen Erscheinungsform bildete einerseits die Triebfeder für den sich immer weiter aufbauenden Widerstand. Andererseits lieferte er die Grundlage für politisch-religiöse Vernetzungen, die deutlich über das bislang Bekannte hinausgingen.

Hierin bestand, so kann zugespitzt formuliert werden, der eigentliche Panislamismus. Er lieferte keine ausgefeilte Pan-Ideologie. Entscheidend war vielmehr die Verbindung lokal begrenzter Erscheinungsformen und äußerer Einflüsse aus globalen Netzwerken. Dabei kamen verschiedene



islamische Strömungen zum Tragen, insbesondere salafistische und sufistische mit all ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen. In der Rezeption solcher äußeren Einflüsse vor Ort müssen dabei keineswegs Gegensätzlichkeiten entstanden sein. Sowohl das Beispiel des Islams in Aceh als auch der vielschichtigen Nutzung des Wallfahrtsziels Ajmer verweisen viel eher auf Koexistenzen und Hybridisierungsprozesse in diesem Zusammenhang.

Solche Verbindungen profitierten im Laufe des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus ganz besonders von der expansiven Presselandschaft und den modernen Kommunikationstechnologien. Diese begünstigten die schnelle Ausweitung von Netzwerken in bis dahin unbekanntem Maße. Dabei war der eigentliche Transport von Ideen, für den es schon immer verschiedene Wege gegeben hatte, vielleicht weniger bedeutend als die Unmittelbarkeit der Information über Ereignisse anderswo. Zu wissen, dass nicht irgendwann, sondern tatsächlich zeitgleich an vielen Orten rund um den Indischen Ozean Menschen gleichen Glaubens in gleiche Kämpfe verwickelt waren, stärkte wiederum das Zusammenhaltgefühl in der islamischen Welt.

Die Religion war ohne Zweifel ein verbindendes Glied in dieser Welt, gerade auch im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Diese Verbindungen führten jedoch nicht zu einer Vereinheitlichung in der islamischen Welt — ganz im Gegenteil. Auch in der Verknüpfung blieben die lokalen Traditionen präsent, sei es der mit dem *adat* verflochtene Volksislam auf Sumatra oder die multifunktionale Heiligenverehrung in Ajmer. Dabei wird zudem deutlich, dass neben dem muslimischen Fixpunkt Mekka eben auch andere Pilgerorte maßgebliche Knotenpunkte der Vernetzung mit hohem politisch-religiösen Einfluss sein konnten.

Für muslimische Gemeinschaften oder Bewegungen waren Politik und Religion sowieso nicht zu trennen. Erst recht nicht in der kolonialen Situation und im Widerstand. Die europäischen Kolonialherren unterlagen jedoch nicht selten der Versuchung, genau diese Unterscheidung zu konstruieren. Ein rebellischer Islam wurde als eigentlich politisch angesehen und war entsprechend zu bekämpfen. Ein Rückgriff auf das „eigentlich Religiöse“ sollte nicht selten zur Grundlage eines Gegenentwurfs werden. Denn Kolonialmächte strebten neben Unterwerfung des Widerständigen auch stets Befriedung und Integration der „Untertanen“ an, wodurch in Ajmer über Jahrzehnte eine vergleichsweise konfliktfreie Beziehung zu muslimischen Eliten möglich wurde und wodurch in Aceh vermeintliche lokale Führungsschichten einbezogen wurden.

Dass diese Sichtweise nicht tragfähig war, zeigt sich neben dem unmittelbaren Scheitern der damit verbundenen Strategien nicht zuletzt



auch in den Langzeitwirkungen, die manche muslimische Widerstandsbewegungen hervorriefen. Ihre große Resonanz macht zunächst deutlich, wie wirkungsvoll religiöse Inhalte bei der Mobilisierung der Bevölkerung im In- und Ausland für politische Zwecke sein konnten. Längerfristig bereiteten sie einen muslimischen Nationalismus in Argumenten und Strukturen vor. In Indien geschah dies in Abgrenzung zu einem hindu-indischen Nationalismus, der letztendlich zur Teilung führte. Auf Sumatra entstand daraus zunächst das Bestreben eines islamisch fundierten Nationalismus für ganz Indonesien, dann jedoch ein eigenständiger muslimischer Nationalismus für Aceh. In beiden Fällen, die hier nur exemplarisch stehen, bedingten sich koloniale Politik und muslimische Vernetzung gegenseitig und führten über den Kolonialismus hinaus zu politisch nachhaltigen Bewegungen.

Bibliografie

Quellen

Gobbé, E. & C. Adriaanse (Hg.). 1957-1965. *Ambtelijke adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889-1936*. 3 Bände. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Indian Office Records. *IOR/L/PS/10/798*. London: British Library.

La Touche, J. D. 1875. *Gazetteer of Ajmer-Merwara*. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing.

Snouck Hurgronje, Christiaan. 1894. *De Atjèhers. Deel 2*. Batavia: Landsdrukkerij.

_____. 1893. *De Atjèhers. Deel 1*. Batavia: Landsdrukkerij.

_____. 1889: *Mekka. 2. Aus dem heutigen Leben*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1888: *Mekka. 1. Die Stadt und ihre Herren*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Watson, C. C. 1904. *Rajputana District Gazetteers Ajmer-Merwara*. Ajmer: Scottish Mission Industries Company Limited.

Literatur

Agrawal, Sushila. 1970. *Press, public-opinion and government in India*. Jaipur: Asha Publishing House.

Alexanderson, Kris. 2014. „A dark state of affairs'. Hajj networks, pan-islamism, and Dutch colonial surveillance during the interwar period." *Journal of Social History* 47: 1021-1041.



- _____. 2019. *Subversive seas. Anticolonial networks across the twentieth-century Dutch empire*. Cambridge: University Press.
- Alfian, Teuku Ibrahim. 1975. „The Ulama in Acehese history.“ *South-east Asian Journal of Social Science* 3: 27-41.
- _____. 2006. „Aceh and the Holy War.“ In *Verandah of violence. The background of the Aceh problem*, Hg. Athony Reid. Singapore: University Press, 109-120.
- Arnold, David. 2012. *Südasiensien*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Aspinall, Edward. 2009. *Islam and nation. Separatist rebellion in Aceh, Indonesia*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 2007. „From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia.“ *Nations and Nationalism* 13: 245-263.
- Bakker, Johannes I. 1993. „The Aceh War and the creation of the Netherlands East Indies state.“ In *Great powers and little wars. The limits of power*, Hg. A. Hamish Ion & E. J. Errington. Westport: Praeger, 53-82.
- _____. 2009. „The Netherland Indies in Aceh, Bali and Buton. Degrees of resistance and acceptance of indirect and direct rule.“ *Leidschrift* 24: 83-103.
- Barth, Boris & Jürgen Osterhammel (Hg.). 2005. *Zivilisierungsmissionen*. Konstanz: UVK.
- Basri, Hasan. 2010. „Islam in Aceh. Institutions, scholarly traditions, and relations between Ulama and Umara.“ In *Aceh. History, politics and culture*, Hg. Arndt Graf, Susanne Schröter & Edwin Wieringa. Singapore: ISEAS, 180-200.
- Baykal, Erol. 2011. „The Ottoman press and the Dutch East Indies at the beginning of the twentieth century.“ *Turkish Historical Review* 2: 1-17.
- Benda, Harry J. 1985. „Christiaan Snouck Hurgronje and the foundations of Dutch Islamic policy in Indonesia.“ In *Readings on Islam in Southeast Asia*, Hg. Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique & Yasmin Hussein. Singapore: ISEAS, 61-77.
- von Benda-Beckmann, Franz & Keebet von Benda-Beckmann. 2011. „Myths and stereotypes about Adat Law. A reassessment of Van Vollenhoven in the light of current struggles over Adat Law in Indonesia.“ *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167: 167-195.



- Bunzel, Cole M. 2023. *Wahhabism. The history of a militant Islamic movement*. Princeton: University Press.
- Cohen, Benjamin B. 2007. *Kingship and colonialism in India's Deccan 1850-1948*. New York: Palgrave Macmillan.
- Devji, Faisal. 2016. „Islam and British imperial thought.“ In *Islam and the European empires*, Hg. David Motadel. Oxford: Oxford University Press, 254-268.
- Duhri, Saifuddin. 2015. „Shari'a as local theology. Reflection on Acenehse culture and identity.“ *Journal of Islamic Studies* 19: 437-462.
- Dijk, Cornelis van. 2002. „Colonial fears, 1890-1914. Pan-islamism and the German-Indian plot.“ In *Transcending borders. Arabs, politics, trade and Islam in Southeast Asia*, Hg. Huub de Jonge & Nicolaas J.G. Kaptein. Leiden: Brill, 53-89.
- Dobbin, Christine. 1983. *Islamic revivalism in a changing peasant economy. Central Sumatra, 1784-1847*. London: Curzon.
- Dröge, Philip. 2017. *Pelgrim. Leven en reizen van Christiaan Snouck Hurgronje*. Houten: Spectrum.
- Eccel, A. Chris. 1984. *Egypt, Islam and social change. Al-Azhar in conflict and accomodation*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Fan, Lilianne. 2002. *The legacy of scholars. The making of Adat Law during the Aceh War and late colonialism in the Dutch East Indies*. New York: Columbia University.
- Feener, R. Michael. 2011. „The Acenehse past and its present state of study.“ In *Mapping the Acenehse past*, Hg. R. Michael Feener, Patrick Dal & Anthony Reid. Leiden: KITLV Press, 1-24.
- Firro, Tarik K. 2018. *Wahhabism and the rise of the house of Saud*. Estborne: Sussex Academic Press.
- Freitag, Ulrike. 2003a. „Der Orientalist und der Mufti. Kulturkontakt im Mekka des 19. Jahrhunderts.“ *Die Welt des Islams* 43: 37-60.
- _____. 2003b. *Indian Ocean migrants and state formation in Hadhramaut. Reforming the homeland*. Leiden: Brill.
- _____. 1999. „Hadhramaut. A religious centre for the Indian Ocean in the late 19th and early 20th centuries?“ *Studia Islamica* 89: 165-183.
- Göksoy, Ismail Hakki. 2011. „Ottoman-Aceh relations as documented in Turkish sources.“ In *Mapping the Acenehse past*, Hg. R. Michael Feener, Patrick Daly & Anthony Reid. Leiden: KITLV Press, 65-96.



- Green, Nile. 2020. *Global Islam. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Hadi, Amirul. 2011. „Exploring Acenehse understandins of Jihad. A study of the Hikayat Prang Sabi. In *Mapping the Acenehse past*, Hg. R. Michael Feener, Patrick Daly & Anthony Reid. Leiden: KITLV Press, 183-197.
- _____. 2004. *Islam and state in Sumatra. A study of seventeenth-century Aceh*. Leiden: Brill.
- Hauser Schäublin, Brigitta (Hg.). 2013. *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Ismail, Muhammad Gade. 1994. „The economic position of Uleebalang in the late colonial state. Eastern Aceh, 1900-1942.“ In *The late colonial state in Indonesia. Political and economic foundations of the Netherlands Indies 1880-1942*, Hg. Robert Cribb. Leiden: KITLV Press, 79-91.
- Jong, Janny de. 2005. „Negotiations in Bismarckian style. The debate on the Aceh War and its legitimacy, 1873-1874.“ *Itinerario* 29 (2): 38-52.
- 202 Kadi, Ismail Hakki, A. C. S. Peacock & Annabel Teh Gallop. 2011. „Writing history. The Acenehse embassy to Istanbul, 1849-1852.“ In *Mapping the Acenehse past*, Hg. R. Michael Feener, Patrick Daly & Anthony Reid. Leiden: KITLV Press, 163-181.
- Kaul, Chandrika. 2014. *Communications, media and the imperial experience. Britain and India in the twentieth century*. Basingstoke et al.: Palgrave Macmillan.
- Kersten, Carol. 2017. *A history of Islam in Indonesia. Unity and diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Khadgawat, Nathu Ram. 2008. *Rajasthan's role in the struggle of 1857*. Bikaner: Sankhla Printers.
- Kloos, David. 2016. „From acting to being. Expressions of religious individuality in Aceh, ca. 1600-1900.“ *Itinerario* 39 (3): 437-461.
- Knysh, Alexander. 1997. „The cult of saints and religious reformism in Hadhramaut. In *Hadhrami traders, scholars and statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, Hg. Ulrike Freitag & William G. Clarence-Smith. Leiden: Brill, 199-216.
- Konrad, Felix 2010. „Von der ‚Türkengefahr‘ zu Exostismus und Orientalismus. Der Islam als Antithese Europas (1453-1914)?“ In *Europäische Geschichte Online*, Hg. Institut für Europäische



Geschichte. Mainz.

<http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914> [letzter Aufruf 03.10.2024].

Kraus, Werner. 2010. „The Shattariyya Sufi Brotherhood in Aceh.“ In *Aceh. History, politics and culture*, Hg. Arndt Graf, Susanne Schröter & Edwin Wieringa. Singapore: ISEAS, 201-226.

Laffan, Michael F. 2011. *The makings of Indonesian Islam. Orientalism and the narration of a Sufi past*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2003. *Islamic nationhood and colonial Indonesia. The Umma below the winds*. New York: Routledge.

_____. 2002. „A watchful eye`. The Meccan plot of 1881 and changing Dutch perceptions of Islam in Indonesia.“ *Archipel* 63: 79-108.

Mann, Michael. 2015. *South Asia's modern history. Thematic perspectives*. London, New York: Routledge.

_____. 2005. „Pomp and Circumstance in Delhi, 1877-1937 oder: Die hohle Krone des British Raj.“ In *Symbolische Macht und inszenierte Staatlichkeit. „Verfassungskultur“ als Element der Verfassungsgeschichte*, Hg. Peter Brandt, Arthur Schlegelmilch & Reinhard Wendt. Bonn: Dietz, 101-134.

Missbach, Antje. 2010. „The Aceh War (1873-1913) and the influence of Christiaan Snouck Hurgronje.“ In *Aceh. History, politics and culture*, Hg. Arndt Graf, Susanne Schröter & Edwin Wieringa. Singapore: ISEAS, 39-62.

Minault, Gail. 1982. *The Khilafat Movement. Religious symbolism and political mobilization in India*. New York: Columbia University Press.

Nagel, Jürgen G. 2018. „Als der Kaiser den Dschihad erfand. Zur ‚Revolutionierung‘ des islamischen Orients durch das Deutsche Reich im Ersten Weltkrieg.“ *Zeitschrift für Weltgeschichte* 19: 61-79.

Özay, Mehmet. 2011. „Baba Davud. A Turkish scholar in Aceh.“ In *Ottoman connections to the Malay world. Islam, law and society*, Hg. Saim Kayadibi. Kuala Lumpur: The Other Press, 32-55.

_____. 2022. „Notes on Ottoman-Malay world relations. In *Routledge handbook of Islam in Southeast Asia*, Hg. Khairudin Aljunied. London: Routledge, 88-112.



- Qureshi, M. Naeem. 1999. *Pan-Islam in British Indian politics. A study of the Khilafat Movement, 1918-1924*. Leiden: Brill.
- Pernau, Margrit. 2008. *Bürger mit Turban. Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ray, Rajat Kanta 2003. *The felt community. Commonality and mentality before the emergence of Indian nationalism*. Delhi: Oxford University Press.
- _____. 1993. „Race, religion and realm. The political theory of ‚The reigning Indian Cursade‘ 1857.“ In *India’s colonial encounter. Essays in memory of Eric Stokes*, Hg. Mushirul Hasan & Narayani Gupta. Delhi: Manohar, 133-182.
- Reid, Anthony. 2006. „Colonial transformation. A bitter legacy.“ In *Verandah of violence. The background of the Aceh problem*, Hg. Anthony Reid. Singapore: University Press, 96-108.
- _____. 2005a. „Trade and the problem of royal power in Aceh. Three stages, c. 1550-1700.“ In *An Indonesian frontier. Acehnese and other histories of Sumatra*, Hg. Anthony Reid. Leiden: Brill, 94-111.
- _____. 2005b. „The Turkish connection.“ In *An Indonesian frontier. Acehnese and other histories of Sumatra*, Hg. Anthony Reid. Leiden: Brill, 69-93.
- _____. 1972. „Habib Abdur-Rahman Az-Zahir (1833-1896).“ *Indonesia* 13: 36-59.
- _____. 1969. *The contest for North Sumatra. Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Ricklefs, Merle C. 2008. *A history of modern Indonesia since 1200*. 4. Auflage. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Riddell, Peter G. 1997. „Religious links between Hadhramaut and the Malay-Indonesian world, c. 1850 to c. 1950.“ In *Hadhrami traders, scholars and statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, Hg. Ulrike Freitag & William G. Clarence-Smith. Leiden: Brill, 217-230.
- Saby, Yusny. 2004. *Islam and social change. The role of the Ulama in Acehnese society*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Schied, Michael. 2004. „Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik – Willensbildung im modernen Indien.“ In *Indien 2004. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft*, Hg. Werner Draguhn. Hamburg: IFA, 43-68.



- Siegel, James. 2014. „Victory without surrender. The Jihad in Aceh.“ *Archipel* 87: 29-62.
- Steenbrink, Karel A. 2001. „Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) en Atjeh.“ In *Atjeh. De verbeelding van een koloniale oorlog*, Hg. Liesbeth Dolk. Amsterdam: Bakker, 77-97.
- Tagliacozzo Eric. 2014. „The Dutch empire and the Hajj.“ In *Islam and the European empires*, Hg. David Motadel. Oxford: Oxford University Press, 73-89.
- _____. 2013. *The longest journey. Southeast Asians and the pilgrimage to Mecca*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2009. „The sceptic’s eye. Snouck Hurgronje and the politics of pilgrimage from the Indies.“ In *Southeast Asia and the Middle East. Islam, movement, and the longue durée*, Hg. Eric Tagliacozzo. Stanford: Stanford University Press, 135-155.
- Temorshuizen, Gerard. 2001. „De Atjeh-oorlog in de Indische pers. Polemiek en spektakel.“ In *Atjeh. De verbeelding van een koloniale oorlog*, Hg. Liesbeth Dolk. Amsterdam: Bakker, 23-45.
- Vickers, Adrian. 2005. *A history of modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vyas, Indira. 2004. *Freedom movement in Rajasthan*. Jaipur: University Book House.
- Vyas, Indira & Vyas, G. S. 1991. „The Non-Cooperation Movement in Ajmer-Merwara.“ *Proceedings of the Indian History Congress* 52: 566-571.
- Wagner, Kim A. 2010. *The great fear of 1857. Rumours, conspiracies and the making of the Indian Uprising*. Oxford: Lang.
- Waligora, Melitta. 2004. „What is your ‘caste’? The classification of Indian society as part of the British civilizing mission.“ In *Colonialism as civilizing mission. Cultural ideology in British India*, Hg. Harald Fischer-Tiné und Michael Mann. London: Anthem Press, 141-162.
- Wormser, Paul. 2014. „La place des oulémas dans la société acihaise du XVIe au XXIe siècle.“ *Archipel* 87: 7-28.