

Zeitschrift: Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire

Herausgeber: [s.n.]

Band: 14 (2007)

Heft: 3

Artikel: Gab es eine indische Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert? :
Überlegungen zum Verhältnis von Globalgeschichte und historischer
Semantik

Autor: Pernau, Margrit

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1726>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gab es eine indische Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert?

Überlegungen zum Verhältnis von Globalgeschichte und historischer Semantik¹

Margrit Pernau

Nicht weniger als die globale Interaktion bedarf auch die Globalgeschichte einer Sprache, die Kommunikation zwischen unterschiedlichen Weltregionen erlaubt. Dies schliesst eine Mehrsprachigkeit keineswegs aus – Debatten über die Globalgeschichte können prinzipiell in jeder Sprache geführt werden. Jede Sprache wird sich jedoch vor dem Problem sehen, Begriffe anderer Sprachen in die eigene zu übersetzen und damit verschiedene historische Erfahrungen zueinander in Beziehung zu setzen. Mehrsprachigkeit in dem Sinne hingegen, dass Historiker der Übersetzung entraten können, wäre zumindest auf globaler Ebene eine Illusion. Die Reflexionen darüber, wie unterschiedliche Semantiken zusammenzuführen sind, wie aber auch die Semantik, der sich die Globalhistoriker bedienen, ihre Wahrnehmung prägt und die Erkenntnis bestimmter Zusammenhänge favorisiert, andere hingegen unsichtbar werden lässt, stecken jedoch erst in ihren ersten Anfängen.²

Die Wissenschaftssprache und ihre Begriffe müssen derart beschaffen sein, dass sie es zum einen ermöglichen, Entwicklungen aus der Akteursperspektive wahrzunehmen. Hierzu gehört es vorrangig, die Möglichkeit anzuerkennen, dass Akteure in unterschiedlichen Regionen und zu unterschiedlichen Zeiten Begriffe unterschiedlich begrenzen und dadurch unterschiedliche Aussagen über Zusammengehörigkeiten und Unterschiede von Phänomenen machen. Eine Imposition eigener Begriffe, die diese Weltinterpretation durch «fremde» Begriffe nicht mitdenkt und reflektiert, läuft Gefahr, gedachte Ordnungen nicht erfassen zu können. Zum anderen sollten Begriffe soweit wie möglich zu vermeiden suchen, zu einer hierarchischen Strukturierung der Weltregionen beizutragen. Solange europäische Begriffe, basierend auf partikularen europäischen Erfahrungen, die einzigen sind, von denen aus Universalien gebildet werden können, muss sich letztlich jede Entwicklung nicht nur an europäischen Begriffen, sondern durch sie auch an einer als modellhaft verstandenen europäischen Geschichte messen lassen. Dies trifft selbst dann noch zu, wenn eine eurozentrisch-teleologische Geschichtsauffassung auf der intentionalen Ebene längst überwunden ist.

Besonders deutlich kommt dies bei jenen Begriffen zum Ausdruck, die wie derjenige der Zivilgesellschaft, aber auch die ihm eng verbundenen der Zivilisiertheit und Bürgerlichkeit, einen normativen Anspruch verkörpern, der sich potenziell an alle Menschen richtet, die aber zugleich der Selbstbeschreibung einer eng umgrenzten Gruppe dienen. Exklusion oder Verweigerung der Inklusion lassen sich damit auf ein Ungenügen bei der Verwirklichung der Werte durch die Exkludierten zurückführen und ist damit letztlich selbstverschuldet. Fern davon, die Exklusivität zu mildern oder gar aufzuheben, verstärkt der universelle Anspruch dieser Begriffe sie noch.

Die Historisierung des Zivilgesellschaftsbegriffs – und um ihn soll es im Folgenden hauptsächlich gehen – vermag diese Exklusionsmechanismen freizulegen. Sie kann zeigen, wie sehr die «Bürgergesellschaft» eine Gesellschaft der Bürger war, der *white, male and middle class*-Akteure. Sie vermag darüber hinaus unseren Blick auf Aneignungsprozesse zu richten, sei es der Unterschichten, sei es der Frauen, sei es auch der Kolonisierten. Sie kann weiterhin die Verflechtung der Exklusions- und Aneignungsprozesse zwischen den Kategorien von Klasse, Geschlecht und Rasse aufzeigen helfen und dadurch globale Prozesse mit solchen in der Metropole verknüpfen.³ Im ersten Teil dieses Aufsatzes soll dieser Ansatz anhand der Entstehung des Assoziationswesens in Delhi seit den 1840er-Jahren verfolgt werden. Er reiht sich damit ein in die Bemühungen, die Zivilgesellschaft von ihren Grenzen und von der Konstruktion von Differenzen her zu betrachten.⁴

Diese Betrachtungsweise bleibt jedoch letztlich der Konzipierung und Definition des Zivilgesellschaftsbegriffs verhaftet, wie sie durch die weissen, bürgerlichen Männer vorgenommen wurde. Die Notwendigkeit, im deutschsprachigen Raum wohl stärker ausgeprägt als irgendwo anders, einen genau definierten Begriff an den Anfang der Untersuchung zu stellen, der einem Lichtkegel gleich bestimmte Phänomene beleuchtet und andere im Dunkeln lässt, trägt zweifellos viel bei zur Präzision der Forschung. Sie setzt jedoch entweder bereits eine umfassende Kenntnis dessen voraus, was doch erst erforscht werden soll oder geht stillschweigend davon aus, dass Begriffe vom Forscher ohne Rückgriff auf die Semantik der Akteure festgelegt werden können. Dass es weder im Urdu noch im Persischen einen Begriff gab, der dem westeuropäischen der Zivilgesellschaft in seinen Umgrenzungen entsprach, heisst nicht, dass das Feld, das der Lichtkegel beleuchtet leer wäre. Vielmehr wird es von einer Vielzahl von Begriffen erfasst, die sich weder auf das Feld in seiner Gesamtheit beziehen, noch an seinen Rändern haltmachen. Anstelle der von Anfang an fest installierten Lampe bräuchte man, um im Bild zu bleiben, einen flexiblen Scheinwerfer, der es erlaubt, diese Zusammenhänge auszuleuchten.

In diesem Sinne versucht der zweite Teil des Aufsatzes, Zivilgesellschaft als eine Antwort auf bestimmte soziale Probleme – der Hervorbringung von Zivilität, Solidarität und politischer Partizipation – zu verstehen. Dabei, so die Hypothese, können auf vergleichbare Probleme durchaus unterschiedliche Antworten gegeben werden, es ist aber auch möglich, dass Probleme ungelöst bleiben. Ziel des Aufsatzes ist es also keineswegs, den Zivilgesellschaftsbegriff so auszuweiten, dass jedes politische Gemeinwesen Zivilgesellschaft in irgendeiner Form hervorgebracht hat; wohl aber, die Verengung auf bestimmte Handlungsformen zu vermeiden, wie sie spezifisch für die westeuropäische Entwicklung seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sind.

Zivilisierungsmission und Vereinswesen

Was für ein Bild von Indien ergibt sich also, wenn man zunächst einmal die Definition der Zivilgesellschaft zugrunde legt, so wie sie gegenwärtig für die europäische Forschung gebräuchlich ist? Diese würde zum einen bereichslogisch von einem Raum zwischen Staat, Wirtschaft und Familie beziehungsweise der Privatsphäre ausgeht, in dem sich rationale und durch keine Unterordnungsverhältnisse eingeschränkten Debatten um die Gestaltung des Gemeinwesens vollziehen. Zum zweiten würde sie handlungslogisch ein Verhalten der Akteure zu beschreiben suchen, das sich von der Vorstellung einer Zivilität leiten lässt, die sowohl auf ein gewaltfreies Austragen von Konflikten zielt, als auch in diesen Auseinandersetzungen die grundlegende Wertigkeit des «Fremden» (und nicht nur des Mitglieds der eigenen Familie oder durch sonstige Gemeinsamkeiten verbundenen Gemeinschaftsgenossen) anerkennt.⁵ Der gewissermaßen klassische Ort einer so verstandenen Zivilgesellschaft ist das Vereinswesen des 19. Jahrhundert, das durch Debatten zwischen Gleichen politische und soziale Fragen zu lösen bestrebt war und deren Mitglieder weder zum Beitritt verpflichtet waren noch über den Raum des Vereins hinaus miteinander in Beziehung stehen mussten.

Die britische Herrschaft in Indien hatte im 18. Jahrhundert zunächst auf die Sicherung von Brückenköpfen an der Küste des Landes gesetzt. Erst allmählich begann eine Durchdringung auch des Landesinneren, zunächst mithilfe von Bündnissen mit einheimischen Fürsten, dann zunehmend auch durch die Etablierung eigener territorialer Herrschaft. Die Eroberung Delhis im Jahre 1803 hatte in erster Linie das Ziel, sich des Bündnisses mit dem Mogulkaiser zu vergewissern und vor allem zu verhindern, dass die Franzosen mit seiner Hilfe ihren Einfluss in Nordindien ausbauen konnten. Daher verzichteten die Briten lange Zeit darauf, ihre eigene Macht auch kulturell sichtbar zu machen.

Stattdessen trachteten sie danach, sich in wichtigen Bereichen – der Geselligkeit, der Informationspolitik, aber auch der Hofetikette und sogar der Rechtsprechung und den Formen der Verwaltung – möglichst eng an die Vorbilder der Moguln anzulehnen.

Mit dem Ende der napoleonischen Kriege 1815 und mit der Ausschaltung der Konföderation der Marathen 1818 war die machtpolitische Basis gegeben, auf der dann in den 1830er- und 40er-Jahren eine neue Generation von Kolonialbeamten versuchen konnte, die Herrschaft über den Subkontinent stärker auf britischen Vorbildern aufzubauen. Hierzu gehörten neben der Missionierung vor allem Bemühungen um die Anglisierung des Schulwesens und, für unsere Untersuchung zentral, die Versuche, den Kontakt zu den einheimischen Eliten nach britischen kulturellen Mustern zu gestalten. Damit traten an die Stelle der Versammlungen in den Häusern der Adligen und der Kurtisanen und an die Stelle der Dichterwettstreite auf Urdu und Persisch die Gründung von Vereinen, in denen sich nach Vorstellung der Kolonialherren, Briten und Inder zu einem freundlichen Austausch treffen sollten.⁶

Nicht nur in Delhi, sondern in ganz Nordindien führte die schwere Hungersnot von 1837 zur Gründung von *famine relief societies*.⁷ In Delhi wurde im April 1838 auf koloniale Initiative eine Versammlung einberufen, die sich zum Ziel setzte, denjenigen Erleichterung zu verschaffen, die sich nicht selbst zu helfen vermochten, zugleich aber dafür zu sorgen, dass die Hilfe nicht unnötiger und betrügerischer Bettelei Vorschub leistete.⁸

Nur mühsam und über die Jahre hinweg gelang es den Briten, ihre Vorstellung von einer durch Vereine wohltätiger Bürger organisierten Armenfürsorge durchzusetzen. Zwar fanden sich schon 1843 eine Reihe von Vertretern der einheimischen Elite im Vorstand der *Delhi Relief Society* wieder, und auch Spenden begannen nach anfänglichem Zögern reichlich zu fließen.⁹ Doch gaben sich selbst die Briten keiner Illusion darüber hin, dass dies weniger einem Überzeugungswandel zu verdanken sei, als dem Bemühen, auf diese Weise Ansehen in den Augen der Herrscher zu erwerben.¹⁰ Wie wenig dies schon einen Mentalitätswechsel anzeigte, lassen die Schwierigkeiten erahnen, welche die *Relief Society* nach wie vor hatte, geeignete Rezipienten für ihre Wohltätigkeit zu finden. Dies führte nicht nur zu einem wiederholten Verbot des Bettelns, sondern schliesslich sogar zu dem Versuch, private, nicht organisierte Philanthropie zu untersagen. Dem war allerdings, zumindest in Delhi, kein Erfolg beschieden.

Eine Untersuchung aufgrund der europäischen Definition der Zivilgesellschaft würde also zum einen eine nur geringe Bereitschaft der Eliten zu sozialem Engagement zutage fördern, das sich zudem noch der kolonialen Initiative und dem anhaltenden kolonialen Druck verdankte, zum zweiten die marginale Wirkung die-

ser frühen Vereine erkennen lassen. Der Schluss, dass es demnach keine indigene Zivilgesellschaft gegeben habe oder diese nur sehr schwach ausgeprägt gewesen sei, läge dann nahe, denn andere Formen Philanthropie oder gesellschaftliche Solidarität zu organisieren, lassen sich mit diesem Begriff gerade nicht erkennen. Dies heisst jedoch keineswegs, dass es sie nicht gegeben habe – hierauf wird im zweiten Teil zurückzukommen sein.

Diese Situation verschob sich in den Jahren nach dem erfolglosen Aufstand von 1857, der nicht nur zu einer Diskreditierung des einheimischen Adels und der ihm verbundenen Kultur und Lebenswelt geführt hatte, sondern auch die Überlegenheit der Kolonialmacht einem jeden unübersehbar von Augen geführt hatte. Der einzige Weg für Indien, so mochte es scheinen, lag politisch im Loyalismus, kulturell in der Akzeptanz der britischen Zivilisierungsmission. Nur wenn der Bildungs- und Entwicklungsrückstand gegenüber den fortschrittlichen und erfolgreichen Briten abgebaut würde, könnte sich Indien langfristig aus seiner Abhängigkeit befreien.

Briten und viele Inder waren sich darin einig, dass das Vereinswesen – und zwar nach Möglichkeit eines Vereinswesens, das sowohl die Kolonialbeamten als auch ihre Untertanen umfasste – ein wichtiges Element des gesellschaftlichen und zivilisatorischen Fortschritts darstellte. Hier konnten die Briten, so hofften sie, die einheimische Elite mit den Errungenschaften des Westens vertraut machen, mit seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen, aber auch mit seiner politischen Kultur.

Schon 1860 entwickelte die Stadtverwaltung von Delhi daher Pläne für ein Gebäude im Zentrum, an der Prachtmeile des Chandni Chauk gelegen, das unter einem Dach eine englische Schule, ein Museum, eine öffentliche Bibliothek, einen Klub, einen Raum für öffentliche Empfänge, am liebsten gleich noch die *town hall* und nach Möglichkeit die Polizeistation vereinigen sollte. Diese geballten Symbole der kolonialen Kultur und Macht sollten dann als «ultimate consequence [...] a rising of the friendly intercourse between Europeans and Natives» und eine «greater harmony between the two races» hervorbringen.¹¹ Schon aus finanziellen Gründen beschlossen die Briten jedoch, dass zumindest das Museum, die Bibliothek und die repräsentativen Klubräume nicht durch den Staat, sondern durch die Zivilgesellschaft zu finanzieren sei, ein Unternehmen, das gleichwohl nur mühsam in Gang kam.

Noch ohne eigenes Gebäude entschloss man sich 1865 zur Gründung der «Delhi Society», die in einer feierlichen Sitzung von dem *Commissioner* von Delhi, dem höchsten Repräsentanten der Kolonialmacht in der Stadt, eröffnet wurde. Die Liste der Gründungsmitglieder umfasste 17 Engländer und 76 Inder und las sich wie ein Who's who der Honoratioren von Delhi. Vertreten war sowohl die traditionelle Elite, als auch diejenigen, die sich im angloindischen

Bildungswesen einen Namen gemacht hatten, daneben aber auch die reichen Händler und Banker, sowohl Hindus als auch Muslime.¹² Die Regeln des britischen Vereinswesens wurden mit der Wahl eines Chairman für jede Sitzung, der Annahme des Protokolls der vorigen Debatte und Diskussionen zu dem Vortrag des jeweiligen Abends genauestens befolgt.¹³ Auch die Themen der Vorträge entsprachen dem, was man von einer kritischen, sozial engagierten Öffentlichkeit erwarten mochte. Sie reichten von der Diskussion darüber, ob die englische Herrschaft durch die Förderung der Bildung zum Fortschritt in Indien beitrage, bis zur Debatte um die Möglichkeit der Wiederverheiratung von Witwen, von der Frage, ob das Studium des Sanskrit noch einen Nutzen bringen, bis zur Diskussion, welche Vorteile es habe, stets die Wahrheit zu sagen, Zeit für Bildung aufzubringen, regelmässig Sport zu treiben und schlechte Gesellschaft zu meiden; es gab aber auch eine längere Debatte über das Wesen und den Nutzen der Vereine, die zur Schlussfolgerung gelangte, dass sie für die Regeneration des Landes eine zentrale Rolle spielten.¹⁴

Die *Delhi Society* und ihr *Debating Club* blieben nicht lange die einzigen Vereine in der Stadt. Rasch begannen auch andere Gruppen, dieses Modell zur Organisation und vor allem zur Vertretung ihrer Interessen gegenüber der Kolonialmacht zu entdecken; das Spektrum reichte von religiösen Vereinen, etwa der Muslime, die sich zum Schutz von Moscheen zusammenschlossen¹⁵ oder für die Erziehung von Waisenkindern und die Bestattung von «unclaimed Muhammadan bodies» sorgten,¹⁶ bis hin zu Interessenvertretungen wie dem *Panjab Chamber of Commerce*, die *Delhi Piece Good Association*¹⁷ und den zahlreichen Kastenvereine.¹⁸ Diese Übernahme des zivilisatorischen Anspruchs der Kolonialherrschaft lässt sich einbetten in eine Verflechtungsgeschichte: So wie die bürgerlichen Frauen in Grossbritannien sich ihrer Zivilisiertheit dadurch versicherten, dass sie sich der umfassenden Erziehung der Unterschichten und der Bekehrung der Heiden verschrieben, und so den Weg in die Zivilgesellschaft fanden, so wie die Unterschichten zumindest noch in Missionsvereinen tätig sein konnten,¹⁹ so erfüllten auch in Indien die Vereine die wichtige Funktion, die bürgerlichen Männer vom Objekt zum Subjekt der Zivilisierungsmission werden zu lassen, indem sie sich für die Erziehung und Bildung der Frauen und ein wenig später der Unterschichten einsetzten.²⁰

Zumindest für die Zeit nach 1860, so scheint es, lässt sich also der europäische Zivilgesellschaftsbegriff auch auf Indien durchaus anwenden. Die Zivilgesellschaft würde damit Teil einer Transfergeschichte. Das Ideal der Zivilgesellschaft und Formen zivilgesellschaftlichen Handelns würde sich so letztlich durch Überzeugung und Lernprozesse über die ganze Welt verbreiten. Dies vermag zwar vielleicht zu gewissen Verschiebungen innerhalb des Begriffs führen, zwingt nicht dazu, ihn von Grund auf neu zu überdenken:

Die europäische Geschichte und Erfahrung definieren den Begriff, Indien entwickelt unter kolonialer Herrschaft eine soziale Praxis, die dem entspricht – oder eben auch nicht.

Doch auch hier besteht die Gefahr, dass die Engführung des Begriffs auf seinen europäischen Ursprung Zusammenhänge zerschneidet, die für die Akteure von Bedeutung waren. Welche semantischen Verschiebungen machte der Begriff der Zivilgesellschaft durch, als er in ein anderes Feld transponiert wurde? Mit welchen bereits eingeführten Begriffen trat er in Beziehung, an welche Diskurse schloss er sich an, und wie veränderte er dadurch seine Bedeutung? Auch dieser Frage wird im zweiten Teil nachzugehen sein – eine Beantwortung aber, das lässt sich schon jetzt absehen, gerät erst dann in den Bereich des Möglichen, wenn der analytische Begriff der Zivilgesellschaft gegenüber dem europäischen, historischen Quellenbegriff so weit geöffnet wird, dass er auch die indischen Konzepte zu integrieren erlaubt.

Aufgaben der Zivilgesellschaft

Das zentrale Problem einer vergleichenden historischen Semantik ist die Identifizierung der Begriffe, die miteinander verglichen werden sollen. Dieses Problem stellt sich umso dringender und wird umso schwieriger zu lösen, je weiter die Sprachen voneinander entfernt liegen, sich also nicht mehr auf gemeinsame Wurzeln, etwa im Latein oder im Arabischen, berufen können. Wörterbücher vermögen hier nur eine allererste Annäherung zu bringen, denn zumeist liegt die Schwierigkeit ja genau in der Tatsache, dass es kein Wort gibt, welches das Bedeutungsspektrum in seiner Gänze abdecken würde. Sprachpragmatische Überlegungen würden nur dann weiterführen, wenn es wenigstens eindeutig vergleichbare Praktiken gäbe, über die dann der Zugang zu ihrer sprachlichen Kodierung gesucht werden kann – dies aber kann keineswegs in jedem Fall vorausgesetzt werden.

Zur Diskussion gestellt werden soll hier ein Ansatz, der weder von den Begriffen, noch von den Praktiken, sondern von den Aufgaben der Zivilgesellschaft ausgeht – das *tertium comparationis* wären damit die gesellschaftlichen Problemlagen, verglichen würden die unterschiedlichen Antworten, die darauf gegeben wurden. Es versteht sich, dass niemals alle Aufgaben erfasst werden können, die der Zivilgesellschaft von ihren Akteuren zugeschrieben wurden. Ebenso wie die Definition einer analytischen Kategorie handelt es sich hierbei um einen Konstruktionsakt, der die Aspekte gewichtet und dabei einige betont und andere ausschließt. Im Gegensatz zur Definition erlaubt dies jedoch eine Vorgehensweise, welche die Sinnstiftung der Akteure in stärkerem Masse berücksichtigen kann. Sind die Bereiche, in denen ein zivilgesellschaftliches Handeln stattfindet,

identifiziert, so kann in einem nächsten Schritt untersucht werden, mit welchen Begriffen sie von den historischen Akteuren beschrieben werden und in welchen semantischen Traditionen diese stehen.

Zivilgesellschaft, so der Vorschlag, der hier skizziert werden soll, kann untersucht werden als Antwort auf drei gesellschaftliche Probleme: Zum einen geht es um die Erzeugung von Zivilität als der Fähigkeit, Emotionen und Impulse zu kontrollieren. Dies ist die Grundvoraussetzung für ein soziales Miteinander von Menschen, das weder – wie in der Familie oder in einer Gemeinschaft – affektiver Verbindungen bedarf, noch des staatlichen Eingreifens durch Recht und Gewalt. Zum zweiten dient die Zivilgesellschaft der Hervorbringung sozialer Solidarität, und damit der Fähigkeit einer Gesellschaft, Vertrauen zu generieren; hierunter zählen auch alle Aktivitäten, die sich auf die Finanzierung gesellschaftlicher Aufgaben jenseits des Staates beziehen. Dies schliesst sowohl die Philanthropie der Eliten ein, wie auch die Vorstellungen der Subalternen über das Ausmass und die Form der Solidarität, die sie einzufordern berechtigt sind. Zum dritten ist es ein Ziel der Zivilgesellschaft, politische Partizipation zu ermöglichen. Dies ist vermutlich aus heutiger Perspektive der wichtigste, aus historischer Perspektive der am schwersten zu erfassende Punkt, da nicht nur in Indien, sondern auch in Europa potenziell universale Ansprüche, tatsächliches Programm und politische Praxis weit divergierten.

Erstens: Wie Zivilität, *civility* oder Sittlichkeit, so ist auch der Begriff des *tahzib ul akhlaq*, der ihnen im indomuslimischen Kontext am nächsten kommen würde, zwar von herausragender Bedeutung für die Ordnung gesellschaftlicher Interaktion, lässt sich aber in seinem Verwendungsfeld nicht auf seine soziale Komponente reduzieren. In seiner Grundbedeutung verweist *tahzib* auf das Polieren einer rauen Oberfläche. Da der Mensch im Naturzustand in seinem Habitus (*khulq*, Plural *akhlaq*) den wilden und unbeherrschten Tieren verwandt ist und damit unfähig im Zusammenleben mit Seinesgleichen Konflikte und Unannehmlichkeiten zu vermeiden, muss er die Zivilität erst erlernen. Erst durch die Beherrschung der Leidenschaften und die Beachtung der Grenzen, die der Verstand (*aql*) der Triebseele (*nafs*) setzt, kann der Mensch seine innere Rohheit überwinden und einen Zustand der Kultiviertheit erreichen, der ein soziales Miteinander erst möglich macht.²¹

Ist der Begriff in seinen Ursprüngen religiös konnotiert – die Überwindung der Triebseele durch den Verstand ist zumindest im indopersischen Kontext ein zentrales Thema muslimischer Sittenlehre – so wurde er später zum dominanten Begriff der höfischen Kultur. Die Propheten und religiösen Lehrer hatten zwar die Botschaft gebracht, an der die Menschen ihr Leben ausrichten sollten, nur unter der Führung eines Herrscher jedoch, der durch einen ausgewogenen Verstand und die Fähigkeit, die Welt zu ordnen ausgezeichnet war, konnten

seine Untertanen hoffen, dieses Ziel zu erreichen.²² Höfische Etikette führte nicht nur zur Kontrolle und Sublimierung der Leidenschaften und verhinderte damit, dass die Menschen einander zu nahe traten, sie schuf auch ein Universum, in dem alles seinen Ort hatte und nichts die harmonische Ordnung zu stören vermochte.

Wenn 1871 in der Delhi Society über Sinn und Nutzen der Vereine debattiert wurde und sie als ein Mittel der Zivilisierung ihrer Mitglieder gepriesen wurden, so schwingt dieser Hintergrund mit, verhindert aber nicht, dass das Konzept aus der Ausschliesslichkeit seiner muslimischen und höfischen Konnotation gelöst wird – schliesslich ist der Sprecher des Abends ein reicher Hindu Banker. Wenn man die göttlichen Gebote aufmerksam studiere, beginnt er den Hauptteil seiner Ausführungen, so erkenne man, dass die Eintracht das Fundament aller Dinge sei. Die Tatsache, dass die Menschen die Wildnis hinter sich zurückgelassen und sich in Städten zusammengefunden hätten, sei das Element, das sie ganz wesentlich von den Tieren unterscheide. Nur die städtische Kultur und ihre Versammlungen – hierfür verwendet er das gleiche Wort, das auch als Lehenübersetzung für das englische *associations* verwendet wurde – brächten Eintracht, Sprache, Schrift und jegliche Form des Zusammenwirkens hervor, die zur Quelle der Liebe unter den Menschen würden. Die einzige Alternative hierzu sei der Rückfall in die Barbarei.²³ Doch der Nutzen der Vereine geht für den Redner noch weiter. Selbst die Medizinwissenschaft sagt, so führt er aus, dass es für den Menschen nicht gut sei, wenn er sich allzu sehr von anderen zurückziehe. Erst durch das Zusammenleben mit seinen Mitmenschen könne ein Mensch geschliffene Manieren und einen kultivierten Habitus entwickeln. Nur im Verein mit anderen Menschen könnten Fortschritt im Handel, Erfindungen in den Künsten und Handwerken und wissenschaftliche Erkenntnis erzielt werden; nur wo es Vereine gäbe, seien die Menschen sicher vor Aufständen und Kriminalität, denn nur hier könnten die Übeltäter rechtzeitig durch Ermahnungen wieder auf den rechten Weg gebracht werden. Vereine, so fasst er seine Ausführungen zusammen, seien daher nicht nur für das *tahzib ul akhlaq* ihrer Mitglieder von zentraler Bedeutung, sie erfüllten auch die Rolle in Bezug auf die Zivilisierung der Gesellschaft, die früher den Herrschern zugekommen sei.

Zweitens: Wie im ersten Teil gezeigt, waren die Bemühungen der Briten philanthropische Vereine zu gründen, über lange Jahre hinweg von einer zumeist unerschwelligen Resistenz begleitet. Obwohl die Kolonialherren mit ihrer Erklärung schnell bei der Hand waren – der Widerstand der Armen gegen geschlossene Armenhäuser wurde als Zeichen gedeutet, dass es keine wirkliche Not gebe, die Zurückhaltung der reichen Bürger der Stadt als Indiz für ihr mangelndes soziales Verantwortungsgefühl – waren die Hintergründe wohl komplizierter, als die Briten es zu erfassen willens und in der Lage waren.

Leider befindet sich die Forschung zu vorkolonialen Konzepten sozialer Solidarität für Indien – im Gegensatz etwa zum Osmanischen Reich – erst in den allerersten Anfängen, sodass hier kaum mehr als Möglichkeiten für künftige Forschungen aufgezeigt werden können. Anders als der koloniale Staat, der gerade im Umgang mit der Hungersnot von 1837 auf liberale und utilitaristische Prinzipien zurückzugreifen sich bemühte, herrschte in der einheimischen Öffentlichkeit, und zwar quer durch die sozialen Lagen, die Vorstellung von einem Recht der Armen auf Subsistenz.²⁴ Dieses hatte der Herrscher durch die Kontrolle des Getreidehandels zu gewährleisten, insbesondere durch die Verhinderung von Spekulation und Horten von Vorräten, aber auch durch gezielte Preispolitik.²⁵ Die Reichen ihrerseits hatten die Pflicht, durch Almosen, Armenspeisungen und Verzicht auf Pachtgelder zur Linderung der Not beizutragen. Dass dies, ebenso wie die Entwicklung der öffentlichen Wohlfahrt in Europa, keineswegs nur religiösen und humanitären Motiven geschuldet war,²⁶ sondern ebenso durch Sorge vor Revolten hervorgebracht wurde, versteht sich. Systematische Studien zur Politik hinsichtlich des Getreidehandels der Moguln und ihrer Nachfolger fehlen jedoch ebenso, wie Untersuchungen zur konkreten Umsetzung der religiös begründeten Armensteuer (*zakat*). Wichtig wäre hierbei, die Verflechtung der Bereiche, die im europäischen Kontext als öffentlich und privat getrennt werden, systematisch in die Untersuchung einzubeziehen: So wie sich die Pflicht, für das Überleben der Armen Sorge zu tragen gleichermassen auf Herrscher und Elite bezog (und zwar nicht nur diejenigen, die dem Hof verbunden waren, sondern alle Reichen), so durfte und musste auch das *zakat* zunächst einmal für die Linderung der Not in der eigenen Verwandtschaft verwandt werden, bevor bedürftige Nachbarn versorgt wurden. Diese individuelle Verteilung der *zakat*-Gelder wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ergänzt durch seine planmäßige Einsammlung durch Vereine, die es zur Finanzierung von Gemeinschaftsaufgaben, etwa im Bereich der Bildung oder der Philanthropie einsetzten,²⁷ ohne dass diese Rationalisierungen die Pflicht zum privaten Almosen völlig hätten verdrängen können.

Ebenfalls kaum erforscht – zumindest für das 18. und 19. Jahrhundert und von einem Standpunkt aus, der sozialgeschichtliche Praxis und nicht die theologische Auslegung von Normen in den Mittelpunkt stellt – sind für Indien die frommen Stiftungen (*waqf*, Plural *auqaf*).²⁸ Da die Stiftungen aufgrund ihrer religiösen Sanktionierung zumindest theoretisch, zumeist aber auch praktisch, dem Zugriff des Herrschers entzogen waren, boten sie zum einen ein Mittel, die eigenen Kinder und Verwandten langfristig materiell abzusichern. Zum anderen aber war dies die vorherrschende Form, in der öffentliche Zwecke finanziert wurden, seien es Moscheen und die ihnen angeschlossenen Schulen, oftmals einschliesslich von Stipendien für Lehrer und Schüler,²⁹ aber auch Gärten und

Karawanseraï für Reisende. So wie die Stiftungszwecke privat oder öffentlich oder beides zugleich sein konnten, so konnten auch die Stifter zum Staat in einer mehr oder weniger engen oder auch gar keiner Beziehung stehen – Herrscher, ihre Frauen und Töchter taten sich ebenso im Stiftungswesen hervor, wie Adlige oder andere Personen, die zu Wohlstand gekommen waren. Doch erst, wenn gesicherte Aussagen über die Stifter, die Höhe und die Verteilung der Stiftungen, die Ziele, die sie damit verbanden und die tatsächliche Nutzung der Räume und Möglichkeiten, die durch sie geschaffen wurden, vorliegen,³⁰ wird es möglich sein, präzisere Aussagen über Vorstellungen und Begriffe der historischen Akteure über gesellschaftliche Solidarität, Philanthropie und die gemeinschaftlichen Schaffung eines öffentlichen Raumes zu treffen, die dann wiederum zu einer Erweiterung der analytischen Kategorie Zivilgesellschaft eingesetzt werden können.

Drittens: Zwar sieht die Forschungslage in Bezug auf die politische Partizipation im städtischen Rahmen während der Kolonialperiode deutlich besser aus, sowohl hinsichtlich der Untersuchung der Entstehung einer Öffentlichkeit, die auf der Verbreitung von Druckerzeugnissen und Vereinsgründungen beruhte, als auch hinsichtlich der Entstehung von politischen Bewegungen auf lokaler Ebene.³¹ Aber nur wenige dieser Arbeiten beziehen die vorkoloniale Epoche mit ein – erst dies würde jedoch deutlich werden lassen, wo Begriffe übersetzt und umgedeutet wurden, wo sich auf der anderen Seite Kontinuitäten ergaben,³² die mit Blick auf eine andere Kodierung des Zivilgesellschaftsbegriffs verwertet werden könnten. Von Bedeutung wären hier vor allem Organisationen der lokalen Selbstverwaltung, sei es durch Kastenräte und Gilden und durch Institutionen, die ihre Kollaboration untereinander erlaubten, sei es durch Nachbarschaften, wie sie etwa ihren Ausdruck in einer eigenen Gerichtsbarkeit fanden, die vom Staat anerkannt, aber nur selten kontrolliert wurde.³³

Dies eröffnet zugleich die Möglichkeit, genauer nach den Vorstellungen und Begriffen von Gleichheit und Ungleichheit zu fragen, als es die traditionsreiche Gegenüberstellung eines indischen *homo hierarchicus* und des europäischen *homo aequalis*³⁴ erlaubt, welche für den indischen Raum die Denkbarkeit einer umfassenden politischen Partizipation von Anfang an verneint. Für den Kontext der politischen Theorie des Islam in Indien dürfte hierbei die einschneidende Entwicklung die zunehmende Ohnmacht der muslimischen Herrscher gewesen sein, welche die Verantwortung für die Aufrechterhaltung eines islamischen Gemeinwesens vom Herrscher auf jeden einzelnen Gläubigen verlagerte. Sein alltägliches Verhalten, sein Befolgen der Gebote und religiösen Gesetze, auch dort, wo sie vom kolonialen Staat nicht eingefordert wurden, übernahm damit die Rolle, die zuvor von Herrscher und Staat ausgefüllt worden war. Die Islamisierung von Teilen des öffentlichen Raumes, die sich ohne, teilweise sogar gegen den

kolonialen Staat vollzog, die gewaltige Ausbreitung der *fatwa* Gerichtsbarkeit im 19. Jahrhundert, die auf einer freiwilligen Unterwerfung der Gläubigen unter ihre Entscheidungen beruhte, stand daher möglicherweise weitaus weniger in Widerspruch zur politischen Partizipation als gemeinhin vorausgesetzt.

Wie kann nun abschliessend die Frage beantwortet werden, ob es in Indien vor dem 20. Jahrhundert eine Zivilgesellschaft gegeben habe? Legt man für die Definition einer Zivilgesellschaft als analytischer Kategorie Massstäbe an, die sich aus den politischen Forderungen der Gegenwart speisen, wie etwa ein gleiches Staatsbürgerrecht und gleiche Chancen, politische Entscheidungen durch einen machtfreien, rationalen Diskurs zu beeinflussen, unabhängig von Religion, sozialer Lage und Geschlecht, so muss die Frage verneint werden. Allerdings träfe dies dann auch für das Deutsche Reich und sogar für Grossbritannien zu – Zivilgesellschaft wäre damit als Begriff für die Analyse von Gesellschaften im 19. Jahrhundert schlechthin nicht mehr verwendbar. Sinnvoller, gerade unter dem Aspekt, eine Sprache für den Vergleich im globalen Rahmen bereitzustellen, erscheint es hingegen, den analytischen Begriff weit genug zu fassen, um unterschiedlichen (und nicht nur europäischen) Semantiken und Weltdeutungen gerecht werden zu können. Zugleich ist es wichtig, die Akteursperspektive nicht auf die weissen, bürgerlichen Männer zu begrenzen, sondern den alternativen Konzipierungen des Begriffes durch Orientalen, Unterschichten und Frauen nachzugehen. Eine Analyse aussereuropäischer Konzepte vermag so, wie dieser Artikel in Ansätzen zu zeigen versucht hat, vielfältige Verschachtelungen nachzeichnen und damit einen Beitrag zu leisten nicht nur zur Geschichte der untersuchten Region, sondern auch zu einer erhöhten Reflexivität der europäischen Geschichte beitragen.

Anmerkungen

- 1 Die Überlegungen zum Verhältnis von Global- und Begriffsgeschichte gehen in ihren Ansätzen auf die langjährige Zusammenarbeit mit Monica Juneja zurück, der dafür an dieser Stelle ganz herzlich gedankt sei. Die Auseinandersetzung mit der Zivilgesellschaft verdankt sich wesentlich den vielen Diskussionen im Rahmen der Forschungsgruppe Zivilgesellschaft, politische Mobilisation und Citizenship am Wissenschaftszentrum Berlin. Allen Mitgliedern, insbesondere Jürgen Kocka, Dieter Gosewinkel, Dieter Rucht und Stefan-Ludwig Hoffmann, gilt mein ausdrücklicher Dank.
- 2 Shingo Shimada, *Die Erfindung Japans: Kulturelle Wechselwirkung und nationale Identitätskonstruktion*, Frankfurt a. M. 2000; Ders., *Grenzgänge – Fremdgänge: Japan und Europa im Kulturvergleich*, Frankfurt a. M. 1994; Monica Juneja, Margrit Pernau, «Lost in Translation: Transkulturelle Geschichte und das Problem der universellen Begriffe», in Jürgen Kocka, Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), *Beyond Comparison*, New York (voraussichtlich 2007); Margrit Pernau, «Transkulturelle Geschichte und das Problem der universellen Begriffe», in Birgit Schäbler (Hg.), *Area Studies und Globalgeschichte*, Münster (voraussichtlich 2007).

- 3 Manfred Hildermeier, Jürgen Kocka, Christoph Conrad (Hg.), *Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West: Begriff, Geschichte, Chancen*, Frankfurt a. M., 2000; Jürgen Kocka, «Civil Society From a Historical Perspective», *European Review* 12/1 (2004), 65–79; Arnd Bauerkämper (Hg.), *Die Praxis der Zivilgesellschaft: Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich*, Frankfurt a. M. 2003; Dieter Gosewinkel et al. (Hg.), *Zivilgesellschaft – national und transnational*, Berlin 2004; Ralph Jessen, Sven Reichardt, Ansgar Klein (Hg.), *Zivilgesellschaft als Geschichte*, Wiesbaden 2004; Jürgen Schmidt, *Zivilgesellschaft und nicht-bürgerliche Trägerschichten: Das Beispiel der frühen deutschen Arbeiterbewegung (ca. 1830–1880)*, WZB Discussion Paper SP IV 2004-502, Berlin 2004; Karen Hagemann, Sonya Michel, Gunilla-Friederike Budde (Hg.), *Civil Society, Public Space and Gender Justice*, New York (angekündigt für 2007).
- 4 Dieter Gosewinkel, *Zivilgesellschaft – Eine Erschliessung des Themas von seinen Grenzen her*, WZB Berlin, Discussion Paper SPIV 2003-505, Berlin 2003; Ders., Sven Reichardt (Hg.), *Ambivalenzen der Zivilgesellschaft: Gegenbegriffe, Gewalt und Macht*, WZB Discussion Paper SPIV 2004-501, Berlin 2004.
- 5 Zu dieser Unterscheidung vgl. v. a. Dieter Rucht, «Europäische Zivilgesellschaft oder zivile Interaktionsformen in und jenseits von Europa», in Michèle Knodt, Barbara Finke (Hg.), *Europäische Zivilgesellschaft: Konzepte, Akteure, Strategien*, Wiesbaden 2005, 31–55.
- 6 Ausführlicher hierzu demnächst: Margrit Pernau, *Bürger mit Turban: Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert*, Göttingen (angekündigt für 2007).
- 7 Sanjay Sharma, *Famine, Philanthropy and the Colonial State: North India in the Early 19th Century*, Delhi 2001.
- 8 *Delhi Gazette*, 11. 4. 1838, 18. 4. 1838.
- 9 *Delhi Gazette*, 24. 6. 1843.
- 10 *Delhi Gazette*, 13. 9. 1843.
- 11 Delhi State Archive, Deputy Commissioner's Office, 1860, file 10, Abstract of correspondence relating to Delhi Institute and Library, Cooper an Deputy Commissioner, 9. 6. 1860.
- 12 Narayani Gupta, *Delhi Between Two Empires 1803–1931: Society, Government and Urban Growth*, Delhi 1981, 71–73.
- 13 *Risala-e Debating Club-e Delhi Society, ya'ni Guldasta-e anjuman*, Delhi 1871.
- 14 Ebd., 22–39.
- 15 Punjab Administration Report, 1887/88, Tab 64: Statement of Scientific and Literary and Charitable Societies in the Punjab, S. CLII.
- 16 Delhi State Archive, Home Confidential, 1916 B file 22, List of societies and anjumans in Delhi Province.
- 17 Gupta (wie Anm. 12), 64.
- 18 Zur vereinsmässigen Organisation der muslimischen Panjabi-Händler von Delhi vgl. Margrit Pernau, «Religion und sozialer Status: Das Beispiel einer muslimischen Händlergemeinschaft aus Delhi», in Monica Juneja, Margrit Pernau (Hg.), *Religion und Grenzen in Indien und Deutschland: Auf dem Weg zu einer transnationalen Geschichtsschreibung* (angekündigt für 2007).
- 19 Susan Thorne, «The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable: Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain», in Frederick Cooper, Ann Laura Stoler (Hg.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley 1997, 238–263.
- 20 Zu diesem Zusammenhang ausführlicher: Margrit Pernau, «Veiled Associations: The Indian Middle Class and the Colonial State», in Hagemann et al. (wie Anm. 3).
- 21 Richard Kurin, «The Culture of Ethnicity in Pakistan», in Katherine Ewing (Hg.), *Sharia't and Ambiguity in South Asian Islam*, Delhi 1988, 220–248.
- 22 Ausführlicher zum höfischen *Tahzib ul akhlaq*: Margrit Pernau, «Creation of a Royal Personality: The Yadgar-e Silver Jubilee of Mir Osman Ali Khan, Nizam of Hyderabad, 1936», *Internationales Asienforum* 31/3 (2000), 255–273.

- 23 *Risala-e Delhi Society* (wie Anm. 13), 22 f.
- 24 Sharma (wie Anm. 7), 123.
- 25 Negativ reflektiert in den Überlegungen des radikal freihändlerischen Kolonialbeamten William Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, London 1893, Bd. 1, 180–197.
- 26 Zu einer *fatwa*, die das Horten von Getreide zum Verstoss gegen islamisches Recht erklärt, siehe Sharma (wie Anm. 7), 54.
- 27 Finanzierung der theologischen Hochschule von Deoband durch *zakat*: Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*, Princeton 1982, 97; zur Einsammlung von *zakat* durch Kastenvereine: Pernau (wie Anm. 18).
- 28 Gregory Kozlowski, *Muslim Endowment and Society in British India*, Cambridge 1985; M. A. Qureshi, *Waqfs in India: A Study of Administrative and Legislative Control*, Delhi s. d.
- 29 Für ein solches *waqf* an der Grenze zwischen der einheimischen und der kolonialen Sphäre, mit dem Nawab Fazl Ali Khan in den 1820er-Jahren das Delhi College finanzierte, siehe Margrit Pernau, «Introduction», in Dies. (Hg.), *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State and Education before 1857*, Delhi 2007, 1–35.
- 30 Vgl. für das Osmanische Reich den faszinierenden Ansatz von Dana Sajdi, die Errichtung öffentlicher Gärten durch *waqf*-Stiftungen in Beziehung zu setzen zur Schaffung einer *civic sphere*. Dana Sajdi, *Damascus in the 18th Century: What Kind of Civic Sphere?* Vortrag Zentrum Moderner Orient, 22. 1. 2007.
- 31 Städteübergreifende Sammelbände: Kenneth Ballhatchet, John Harrison (Hg.), *The City in South Asia: Pre-Modern and Modern*, London 1980; Indu Banga (Hg.), *The City in Indian History: Urban Demography, Society and Politics*, Delhi 1994. Zu Lakhnau: Ulrike Stark, *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India, 1858–95*, New Delhi (angekündigt für 2007); Sanjay Joshi, *Fractured Modernity: Making of a Middle Class in Colonial North India*, Delhi 2001; Veena Talwar Oldenburg, *The Making of Colonial Lucknow*, Delhi 1984. Zu Delhi: Gupta (wie Anm. 12); Pernau (wie Anm. 6). Zu Bombay: Jim Masselos, «Appropriating Urban Space: Social Constructs of Bombay at the Time of the Raj», *South Asia* 14/1 (1991), 33–64. Sehr wichtig für die Ausweitung des Blicks auf die Kleinstädte als kulturelle Zentren: Mushirul Hasan, *Pluralism to Separatism: Qasbas in Colonial Awadh*, Delhi 2004.
- 32 Christopher Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870*, Cambridge 1996; viel weiter ausgreifend als der Titel es vermuten lässt: Douglas Haynes, *Rhetoric and Ritual in Colonial India: The Shaping of Public Culture in Surat City, 1852–1928*, Berkeley 1991. Enttäuschend: Muhammad Umar, *Urban Culture in Northern India During the Eighteenth Century*, Delhi 2001.
- 33 Für die Gegenwart: Shalini Randeria, «Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Councils and Family Law in India», in John Keane (Hg.), *Civil Society – Berlin Perspectives*, New York 2006, Bd. 2.
- 34 Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1979; Ders., *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris 1985.

Résumé

Y avait-il une société civile indienne au XIXe siècle? Réflexions sur les rapports entre histoire globale et sémantique historique

Tout autant que les interactions à l'échelle mondiale, l'histoire globale a besoin d'une langue qui permette la communication entre les différentes régions du monde. Pour ce faire, il est nécessaire de mener des réflexions nuancées sur la manière dont diverses sémantiques sont conciliées, mais également sur la manière dont la sémantique, à laquelle recourent les tenants de l'histoire globale, forge leur perception et favorise la connaissance de liens explicites, tout en laissant d'autres dans l'invisibilité. Ceci apparaît clairement avec les concepts qui, comme celui de société civile (ou de civilité et de bourgeoisie/citoyenneté qui lui sont étroitement liés), incorporent une dimension normative. Cette dernière, potentiellement, s'adresse à tous, mais, dans le même temps, sert à l'auto-description d'un groupe étroitement défini.

Cet article s'efforce, d'une part, d'historiciser le concept de société civile, en décrivant son appropriation par des groupes autrefois exclus et, d'autre part, il interprète la société civile comme une réponse à des problèmes sociaux précis, soit la production de civilité, de solidarité et de participation politique.

(Traduction: Thomas David)