GENDER OPEN REPOSITORIUM

Problematisierte Patrilinearität bei den ParsInnen in Mumbai

Walthert, Rafael

2010

https://doi.org/10.25595/77

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Walthert, Rafael: *Problematisierte Patrilinearität bei den ParsInnen in Mumbai*, in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2 (2010) Nr: 1, 9-27. DOI: https://doi.org/10.25595/77.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY ND 4.0 Lizenz (Namensnennung - Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY ND 4.0 License (Attribution - NoDerivates). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Aufsätze: Religion und Geschlecht

Rafael Walthert

Problematisierte Patrilinearität bei den ParsInnen in Mumbai

Zusammenfassung

Die zivilrechtliche Autonomie von Religionsgemeinschaften in Indien erlaubt den direkten Einfluss religiöser Regelungen auf das Verhältnis der Geschlechter. Dies trifft auch auf die ParsInnen, Anhänger des Zoroastrismus und Teil der wirtschaftlichen Elite Mumbais, zu. Über religiöse Tradition legitimierte bestehende Ordnungen wie die patrilineare Konzeption von Gemeinschaft werden dabei von liberalen Gemeinschaftsmitgliedern kritisiert und Gleichberechtigung gefordert. Der Artikel rekonstruiert den Verlauf und die zentralen Positionen des Diskurses um Patrilinearität bei den ParsInnen, der seit einigen Jahren zwischen Liberalen und Orthodoxen geführt wird, und charakterisiert davon ausgehend die gemeinschaftlichen Konfigurationen von Geschlecht und Religion sowie ihre Bezüge zu Wandel und Tradition.

Schlüsselwörter
Parsen, Zoroastrismus, Indien, Ausheirat, Konflikt

Summary

Challenged Patrilineality of Parsis in Mumbai

The autonomy of religious communities in India concerning the realm of personal law allows the direct influence of religion on the configuration of gender relations. This is also the case for the community of Parsi Zoroastrians, an economic elite within Mumbai, whose patrilineal concept of community is legitimated with reference to religious tradition. Liberal Parsis criticize patrilineality and call for gender equity. This article offers a reconstruction of the discursive process and the main arguments therein, which allows a characterization of the communal configurations between gender and religion, and their relation to tradition and change.

Keywords
Parsis, Zoroastrianism, India, intermarriage, conflict

1 Einleitung

1.1 Fragestellung

Die Gemeinschaft der ParsInnen bildet in Indien seit der Kolonialzeit eine wirtschaftliche Elite mit einem ausgesprochen hohen Bildungsniveau – wobei die Parsinnen die Parsen hier seit einigen Jahrzehnten sogar noch zu überflügeln scheinen. Die Stellung der Frauen bei den Parsen gilt im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften Indiens als besonders privilegiert (z. B. Schermerhorn 1978: 263). Im Kontrast hierzu steht jedoch die männliche Konzeption der Gemeinschafts- und damit auch der Religionszugehörigkeit: Diese wird ausschließlich patrilinear weitergegeben, die Kinder ausgeheirateter Parsinnen gehören nicht zur Gemeinschaft.

Patrilinearität ist in zweierlei Hinsicht als Ungleichbehandlung der Geschlechter zu sehen: Einerseits werden zur Gemeinschaft gehörende Väter im Gegensatz zu Müttern als notwendige und hinreichende Bedingung für die Gemeinschaft definiert, andererseits werden ausheiratende Parsinnen dadurch, dass ihre Kinder nicht derselben Religion angehören dürfen wie sie, sanktioniert. Die Eheschließung außerhalb der Gemeinschaft ist für Parsinnen zudem mit der Gefahr der Aberkennung ihrer Gemeinschaftszugehörigkeit verbunden, während sie bei Parsen zwar meist ungern gesehen, aber eher akzeptiert wird. Deshalb ist zum Thema der Gemeinschaft der Parsinnen und Parsen in der Literatur von Ungleichbehandlung von Frauen und Männern und der Diskriminierung von Frauen die Rede (so in der Encyclopedia of India, vgl. Gupta 2006: 131).

Das hohe Bildungsniveau und die für kontroverse Beiträge offenen gemeinschaftlichen Printmedien ermöglichen es jedoch, diese Verhältnisse zu bekämpfen. Dem sich daraus formenden Diskurs, in dessen Zentrum die Frage der Patrilinearität verhandelt wird, widmet sich der vorliegende Beitrag mit folgenden Fragen: Welche Formen nimmt die Opposition gegen das bestehende Arrangement der Geschlechter im Zoroastrismus der ParsInnen an? Inwiefern trägt die Referenz auf Religion dazu bei, diesbezüglichen Wandel zu fordern bzw. zu bekämpfen?

Einführend finden sich nach Vorbemerkungen zum Religionsverständnis und zum indischen Kontext Erläuterungen über die Gemeinschaft der ParsInnen und den Zoroastrismus, die Religion der ParsInnen. Danach werden nach allgemeinen Bemerkungen über die Stellung von Frauen in der Gemeinschaft zwei Diskurse der jüngeren Vergangenheit betrachtet, in denen die Konfiguration von Geschlecht, Religion und Gemeinschaft ausgehandelt wurde. Im Schlussteil werden darauf aufbauend die gestellten Fragen beantwortet.[1]

1.2 Religion und sozialer Wandel

Religion wird in sozialwissenschaftlicher Betrachtung eher der Kultur, also dem Bereich der Deutungen und Sinngebungen, als der Struktur, d. h. der Ebene der sozialen Beziehungen einer Gesellschaft, zugeordnet. Auch wenn Religionen ihrerseits strukturelle Seiten haben (z. B. religiöse Arbeitsteilung oder Abgrenzungsfunktionen für segmentäre oder hierarchische Differenzierung der Gesellschaft), werden sie, u. a. Mary Douglas (1981) folgend, vor allem als Teil einer symbolischen, kulturellen Ordnung thematisiert, die strukturellen gesellschaftlichen Verhältnissen zukommt.

Eine solche durchaus ertragreiche Sichtweise greift jedoch zu kurz, wenn Religion, wie es in marxistischer oder in strukturfunktionalistischer Zuspitzung tendenziell gemacht wurde, lediglich die Funktion kultureller Legitimierung sozialer Verhältnisse zugeschrieben wird. Als Spiegelung oder Reproduktion struktureller Verhältnisse kann Religion nicht ausreichend verstanden werden. Sie ist selbst einem stetigen internen Wandel unterzogen und dabei Ausgangspunkt von Dynamiken, die ihrerseits Auswir-

1 Der vorliegende Artikel entstand im Anschluss an ein mehrjähriges, theoretisch und methodisch in Soziologie und Religionswissenschaft angesiedeltes Forschungsprojekt des Autors zu den Parsi ZoroastrierInnen Indiens. Dabei wurden die gegenwärtigen Konflikte, in welchen die ParsInnen die Grenzen ihrer Gemeinschaft problematisieren, über eine Diskursanalyse der gemeinschaftlichen Printmedien sowie über Interviews mit Führungspersonen der Gemeinschaft untersucht. Eine Veröffentlichung der gesamten Resultate und Analysen des Projekts ist für dieses Jahr vorgesehen.

kungen auf gesellschaftliche Strukturen haben, wie es z. B. Max Webers (1988) Ausführungen zu Protestantismus und Kapitalismus zeigen. Religion ist nicht als Spielball struktureller Determinismen zu begreifen, sondern kann ihrerseits Motor von Wandel sein. Wie im „strong program" der Kultursoziologie von Jeffrey C. Alexander (2003) gefordert, muss nach Kultur, im Folgenden spezifischer nach Religion als aktiver Komponente sozialen Wandels gefragt werden.

Für diese Frage wiederum ist die soziale Form, in welcher Religionen in einer Gesellschaft bestehen, maßgeblich. In Westeuropa findet sich eine zunehmende Ablösung gemeinschaftlich geprägter Religion durch spezifischere, unverbindliche und durch persönliche Entscheidungen revidierbare Formen religiöser Bindung (Lüddeckens/Walthert 2010). Gleichzeitig lässt sich jedoch insbesondere in Migrationskontexten eine anhaltende Bedeutung gemeinschaftlicher religiöser Bindungen, die mit ethnischen Vorstellungen einhergehen, feststellen. Mit dieser wachsenden Bedeutung solcher Religionsgemeinschaften werden Fragen um Einbindung und Abgrenzung, beispielsweise in Auseinandersetzungen um Moscheebauten (Hüttermann 2006), religiöse Kleidung (Lorcerie 2005), aber auch Rechts- und Wertvorstellungen[2] problematisch. Ethnisch konnotierte religiöse Gemeinschaften und ihre Beziehung zu Individuum und Gesellschaft können mit den für Westeuropa vorherrschenden Theorien von Säkularisierung oder Individualisierung nicht ohne Weiteres erfasst werden. Der Blick nach Indien kann hier als Korrektiv gelten: Während der britischen Kolonialherrschaft wurden Ethnizität und Religion die bestimmenden Kategorien für die Konstitution von Gemeinschaften, deren Diversität und Autonomie wiederum zu einem zentralen Bestandteil der kolonialen und postkolonialen Ordnung wurden. Gerade Geschlechterverhältnisse waren und sind zentraler Gegenstand der anhaltenden religiösen, politischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen den religiös-ethnischen Gemeinschaften und der Ebene von Gesamtgesellschaft und Staat. Die Auseinandersetzung mit dem „fremden" Kontext Indien ist gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit Themen, die – wie aktuelle Diskussionen um religiöse Kleidung oder Rechtspluralismus zeigen – auch für das „Eigene" zunehmend bedeutsam werden.

1.3 Religion, Gemeinschaft und Geschlechterverhältnisse in Indien

Da Religion nur in einem breiteren kulturellen und sozialen Kontext verstanden werden kann, werden dem Folgenden einige Ausführungen zu Geschlecht in Indien jenseits des Zoroastrismus' und der Gemeinschaft der ParsInnen vorausgeschickt.

Die Republik Indien ist in vielerlei Hinsicht durch Diversität gekennzeichnet. Die große kulturelle und religiöse Pluralität des in absehbarer Zeit bevölkerungsreichsten Landes der Erde besteht in einer Vielfalt verschiedenster, über Dimensionen wie Abstammung, Religion und Region bestimmter Gemeinschaften, denen vom Staat relativ hohe Autonomie zugestanden wird. Verallgemeinernde Aussagen über Geschlecht

2 Vgl. z. B. die Auseinandersetzung um eine Frankfurter Familienrichterin im Jahr 2007, die in einem Prozess um die Misshandlung einer Frau durch ihren marokkanischen Ehemann auf die kulturelle Herkunft des Ehepaars und ein im Koran bestehendes Züchtigungsrecht verwies. In der dadurch ausgelösten Debatte wurden Rechtspluralismus und die Berücksichtigung kultureller und religiöser Hintergründe in der Rechtsprechung heftig diskutiert, wobei die Kritik an der Richterin überwog (Zugriff am 30. Oktober 2009 unter www.anwalt.de/presse/anw_presse_20070322_21.pdf).

und dessen Zusammenhang mit Religion in Indien sind daher aufgrund der Größe des Landes und seiner Diversität problematisch. Eine Ebene, die übergreifende Aussagen erlaubt, für den ganzen Staat Gültigkeit hat und gleichzeitig die Spezifität verschiedener lokaler oder gemeinschaftlicher Kontexte definiert, ist diejenige des Rechts.

Recht ermöglicht das Wissen darüber, mit welchen Erwartungen man sozialen Rückhalt finden kann und mit welchen nicht (Luhmann 1995: 131f.). Diese Erwartungsstabilisierung im Hinblick auf die Geschlechterrollen erfolgt zu einem großen Teil über das Zivilrecht. Eine Besonderheit im indischen Kontext ist die Hoheit der Gemeinschaften der ChristInnen, MuslimInnen und Parsi ZoroastrierInnen über ihr jeweiliges Zivilrecht.[3] Die daraus resultierende Bedeutung religiös definierter Gemeinschaft ist zu einem großen Teil als Folge des Einflusses der ehemaligen Kolonialmacht zu verstehen, die in ihrer Administration, z. B. in Volkszählungen, Unterscheidungen nach Religion betonte (Randeria 2002: 296; Sarkar 2002: 225). Religionszugehörigkeit wurde dadurch bis ins heutige Indien hinein Ausgangspunkt für Anspruchsbekundungen und politische Mobilisierung (Pandey 2007). Bewegungen wie der Hindu-Fundamentalismus grenzen sich über Religion von anderen InderInnen ab (Savarkar 2008). Ausgehend von religiösen Unterscheidungen werden dabei Gemeinschaften wie diejenigen der HinduistInnen definiert und reifiziert, was von Personen, die ungefragt in solche Definitionen mit einbezogen werden, durchaus auch kritisiert wird (Ilaiah 2008).

Durch die Definition von Gemeinschaften als Religionsgemeinschaften und die zivilrechtliche Autonomie, die den religiösen Minderheiten der ChristInnen, MuslimInnen und ZoroastrierInnen/ParsInnen zugestanden wird, sind die Geschlechterbeziehungen stark durch religiöse Einflüsse geprägt. Diese gemeinschaftlichen rechtlichen Regelungen sind in vielen Bereichen nicht in kodifizierter Form festgelegt, wodurch in Streitfällen Interpretationen religiöser Quellen und Praxis sowie eine Vielzahl verschiedener AkteurInnen wichtig werden.

Für die Frage nach Geschlechterbeziehungen im Spannungsfeld zwischen Gemeinschaft und Staat hat der *Shah Bano Case* von 1985 bis heute eine große Bedeutung (Das 2004): Die Muslimin Shah Bano verklagte ihren ehemaligen Ehemann unter Berufung auf das (nicht gemeinschaftlich bestimmte) Strafrecht auf Unterhaltszahlungen. Diese wurden ihr in einem Berufungsverfahren auch vom *Supreme Court* zugestanden, der die religionsübergreifende Geltung des zitierten Artikels 125 betonte und Koranstellen zum Beleg der daraus entstehenden Verpflichtungen beizog. Intensiver Protest konservativer MuslimInnen bewog den damaligen Premierminister Rajiv Gandhi jedoch dazu, das Urteil durch ein neues Gesetz aufzuheben und damit die Regelung solcher Angelegenheiten faktisch wieder in die Hoheit der Gemeinschaft der MuslimInnen zurückzugeben.

3 In Artikel 44 der „Directive Principles" der indischen Verfassung findet sich allerdings die selbst auferlegte Aufgabe des Staates, dies zu ändern: „The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India." (Republic of India, Zugriff am 29. Januar 2009 unter http://indiacode.nic.in/coiweb/coifiles/p04.htm). Dem wurde bisher nicht nachgekommen. Jawaharlal Nehru, erster Premierminister Indiens und Befürworter des „uniform civil codes", gelang es in den 1950er Jahren, die Hindu Code Bill, ein gemeinsames Zivilrecht für Hindus, BuddhistInnen, Sikhs und Jains, durchzusetzen (Mitra/Fischer 2002: 115). Religiös-konservative hinduistische Kreise wehren sich jedoch bis in die Gegenwart gegen dieses – im Unterschied zu den autonomen Regelungen der MuslimInnen, ChristInnen oder ParsInnen – staatlich verordnete Regelwerk (Oommen 1994: 462).

Dies wiederum führte insbesondere bei Frauenrechtsorganisationen und Feministinnen bis heute zu Entrüstung und Protesten.

Deutlich wird an diesem Rechtsstreit, dass die Regelung der Verhältnisse zwischen den Geschlechtern in der Hoheit von Gemeinschaften steht, die sich zu einem großen Teil religiös definieren. Dies wird durch zivilrechtliche Autonomie gewährleistet, die sich im *Shah Bano Case* als politisch erfolgreich und gegenüber der gemeinschaftsübergreifenden, säkularen Rechtsprechung als einklagbar erwies. Religiöse Interpretationen erhalten über diesen Konnex von Gemeinschaft, Recht und Geschlechterverhältnis eine hohe Relevanz.

2 Gemeinschaft, Religion und Geschlecht bei den ParsInnen

2.1 Die Gemeinschaft der ParsInnen

2.1.1 Geschichte und Religion der Gemeinschaft

Die ParsInnen stellen eine ethnisch-religiöse Gemeinschaft dar, die alle ZoroastrierInnen umfasst, die in Indien leben und ihre Abstammung auf diejenigen ZoroastrierInnen zurückführen, die gemäß des gemeinschaftlichen Mythos der *Kisseh-i-Sanjan* (vgl. die Übersetzung von Eduljee 1991) vor ca. 1 300 Jahren aufgrund der Islamisierung des Irans ostwärts flüchteten und sich in Indien ansiedelten.[4] Im Laufe der Kolonialzeit nahmen die ParsInnen zunehmend eine ökonomisch privilegierte Position in Indien ein. Ihr Unternehmertum in Handel und Industrie hat sie trotz ihrer geringen Zahl zu großer wirtschaftlicher Bedeutung aufsteigen lassen. Mumbai, das wirtschaftliche Zentrum Indiens, ist gleichzeitig auch das Zentrum der ParsInnen, drei Viertel der im ganzen Land lebenden ca. 75 000 ParsInnen sind dort ansässig (Hinnells 2005: 45).

Der Zoroastrismus stellt eine über 3 000 Jahre zurückreichende religiöse Tradition dar, die im vorderasiatischen Raum entstanden ist und im vorislamischen Iran ihre Blütezeit hatte. Er beruft sich auf den Propheten Zarathushtra (griechisch Zoroaster), dessen Lebenszeit von HistorikerInnen meist an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. angesetzt wird (Stausberg 2002a: 27). Im Zentrum des Zoroastrismus steht der gute Gott Ahura Mazda. Er ist einem bösen, in einer dualistischen Konzeption – die bei den ZoroastrierInnen selbst nicht unumstritten ist – gleich mächtigen Gott Ahriman entgegengesetzt. Beide werden von einer Vielzahl spiritueller Wesen, bei Ahura Mazda guter, bei Ahriman schlechter Geister, begleitet (vgl. Clark 1998). Wichtigste Quelle zum Leben und der Botschaft Zarathushtras sind für heutige ZoroastrierInnen wie für WissenschaftlerInnen die sechs Gathas, wovon fünf dem direkten Einfluss Zarathushtras zugeschrieben werden (Clark 2001: 11). Die Gathas stellen neben anderen Texten einen Teil des Yasna dar, der wiederum zum Avesta gezählt wird, dem ältesten und wichtigsten Textkorpus des Zoroastrismus. Die Rolle von religiösen Texten im Zoroastrismus ist weniger bedeutend als in den meisten Formen von Judentum, Christentum oder Islam. Die religiösen Texte wurden lange Zeit in erster Linie als Liturgietexte verwendet, die in

4 Historisch scheint einiges dafür zu sprechen, dass die Migration über einen längeren Zeitraum und in mehreren Wellen erfolgt ist (Stausberg 2002a: 385).

Ritualen wörtlich wiedergegeben werden (Stausberg 2002a: 83f.). Durch westliche Einflüsse hat sich jedoch eine gewisse „Protestantisierung des Zoroastrismus" (Luhrmann 2002: 869) eingestellt, die sich in größerer Wichtigkeit theologischer Interpretationen und Glaubensvorstellungen ausdrückt. Für den religiösen Alltag der ZoroastrierInnen sind Rituale weiterhin wichtiger als Texte, weshalb drei Rituale kurz beschrieben werden sollen:

Von großer Bedeutung für die Gemeinschaftszugehörigkeit ist das Initiationsritual *navjote*, das junge Parsinnen und Parsen im Alter von zehn bis elf Jahren durchlaufen. Im Zentrum steht hier das erstmalige Binden des *kusti*, eines Baumwollbandes, und das Anziehen des *sudreh*, des rituellen Baumwolloberteils, das von ZoroastrierInnen unter der übrigen Kleidung getragen wird.

Ist ein Gemeinschaftsmitglied gestorben, folgen die Todesrituale, welche die umfangreichsten Rituale im Zoroastrismus darstellen und vier Tage lang dauern (Lüddeckens 2008). Weil gemäß des Zoroastrismus die Leichendämonin *nasu* den toten Körper besetzt, gilt der Leichnam als unrein und darf aufgrund der Gefahr der Verunreinigung nicht mit den als äußerst rein geltenden Elementen (Feuer, Erde, Wasser, Luft) in Kontakt gebracht werden. Die Bestattung der toten Körper erfolgt deshalb durch ein *dokhmenashini* genanntes System: Die Leichname werden in den sogenannten *dokhmas*, nach oben hin offenen Rundbauten, auch „Towers of Silence" genannt, beigesetzt. Dort wurden die Leichen in Mumbai innerhalb weniger Stunden von Geiern beseitigt, bis letztere Ende der 1990er Jahre weitgehend ausstarben. Der Umfang der Rituale und die Besonderheit des Systems ließen diese Bestattungsart zu einem Symbol der Gemeinschaft werden.

Die Rituale sind durch rituelle Stratifikation geprägt: Bestimmte Rituale dürfen nur von Priestern durchgeführt werden, wobei sich innerhalb der Priesterschaft wiederum eine Hierarchie findet. Das Priesteramt ist auf männliche Angehörige bestimmter Familien beschränkt und setzt eine mehrjährige Ausbildung voraus. Die rituelle Hierarchie der Priesterschaft findet jedoch keine Entsprechung in einer darüber hinausgehenden Organisation, also einem Sozialsystem, das über für seine Mitglieder verbindliche Entscheidungen operieren könnte (Geser 1999). Die Priesterschaft hat damit nicht den Status eines überindividuellen und einflussreichen Akteurs innerhalb der Gemeinschaft. Dies ist einer der Gründe, weshalb das Priesteramt auch kaum mit besonderem Prestige – verstanden als relative Wertschätzung einer Rolle und ihrer Träger (Parsons 1952: 132) – oder Einfluss jenseits des rituellen Vollzugs ausgestattet ist.

2.1.2 Position der Frauen in der Gemeinschaft

Gemeinschaftszugehörigkeit wird patrilinear weitergegeben und durch das Initiationsritual *navjote* bestätigt. Mit der Anerkennung als Parsin bzw. Parse ist das Recht auf die Nutzung der religiösen Infrastruktur, d. h. der Feuertempel und der Türme des Schweigens, verbunden. Für *juddins*, also alle Menschen, die nicht als „Parsi Zoroastrians" oder „Irani Zoroastrians"[5] gelten, ist der Zutritt zum Feuertempel verboten. Von großer

5 Als Äquivalent zur Anerkennung als „Parsi" gilt die Anerkennung als „Irani", womit die ethnische Zugehörigkeit zu den iranischen ZoroastrierInnen gemeint ist, die nicht oder erst viel später als die heutigen ParsInnen nach Indien migriert sind. In der Folge wird zur Vereinfachung nur von der ethnischen Zuschreibung „Parsi" gesprochen, genau genommen wäre sie jeweils durch die Alternative „Irani" zu ergänzen.

Bedeutung sind Leistungen der gemeinschaftlichen Stiftungen, die finanzielle Hilfe in Notlagen gewähren oder günstige Wohnmöglichkeiten in den beliebten *Parsi baugs* oder *colonies* in Mumbai bereitstellen.

Seit dem 19. Jahrhundert wird den Frauen bei den ParsInnen eine im Vergleich zu anderen Gemeinschaften privilegierte Stellung zugeschrieben, die sich durch einen hohen Bildungsstand und eine starke Beteiligung an bezahlter Erwerbsarbeit auszeichnet (Luhrmann 1996: 113). Aus Reformströmungen innerhalb der Gemeinschaft gingen bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts gegen Widerstände Schulen für Parsi-Mädchen hervor (Palsetia 2001: 140-152). Zahlen aus den Jahren 1860 und 1909 zeigen eine weit höhere Beteiligung der Parsi-Mädchen an schulischer Bildung als bei Hindus oder MuslimInnen (Kulke 1974: 86). Die Bildung expandierte weiter, wobei Frauen und Männer bei niedrigeren Abschlüssen eher ähnliche Zahlen aufwiesen als bei Universitätsabschlüssen, bei denen die Männer stärker überwogen (Karkal 1984: 45). Bemerkenswert ist die Alphabetisierungsrate der Parsinnen, die gemäß der indischen Volkszählung von 1931 73,4 Prozent betrug und dabei beinahe gleich hoch war wie bei den Parsen (Kulke 1974: 88). Gemäß jüngeren Volkszählungsdaten beträgt sie unterdessen bei Parsinnen über 99 Prozent, bei Parsen über 92 Prozent (Hinnells 2005: 49).

Die Prominenz innerhalb der Gemeinschaft ist dennoch vorwiegend, aber nicht ausschließlich, männlich, wie sich in den zahlreichen gemeinschaftlichen Publikationen über als berühmt oder besonders verdienstvoll erachtete ParsInnen sehen lässt (Dalal 2004). Im Verwaltungsrat der wichtigsten Stiftung, dem *Bombay Parsi Punchayet* (BPP), sind allerdings seit 1939 immer wieder Frauen zu finden, auch wenn ihre Zahl durch Vorschriften auf drei (von insgesamt sieben) beschränkt ist (Stausberg 2002b: 408). Auch in den beobachteten Diskursen der Gegenwart dominieren Männer das Geschehen.

Aufgrund von Feldforschung und Interviews kommt die Anthropologin Luhrmann zu dem Schluss, dass die Frauenrolle in der Gemeinschaft mit einem Bild von Stärke assoziiert ist. Dieses schöpfe sich aber aus der starken Rolle als Mutter und Verwalterin des Haushalts, womit es konventionellen Erwartungen an Geschlechterrollen entspreche (Luhrmann 1996: 174). Hinnells schließt aufgrund einer Umfrage unter ParsInnen in Indien und in der Diaspora auf eine stärkere Betonung ethnischer und religiöser Unterscheidungen bei Zoroastrierinnen als bei Zoroastriern. Tatsächlich zeigen sich in den Daten jedoch nur sehr geringe Unterschiede (Hinnells 2005: 660, 758f.).

Während Hinnells in den zoroastrischen Schriften eher eine Basis für eine Gleichbehandlung der Geschlechter sieht, stellt Stausberg anhand verschiedener Quellen fest, dass das Geschlechterverhältnis darin keineswegs egalitär definiert ist und wirtschaftliche, sexuelle und soziale Einschränkungen vorgegeben werden (Stausberg 2002b: 403ff.). Im Folgenden sollen diese Fragen der Textinterpretation hinter diejenige nach den gegenwärtigen Verhältnissen und den in den Diskussionen tatsächlich auftauchenden Argumenten zurücktreten. Die Deutungen, die sich auf der Ebene der „Positivität des Diskurses" (Foucault 1981) finden, sollen in ihrer Faktizität analysiert und nicht mit eigenen Interpretationen konfrontiert werden.

Eine konfliktive Aushandlung der Stellung der Frauen in der Gemeinschaft fand in der Affäre um die Bestattung der 1990 bei einem Autounfall verstorbenen ausgeheirateten Parsin Roxan Shah statt. Sie war mit einem Jain, also einem Juddin, im Rahmen des *Special Marriages Act* von 1954 verheiratet, der im Gegensatz zum gemeinschafts-

spezifischen *Parsi Marriage and Divorce Act* von 1936 Ehen über die Grenzen von Religionsgemeinschaften hinaus ermöglicht. Der *Bombay Parsi Punchayet* (BPP), Inhaber und Verwalter der *doongerwadi* genannten Bestattungsanlagen, verweigerte die dortige Bestattung der Verunfallten, da sie durch die Ausheirat aus der Religion ausgetreten sei (Palsetia 2001: 322). Der Hohepriester Firoze M. Kotwal begrüßte diesen Entscheid (Kotwal 1990), während liberalere Stimmen in den Printmedien Kotwal und den BPP dafür harsch kritisierten. Angesichts dieser Vorfälle wurde die *Association of Inter-Married Zoroastrians* (AIMZ) gegründet, die sich dem Schutz der Rechte aller ausgeheirateten ParsInnen verschrieb. Die Organisation setzt sich vor allem aus Frauen zusammen, wobei eine große Zahl ihrer Gründerinnen aus wohlhabenden Familien wie Tata oder Godrej stammt.[6]

Der BPP entschied schließlich aufgrund der öffentlichen Empörung, dass ausgeheiratete Parsinnen, die ihre Zugehörigkeit zur Religion schriftlich bestätigten, in einem *dokhma* bestattet werden können (BPP 1991). Diese Lösung beruhigte die Diskussion zwar, Fragen um Ausheirat bleiben jedoch bis heute Gegenstand von Auseinandersetzungen.

Der Konflikt zeigt die Eigenschaften der Diskurse um Ausheirat, Konversion und Gemeinschaftsgrenzen, die sich bis heute fortsetzen: Die traditionelle Position, unterstützt von mehreren Hohepriestern Indiens, bekämpft liberale Forderungen, die oft aus wirtschaftlich besonders erfolgreichen Kreisen stammen. In der Mitte stehen die *trusts*, insbesondere der BPP, der als Eigentümer zahlreicher gemeinschaftlicher Infrastrukturen Entscheidungen treffen muss und dafür je nach Entscheidung von orthodoxer oder liberaler Seite kritisiert wird. Die Diskussionen darüber finden in den gemeinschaftlichen Printmedien, zu denen der Zugang über Leserbriefe niederschwellig gewährleistet ist, mehrheitlich in englischer Sprache statt.

2.2 Debatte um Patrilinearität

2.2.1 Ausgangslage

Patrilineare Vererbung als Bedingung für Gemeinschaftszugehörigkeit wurde bei den ParsInnen als traditioneller Modus gehandelt, baute also auf der wenig explizierten „Geltung des immer dagewesenen“ (Weber 1972: 19) auf. Bereits der *Parsi Punchayet Case*, ein Rechtsstreit von 1906, zeigte jedoch die Strittigkeit dieser Praxis. Anlass war der Wunsch Ratanji Dadabhoy Tatas, Namensgeber und Gründer eines der bis heute größten Konzerne Indiens, seiner zum Zoroastrismus konvertierten französischen Frau den Zugang zu den durch den Punchayet verwalteten Immobilien (insbesondere Feuertempel und *dokhmas*) zu ermöglichen. Die zwei mit dem Fall beauftragten Richter stützten sich in ihren Aussagen auf religiöse Quellen, letztlich entscheidend scheint jedoch ihre Beurteilung gegenwärtiger Praxis gewesen zu sein. Davon ausgehend legten sie fest, dass jeder Mensch ZoroastrierIn werden könne, aber nur diejenigen ParsInnen seien, deren Vater Parse ist. Für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Parsi ZoroastrierInnen in Indien sei indes Zugehörigkeit zum Zoroastrismus (durch die *navjote*) und zu den ParsInnen (durch Parsi-Vater) nötig (Davar 2005 [1908]; Beaman 2005 [1908]).

6 Vgl. www.aimzindia.org (Zugriff am 10. Februar 2009).

Trotz ihrer dadurch erfolgten Bestätigung und Verrechtlichung blieb die patrilineare Praxis bis heute Gegenstand von Zweifel und Kritik. Äußere Ursachen für die seit 2002 besonders heftig aufflammenden Diskussionen ist einerseits die hohe Zahl an Ausheiraten: Schätzungsweise 30–40 Prozent aller ParsInnen finden ihre EhepartnerInnen außerhalb der Gemeinschaft, wobei bei den Parsinnen dadurch die Nachkommen gemäß obiger Definition nicht mehr Teil der Gemeinschaft sind. Dies wird insbesondere auch deshalb problematisiert, weil durch die geringe Fertilität in der Gemeinschaft die Zahl der Parsi ZoroastrierInnen im Sinken begriffen ist, was von vielen als mittelfristige Gefährdung des Bestehens der Gemeinschaft gesehen wird.

Die drei divergierenden Positionen in der Diskussion sollen im Folgenden über Aussagen ihrer charakteristischen VertreterInnen vorgestellt werden, bevor ihre Karrieren im Verlauf des Konflikts untersucht werden.

2.2.2 Zugehörigkeit über Vater *oder* Mutter

Einer der prominentesten Vertreter dieser Position ist Homi Dhalla, der sich als Wissenschaftler der Erforschung des Zoroastrismus in Indien und im Iran widmet und sich außerdem am interreligiösen Dialog beteiligt. Durch sein öffentliches Engagement bei religiösen Streitfragen, wie derjenigen um die in Frage gestellte Bestattungsform, gelang es ihm, die Rolle eines respektierten Experten einzunehmen.

Dhalla fordert in der Frage der Patrilinearität unmissverständlich: „[The] Offspring[s] of non-Parsi fathers and Parsi mothers should be admitted into our fold" (Dhalla 2004). Seine Argumentation erfolgt aus dem Bewusstsein heraus, dass diese „Herausforderung der patriarchalen Form" einen Bruch mit der geltenden Tradition darstelle. Diesen rechtfertigt er über eine doppelte Strategie: Einerseits verweist er darauf, dass zahlreiche Bräuche sowohl im Zoroastrismus als auch in anderen religiösen Traditionen abgelegt oder verändert worden seien. Zur Bekräftigung zitiert er den gerade auf der orthodoxen Seite hoch angesehenen zoroastrischen Theologen Jivanji Modi (1854–1933): „Customs are often as despotic as fashions, but they also change as fashions." (Modi zitiert in: Dhalla 2004). Einen noch größeren Stellenwert nimmt jedoch die Argumentation darüber ein, dass durch die schon erwähnte geringe Fertilität die Gemeinschaft vom Aussterben bedroht sei, womit er ein oft mit *dwindling numbers* bezeichnetes Problemmuster anspricht. Aufgrund der hohen Zahl ausheiratender Frauen könne die Gemeinschaft nicht auf deren Nachkommen verzichten. Dhalla führt verschiedene Statistiken zum demografischen Niedergang an und meint, auch wenn die geforderte Öffnung die Situation nicht völlig entschärfen könne, sei sie immerhin ein Beitrag dazu. Die Hoffnung, die sich v. a. bei Orthodoxen findet, dass der „Shah Behram Varzavand", ein zukünftiger Erlöser, durch seine baldige Ankunft auf der Erde solche Probleme definitiv verabschiede, hält er gerade angesichts des rapiden Niedergangs für unrealistisch.

Referenzen auf Religion nehmen auch bei Dhalla eine wichtige Rolle ein: Zarathushtra habe gelehrt, Zoroastrismus sei eine Religion des Handelns (action). Der Prophet selbst habe die „magna carta of gender equity" in sein patriarchales Umfeld eingeführt. Als Beleg führt Dhalla an, dass die Hälfte der sechs *Amesha Spentas* („Holy Immortals", gute Geister, die Ahura Mazda umgeben) weiblich seien. Auf zahlreiche

Rechte und Privilegien der Frauen verweisend, die im Avesta gewährt würden, sieht Dhalla eine Tradition der Gleichstellung von Mann und Frau bereits im vorislamischen Iran gegeben. Damit betont er, dass die Lehre der Gleichberechtigung auch tatsächlich in der zoroastrischen Tradition umgesetzt worden sei. Gleichstellung fordert er auch mit Verweis auf die Menschenrechte, die er ebenfalls im Zoroastrismus verortet, indem er erklärt, dass Cyrus der Große, ein Herrscher der Achamäniden-Dynastie (6.–4. Jh. v. Chr.), durch das Gewähren religiöser Freiheit den Juden gegenüber „the first known human rights activist" (Dhalla 2004) gewesen sei.

2.2.3 Zugehörigkeit über Vater *und* Mutter

Von der zuweilen als ultra-orthodox oder gar als „lunatic fringe" bezeichneten Fraktion werden auch diejenigen Kinder von ParsInnen abgelehnt, deren Mutter keine Parsi Zoroastrierin ist. Dazu sind VertreterInnen von *Ilm-e-Kshnoom* zu zählen, einer in Auseinandersetzung mit der Theosophie entstandenen religiösen Richtung innerhalb der Gemeinschaft, die in den Printmedien durch die Zeitschrift *Parsee Voice* und deren Herausgeber Adi Doctor vertreten ist.[7]

Die religiöse Perspektive des Zoroastrismus schließt gemäß Doctor die Akzeptanz jeglicher Ausheirat aus:

> „The question of questions, that needs to be asked again and again: What is a legitimate, valid marriage for a Zoroastrian? The answer is, (a) both the spouses should be Mazdayasni Zarthoshtis; (b) they should undergo the Nahan and the Ashirwad ceremonies; and (c) such ceremonies should be performed by lawfully ordained priests. Whether a Parsee Zoroastrian woman marrying outside the community continues to remain a Parsee Zoroastrian is purely a question of the Zoroastrian religion and not that of any civil law. The Zoroastrian religion does not recognise any marriage performed under a civil law, where marriage is treated as a mere contract and not a sacrament." (Doctor 2003a)

Religion wird in dieser Position untrennbar an Abstammung geknüpft. Beide Elternteile müssen Parsi (oder Irani) ZoroastrierInnen sein und die notwendigen Rituale absolviert haben. Die Ehe wird als religiöses Ritual gesehen, das mit dem von der römisch-katholischen Kirche geprägten Begriff des Sakraments bezeichnet wird. Der *Special Marriage Act*, der rechtlich die Möglichkeit eröffnet, über Gemeinschaftsgrenzen hinweg zu heiraten, wird unter der Angabe religiöser Gründe nicht akzeptiert und als nicht befugt gesehen, die Regeln des Zoroastrismus außer Kraft zu setzen. Das eheliche Geschlechterverhältnis wird damit unter die Deutungshoheit der Religion gestellt (Doctor 2003b). Alle anderen Ehen werden als nicht legitim und als Verstoß gegen die religiöse Tradition und damit gegen die Gemeinschaft beurteilt.

Eine Modifikation der traditionellen Vorgaben, wie sie Dhalla angesichts gegenwärtiger Entwicklungen fordert, wird von den Ultra-Orthodoxen abgelehnt und das Problemmuster des demografischen Rückgangs verneint: Die Zahl der ParsInnen sei immer schon gering gewesen. In einem – so Doctor – turbulenten und materialistischen Zeitalter könnten die VertreterInnen der erhabensten und ältesten Religion schlicht und einfach zahlenmäßig nicht bedeutsam sein. Die geringe Zahl reiche aus, um der wichtigsten Pflicht, dem Warten auf den kommenden Erlöser, nachzukommen: „All that the

7 Vgl. zur Person Doctors Kreyenbroek (2001: 239-245).

faithful Zoroastrian has to do today is to wait patiently for the Spiritual Gardener to come to nourish our 1300 year-old tree, with the elixir of life" (Doctor 2004). Die Akzeptanz von Kindern ausgeheirateter ParsInnen sei deshalb ein unnötiger, ja lächerlicher Lösungsvorschlag für ein Problem, das gar nicht bestehe.

Auch der *gender-bias*-Vorwurf wird von Doctor abgewiesen. Ausheirat werde geschlechtsunabhängig nicht akzeptiert und damit wird die eigene Position als Förderung von Gleichheit gesehen. Auch andere VertreterInnen dieser Position betonen die damit verbundene Aufhebung der gegenwärtigen diskriminierenden Praxis der Patrilinearität:

„This not only discriminates against the female Zarthushtis who are intermarried but such patrilineal 'acceptance' is unZarthushtrian! Our scriptures are explicit and support religious equality amongst the sexes within the Zarthushti ritual tradition as far as intermarriage is concerned." (Mistry 2009)

Doctor scheint seine Kritik an Ausheiratende jedoch stärker auf Parsinnen als auf Parsen zu richten. Ohne anzumerken, ob dies für letztere ebenso gilt, bezeichnet er die Ausheirat von Frauen als endgültige Negation der eigenen Religion, die jegliche weiteren Ansprüche in diesem Bereich verunmögliche:

„We [...] ask all Parsee ladies 'married' to non-Parsees, to inquire of their conscience, why, after flouting the very fundamentals of our great religion, are they so scared that their souls will be in suspended animation after death, if they don't get the benefit of the Dakhmas and the ceremonies thereafter? What rank hypocrisy is this?!" (Doctor 2004).

2.2.4 Zugehörigkeit über den Vater

Die patrilineare Weitergabe der Gemeinschaftszugehörigkeit gilt spätestens, seit sie im *Parsi Punchayet Case* 1906 expliziert wurde, als die geltende Praxis.[8] Sie ist im Verlauf des 20. Jahrhunderts, vor allem aber in den letzten zehn Jahren, in die Kritik von beiden ausgeführten Positionen gekommen. Aufgrund der Wahrnehmung des demografischen Rückgangs wurden insbesondere die Forderungen nach einer Öffnung der Gemeinschaft immer lauter. Die VertreterInnen dieser gemäßigt orthodoxen Position kritisieren zwar Ausheirat, akzeptieren jedoch Patrilinearität als traditionellen Modus der Weitergabe von Gemeinschaftszugehörigkeit.

Die Antworten auf die Herausforderungen der liberalen oder noch stärker der orthodoxen Position verweisen auf die Traditionalität der Patrilinearität:

„as per the legal position, a custom or usage that has been built up by the passage of time has the effect of overriding a tenet of the religion." (Desai 2003a)

Tradition wird durch diesen Verweis gegen sämtliche Kritik immunisiert. Zu ihrer Bestätigung wird dabei auf den *Parsi Punchayet Case* verwiesen. Forderungen von orthodoxer Seite, die Weitergabe der Gemeinschaftszugehörigkeit an beide Elternteile zu knüpfen, könnten bereits deshalb nicht befolgt werden, weil sie illegal seien. Weiter warnt Desai davor, dass Herausforderungen der gebräuchlichen Praxis die Gemeinschaft in tiefgreifende Auseinandersetzungen stürzen könnten, was unbedingt zu vermeiden sei.

8 Das bedeutet nicht, dass Ausheirat positiv bewertet wird, bei den VertreterInnen aller hier präsentierten Meinungen dürften Ehen innerhalb der Gemeinschaft vorgezogen werden.

Die Begründung einer liberaleren oder orthodoxeren Position durch religiöse Schriften sei zwar durchaus möglich, bei gängigem Brauch bzw. gängiger Praxis würden jedoch im Zweifelsfall sämtliche angeführten Glaubenssätze („tenets“) einer Religion überstimmen (Desai 2003b).

2.2.5 Verlauf der Diskussionen

Der demografische Rückgang wurde ab dem Jahr 2002 zunehmend Thema in den *community newspapers*.[9] Von der bedeutendsten Stiftung der Gemeinschaft, dem BPP, wurde diese Wahrnehmung mit Forschungsresultaten bestätigt und als größtes Problem der Gemeinschaft bezeichnet. Liberale ParsInnen fordern immer lauter, diesen Entwicklungen mit der Akzeptanz der Kinder ausgeheirateter Parsinnen zu begegnen.

Über Resolutionen ordnen die Hohepriester im März 2003 an, dass keinerlei Kinder in die Gemeinschaft initiiert werden dürfen, bei denen nicht Vater und Mutter ParsInnen sind (Mirza et al. 2003). Dieses Verbot wird jedoch nach Protesten von liberaler, aber auch von gemäßigt orthodoxer Seite wieder auf die Kinder ausgeheirateter Parsinnen beschränkt.

In den folgenden Jahren finden sich von liberaler Seite wiederholt Forderungen nach der Zulassung von Matrilinearität, als Herausforderung der gängigen Praxis scheitern sie jedoch genauso wie die hohepriesterlichen Resolutionen. Diese Erfolglosigkeit trotz des Verweises auf die demografische Situation basiert darauf, dass die beiden orthodoxen Positionen gemeinsam die liberalen Forderungen bekämpfen und die Stiftungen wie der BPP das politische Risiko einer Öffnung nicht eingehen wollen, auch wenn vom BPP die demografischen Probleme durchaus anerkannt werden.

Gegen Ende 2004 entsteht die ARZ (*Association for the Revival of Zoroastrianism*), welche die orthodoxe Kopplung von Religion und Abstammung aufheben möchte und sich zum Ziel setzt, Alternativen für die Angehörigen ausgeheirateter Parsinnen anzubieten. Mit Positionen wie „To be or not to be a Zoroastrian is the choice of the individual.“ (Wadia 2004) wird eine für alle offene Gebetshalle eröffnet und das Errichten eines für alle zugänglichen Feuertempels geplant.

Auf orthodoxer Seite wird im Mai 2005 WAPIZ (*World Alliance of Parsi Irani Zoroastrians*) gegründet. Dass es gemäß Mitgliedschaftsklausel dieser Organisation ausreicht, dass der Vater Parse ist, erzürnt allerdings die dezidiert Orthodoxen wie Doctor und entzweit zwischenzeitlich das konservative Lager. Trotzdem kann WAPIZ verschiedene Erfolge verbuchen (Bekämpfung des Beitritts zu einer Weltorganisation, die KonvertitInnen akzeptiert, Erfolg bei den Wahlen zum Stiftungsrat des BPP im Oktober 2008). Während damit der Einfluss der gemäßigt orthodoxen Seite auf die bestehenden Institutionen gefestigt wird, finden sich weiterhin liberale Kritik in den Printmedien und Bemühungen der ARZ, eine offene Infrastruktur für einen vom Attribut „Parsi“ gelösten Zoroastrismus zu schaffen.

9 Die Wiedergabe des Diskussionsverlaufs stützt sich auf eine ausführlichere Rekonstruktion des Diskurses, die anhand einer Diskursanalyse der ca. 800 relevanten Artikel der gemeinschaftlichen Printmedien (*Jam-e-Jamshed, Bombay Samachar, Parsiana, Parsee Voice, WAPIZ Page*) für den Zeitraum von 2002 bis 2008 erstellt wurde.

3 Diskussion

Die liberale Herausforderung religiös bestimmter, als traditionell geltender Patrilinearität erwies sich als vergeblich. Auch wenn die Parsinnen insgesamt bei Bildung und wirtschaftlichem Engagement eine relativ privilegierte Position einnehmen, bleibt die Gemeinschaft eine von Männern weitergegebene Qualität.

Hohe Alphabetisierungsrate, Artikulationsfähigkeit, zugängliche Printmedien und das Fehlen zentraler religiöser Entscheidungsorgane und Deutungshoheit sind jedoch strukturelle Bedingungen, die eine Fortsetzung der diskursiven Herausforderungen ermöglichen. Daraus lassen sich fünf Schlüsse ziehen:

1. Religion und symbolische Macht

Der geschilderte Diskurs verläuft konfliktiv, d. h. die Kommunikation hat die Form von Widersprüchen zwischen den opponierenden Parteien. Über die diskursive Ebene hinaus muss gefragt werden, welche Parteien ihren Willen gegen Widerstand wie durchsetzen können. Dieses Durchsetzen scheint dabei vor allem den gemäßigten Orthodoxen zu gelingen. Im Anschluss an Bourdieu kann die Grundlage für ihren Einfluss als symbolische Macht bezeichnet werden, also die Fähigkeit, eine spezifische Ordnung von Wissen und Erkennen zu bestimmen und durchzusetzen (Bourdieu 1977: 407f.).

Diese Macht kommt den traditionellen Definitionen in der Gemeinschaft dadurch zu, dass sie an monopolistisch verwaltbare, infrastrukturelle Leistungen gekoppelt ist und damit realisiert und stabilisiert werden kann: Auch wenn sich Priester (sog. *renegade priests*) finden, die auch *navjotes* der Kinder ausgeheirateter Parsinnen durchführen, wird diesen Kindern der Zugang zu Feuertempeln und den Türmen des Schweigens verwehrt. Stiftungen wie der BPP beschränken deren Benutzung mit Verweis auf angestammten Brauch und priesterliche Vorgaben.

Die symbolische Macht kann sich über gegenseitige Bestätigung von Praxis und Deutung zusätzlich festigen: Die zentrale Deutung besteht, wie gezeigt wurde, darin, auf die übliche Praxis hinzuweisen, mit der wiederum diese Deutung realisiert wird. Angesichts dieses Zusammenspiels von kulturellem Sinn und ritueller Struktur lässt sich schließen, dass Religion im untersuchten Fall der Bestimmung von Gemeinschaftszugehörigkeit bei den Parsi ZoroastrierInnen primär konservierende Eigenschaften hat.

2. Religiöse Alternativen

Dem Festhalten daran, dass alles so bleiben soll, wie es immer gewesen sei, wird von liberaler Seite entgegengehalten, dass nichts mehr so sei wie früher. Als Beleg dafür dienen Verweise auf den demografischen Niedergang. Kennzeichnend für die liberale Seite ist darüber hinaus eine starke Verortung der eigenen Argumente in einem Rahmen von als universal vorausgesetzten Werten wie Gleichberechtigung oder Menschenrechten. Die Forderung nach Wandel wird aber auch bei Liberalen wie Dhalla mit Referenzen auf die religiöse Tradition des Zoroastrismus legitimiert, die wie auf orthodoxer Seite mit Verweisen auf schriftliche Überlieferungen unterstützt werden.

Auch im Zoroastrismus schöpfen religiöse Deutungen ihre Geltung aus der Referenz auf Tradition und auf das Selbstverständnis, Teil einer weit zurückreichenden Kette

der Überlieferung zu sein. Die Argumentation der liberalen Seite zeigt, dass dieser Modus des Verweisens auf die Vergangenheit, der gemäß der Soziologin Danièle Hervieu-Léger (2000: 97ff.) für Religionen kennzeichnend ist, keineswegs einen Gegensatz von Religion und Wandel bedeutet. Wie das Beispiel von Dhalla zeigt, können auch explizite Forderungen nach Veränderung religiös als Rückkehr zu den „eigentlichen Wurzeln" bezeichnet werden. Die beobachtete Herausforderung der etablierten symbolischen Macht wird neben dem hohen Bildungsniveau und den verfügbaren Medien dadurch ermöglicht, dass den (überwiegend orthodoxen) Priestern keine traditionelle theologische Deutungshoheit zukommt, da ihre Kompetenz nach wie vor in der Ausführung und nicht in der Interpretation von Ritualen besteht.

Auch wenn die genannten Argumentationen keinen Wandel der gesamten Gemeinschaft herbeiführen konnten, stellen sie für liberal gesinnte ParsInnen eine religiöse Orientierung dar, die neue Konzepte von Geschlechterverhältnissen ermöglicht. Dieser Zoroastrismus löst sich von jeglichen Bindungen an eine männliche Weitergabe durch Vererbung. Zunehmend wird auch versucht, diese Orientierungen mit dem Errichten eigener religiöser Infrastrukturen (Gebetsraum, Feuertempel) abzudecken. Damit werden Alternativen zu dem von den Inhabern der symbolischen Macht kontrollierten Zugang geschaffen.

3. Geschlecht und Religion in einer reflexiven Moderne

Die Entwicklung hin zur Gründung einer von bisherigen Strukturen unabhängigen liberalen Infrastruktur ist einerseits ein Beleg für die Realisierung von religiösem Wandel, andererseits aber auch ein Beleg für den Mangel an Erfolg liberaler Forderungen nach Veränderung der etablierten Regelungen. Dadurch, dass diese aber von liberaler Seite hinterfragt wurden, musste ihre Bedeutung im Rahmen der Diskurse öffentlich expliziert und erneut mit einer Begründung versehen werden. Dadurch verloren die etablierten, bislang unhinterfragten Regelungen ihren traditionalen Charakter als „selbstverständlich Gegebenes" (Weber 1972: 12). Die Konfigurationen zwischen den Variablen Religion, Abstammung und Geschlecht wurden Gegenstand von diskursiven Aushandlungen und die Kopplung von Religion an patrilineare Abstammung wurde zur wertrationalen Entscheidung.

Die männliche Bestimmung von Gemeinschaft wird zwar weiterhin als Praxis aufrechterhalten, verliert aber ihre Selbstverständlichkeit. Dass die Verhältnisse als kontingent erscheinen, d. h. als auch anders möglich, wird durch die Bestätigung des Bestehenden nicht mehr rückgängig gemacht. Wie es gemäß Giddens für moderne Kontexte typisch ist, ist Tradition also nicht im Schwinden begriffen, sie wird vielmehr problematisiert (Giddens 1994: 57). Die religiöse Tradition des Zoroastrismus, ihre Rituale und Glaubensvorstellungen werden Mittel und Ziel von Reflexivität (Giddens 1990). Diese Problematisierung und Reflexivität darf nicht als liberales Unternehmen verstanden werden, sondern wird zum Modus, der ebenfalls die orthodoxen Bekräftigungen und ultraorthodoxen Forderungen kennzeichnet.

Im Anschluss an Swidler (1986) lassen sich die gegenwärtigen Auseinandersetzungen unter den ParsInnen als eine „unsettled period" verstehen, in der das etablierte Kontinuum von Religion, Tradition und *common sense* hinterfragt wird.

4. Individuum und Universalität

Der liberale Aktivismus sieht sich nicht mehr, wie es noch die *Association of Inter-Married Zoroastrians* (AIMZ) in der Roxan-Shah-Debatte tat, in erster Linie als Bekämpfung der Diskriminierung von Frauen. Die Forderung nach der Gleichberechtigung der Geschlechter steht im Kontext breiter Betonungen von individueller Wahlfreiheit und der Universalität des Zoroastrismus. Individuelle Freiheit ist der Ausgangspunkt für die Forderung nach Gleichheit, als deren Folge Religion gänzlich von Abstammung entkoppelt wird. Im Zuge dieser Erweiterung der Argumentationsbasis wird die liberale Sache nicht mehr vorwiegend von (meist wirtschaftlich privilegierten) Frauen getragen, sondern zum geschlechterübergreifenden Unternehmen auf einer breiteren sozialen Basis.

5. Gemeinschaftliche Autonomie und säkulare Rechte

Wie die Feministin Kumkum Sangari (1999) für den indischen Kontext insgesamt feststellt, wird patrilineare Praxis durch die gemeinschaftliche Autonomie in zivilrechtlichen Fragen an religiöse Tradition gebunden. Wie bei den orthodoxen Positionen zu sehen ist, wird diese Kopplung betont, indem die Ehe z. B. bei Doctor als Sakrament bezeichnet und in den Rahmen religiöser, gemeinschaftlicher Bestimmung gestellt wird. Säkulare Alternativen (*Special Marriages Act*) sind jedoch trotz dieser Einsprüche verfügbar und erlauben in Form von Ausheirat ein Zuwiderhandeln gegen die gemeinschaftlichen Vorgaben, wobei daraus entstehende Nachkommen von orthodoxer Seite nicht als Gemeinschaftsmitglieder anerkannt werden.

Der diskursiven religiösen Opposition fehlt es an Durchsetzungskraft gegenüber den etablierten Verhältnissen. Wie der *Special Marriage Act* und der *Parsi Punchayet Case* zeigen, können religiöse Streitfragen auf rechtlichem Weg entscheidend beeinflusst werden. Über diesen Weg könnte der soziale Wandel, der sich in der hohen Zahl ausheiratender ParsInnen sowie in der niedrigen Geburtenrate zeigt, in eine Anpassung des durch *trusts* wie den BPP regulierten Zugangs zur gemeinschaftlichen Infrastruktur resultieren. So lange sich die Reformvorhaben nicht in der Praxis und den Ansichten einer Mehrheit von Priestern und religiösen Gelehrten wiederfinden, auf die sich auch das säkulare Rechtssystem stützt, um Konflikte mit Gemeinschaften zu vermeiden, sind rechtliche Erfolge der liberalen Seite nicht zu erwarten.

4 Schluss

Die Opposition im Kampf gegen bestehende, Frauen benachteiligende Verhältnisse findet bei den ParsInnen und ihrem Zoroastrismus in der Form eines öffentlichen Diskurses statt. Die durch die Struktur der gemeinschaftlichen Medienlandschaft und die Alphabetisierungsrate relativ egalitären Zugangsbedingungen ermöglichen den öffentlichen Widerspruch, der im Fall von Roxan Shah zur Abschwächung einer diskriminierenden Regelung geführt hat. In der Frage der Ausheirat erwies sich die Patrilinearität zwar nicht als ablösbar, aber durch ihre Problematisierung als Praxis wurde sie *als unhinterfragter traditionaler Modus* verunmöglicht. Ethnizität und Religion werden im Rahmen ihrer modernen Problematisierung, wie sie bei den ParsInnen zu beobachten ist, verhandelbar.

Die Referenz auf religiöse Tradition steht im Zentrum von sämtlichen hier beobachteten Konfliktparteien. Dass Legitimierung aus der Referenz auf Tradition typisches Merkmal religiöser Kommunikation ist (Hervieu-Léger 2000: 97ff.), bestätigt sich auch bei den ParsInnen. Religiöse Traditionen stellen dabei ein Vokabular zur Verfügung, mit dem auch Wandel in Richtung Gleichberechtigung, der angesichts der strukturellen Position der Parsinnen nahezuliegen scheint, kulturell gerechtfertigt werden kann. Beim Versuch, sie in der Religion zu verwirklichen, werden damit Vorstellungen von Geschlechtergleichheit religiös gefasst und kommuniziert. Der Mobilität von Deutungen steht die rituelle Ordnung entgegen, welche die Möglichkeit monopolistischer Verknappung bietet. Dies vor allem dann, wenn sie wie die Todesrituale an einen spezifischen Ort gebunden ist und damit eine Konfiguration von Herrschaft ermöglicht, in der EntscheidungsträgerInnen symbolische Macht gegen Widerstand durchsetzen können.

Literaturverzeichnis

Quellen

Anwalt.de. Was steckt hinter dem Fall der Frankfurter „Koran-Richterin“?, Zugriff am 30. Oktober 2009 unter www. anwalt.de/presse/pdf/anw_presse_20070322_21.pdf

Association of Inter-Married Zoroastrians (AIMZ). Zugriff am 10. Februar 2009 unter www. aimzindia.org

Beaman, Frank C. O. (2005). The Parsi Punchayet Case, Suit No. 689 of 1906. Judgment. In Parsiana Publications (Hrsg.), *Judgments. Petit vs Jeejeebhoy 1908, Saklat vs Bella 1925* (S. 144-193). Reprint of Original Judgments with Explanatory Articles and Supplementary Judgments. Bombay: Parsiana Publications

Bombay Parsi Punchayet. (1991). In the Matter of the Late Ms Roxan Darshan Shah ... *Parsiana*, März, 25f.

Dalal, Hormazdyar Shapursha. (2004). *The Parsis 1947 to 2001. Highlights of Achievements after Independence*. Bombay: Selbstverlag

Davar, Dinshaw D. (2005). The Parsi Punchayet Case, Suit No. 689 of 1906. Judgment. In Parsiana Publications (Hrsg.), *Judgments. Petit vs Jeejeebhoy 1908, Saklat vs Bella 1925* (S. 1-142). Reprint of Original Judgments with Explanatory Articles and Supplementary Judgments. Bombay: Parsiana Publications

Desai, Eruch. (2003a). Revered Dasturji Sahebs: Show Statesmanship and Re-Think. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 13.04.2003, S. 13

Desai, Eruch. (2003b). The Role of the Bombay Parsi Punchayet in the Community Affairs. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 28.09.2003, S. 12

Dhalla, Homi. (2004). Survival of the Parsi Community: Urgent Need for a Multi-Dimensional Approach. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 28.11.2004, S. 11-16

Doctor, Adi. (2003a). Beware The Bardoli Bogeys!. *The Parsee Voice,* 1 (7), 1.-15.11.2003, 1-3. Zugriff am 30. März 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/Parsee_Voice_I_7.pdf

Doctor, Adi. (2003b). Reflections on a Century That Has Gone By & The Lessons To Be Drawn Therefrom. *The Parsee Voice,* 1 (10), 16.-31.12.2003, 1-3. Zugriff am 30. März 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/Parsee_Voice_I_10.pdf

Doctor, Adi. (2004). The Parsee Population Paranoia. Nature’s Mysterious Ways! *The Parsee Voice,* 1 (12), 16.-31.01.2004, 1-2. Zugriff am 30. März 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/Parsee_Voice_I_12.pdf

Eduljee, Homi E. (1991). *Kisseh-i Sanjan*. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute

Government of India, Ministry of Law and Justice. (2007). *The Constitution of India*. Zugriff am 30. März 2009 unter http://lawmin.nic.in/coi/coiason29july08.pdf

Kotwal, Firoze M. (1990). The Divine Laws of God Must Prevail. *Parsiana*, September 1990, 27-29

Mirza, Hormazdyar K.; Kotwal, Firoze Meherji; JamaspAsa, Kaikhusroo M.; MeherjiRana, Meherji K.; Dastur, Noshirvan Dastur Manchershaw & Unvalla, Nadirshah P. (2003). Resolutions Passed By The High Priests Of The Parsi Zoroastrian Community. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 23.03.2003, 12. Zugriff am 30. März 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/resolu33.html

Mistry, Pervin. (2009). Intermarriage and Progeny of Intermarried Zarthushtis. Zugriff am 30. Oktober 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/progn33.html

Republic of India. *Directive Principles. Art. 44*. Zugriff am 29. Januar 2009 unter http://indiacode.nic.in/coiweb/coifiles/p04.htm

Wadia, Vispy. (2004). What Did Our Prophet Zarathushtra Teach: Zoroastrianism or Parsi-ism? *Jam-e-Jamshed Weekly,* 28.11.2004, S. 12f.

Sekundärliteratur

Alexander, Jeffrey C. (2003). The Strong Program in Cultural Sociology. Elements of a Structural Hermeneutics (with Philip Smith). In Jeffrey C. Alexander (Hrsg.), *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology* (S. 11-26). Oxford, New York: Oxford University Press

Bourdieu, Pierre. (1977). Sur le pouvoir symbolique. Annales. *Histoire, Sciences Sociales,* 32 (3), 405-411

Clark, Peter. (2001). *Zoroastrianism. An Introduction to an Ancient Faith*. Brighton, Portland: Sussex Academic Press

Das, Veena. (2004). Gemeinschaften als politische Akteure: Die Frage der kulturellen Rechte. In Shalini Randeria, Martin Fuchs & Antje Linkenbach (Hrsg.), *Konfigurationen der Moderne* [Soziale Welt Sonderband 15] (S. 141-154). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft

Douglas, Mary. (1981). *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Eduljee, Homi E. (1991). *Kisseh-i Sanjan.* Bombay: K. R. Cama Oriental Institute

Foucault, Michel. (1981). *Archäologie des Wissens.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Geser, Hans. (1999). Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen. In Michael Krüggeler, Karl Gabriel & Winfried Gebhardt (Hrsg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel* (S. 19-39). Opladen: Leske + Budrich

Giddens, Anthony. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press

Giddens, Anthony. (1994). Living in a Post-Traditional Society. In Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash (Hrsg.), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (S. 56-109). Cambridge, Oxford: Polity Press

Gupta, Asha. (2006): Gender and Human Rights. In Stanley Wolpert (Hrsg.), *Encyclopedia of India*. *Vol. 2* (S. 131-133). Detroit: Charles Scribner's Sons

Hervieu-Léger, Danièle. (2000). *Religion as a Chain of Memory.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press

Hinnells, John R. (2005). *The Zoroastrian Diaspora. Religion and Migration*. Oxford: Oxford University Press

Hüttermann, Jörg. (2006). *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole.* Weinheim: Juventa

Ilaiah, Kancha. (2008). Why I Am Not a Hindu. In Deepak Sarma (Hrsg.), *Hinduism. A Reader* (S. 361-372). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing

Karkal, Malini. (1984). *Survey of Parsi Population of Greater Bombay 1982.* Bombay: Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties

Kreyenbroek, Philip G. (2001). *Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their religion.* In collaboration with Shehnaz Neville Munshi. Richmond: Curzon Press

Kulke, Eckehard. (1974). *The Parsees in India. A Minority as Agent of Social Change.* München: Weltforum Verlag

Lorcerie, Françoise. (Hrsg.) (2005). *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe.* Paris, Budapest, Torino: L'Harmattan

Lüddeckens, Dorothea. (2008). *Bruch und Kontinuität. Die Bedeutung der Todesrituale für die Parsen in Bombay*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Zürich

Lüddeckens, Dorothea & Walthert, Rafael. (2010). Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel. In Dorothea Lüddeckens & Rafael Walthert (Hrsg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen* (S. 19-53). Bielefeld: transcript

Luhmann, Niklas. (1995). *Das Recht der Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Luhrmann, Tanya M. (1996). *The Good Parsi. The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society.* Cambridge, London: Harvard University Press

Luhrmann, Tanya M. (2002). Evil in the Sands of Time: Theology and Identity Politics among the Zoroastrian Parsis. *The Journal of Asian Studies,* 61 (3), 861-889

Mitra, Subrata K. & Fischer, Alexander. (2002). Sacred Laws and the Secular State: An Analytical Narrative of the Controversy over Personal Laws in India. *India Review*, 1 (3), 99-130

Oommen, T. K. (1994). Religious Nationalism and Democratic Polity: The Indian Case. *Sociology of Religion*, 55 (4), 455-472

Palsetia, Jesse S. (2001). *The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City*. Leiden, Boston, Köln: Brill

Pandey, Anurag. (2007). Communalism and Separatism in India: An Analysis. *Journal of Asian and African Studies,* 42 (6), 533-549

Parsons, Talcott. (1952). *The Social System.* London: Tavistock Publications

Randeria, Shalini. (2002). Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India. In Yehuda Elkana, Ivan Krastev, Elísio Macamo & Shalini Randeria (Hrsg.), *Unraveling Ties. From Social Cohesion to New Practises of Connectedness* (S. 284-311). Frankfurt a. M., New York: Campus

Sangari, Kumkum. (1999). Gender Lines: Personal Laws, Uniform Laws, Conversion. *Social Scientist,* 27 (5/6), 17-61

Sarkar, Sumit. (2002). *Beyond Nationalist Frames. Postmodernism, Hindu Fundamentalism, History*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press

Savarkar, Vinayak Damodar. (2008). Hindutva. In Deepak Sarma (Hrsg.), *Hinduism. A Reader* (S. 376-390). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing

Schermerhorn, R. A. (1978). *Ethnic Plurality in India.* Tucson: University of Arizona Press

Stausberg, Michael. (2002a). *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale.* Band 1. Stuttgart: Kohlhammer

Stausberg, Michael. (2002b). *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale.* Band 2. Stuttgart: Kohlhammer

Swidler, Ann. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review,* 51 (2), 273-286

Weber, Max. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie.* Tübingen: J. C. B. Mohr

Weber, Max. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* Tübingen: J. C. B. Mohr

Zur Person

Rafael Walthert, Dr. des., 1978, Assistent am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. Arbeitsschwerpunkte: Religionssoziologie, Ritualtheorie
Kontakt: Universität Zürich, Religionswissenschaftliches Seminar, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich
E-Mail: rafael.walthert@access.uzh.ch