

Köln Z Soziol (2013) 65:333–357  
DOI 10.1007/s11577-013-0229-2

SOZIALFORMEN DES RELIGIÖSEN

**Kölner Zeitschrift  
für Soziologie und  
Sozialpsychologie**

## Religion als religiös-ethnische Gemeinschaft. Das Beispiel der Parsi Zoroastrier in Indien

Dorothea Lüddeckens · Rafael Walther

**Zusammenfassung:** Dieser Beitrag widmet sich der Charakterisierung einer Sozialform von Religion, die durch die Verknüpfung ethnischer und religiöser Grenzziehung gekennzeichnet ist. Dabei wird insbesondere auch die Frage nach ihrem Bestehen unter den Bedingungen moderner Gesellschaft gestellt. Als Fallbeispiel dienen die *Parsi Zoroastrier* Mumbais, die eine wichtige Rolle in der Modernisierung Indiens spielten und deren religiös-ethnische Tradition nun mit den Bedingungen der Moderne konfrontiert ist. In einem Modus erhöhter gemeinschaftlicher Konflikte und Reflexivität zeigen sich „zentripetale“ Tendenzen der Bestätigung der bestehenden ethnischen und religiös-rituellen Praxis. Deren Analyse weist auf die Spezifität der hier untersuchten Sozialform hin: Zugehörigkeit ist von individuellen Entscheidungen weitgehend entkoppelt, kollektive Akteure fehlen, die die Gemeinschaft durch Entscheidungen verändern könnten und der beständige Bezug auf die gemeinschaftliche Tradition stellt in einer symbolisch deregulierten Situation den erfolgreichsten Weg zu gemeinschaftlichem Einfluss dar. Gekoppelt an Ethnizität ist religiöse Gemeinschaft unempfindlich gegenüber Entscheidungen individueller und kollektiver Akteure und kann ihre traditionelle Praxis bei gleichzeitiger Öffnung für Dissens wahren.

**Schlüsselwörter:** Ethnizität · Organisation · Religion · Gemeinschaft · Indien · Zoroastrismus

### Religion as religio-ethnic community. The case of the Parsi Zoroastrians in India

**Abstract:** This paper analyzes a form of religion characterized by a combination of religious and ethnic boundary-making. It discusses the typical properties of this form of religion and asks about its persistence under modern conditions. As an example, the community of the Parsi Zoroastrians in Mumbai is studied, an ethno-religious community that played a major role in the modernization of India and is also overproportionally confronted with the consequences of modernity. Despite the conflicts and challenges the traditional religious and ethnic boundaries of the community in question were facing in the recent past, it did not dissolve or change, but “centripetal” tendencies prevailed and the communal tradition was affirmed. The analysis of these developments allows

---

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

D. Lüddeckens (✉) · R. Walther  
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich,  
Kantonsschulstrasse 1, 8001 Zürich, Schweiz  
E-Mail: [dorothea.lueddeckens@uzh.ch](mailto:dorothea.lueddeckens@uzh.ch)

R. Walther  
E-Mail: [rafael.walther@uzh.ch](mailto:rafael.walther@uzh.ch)

understanding of the coupling of religion and ethnicity: The membership to such a religious community is primordialized and therefore beyond the reach of individual decisions. Further, because the boundaries are drawn by ethnic practice and not formal organization, institutions implementing collectively binding decisions are missing. This impossibility to cross or change the communal boundaries by individual or collective decision results in a form of community that is by and large impervious to changes occurring in the society surrounding it. The traditional ethnic and ritual practice remains the only legitimate communal point of reference and renders it stable even under conditions of modernity.

**Keywords:** Ethnicity · Organization · Religion · Community · India · Zoroastrianism

## 1 Einleitung

Die religionssoziologische Beschäftigung mit Sozialformen der Religion in modernen Gesellschaften konzentriert sich meist auf „Kirchen“, „Sekten“ oder „spirituelle Bewegungen“.<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag analysiert demgegenüber eine Form von Religion, die durch die Kopplung an Ethnizität, hier verstanden als Referenz auf Abstammung, bestimmt ist. Beiden Dimensionen dieser Gemeinschaftsform, Religion und Ethnizität, wurde angesichts von Rationalisierung, struktureller Differenzierung und kultureller Vielfalt in klassischen Modernisierungstheorien ein Verlust an Plausibilität und Relevanz vorhergesagt (vgl. z. B. Bruce 2002). Doch genauso wie in der Religionssoziologie Zweifel an der säkularisierungstheoretischen Annahme eines Verschwindens von Religion unter modernen Bedingungen laut geworden sind, ist bezweifelt worden, dass ethnische Bindungen an Relevanz verlieren (vgl. Imhof 1997). Dass entsprechende Gemeinschaften auch unter modernen Bedingungen beständig sind, zeigt beispielsweise ihre Bedeutung in Migrationszusammenhängen westlicher Gesellschaften.

In unserem Beitrag analysieren wir diese Form von ethnisch-religiöser Gemeinschaft anhand eines Fallbeispiels, nämlich der Parsi Zoroastrier. Das soziale und religiöse Zentrum der Parsi Zoroastrier<sup>2</sup> liegt in Mumbai (Indien), einem Kontext zunehmender Modernisierung (vgl. Kaviraj 2000). Die Gemeinschaft, deren Angehörige seit der Kolonialzeit ein hohes Bildungsniveau aufweisen und fast alle Teil der indischen Mittel- bis Oberschicht sind, hat großen Anteil an der modernen Wirtschaft. Sie ist somit an der Modernisierung Indiens selbst in hohem Maße beteiligt (vgl. Kulke 1974) und ausgesprochen stark von ihr betroffen. Für die hier diskutierte Thematik sind die Parsi Zoroastrier deshalb von besonderem Interesse, weil in jüngerer Zeit Konflikte sowohl um die ethnischen als auch die religiösen Grundunterscheidungen der Gemeinschaft und deren Beziehung zueinander beobachtet werden können.

Wir beginnen mit einigen begrifflichen Klärungen zum Zusammenhang zwischen Religion und Ethnizität (Abschn. 2), den wir am Beispiel der Parsi Zoroastrier näher erläutern (Abschn. 3). Vor diesem Hintergrund gehen wir sodann auf zwei zeitgenössische Konflikte ein, im Rahmen derer das Bestehen der Gemeinschaft grundsätzlich in

1 Vgl. die entsprechenden Klassiker Weber (1972), Troeltsch (1919) und darauf Bezug nehmende Literatur wie Swatos (1981), sowie den Beitrag von Krech et al. in diesem Band.

2 Im Folgenden sind mit den männlichen Bezeichnungen weibliche Personen eingeschlossen.

Frage gestellt wird (Abschn. 4) und anhand derer wir Bedingungen und Dynamiken der Reproduktion ethnisch-religiöser Gemeinschaft unter Bedingungen der Moderne identifizieren (Abschn. 5).

## 2 Ethnisch-religiöse Gemeinschaft

Ethnizität lässt sich mit Levine (1999, S. 167) als eine „method of classifying people (both self and other) that uses origin (socially constructed) as its primary reference“ bezeichnen oder in den Worten Webers (1972, S. 237) als „Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit“. Die von Levine betonte soziale Konstruiertheit verweist darauf, dass sowohl die Tatsache, dass eine Unterscheidung nach „origin“, was hier als Abstammung übersetzt und spezifiziert werden soll, bedeutsam wird, als auch dass das, was unter „origin“ verstanden, auf der emischen Ebene festgelegt wird. Wissenschaftler sollten der Deutung „Abstammung“ keinen „objektiveren“ Gehalt als anderen Deutungen zusprechen. Auch die Referenzen auf „biologische Verwandtschaft“ sind, so Parsons (1975, S. 74), ihrerseits als Deutungen zu fassen (vgl. auch Weber 1972; Banton 2008, S. 1269).

Im Anschluss an Mitchell (1974, S. 15–16) und Wimmer (2008, S. 975) ist zwischen einem strukturellen und einem kulturellen Moment von Ethnizität zu unterscheiden. Das strukturelle Moment besteht aus den Beziehungen, die Akteure z. B. über Rituale, ökonomischen Tausch oder politische Präferenzen knüpfen. Mit dem kulturellen Moment wird Ethnizität in ihrer kategorialen, semantischen Dimension gefasst, d. h. auf die im untersuchten Kontext bestehenden Symbole und Deutungen verwiesen, mit denen Einheiten und Differenzen wiedergegeben oder produziert werden. Die Strukturierung des Handelns ist von Symbolen oder Deutungen begleitet, mit welchen in den Handlungen sich abzeichnende Muster aufgegriffen und von den Akteuren selbst beobachtet werden (vgl. Mitchell 1974, S. 28–29).

Ethnizität kann vor allem als praktische, nicht verbalisierte, sondern durch einen Habitus, also „einverlebte, zur Natur gewordene[n] (...) Geschichte“ (Bourdieu 1993, S. 105) bestehen oder stärker diskursiv thematisiert werden, wobei das kulturelle Moment an Prominenz gewinnt. Kulturelle Deutungen von Ethnizität sind nicht bloße Interpretationen einer strukturellen Grenze, sondern beeinflussen deren Vollzug. Ethnizität lediglich als Container zu verstehen, in dem beliebiger „cultural stuff“ (Barth 1969, S. 15) angehäuft werden kann (vgl. z. B. Nagel 1994, S. 162), vernachlässigt diesen Einfluss des „Füllmaterials“ auf die Grenzen selbst (vgl. dazu auch Brubaker 2013).

Die Theoriebildung zur Ethnizität wird dadurch erschwert, dass in unterschiedlichen Zusammenhängen ethnische Grenzen jeweils anders gezogen werden oder mit verschiedenen Variablen verknüpft sind (vgl. Banton 2008, S. 1284). Im US-amerikanischen Kontext geht es meist um Unterscheidungen der „race“, die an ethnosomatischen Unterschieden, insbesondere der Hautfarbe, ausgerichtet sind. Im englischen Kontext dagegen geht es bei der wissenschaftlichen Thematisierung von Ethnizität vor allem um Fragen der Gemeinschaftsbildung und Integration im Zusammenhang von Migration. In Indien wiederum ist Forschung zu Ethnizität stark an die Diskussion der Kategorie der Kaste gekoppelt (vgl. Banton 2008, S. 1272).

Folgt man der eben erwähnten, hier nicht geteilten Konzeption Barths, wird Ethnizität als Oberbegriff des „boundary makings“ konzipiert und Religion wiederum als ein möglicher Aspekt davon gesehen. Da die Unterscheidung in verschiedene Arten der Grenzziehung jedoch zur Differenziertheit des Blicks auf Grenzziehung überhaupt beiträgt, sollen hier Ethnizität und Religion als zwei verschiedene Arten der Gemeinschaftskonstruktion aufgefasst werden (vgl. Ruane und Todd 2011, S. 2). Ethnizität wird hier zudem nicht als Sammelbegriff für alle möglichen gemeinschaftlichen Grenzziehungen verwendet, wie es im Anschluss an Barth oft gemacht wird, sondern als in ihrer Semantik über Abstammung argumentierende Grenzziehung. Es bleibt jedoch eine empirische Frage, wie im Feld diese Abstammung konzipiert wird, ob z. B. patri- oder matrilinear.

In den Beziehungen zwischen religiöser und ethnischer Definition der Gemeinschaft dürften, Wimmers Modell von Ethnizität folgend, insbesondere die folgenden Aspekte entscheidend sein: Während Ethnizität nicht unbedingt mit Gruppenbildung verknüpft sein muss (vgl. Brubaker 2002), besteht bei Religion über die Bereitstellung von geteilten Glaubensvorstellungen und Ritualen ein hohes Potenzial für Gemeinschaftsbildung und Einbindung der Individuen („groupness“). Werden ethnische Grenzziehungen durch weitere Unterscheidungen, wie Religion, gestützt, können sie gegen Innen und Aussen an Bindungskraft gewinnen. Die Praxis ethnischer Unterscheidungen kann einen Anknüpfungspunkt für die Reproduktion religiöser Unterscheidungen bieten. Diese können wiederum durch die Verbindung mit Vorstellungen von Abstammung „primordialisiert“, d. h. an askriptive Merkmale gekoppelt und der Möglichkeit individueller Entscheidung entzogen werden.

Ob Ethnizität und Religion sich auch unter Bedingungen von Modernisierung wechselseitig stabilisieren, hängt indessen, wie unsere Analyse der Parsi Zoroastrer zeigt, von spezifischen Bedingungen ab.

### 3 Die Parsen und ihr Zoroastrismus

Am Anfang der Tradition des Zoroastrismus steht Zarathustra, dessen Lebenszeit vermutlich im Zeitraum um 1000 v. Chr. anzusetzen ist.<sup>3</sup> Auf ihn werden die autoritativen Rituale und Texte zurückgeführt und die Verkündigung von Ahura Mazda, dem weisen Schöpfer und der guten Macht, dem – aus Webers Sicht bekanntlich eine rationale Lösung des Theodizee-Problems – eine negative, böse und destruktive Macht dualistisch gegenübersteht. Die zeitgenössischen Zoroastrier verstehen ihre Religion als Monotheismus mit einer starken ethischen Ausrichtung. Eine besonders große Rolle spielt die rituelle Praxis, welche durch den Dualismus von rein und unrein geprägt ist. Seit dem 6. Jh. n. Chr. wanderten die meisten Zoroastrier von Persien nach Indien aus, wo sie als „Parsi“, entsprechend ihrer Herkunft, bezeichnet wurden. Während sie in Persien im Zuge der Islamisierung zum Teil diskriminiert und als religiöse Gruppe marginalisiert wurden, gelang es ihnen sich in Indien gerade auch wirtschaftlich zu behaupten (vgl. Palsetia 2001; Stausberg 2002b, S. 18–34). Seit dem Ende des 18. Jh. gab es weitere umfangrei-

<sup>3</sup> Auch seine geographische Verortung ist unsicher, möglicherweise handelte es sich um den zentralasiatischen Raum (vgl. Stausberg 2002a, S. 29–31).

chere Einwanderungen von Zoroastriern, die nun, wiederum ihrer Herkunft entsprechend, als „Iranis“ bezeichnet wurden, worauf der Sammelbegriff „Parsi/Irani Zoroastrians“ zurückzuführen ist. Häufig wird die Spezifizierung zwischen Iranis und Parsis heute fallengelassen und nur von „Parsis“ oder „Parsi Zoroastrians“ gesprochen (diese Redeweise übernimmt auch der vorliegende Beitrag, gelegentlich, wie im Alltag üblich, durch „Parsi“ oder deutsch „Parsen“ abgekürzt), wobei Parsi auf die ethnische Identität, Zoroastrians auf die religiöse verweisen soll. Ein Großteil der Parsis/Iranis lebt in Mumbai, insgesamt circa 60 000, mit seit einigen Jahrzehnten rückläufigen Zahlen.<sup>4</sup> Viele junge und gut ausgebildete Parsen emigrieren in den Westen oder die Golfstaaten, die Geburtenraten sind niedrig und sogenannte Mischehen nehmen zu.<sup>5</sup> Letzteres ist insofern von Relevanz, als die Zugehörigkeit über Ethnizität und Patrilinearität läuft. Nur Kinder, deren Väter Parsi/Irani sind, werden von orthodoxer Seite als Parsi/Irani anerkannt. Die hohe Emigrationsrate führt zu zahlreichen deutlich liberaler geprägten Zentren in der „Diaspora“ und einer starken internationalen Vernetzung der Gemeinschaft (vgl. Hinnells 2005). Weltweit wird die Anzahl von Zoroastriern zwischen 140 000 und 200 000 geschätzt.

### 3.1 Religiöser Alltag

In der emischen Literatur und in Gesprächen mit indischen Zoroastriern über ihre Religion begegnet man in leicht verschiedenen Varianten häufig den „seven pillars of Zoroastrianism“. In der ersten Säule wird die Ethik („righteousness“) thematisiert. Eine zweite Säule bezieht sich mit dem Hinweis auf Ehen innerhalb der eigenen Religion insbesondere auf die ethnische Komponente. Die übrigen beziehen sich auf Rituale und umfassen das Initiationsritual (*navjote*, vgl. dazu auch Snoek 2004), die rituell gerahmte Bestattungsform *dokhmenashini* (vgl. Lüddeckens und Karanjia 2011), die religiös-rituelle Kleidung in Form eines bestimmten Unterhemdes und einer gewobenen Gürtelschnur („*sudreh-kushti*“),<sup>6</sup> die Tempel und Tempelfeuer sowie allgemein die Rituale, Gebete oder die avestische Gebetssprache. Religiöse Identität wird hier gekennzeichnet durch Ethik, Heirat innerhalb der eigenen Ethnie und rituelle Praxis. Wenn das „Parsi-Sein“ von orthodoxer Seite angemahnt und der Verlust an Religiösität beklagt wird, meint dies dementsprechend den Mangel an rituellem Engagement und ethischer Haltung. Die Klage über einen Mangel an „faith“ ist dagegen kaum zu finden. Auch in der religiösen Kindererziehung wird mehrheitlich auf die rituelle Praxis abgehoben, sehr viel weniger auf

4 Viele Parsis/Iranis leben in Wohnsiedlungen, die von „trusts“ verwaltet werden. Die Wohnungen der meist durch Mauern und bewachte Eingänge abgegrenzten „colonies“ sind für Mumbaier Verhältnisse sehr günstig und großzügig, die unmittelbare Umgebung ist gepflegt und häufig mit sozialen Einrichtungen ausgestattet, wie Kindergärten und Gemeinschaftsräume. Einige Kolonien verfügen zudem über einen Feuertempel. Da der Wohnraum hier fast immer Parsis vorbehalten bleibt, besteht das Bewusstsein „unter sich“ zu sein und die Wohnsiedlungen tragen beträchtlich zur sozialen wie auch religiösen Sozialisation bei (vgl. Stausberg 2002b, S. 48–51).

5 Vgl. Parzor „The Unesco Parsi-Zoroastrian Project“, [http://www.unescoparzor.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=11&Itemid=62#2001](http://www.unescoparzor.com/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=62#2001) (Zugegriffen: 12. 04. 2013).

6 Diese Kleidung sollte nach orthodoxer Ansicht von jedem Zoroastrier getragen werden, sobald das Initiationsritual im Alter von circa neun Jahren vollzogen wurde.

Glaubensvorstellungen. Im Übrigen betrafen die für die Gemeinschaft in Indien wesentlichen Konflikte der letzten 200 Jahre vor allem die rituelle Praxis, weder Glaubensvorstellungen noch ethische Normen waren die Ausgangspunkte der Auseinandersetzungen.

Das von Laien und Priestern heutzutage am häufigsten praktizierte Ritual ist das Reinigungsritual *padyab-kushti*, eine Kombination von Rezitationen mit bestimmten Körperhaltungen, Bewegungen und Gesten.<sup>7</sup> Hierfür bedarf es der religiös-rituellen Kleidung, aber weder Finanzen noch irgendeiner institutionalisierten Infrastruktur oder Priestern. Dies gilt ebenso für andere religiöse bzw. rituelle Praktiken im Haushalt, wie z. B. das Unterhalten eines kleinen Altars, bestehend aus einer Öllampe, Bildern Zarathustras und weiterer religiös verehrter Personen sowie verstorbener Familienmitglieder oder z. B. auch das Anbringen von Mustern aus farbiger Kreide an den Türschwellen. Die privaten Praktiken werden zwar aufgrund der meist dichten Wohnverhältnisse von der Nachbarschaft beobachtet, jedoch in der Regel ohne weitere religiöse oder soziale Konsequenzen.

Tempelbesuche, ob täglich, zu bestimmten familiären Anlässen, zu Neujahr oder den jährlichen Totentagen (*muktad*), finden gewissermassen im halb-öffentlichen Raum statt,<sup>8</sup> während sie im Rahmen von Initiationen, Hochzeiten oder Bestattungen Anlässe darstellen, die einer sehr hohen sozialen Kontrolle unterliegen. In all diesen Fällen bedarf es einer komplexen Infrastruktur, da das Unterhalten der Tempel eine Priesterschaft benötigt. Zentrum eines Tempels ist ein in aufwendigen Zeremonien von Priestern geweihtes Feuer,<sup>9</sup> das zu jeder rituellen Tageszeit ebenfalls von Priestern mit Holz „gespeist“ werden muss. Die meisten heute in Tempeln von Priestern durchgeführten Rituale werden für das Wohlergehen von Verstorbenen oder für das Gedenken an sie von Angehörigen finanziert.<sup>10</sup>

Eine spezielle Infrastruktur benötigen die Todesrituale (vgl. Lüddeckens und Karanjia 2011). Da Leichen den Inbegriff ritueller Unreinheit darstellen, muss bei ihrer Bestattung besonders Sorge getragen werden, dass durch sie keine Elemente verunreinigt werden. Dies soll durch die *dokhmenashini* genannte Luftbestattung gewährleistet sein, bei der die Körper durch Sonne, Wetter und Tiere schliesslich zu Knochenstaub werden sollen. In Indien wird diese Praxis bis heute auf einem abgegrenzten Bestattungsgrund (*doongervadi*) in sogenannten *dakhmas* durchgeführt. Diese nach oben hin offenen Rundbauten sind für Raubvögel, insbesondere Geier zugänglich, welche bis in die jüngere Vergangenheit für eine rasche Vernichtung der Leichen sorgten. In Mumbai befindet sich die-

7 Das *pādyāb-kusti*-Ritual ist aufs engste mit dem Tragen des *sudreh* und dem Binden des *kushti* verbunden. Für viele ist es, oft in Zusammenhang mit dem Rezitieren der *obligatory prayers*, das einzige tägliche Ritual, das sie als Zoroastrier praktizieren. Nur noch sehr wenige Laien praktizieren es zu jeder liturgischen Tageszeit, vor jeder Mahlzeit und nach jedem Gang zur Toilette, für viele ist es hingegen immer noch selbstverständliche Praxis nach jedem Bad oder jeder Dusche.

8 Viele Rituale könnten prinzipiell von den Priestern auch in Privaträumen durchgeführt werden. Die Voraussetzungen, vor allem bezüglich der rituellen Reinheit dieser Räume, sind heute jedoch in der Regel nicht mehr gegeben.

9 Je nach Grad der Weihe sind mehrere Priester bis zu einem Jahr mit den entsprechenden Zeremonien befasst.

10 So z. B. das drei Stunden dauernde *yasna*, das von mindestens zwei Priestern ausgeführt werden muss.

ses Gelände auf dem prominenten Malabar Hill und besitzt für die Parsen einen hohen rituellen und ästhetischen Wert und große Relevanz für ihr Selbstverständnis (vgl. Lüddeckens und Karanjia 2011, S. 65–70).<sup>11</sup> Diese Bestattungsmethode ist, wie alle anderen von Priestern durchgeführten zoroastrischen Rituale auch, nur für Parsi/Irani Zoroastrier möglich. Da es in Mumbai eine Vielzahl von Tempeln, aber nur ein Bestattungsgelände gibt, ist der Zugang zu den entsprechenden Ritualen der einzige Ort, an dem zentralisiert und öffentlich über Zugehörigkeit/Nicht-Zugehörigkeit entschieden wird. Entsprechend ist dies der Ansatzpunkt für Diskussionen, in denen beispielsweise die Zulassung zum Ritual für Frauen, die sich ausserhalb der Gemeinschaft verheiraten, in Frage gestellt wird. Grundsätzlich erfährt *dokhmenashini* unter den in Indien lebenden Zoroastriern eine hohe Akzeptanz, in Mumbai optieren über 90% von ihnen für diese Bestattungsform (vgl. Mistry und Cama 2004).

Religiöse Praxis im Kontext anderer Religionen ist auch unter praktizierenden Zoroastriern durchaus üblich und im indischen Kontext nichts Ungewöhnliches. So finden sich auf zoroastrischen Hausaltären z. B. auch Bilder des Sai Baba von Shirdi oder Ganesha-Statuen. Ebenso werden nicht-zoroastrische Astrologen konsultiert, „Gurus“ verehrt, religiöse Orte und Tempel anderer Religionsgemeinschaften besucht (vgl. Stausberg 2004, S. 716) und es wird an hinduistischen Festen wie Holi und Diwali aktiv teilgenommen.

### 3.2 Sozialform religiös-ethnischer Gemeinschaft

Die Sozialform der Parsi Zoroastrier kann als religiös-ethnische Gemeinschaft bezeichnet werden. Sozialformen von Religion werden dabei als Konfiguration von Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft verstanden, die eine Religion in ihrem Bestand und Wandel ausmachen und von ihr geprägt werden (vgl. zu den Sozialformen des Religiösen auch Krech et al. in diesem Bd.). Im Fall der Parsi Zoroastrier ist diese Konfiguration entscheidend durch die wechselseitige Verschränkung ethnischer und religiöser Gemeinschaft geprägt. Dies zeigt sich an Mustern individueller Zugehörigkeit, kollektiver Organisationsbildung und gesellschaftlichen Rahmungen.

#### 3.2.1 Individuelle Zugehörigkeit

Individuen sind im Parsi Zoroastrismus über eine ethnische und eine religiöse Dimension in die Gemeinschaft eingebunden. Diese werden nicht nur in der Forscherperspektive,

---

<sup>11</sup> Vgl. jüngst auch die Stellungnahme zum „Doongerwadi Vulture Project“ von Mehli Colah, dem Chief Executive des *Bombay Parsi Punchayet* (BPP): „We regard the Doongerwadi complex as a ‚sacred grove‘ both in religious and conservation terms and so we intend to maintain the sanctity, as such.“ (The BPP Review 2012, Vol.3, Issue 9). Die *trustees* des BPP bilden eine demokratisch gewählte Vertretung der Parsen Mumbais (das allgemeine Wahlrecht besteht seit 2008). Offiziell kommen ihnen keine Entscheidungsbefugnisse in religiösen Angelegenheiten zu. Der BPP ist für die Verwaltung der zahlreichen Stiftungen und Liegenschaften verantwortlich. Hierzu zählen neben den Bestattungsanlagen auch Wohnsiedlungen. Vgl. für den BPP: Palsetia (2001, v. a. S. 66–104) und Hinnells (2005, S. 70–77).



sondern auch in innergemeinschaftlichen Diskussionen voneinander getrennt, was sich in der Unterscheidung zwischen „Parsi“ und „Zoroastrier“ ausdrückt.<sup>12</sup>

In der ersten Dimension, der Ethnizität, wird die Bindung des Individuums an seine Gemeinschaft als primordiale, jenseits von Entscheidung bestehende Fixierung gesehen: „[...] the fragility of social constructions [...] can be concealed by ascribing the structure in question to the opposite realm, to nature“ (Eisenstadt und Giesen 1995, S. 79). Das individuelle Wollen wird hinter ein gemeinschaftliches Sein gestellt, sowohl was die Zuordnung von Parsen als auch von Nicht-Parsen angeht. Die zweite Dimension, diejenige der Religion, entscheidet sich über das Durchlaufen des Initiationsrituals *navjote* und geht nicht einher mit der Notwendigkeit weiterer Bestätigung wie z. B. das Bezeugen von Glaubensvorstellungen oder regelmässige Ritualteilnahme.

Faktisch sind Ethnizität und Religion notwendige, aber jeweils nicht hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit von Individuen zur Gemeinschaft der Parsi Zoroastrier. Während modernisierungstheoretisch mit Luhmann (2002, S. 292) zu erwarten wäre, dass sich die Bindungen von Individuen an religiöse Traditionen in *commitment* verwandeln oder mit Berger (1980) ein Imperativ zur Wahl entsteht, erschwert die Kombination von Ethnizität und Religion individuelles Entscheiden: Das individuelle Wollen, wie es z. B. in einer Konversion artikuliert wird, ist für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft unerheblich. Wer die ethnische Zugehörigkeit besitzt und einmal die *navjote* durchlaufen hat, bleibt Mitglied der Gemeinschaft.

Damit ist das Individuum von Entscheidungen über Zugehörigkeit entbunden. Da die religiöse Dimension rituell eingelöst wird, besitzen Fragen des Glaubens bestimmter Lehrinhalte nicht diejenige Relevanz, die ihnen in „Überzeugungsgemeinschaften“ zukommt. Dies erklärt auch die oben erwähnte selektive Teilnahme an anderen religiösen Traditionen: Individuen können nicht-zoroastrische religiöse Überzeugungen teilen oder Ritualen nachgehen; denn solange dies nicht mit einer expliziten religiösen Konversion einhergeht, ist dadurch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Parsi Zoroastrier nicht gefährdet.

### 3.2.2 *Gemeinschaft und die Grenzen formaler Organisation*

Die Kriterien der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft werden, abgesehen vom im Kindesalter durchlaufenen Initiationsritual, als askriptiv gehandelt und decken sich nicht mit einer formalen Mitgliedschaft. Abgesehen von explizite Konversion in eine andere religiöse Tradition sind Austritte aus dieser Gemeinschaft kaum möglich.<sup>13</sup> Der einzige formalisierte Maßstab der Zugehörigkeit ist die Möglichkeit des Bezugs von Leistungen der Stiftungen (z. B. die Miete einer Wohnung in nur für Parsis/Iranis vorgesehen Wohn-

12 Die Differenzierung dieser zwei Dimensionen wurde das erste Mal Anfang des 20. Jahrhunderts expliziert (vgl. Davar 2005, S. 111) – bezeichnenderweise vor dem Hintergrund einer innergemeinschaftlichen Auseinandersetzung um Konversion.

13 In der Vergangenheit hat die Konversion einzelner Personen immer wieder zu gemeinschaftsübergreifendem Widerstand geführt (vgl. Palsetia 2006; zu Konversion bei den Parsen allgemein Dhalla 1999). Auch wenn genauere Zahlen fehlen, sind solche Wegkonversionen in Indien wohl eher selten.



siedlungen, der Besuch von Feuertempeln oder die Bestattung auf dem *doongerwadi*), die sich aber nicht an Mitgliedschaftslisten, sondern z. B. im Fall der Bestattungen an der ad hoc Bezeugung in Formularen orientiert.

Ein gemeinschaftlicher Akteur, der kollektiv verbindliche religiöse Entscheidungen durchsetzen könnte, findet sich nicht. Die bestehenden Organisationen, allen voran der BPP, dienen dem operativen Geschäft, das das Ziel hat, gemeinschaftliche Praktiken zu ermöglichen oder aufrechtzuerhalten, von den Ritualen bis hin zu den Wohnkolonien.

Der Primat der Gemeinschaft zeigt sich auf der Ebene der Deutungsmuster: Sowohl die Deutung der rituellen als auch der diskursiv-konfliktiven Praxis dreht sich um die Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit. Die Unterscheidung wird dabei auf den Zustand der gemeinschaftlichen Rituale oder die ethnische Reinheit angewandt; der Zustand des Individuums als „rein“ oder „unrein“ wird nicht als Ziel gemeinschaftlicher Praxis thematisiert, während z. B. die Erlösung der Individuen Hauptthema und Ziel einer christlichen Religionsgemeinschaft sein kann.

Die Grenzen religiöser Gemeinschaft werden bei den Parsen weder über formale Mitgliedschaft bestimmt, noch findet sich überhaupt eine Organisation, die dem Typus „Kirche“ vergleichbar wäre, die rituelle Praxis reglementieren und gleichzeitig religiöse Lehrmeinungen zentral festlegen könnte. Damit bleibt eine doppelte Schließung (vgl. Luhmann 1998, S. 78) im Sinne einer Verknüpfung von Strukturen und ihrer Reflexion aus.

### 3.2.3 Gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Die bei den Parsen beobachtete Kombination von Religion und Ethnizität kann auf breitere gesellschaftliche Entwicklungen seit der Kolonialzeit zurückgeführt werden. Hier wurde die Religionszugehörigkeit, die sich zuvor jeweils über Praxis und soziale Interaktion innerhalb einer Gemeinschaft aktualisiert hatte, über staatliche Institutionen zu einer gesellschaftlich relevanten Zuschreibung und weitgehend als primordiale Eigenschaft (vgl. Giesen 1999, S. 32 ff.) bestimmt (vgl. Hansen 1999; Randeria 1996, S. 338–340; Randeria 2002, S. 296; Sarkar 2002, S. 225). Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ist nicht Gegenstand individueller Entscheidung, sondern durch Herkunft bestimmt.<sup>14</sup> Programmatisch wurde dies in einem der einflussreichsten Texte des Hindunationalismus 1923 formuliert: „[...] a Hindu is a descendant of Hindu parents, claims to have the blood of the ancient Sindhu and the race that sprang from them in his veins [...]“ (Savarkar 2008, S. 378 f.). Dass bis heute so selbstverständlich und erfolgreich auf eine primordiale Definition von Religion zurückgegriffen wird, zeigt, wie rezipierfähig im indischen Kontext solche Konstruktionen sind. Der *Supreme Court* nahm 1977 zu zwei bundesstaatlichen Gesetzen, die Konversionen verbieten oder eine behördliche Erlaubnis hierfür verlangen, im Hinblick auf Art. 25 der indischen Verfassung, der die

14 Religiöse Diversität gehört einerseits zum Selbstverständnis indischer Kultur und Nation, wird andererseits jedoch in zunehmenden Masse von verschiedenen Seiten auch problematisiert. So werden zum Beispiel Konversionen zum Christentum als Bedrohung der hinduistischen Bevölkerung thematisiert und Muslimen von Hindunationalisten ihre Zugehörigkeit zur indischen Kultur und Nation abgesprochen.

Religionsfreiheit garantiert,<sup>15</sup> folgendermaßen Stellung: „... for what the Article grants is not the right to convert another person to one’s own religion, but to transmit or spread one’s own religion by an exposition of its tenets“ (zitiert in: Das 2004, S. 60, Fn. 67).<sup>16</sup> Konversionen, die in Indien durchaus in beträchtlichem Umfang stattfinden (Joshi et al. 2003, S. 22), können in diesem Kontext erfolgreich als Gefahr für nationale Sicherheit und „interreligious harmony“ problematisiert werden (Misra 2011, S. 367; vgl. auch Kim 2003). Von orthodoxen Parsen wird mit Verweis auf diese Werte, vor allem aber mit dem Argument der Tradition, jegliche Konversion vom oder zum Zoroastrismus abgelehnt.

Der trotz Gegenbewegungen weitgehend säkularistische Staat Indien überlässt die Ebene von Kultur und Religion den Gemeinschaften (vgl. Nandi 2004; Béteille 1997). Die Verknüpfung zwischen ethnischer und religiöser Grenzziehung wird von der Gesellschaft garantiert, was sich in der Möglichkeit eines religionspezifischen Zivilrechts äußert, das z. B. die innergemeinschaftlichen Ehen regelt. Die hier beobachtete Sozialform der Parsi Zoroastrier kann damit auf gesellschaftlichen Rückhalt zählen.

#### 4 Konflikt

Nach diesen Ausführungen zum religiös-rituellen Alltag der Zoroastrier wenden wir uns der Frage zu, welche Konfliktdynamik für die ethnisch-religiöse Gemeinschaftsform unter den Bedingungen von Modernisierung charakteristisch ist. In Konflikten erhalten die Grundlagen eines sozialen Zusammenhangs eine „frightening prominence“ (Turner 1974, S. 35); in dramatischer Weise werden in öffentlichen Auseinandersetzungen Werte und Strukturen der Gemeinschaft reflektiert und verändert (vgl. Alexander 2006). Die historische Forschung hat gezeigt, dass sich innergemeinschaftliche Auseinandersetzungen bei den Parsen schon in früheren Phasen des Modernisierungsprozesses Indiens finden, so z. B. im *Parsi Punchayet Case* von 1906 (vgl. Sharafi 2007). In der jüngeren Vergangenheit der Gemeinschaft der Parsen wurden vor allem zwei Konflikte virulent: Eine Auseinandersetzung um die Todesrituale und eine um die Definition der Gruppengrenzen.

Im Folgenden stellen wir beide Konflikte und die sich dabei beobachtbaren Dynamiken genauer dar. Wir stützen uns auf eine diskursanalytische Rekonstruktion der zwei genannten Konflikte, deren primäres Datenmaterial die Diskursbeiträge in den gemeinschaftlichen Printmedien darstellten und die zusätzlich auf teilstandardisierte Interviews mit den wichtigsten Exponenten der Diskussionen aufbaut (vgl. zum diskursanalytischen Vorgehen: Diaz-Bone 2006; Foucault 1981).<sup>17</sup>

15 <http://www.indiankanoon.org/doc/631708/> (Zugegriffen: 10.04.2013).

16 Vgl. die Schlussfolgerung von Jenkins (2008, S. 127): „In much contemporary legal and governmental language about conversion in India, the right to convert others is curtailed, and the right to convert oneself is the subject of indifference.“ Im Bundesstaat Orissa wurde 1967 das erste Gesetz mit Konversionsrestriktionen eingeführt.

17 Der Übersichtlichkeit zuliebe wird im Folgenden auf Quellennachweise verzichtet; für ausführliche Referenzen und Rekonstruktionen der beiden Kontroversen vgl. Walthert (2010).

#### 4.1 Probleme

Die erste Diskussion betraf die oben geschilderten Todesrituale. Ab den 1990er Jahren wurden in Mumbai, wie in ganz Indien, die Geier immer seltener und verschwanden ab dem Jahr 2000 gänzlich vom *doongerwadi*. Da aufgrund ritueller Reinheitsvorschriften den Parsen jedoch weder durch Betreten noch über Bildaufnahmen die *dakhmas* zugänglich waren, entbrannten nun Spekulationen und Diskussionen: Geruchsbelästigung und Eindrücke aus den umliegenden Hochhäusern wurden von denjenigen Parsen als Argumente angeführt, die die Situation als unrein und unhaltbar bezeichneten. Zur Lösung des Problems kamen in der öffentlichen Diskussion Vorschläge wie die Einführung von Kremation oder die Aufzucht von Geiern. Vorschläge, die von Kreisen, die die Situation als unproblematisch und sämtliche Eingriffe als religiös inakzeptabel bezeichneten, indessen harsch abgewiesen wurden.

Die zweite Diskussion drehte sich um die Aushandlung der Gemeinschaftsgrenzen. Ausgehend von demographischen Projektionen wird der Gemeinschaft der Parsen ein dramatischer Rückgang an Mitgliedern vorhergesagt, verursacht durch die geringe Fertilität und die patrilineare Definition der Gemeinschaft, kombiniert mit einer hohen Zahl an Ausheiraten (30%). Vertreter dieser Problemdefinition wiesen auf dieses düstere Szenario hin und forderten Veränderungen. Daraufhin entbrannten vor allem über Vorschläge, die die Patrilinearität zu Gunsten der Möglichkeit des Beitritts zur Gemeinschaft durch Konversion oder Adoption aufheben wollten, intensive Debatten. Konservative Kreise lehnten jegliche Aufweichung der Grenzen ab oder forderten sogar die „Rückkehr“ zur Unilinealität. Dieser Konflikt ist in gewisser Weise typisch für die Herausforderung ethnischer Grenzziehungen in modernen Gesellschaften. Vor allem in urbanen Kontexten wie in Mumbai wird die für ethnisch-religiöse Gemeinschaften zentrale Zuschreibung von askriptiven Merkmalen durch die individuelle Mobilität, z. B. im Hinblick auf Beruf, persönliche Beziehungen und religiöse Entscheidungen herausgefordert (vgl. Berreman 1978; Ali 2002). Die Lebensverläufe der Individuen richten sich in vielen Bereichen nicht mehr an den Gemeinschaftsgrenzen aus, was zu Ausheiraten führt, während gleichzeitig die Fertilität bei der für Parsen typischen hohen Bildung und starkem beruflichem Engagement gering ist.

Beide Themen wurden in den gemeinschaftlichen Printmedien verhandelt, die Lesermeinungen verschiedenster Ausrichtung bereitwillig abdruckten. Dies ermöglichte eine offene Diskussion mit einem breiten Teilnehmerfeld hinsichtlich der Meinung und gemeinschaftlichen Rolle der Teilnehmenden. Die Beiträge hatten sowohl die Durchsetzung der eigenen Meinung auf der Ebene der öffentlichen Meinung zum Ziel als auch die Beeinflussung derjenigen Akteure, die zur Umsetzung der Massnahmen hätten beitragen können.

Beide Konflikte gingen mit einer zunehmenden Polarisierung einher, auf deren einen Seite die Situation als Problem definiert und entsprechende Eingriffe gefordert wurden, während auf der anderen Seite die Problemdefinition verneint und jegliche Eingriffe abgelehnt wurden. Die Auseinandersetzungen sind bis heute nicht beigelegt, die Streitfragen werden in unregelmässigen Abständen bis in die Gegenwart hinein immer wieder aufgegriffen. Das vorläufige Resultat der Diskussionen besteht im einen Fall in dem aktuell geplanten, jedoch umstrittenen, Versuch gezielt Geier zu züchten und in oder über

*dakhmas* installierten Volieren zu halten,<sup>18</sup> im anderen in der Konsolidierung des Status Quo und dem expliziten Verzicht auf einschneidende Veränderungen an der gegenwärtigen Praxis.

Das Resultat der hier analysierten Auseinandersetzung war die Bestätigung der bestehenden Praxis religiös-ethnischer Grenzziehungen und die Beibehaltung der Todesrituale in ihrer bisherigen Form. Die Problemdefinitionen, mit denen zu Eingriffen in den Ist-Zustand aufgerufen wurde, scheiterten auf der diskursiven wie auch auf der praktischen Ebene. Dieses Resultat kann aus der hier gewählten Perspektive einer konstruktivistischen Soziologie sozialer Probleme als „Stabilität“ bezeichnet werden. Diese Perspektive sieht die Problemdefinitionen als Aktivität der Wahrnehmung und Definition von Problemlagen durch die Akteure im beobachteten Zusammenhang und nicht als Resultat „objektiver“ Bedingungen (vgl. Blumer 1971, S. 300; Spector und Kitsuse 2001, S. 73). Aus einer objektivistischen Herangehensweise könnte diese Stabilität zwar angezweifelt werden, indem mittels demographischer Projektionen auf einen durch das Ausbleiben von Maßnahmen herbeigeführten Kollaps der Gemeinschaft hingewiesen wird. Durch eine solche Diagnose des Scheiterns anhand der Demographie wird aber ein externer Maßstab an den Untersuchungsgegenstand herangetragen – denn wie die sich im Diskurs durchsetzende öffentliche Meinung und Interviews zeigen, wird innerhalb der Gemeinschaft das Ende der Gemeinschaft nicht an Zahlen, sondern an der Aufrechterhaltung der bestehenden Grenzziehungen festgemacht. Um diese Entwicklung zu verstehen sollen nun die wichtigsten Deutungsmuster und Akteure sowie die Strukturen der Durchsetzung von Meinungen diskutiert werden.

## 4.2 Deutungsmuster

Die öffentlichen Auseinandersetzungen gingen mit verstärkter Kommunikation über religiöse Deutungen einher. Die für den Zoroastrismus als typisch geltende Semantik ist die dualistische Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit, die auch in den hier beobachteten Diskussionen eine beherrschende Rolle einnahm und sowohl auf die rituelle Situation bezogen wurde, als auch auf die ethnische Reinheit der Gemeinschaft.<sup>19</sup>

Entlang der Unterscheidung *parsis/juddins* (Parsen/Nicht-Parsen) wurde zwar die Frage nach der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ausgiebig diskutiert, jedoch nicht auf die jeweilige Gegnerschaft bezogen; der Status der Diskussionsteilnehmer als Parsi Zoroastrier wurde nicht angezweifelt. Die Praxis der Diskussion um die Gemeinschaftsgrenzen reproduzierte dadurch, dass die Teilnahme daran für alle Parsen offen war und Nicht-Parsen sich nicht daran beteiligten, unhinterfragt die Gemeinschaftsgrenzen.

18 Geplant ist ein „Memorandum of Understanding“ zwischen dem BPP und der NGO „Bombay Natural History Society“ (BNHS), welches dem BNHS die Verantwortung für die Installation und Unterhaltung von Geiervolieren auf dem *doongerwadi* übergibt. (The BPP Review 2012, Vol.3, Issue 9). Vgl. auch das „Project Proposal for a Satellite Breeding Centre at Doongerwadi“ der BNHS (The BPP Review 2012, Vol.3, Issue 9).

19 Entlang des genannten zentralen Deutungsmusters Reinheit/Unreinheit wurden verschiedene Diskursstrategien realisiert, die sich als Personalisierung, Moralisierung und Emotionalisierung der Thematik zusammenfassen lassen (vgl. Walthert 2010, S. 98 ff.).

Zur Differenzierung der Positionen innerhalb der Gemeinschaft etablierten sich die Kennzeichnungen „orthodox“ und „liberal“, die sich einigermassen konsensual als Fremd- und Selbstbezeichnung einspielten.<sup>20</sup> Entlang der so aufgebauten Spannung fanden nun die Auseinandersetzungen um Maßnahmen statt, wobei die liberalen Akteure, im Gegensatz zu den orthodoxen, die Problemdefinitionen betonten und Maßnahmen als unumgänglich sahen.

### 4.3 Akteure

#### 4.3.1 *Priester*

Die wichtigste soziale Differenzierung innerhalb der Gemeinschaft ist die Unterscheidung in Laien und Priester.<sup>21</sup> Im Anschluss an Weber (1972, S. 259) können letztere als Funktionäre eines „organisierten stetigen Betriebs der Beeinflussung der Götter“ oder der Durchführung der Rituale gesehen werden. Im Gegensatz zu Webers Bestimmung führen zoroastrische Priester allerdings als mehr oder weniger unabhängige Anbieter gegen Entlohnung Rituale durch oder arbeiten als Angestellte von Tempeln, die wiederum keiner Dachorganisation, sondern in den meisten Fällen privaten *trusts* unterstehen. Das „unmittelbare eigene Interesse“ der Priester steht deshalb nicht, wie in Webers Typus, hinter demjenigen einer Institution zurück. Das geringe Prestige<sup>22</sup> sowie die ausbleibende Kontrolle oder der nicht vorhandene Rückhalt durch eine Institution führt bei den zoroastrischen Priestern nicht zu der einflussreichen, mit symbolischer Macht ausgestatteten Rolle, wie sie in der Religionssoziologie Webers (1972) und im Anschluss daran auch bei Bourdieu (2000) für Priester vorgesehen ist.

Da die Priesterschaft bei den Parsen nur im Kontext einzelner Tempel formal organisiert ist, ist auch keine Monopolisierung und dadurch erfolgende zentralisierte Steuerung und Verknappung der Heilsgüter möglich. Für die religiöse Nachfrage von orthodoxer wie auch liberaler Seite fanden sich stets priesterliche Anbieter, die auf beiden Seiten als Referenzen und Repräsentanten der rituellen Tradition fungierten und dafür von niemandem zur Rechenschaft gezogen werden konnten.<sup>23</sup> Im Fall einer Entlassung durch den einen Tempel konnten sie eine Anstellung bei einem anderen suchen, wobei sich ein akuter Priestermangel günstig für sie auswirkte.

---

20 Vgl. eine Liste der Positionen beider Seiten in Walthert (2010, S. 122).

21 Das zoroastrische Priesteramt ist an patrilineare Abstammung gekoppelt.

22 Eine Ursache für das relativ geringe Prestige der Priester hängt mit dem Bildungsgefälle zwischen Priestern und Laien zusammen. Im Verhältnis zu vielen Laien besitzen die meisten Priester relativ niedrige säkulare Bildungsabschlüsse und verfügen auch über geringere Einkommen (vgl. Stausberg 2004a, S. 108). Hinzu kommt, dass ihre priesterliche Ausbildung vor allem eine Ritualausbildung darstellt und relativ wenig theologische Bildung beinhaltet. Damit weisen gebildete Laien hier zum Teil eine höhere Kompetenz als viele Priester auf.

23 Entsprechende Versuche fanden sich, als eine orthodoxe Mehrheit den BPP und damit den zentralen Trust der Gemeinschaft steuerte. Diese schlugen jedoch aufgrund der aufgebrachten öffentlichen Meinung und erfolgreichen gerichtlichen Klagen fehl (vgl. Times of India 12.03.2001).

Trotz ihres exklusiven Zugangs zu bestimmten Ritualhandlungen befanden sich die Priester in den öffentlichen Diskussionen jedoch nicht in einer privilegierten Position. Sie hatten weder das notwendige Prestige, mit dem sich Deutungshoheit hätte beanspruchen lassen, noch die entsprechenden Kanäle oder Mittel der Durchsetzung. Ihren religiösen Deutungen wurde keine besondere Plausibilität zugeschrieben. Auch als acht als *dasturs* („Hohepriester“) angesehene Vertreter der Priesterschaft eine gemeinsame Resolution gegen die Ausheirat veröffentlichten, wurde dies in der Öffentlichkeit von orthodoxer und liberaler Seite als Kompetenzüberschreitung gewertet.

#### 4.3.2 *Trusts*

Eine weitere Ursache für die Machtlosigkeit der Priester liegt darin, dass das Priestertum die Ressourcen und Infrastrukturen, die zur Aufrechterhaltung des rituellen Betriebs notwendig sind, nicht selbst kontrollieren kann, sondern von den Stiftungen, die die Tempel unterhalten, abhängig ist. Es besteht keine „doppelte Schliessung“ der religiösen Tradition durch die Vereinigung der Kontrolle ihrer organisatorischen und ihrer semantischen oder rituellen Seite in einem kollektiven Akteur.

Für die Organisation der operativen Ebene des Zoroastrismus sind in Indien die Stiftungen zuständig, die die religiösen Infrastrukturen verwalten. Als Verwalter des Bestattungsgeländes in Mumbai fungiert der BPP als bedeutendste dieser Stiftungen. Da er damit die Hoheit über die einzige Möglichkeit für eine zoroastrische Bestattung für Mumbais Parsen kontrolliert, kann diese Institution eine Praxis des Ein- und Ausschließens in zentralisierter Weise steuern. Auch deshalb wurden die Stiftungsräte des BPP bei beiden hier angesprochenen Debatten zum wichtigsten Adressaten von Appellen der verschiedenen Konfliktparteien.

Das Ausbleiben der doppelten Schließung führt jedoch auch dazu, dass den Stiftungsräten, die in den meisten Fällen Laien sind, die Kontrolle über die religiösen Mittel fehlt, mit denen sie administrative Entscheidungen mit religiösen Implikationen hätten rechtfertigen können. Zugleich sind sie den Vorgaben der Stiftung (*trust deed*) verpflichtet, die bei vermuteten Abweichungen von Gemeinschaftsmitgliedern eingeklagt werden können, z. B. wenn es um die Frage der Zulassung ausgeheirateter Frauen zum Bestattungsritual geht.

Durch die anhaltende Thematisierung der religiösen Verantwortung des BPP wandelten sich die Qualifikationen der Stiftungsräte: Während traditionell eher gesellschaftlich bewährte Technokraten (Juristen, Mediziner, Politiker) aus den Reihen der Gemeinschaft *trustees* wurden, wurden in der Zeit der hier beobachteten religiösen Konflikte zunehmend Personen gewählt, die zwar nicht Priester waren, aber als „religious scholars“ Kompetenzen in Religionsgeschichte und zoroastrischer Theologie aufwiesen.

#### 4.3.3 *Bewegungsorganisationen*

Wie dieser Wandel des Stiftungsrats zeigt, ist eine zunehmende Relevanz des Laienintellektualismus (Bourdieu 2000, S. 13; Weber 1972, S. 278) auszumachen. Auf beiden Konfliktseiten konnten Laien mit religionskundlichen Kenntnissen einen Status als religiöse Experten behaupten. Über die Unwägbarkeit individueller Karrieren hinaus wurden man-

che von ihnen dadurch bedeutsam, dass sie neue Bewegungsorganisationen gründeten, die Ressourcen, Kompetenzen und Interessen bündelten und insbesondere versuchten, auf den BPP Einfluss zu nehmen.<sup>24</sup> Organisationen auf orthodoxer wie auch auf liberaler Seite konnten das konfliktive Engagement aufrechterhalten und orthodoxen Bewegungsorganisationen gelang es, ihr Engagement für religiöse Themen mit zunehmender Konfliktdauer auch in die Stiftungen hineinzutragen.

#### 4.4 Strukturen der Durchsetzung

Die Öffentlichkeit stellte den Raum für die konfliktive Thematisierung der zwei Problemkreise Bestattung und Gruppengrenzen dar. Das Fehlen von Deutungshoheiten innerhalb der Gemeinschaft und die Niederschwelligkeit der aktiven Beteiligung an den Diskussionen führte zu einer offenen Ausgangslage. Die Frage stellt sich, wie mit dieser Ausgangslage Meinungen und Entscheidungen durchgesetzt werden konnten, wobei es von besonderem Interesse ist, den Erfolg der orthodoxen Positionen zu verstehen.

##### 4.4.1 *Tradition*

Werden gemeinschaftliche Zusammenhänge durch Entwicklungen der Modernisierung herausgefordert, ist eine Idealisierung der „small scale society“ (Berreman 1978, S. 77), in diesem Fall der Gemeinschaft und ihrer Traditionen, zu erwarten (vgl. auch Bruce 2002). Bei den Parsen trifft diese Erwartung zu. Gemeinschaft und Tradition gewannen gerade im Rahmen ihrer Problematisierung an explizierter Relevanz und blieben der entscheidende Maßstab für den Umgang mit Herausforderungen. Sämtliche Akteure, orthodoxe wie liberale, waren dazu veranlasst, sich selbst und ihre Vorschläge in der Tradition zu verankern. Der Rückgriff auf nicht-gemeinschaftliche, d. h. von der gesellschaftlichen Umwelt bereitgestellte Mittel wie Recht, Geld oder wissenschaftliche Wahrheit waren für die Anerkennung des jeweiligen Engagements für Tradition und Gemeinschaft abträglich und spielten in den Auseinandersetzungen damit keine entscheidende Rolle, obwohl die Parsen reichlich darüber verfügten. So fanden sich in den Printmedien beispielsweise kaum wissenschaftlich-empirisch argumentierende Aussagen bezüglich der Leichenzersetzung in den Türmen, obwohl sich gerade auf der liberalen Seite zahlreiche Ärzte engagierten.

##### 4.4.2 *Praxis*

Als entscheidend in diesem Kampf um die gemeinschaftliche Tradition erwies sich, dass die gemeinschaftliche Praxis auch während der öffentlichen Diskussionen die ethnischen und religiösen Unterscheidungen reproduzierte.

In Anlehnung an Wimmers (2008, S. 980) Modell von Ethnizität kann von einer hohen sozialen Schließung der ethnisch-religiösen Grenzziehungen gesprochen werden, die sich

---

24 Dies gilt in besonderen Maße für „Zoroastrian Studies“ und die „World Alliance of Parsi and Irani Zarthoshtis“ (WAPIZ) auf (neo)orthodoxer Seite und die „Association for Revival of Zoroastrianism“ (ARZ) auf liberaler Seite (vgl. Walthert 2010, S. 140 ff.).



durch Auseinandersetzungen auf der Deutungsebene nicht ohne weiteres ausser Kraft setzen lässt. Die ethnischen Unterscheidungen, insofern sie den Zugang zu den von den Stiftungen bereitgestellten Leistungen betreffen, bestimmten weiterhin das Handeln der Parsen, genauso wurden die Rituale weiterhin in der bisherigen Form durchgeführt. Auch liberale Parsen, die diese Grenzziehungen herausforderten, reproduzierten diese, indem sie Leistungen beanspruchten, für die diese Grenzen bedeutsam sind. Sie profitierten weiterhin von den Infrastrukturen der Stiftungen, insbesondere den religiösen Infrastrukturen und partizipierten an religiösen Ritualen, denen die von ihnen kritisierten Unterscheidungen zwischen Innen/Außen, Reinheit/Unreinheit zugrunde liegen.

Selbst die diskursive Praxis der öffentlichen Diskussionen reproduzierte in ihrem Vollzug stillschweigend die angestammte Unterscheidung zwischen Parsen und Nicht-Parsen, indem nur Personen sich an den Diskussionen beteiligten, die als Gemeinschaftsmitglieder anerkannt waren. Konvertiten oder Kinder ausgeheirateter Parsinnen kamen nicht zu Wort.

Auf diese ungebrochene Handlungsrelevanz der praktischen Unterscheidungen wurde von der orthodoxen Seite im Diskurs um die Kategorien von Ethnizität und Religion ausgiebig hingewiesen, so beispielsweise, als ein dezidiertes Befürworter von Kremation seinen Vater ebenfalls mittels *dokhmenashini* bestatten liess. Damit stellt die Faktizität der Praxis eine beständige Referenz für diejenige Konfliktseite dar, die sich für eine Bewahrung des Status Quo ausspricht. Im Rückgriff auf die weiter oben eingeführte Unterscheidung zwischen einer strukturell-praktischen und einer kulturell-semantischen Seite von Ethnizität, kann von einer geringen Irritierbarkeit der ersteren durch letztere gesprochen werden.

#### 4.4.3 Skandalierung

Die liberalen Herausforderer, die die etablierten ethnischen und religiösen Grenzziehungen angesichts ihrer Problemdeutungen verändern wollten, mussten die bestehende Praxis religiöser und ethnischer Grenzziehungen problematisieren. Dabei erwies es sich als schwierig, einerseits den Wandel von Tradition zu fordern und andererseits gleichzeitig nicht als Gegner dieser Tradition zu erscheinen.

Die orthodoxe Seite konnte sich dagegen als Hüterin der bestehenden Tradition verorten und dies als Ausgangspunkt verwenden, um die Forderungen und das Vorgehen der Gegenseite als Verstöße gegen die rituell-religiöse Praxis der Gemeinschaft zu verurteilen: Beispiele dafür sind das Gerücht, eine Geierexpertin habe die Türme betreten, das das Projekt der Geierzucht nachhaltig delegitimierte, oder der Vorwurf an liberale Akteure in Konversionen von *juddins* in den Zoroastrismus involviert zu sein.<sup>25</sup> Damit gelang es den selbsternannten Orthodoxen diejenigen, die den aktuellen Zustand problematisierten und Veränderungen als notwendig erachteten, des Verstoßes gegen die gemeinschaftliche Tradition zu bezichtigen.

Durch das Fehlen einer ausdifferenzierten Theologie bestand keine Möglichkeit, Deutungen durch exegetisch abgesicherte Referenzen auf einen Kanon religiöser Schriften

<sup>25</sup> Vgl. für das erste Beispiel die Jam-e-Jamshed vom 17.09.2000, für das zweite die Ausgabe vom 18.03.2007.

zu legitimieren. Damit stand der liberalen Seite kein Vokabular zur Verfügung, mit dem die gemeinschaftliche Praxis symbolisch hätte ausgehebelt werden können. Gleichzeitig konnten sie keine alternative Praxis etablieren, die als Verweis auf die Umsetzbarkeit des eigenen, alternativen Gemeinschafts- oder Ritualentwurfes hätte dienen können.

#### 4.4.4 Organisation

Formale Organisation wurde über Bewegungsorganisationen relevant. In Kombination mit der Etablierung eigener printmedialer Kanäle gelang es insbesondere den konservativen Bewegungen, in der Öffentlichkeit dauerhaft präsent zu sein und die liberale Seite, wie oben beschrieben, anhaltend zu skandalisieren. Die damit erfolgende Durchsetzung der konservativen Akteure zeigte sich im Scheitern der liberalen Pläne, an den Wahlen der *trustees* des BPP, die von der orthodoxen Seite gewonnen wurden, und an der zunehmenden orthodoxen Dominanz in der Öffentlichkeit. Das Ausbleiben einer zentralen Autorität, einer Organisation, die die religiöse Tradition als Ganze hätte vertreten können, ermöglichte einerseits die konfliktive Deregulierung religiöser Deutungen und stellte andererseits auch die Rahmenbedingung für die beobachtete Stabilität dar.

Wie bereits diskutiert, ist der Zoroastrismus der Parsen nicht doppelt geschlossen und auch der Priesterschaft wird lediglich im Ritualvollzug, nicht aber in Fragen religiöser Deutungen eine besondere Expertise zugeschrieben. Im Unterschied zu den christlichen Kirchen findet sich keine umfassende Systematisierung und Rationalisierung von Dogma und Kultur, die, gemäß Weber, „[...] nicht nur nach Art der Fertigkeit, Gegenstand des Unterrichts sind“ (Weber 1972, S. 692). Das Fehlen einer zentralisierten Systematik erleichtert einerseits die Herausforderung der Priesterschaft durch Laienintellektualismus in verschiedenen religiösen Strömungen, was die hier beobachtete konfliktive Deregulierung religiöser Deutungen in der Öffentlichkeit ermöglichte.

Andererseits trug die Abwesenheit eines Akteurs, der kollektiv verbindliche Entscheidungen hinsichtlich der religiösen Tradition treffen konnte, auch zur Stabilisierung der Situation bei. Im Unterschied zum Christentum existieren im Zoroastrismus nämlich auch keine kirchenähnlichen Verbände mit enger Verknüpfung organisatorischer und religiöser Kompetenzen. Der Zoroastrismus verfügt damit nicht über ein doppelt geschlossenes Zentrum, das als Adressat von Forderungen dienen könnte und die Kompetenz hätte, religiöse Entscheidungen zu treffen, die es über eine zentralisierte anstaltsmäßige Verwaltung von Heilsgütern auch gegen Widerstände durchsetzen könnte. Auch der wichtigste *trust* der Gemeinschaft, der die Bestattungsrituale verwaltet, konnte keine religiöse Legitimität für irgendwelche Eingriffe in die bestehende Praxis beanspruchen. So ist zu erklären, dass auch eine zwischenzeitlich bestehende liberale Mehrheit im wichtigsten Stiftungsrat letztlich keine Entscheidungen in Richtung Wandel treffen konnte.

#### 4.4.5 Zugehörigkeit

Warum aber blieb trotz der grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten und der gleichzeitigen Bewahrung der bestehenden Verhältnisse ein „Schisma“ aus?

Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft individuellen Entscheidungen zu überlassen, wie es im Fall von Mitgliedschaftsorganisationen getan wird, bringt ein Aus-

trittsrisiko mit sich. Wo Zugehörigkeit zur Disposition steht und an instabile Strukturen wie an einen individuellen Glauben geknüpft wird, können innere Konflikte und Skandale zu Entfremdung und daran anschließende entsprechende Austrittsentscheidungen führen. Die Sichtbarkeit eines organisationellen Zentrums, das eine zwar religiös abgesicherte, letztlich aber von Menschen gesteuerte Entscheidungsinstanz darstellt und grundsätzliche Entscheidungen über die Tradition hinweg treffen kann, führt dabei gerade in Phasen erhöhter Konfliktivität zu einer Wahrnehmung von Kontingenz und zu einer möglichen Delegitimierung von Zugehörigkeit bei den Mitgliedern der Gemeinschaft.

Eine ethnische Gemeinschaft, wie diejenige der Parsen, funktioniert typischerweise nicht als „Gemeinschaft des Geistes“ (Tönnies 1991, S. 13). Konsens in den Überzeugungen ist kein konstitutives Merkmal dieser Gemeinschaftsform, weshalb ein entsprechender Dissens Gemeinschaft und Zugehörigkeit auch nicht in Frage stellt. Neben Ethnizität ist die Gemeinschaft der Parsen auch auf der religiösen Seite durch Praxis gekennzeichnet, nicht durch Glaubensüberzeugungen. Ritueller Vollzug ist durch standardisiertes Sprechen und Handeln gekennzeichnet und damit unempfindlich gegenüber den Intentionen und Interpretationen, die den Ritualteilnehmern vorschweben mögen.

Unterschiedliche Interpretationen auch der grundlegendsten Semantiken stellen damit keinen Grund für eine Abspaltung dar. Weder Austritte noch „Exkommunikationen“ aus der religiösen Gemeinschaft sind möglich, da Zugehörigkeit qua ethnischer Gemeinschaft primordialisiert und damit als eine unveräußerliche Eigenschaft von Individuen konzipiert wird.

## 5 Zur Stabilität ethnisch-religiöser Gemeinschaft

Die ethnische Schließung der Grenzen einer Religionsgemeinschaft stellt, das sollte bis hierher deutlich geworden sein, ein funktionales Äquivalent zu formaler Organisation dar. In der Reaktion auf Modernisierungsprozesse sind allerdings zwei entscheidende Unterschiede festzustellen: Erstens werden durch Primordialisierung der Gemeinschaftsgrenzen auch die religiösen Entscheidungen individueller Akteure bezüglich der Gruppengrenzen (z. B. Konversion oder Austritt) hinfällig. Von den Angehörigen der Gemeinschaft wird Zugehörigkeit gegenseitig als askriptives Merkmal anerkannt und kann so auch den Parsen mit anderen Interpretationen des Zoroastrismus nicht abgesprochen werden. Zweitens fehlt ein Akteur, der kollektiv verbindliche Entscheidungen über die die Gruppe konstituierenden Unterscheidungen treffen kann. Eine Praxis, die nicht per Beschluss geändert werden kann, bestimmt wiederum den Vollzug der Gemeinschaft in einer durch innere und äußere Herausforderungen schwer irritierbaren Weise.

Damit gibt es weder auf der Ebene individueller noch kollektiver Akteure Spielräume für die Redefinition der Gemeinschaftsgrenzen. Die Dimension der Ethnizität scheint, wenn sie, wie im vorliegenden Fall, mit einer hohen sozialen Schließung verbunden ist, also zur *Stabilisierung* der religiös-ethnischen Grenzziehungen beizutragen. Diese Nicht-Irritierbarkeit geht mit einer geringen Fähigkeit einher, auf Variationen in der Umwelt selektiv einzugehen und diese in die eigenen Strukturen einzubauen (vgl. in diesem Zusammenhang Luhmann 1998). Das Ausbleiben der Entscheidungskompetenzen, das in der hier eingenommenen konstruktivistischen Perspektive als stabilisierend bezeichnet

wird, könnte aus einer anderen Sichtweise als Schlechtanpassung angesichts demographischer Probleme gesehen werden.

Die religiöse Dimension der Gemeinschaft scheint demgegenüber zur *Destabilisierung* der bestehenden Praxis beizutragen. Die Veränderungen in den Umweltbedingungen der Rituale und die demographische Entwicklung der Gemeinschaft wurden durch die liberalen Akteure unter religiösen Vorzeichen problematisiert, wobei die Herausforderung religiöser und ethnischer Praxis über religiöse Argumentationen verlief. So wurde beispielsweise die Ersetzung von über Abstammung verlaufender Zugehörigkeit durch religiöse Unterscheidungen gefordert, wobei z. B. Konversion als Lösung demographischer Probleme der Gemeinschaft vorgeschlagen wurde. Zudem wurde versucht, die ethnischen Einschränkungen als rassistisch und inkompatibel mit dem Verkündigungscharakter von Religion zu skandalisieren.<sup>26</sup> Über die Mobilität ihrer Deutungsmuster, der durch die geringe theologische Organisation und Regulierung bei den Parsen besonderes Potenzial zukommt, stellt Religion einen Ausgangspunkt für einen möglichen Wandel dar. Das auf westlich-christlichen Vorstellungen von Religionszugehörigkeit referierende Verständnis von Konversion bestätigt auch mit Blick auf die Parsen die säkularisierungstheoretische Erwartung, dass kulturelle Diversität und die damit verbundene Diversität von Deutungsmustern Gemeinschaftsgrenzen herausfordert (Bruce 2002, S. 19).

Während die Glaubensdimension von Religion zwar die ethnische Grenzziehung hinterfragen kann, reproduziert die praktische Dimension, insbesondere das Ritual, jedoch die ethnische Definition der Gemeinschaft. Über rituelle Ein- und Ausschließung entlang dieser Grenzen und damit deren Realisierung im Handeln der Einzelnen sind religiöse Rituale ein Faktor, der die von Wimmer (2008) als zentrale Variable identifizierte „groupness“ von Ethnizität erhöht. Die als angestammt geltenden Gruppengrenzen erhalten im Rahmen dieser Rituale Relevanz für die Alltagspraxis. Gerade die Ritualen zugeschriebene Traditionalität lässt sie auf der diskursiven Ebene zu einem Bezugspunkt werden.

## 6 Schluss

Modernisierungs- und säkularisierungstheoretische Theorien über Religion in modernen Gesellschaften prognostizieren eine Abnahme insbesondere ihrer gemeinschaftlichen Formen. Dabei werden zumeist Gemeinschaftsformen wie Kirche, Sekte oder Bewegung diskutiert, in denen Zugehörigkeit über individuelle Entscheidung und organisatorische Grenzziehung bestimmt wird. In diesem Beitrag haben wir dagegen am Beispiel der Parsi Zoroastrier in Mumbai die Sozialform ethnisch-religiöser Gemeinschaft untersucht. Diese über den Glauben an gemeinsame Abstammung definierte Form von Religion ist von den Folgen der Modernisierung in besonderem Maße betroffen. Gesteigerte Mobilität (Ausheirat), Veränderungen der sozialen und natürlichen Umwelt (Infragestellung ritueller Praxis) und zunehmende Reflexivität (Bildungsniveau, Massenmedien, Öffentlichkeit) führen zu einer radikalen Infragestellung der bestehenden Gemeinschaft. Von den Akteuren wird diese Situation tatsächlich vielfach als Krise wahrgenommen, sodass

---

<sup>26</sup> Dies beispielsweise mit dem Slogan „Zarathustra was not a racist“ der Befürworter von Konversion (vgl. Jam-e-Jamshed 24. 12. 2006).

bislang Selbstverständliches wie Ritual und ethnische Grenzen, durch eine Vielzahl von konkurrierenden Interpretationen als kontingente menschliche Setzung thematisiert werden. Gerade für ethnisch-religiöse Gemeinschaften, so könnte man mit Luhmann (2002, S. 311) formulieren, stellt sich die Thematisierung von Religion als kontingente „Kultur“ als Schub der Säkularisierung dar.

Die hier dargestellten Beobachtungen bei den Parsi Zoroastriern legen indessen nahe, dass die Form religiös-ethnischer Vergemeinschaftung auch unter modernen Bedingungen stabilisiert werden kann. Ausgangspunkt unseres Arguments ist die Überlegung, dass Religion ein Vokabular zur Verfügung stellt, mit dem Ethnizität Bedeutung verliehen werden kann (vgl. Wimmer 2008, S. 983), und zwar sowohl affirmativ als auch kritisch. Eine Kritik an Ethnizität wird vor allem dann wahrscheinlich, wenn Akteure in Kontexten kultureller Diversität universalisierende oder individualisierende Interpretationen der religiösen Tradition formulieren, mit denen die primordiale Festlegung von auch religiös definierten Grenzen hinterfragt werden kann. Religion wird damit zum Ausgangspunkt des Widerspruchs gegen ihre ethnische Einschränkung. Entscheidend für den Erfolg solcher Reinterpretationen ist aber, ob entsprechende Deutungsmuster durch eine theologische Tradition und einen kollektiven Akteur, der verbindliche Entscheidungen treffen kann, gestützt werden können oder nicht. Ethnische Grenzziehungen als solche können auch ohne formale Organisationsstrukturen bestehen, da über die Primordialisierung der Zugehörigkeit die Gemeinschaftsgrenzen von Entscheidungen und Überzeugungen unabhängig gemacht sind. Zwar gibt es Organisationen, die für die Aufrechterhaltung spezifischer gemeinschaftlicher Praktiken zuständig sind, sie können die religiös-ethnische Grenzziehung in Ermangelung eines privilegierten Zugangs zu religiösen Symbolen aber nicht durch autoritative Entscheidung beeinflussen. Dies stabilisiert die implizite, praktische Rekonstruktion von Gemeinschaft.

Hinzu kommt, dass die religiöse Dimension der Gemeinschaft über Rituale die ethnisch-religiöse Grenzziehung in die Praxis umsetzt und damit zur sozialen Schließung der Gemeinschaft beiträgt. Rituelle Kommunikation ist hochgradig standardisiert und deshalb kein Medium von Widerspruch und Konflikt, sondern vollzieht die ethnischen Grenzen über Mechanismen der Ein- und Ausschließung. Insbesondere wenn keine ausdifferenzierte Theologie besteht, die es schafft, die hochmobile Menge religiöser Werte autoritativ zu verwalten, stellt die rituelle Praxis den einzigen festen Referenzpunkt für Argumentationen dar. Neben der strukturellen Fortsetzung bestehender Praxis findet sich daher auch auf der semantischen Ebene eine Dominanz jener Deutungen, die diese Praxis bestätigen. In Phasen symbolischer Deregulierung bietet diese explizite Bestätigung des Bestehenden und die Skandalisierung der Gegenseite anhand ihrer „Verstöße“ die erfolgversprechendste Diskursstrategie.

Die durch Modernisierung ausgelösten Konflikte gehen daher gerade bei ethnisch-religiösen Gemeinschaften mit „zentripetalen Tendenzen“ einher. Differenzierungen, wie diejenige zwischen Religion und Ethnizität, werden auf gemeinschaftliche Einheit hin gedacht und gewinnen durch die, im Gegensatz zum Alltag, im Konflikt *explizit gemachte* Betonung an Bedeutung. Die rituelle und primordiale Verfasstheit löst Gemeinschaftszugehörigkeit von individuellem Entscheiden ab. Die Hürden für Alternativen und „Schismen“ sind aus einer solchen Konfiguration heraus hoch: Alternativen würden prekäre

Bindungen und die Notwendigkeit der Etablierung neuer umfassender Institutionen erfordern.

Angesichts der Vielfalt von Fällen und Formen ethnisch-religiöser Gemeinschaften sind generalisierende Aussagen über die Wechselwirkungen zwischen Ethnizität und Religion schwierig. Dennoch möchten wir zumindest ausblickartig die Tragfähigkeit unseres begrifflichen Rahmens anhand des wohl prominentesten Beispiels ethnisch-religiöser Gemeinschaft beleuchten, nämlich des Judentums. In ihm gilt das primordiale Merkmal einer jüdischen Mutter als hinreichende Bedingung für Zugehörigkeit. Notwendig ist die Abstammung für die Zugehörigkeit allerdings nicht, Konversionen (*giyyur*)<sup>27</sup> sind möglich und Konvertiten werden als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft akzeptiert. Ob Konversionen allerdings forciert oder hochangesetzt werden und inwieweit die Ernsthaftigkeit der individuellen Entscheidung unter Beweis gestellt werden muss, kann (insbesondere in Israel) z. B. davon abhängen, ob vom Judentum als Nation oder als Religion ausgegangen wird. Wie sehr Konversionen vor allem im orthodoxen Judentum problematisiert werden können, zeigen verschiedene Fälle in Israel, in welchen z. B. die Gültigkeit von Konversionen mit dem Verweis auf eine fehlende religiöse Praxis in Frage gestellt wurde. Auch innerhalb des Judentums ist es nicht zu einem „Schisma“ gekommen, das mit denjenigen innerhalb des Christentums zu vergleichen wäre. Große Differenzen im Hinblick auf Überzeugungen und rituelle Praxis haben zwar zu einander zum Teil heftig kritisierenden und bekämpfenden Ausrichtungen mit eigenen Organisationsformen, wie orthodoxen, ultra-orthodoxen oder auch liberalen Gemeinden und Bewegungsorganisationen geführt. Ein Ausschluss von als z. B. zu liberal angesehener Gemeinschaftsmitglieder kann, im Fall ethnischer Zugehörigkeit, auf der Ebene der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft jedoch nicht erfolgen. Auf institutioneller Ebene, wie z. B. hinsichtlich der Aufnahme in bestimmte Bildungseinrichtungen, oder auf ritueller Ebene ist Exklusion möglich. Diese Exklusion geschieht aber über die Argumentation unzulässiger Praxis, nicht aufgrund inakzeptabler Überzeugungen.<sup>28</sup> Dem entspricht, dass es zwar im Judentum, im Gegensatz zum Zoroastrismus, eine sehr ausdifferenzierte Theologie gibt, aber „the yardstick of religious practice is generally accepted as the measure of religiosity, among observant and non-observant alike“, wie Sharot (1990, S. 66) jedenfalls für Israel bemerkt.

Ethnisch-religiöse Grenzziehung geht wie im hier betrachteten Zoroastrismus auch im Judentum mit dem Ausbleiben einer umfassenden Mitgliedschaftsorganisation einher. Die ethnische und rituell-religiöse Praxis ermöglicht eine Gemeinschaft, die einem hohen Maß von Dissens Platz gibt, in ihrem Vollzug ihm gegenüber aber weitgehend unempfindlich ist. Wie die Beständigkeit dieser Form von Religion unter den Bedingungen ihrer Infragestellung zeigt, dürfte Ethnizität auch im Kontext moderner Gesellschaften weiter-

27 Der Begriff „Konversion“ ist in diesem Kontext insofern problematisch, als er, entwickelt im Rahmen christlicher Theologie, häufig mit einem innerpsychologischen Transformationsprozess assoziiert wird, der auf Glauben und Bekenntnis abzielt. Diese Perspektive findet sich auch bei modernen jüdischen Theologen, ist aber, vor allem im orthodoxen Umfeld, keine Mehrheitsauffassung (vgl. hierfür Sagi und Zohar 2007).

28 So z. B. im Fall jüdischer Frauen, die mit von der Tradition Männern vorbehaltenen rituellen Kleidern an der Klagemauer beten wollten (Sered 1997).

hin einen Anknüpfungspunkt für die Konstitution religiöser Gemeinschaften darstellen. Wie nicht zuletzt die in modernisierungs- oder säkularisierungstheoretischer Perspektive überraschende Relevanz von Religion bei Einwanderern zeigt, stellt die Konzeption einer geteilten Herkunft und eine daran ausgerichtete Praxis einen Bezugspunkt dar, an den sich religiöse Gemeinschaftsbildung anschließen kann, selbst wenn das individuelle *commitment* gering und die Differenzen groß sind.

## Literatur

- Alexander, Jeffrey C. 2006. Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy. In *Social performance. symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*, Hrsg. Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen und Jason L. Mast, 29–90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ali, Syed. 2002. Collective and elective ethnicity: Caste among urban muslims in India. *Sociological Forum* 17:593–620.
- Banton, Michael. 2008. The sociology of ethnic relations. *Ethnic and Racial Studies* 31:1267–1285.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction. In *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Hrsg. Fredrik Barth, 9–38. Bergen: George Allen & Unwin.
- Berger, Peter L. 1980. *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berremán, Gerald D. 1978. Scale and social relations: Thoughts and three examples. In *Scale and social organization*, Hrsg. Fredrik Barth, 41–77. Oslo: Universitetsforlaget.
- Béteille, André. 1997. Der Konflikt von Normen und Werten in der heutigen indischen Gesellschaft. In *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome*, Hrsg. Peter L. Berger, 447–488. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Blumer, Herbert. 1971. Social problems as collective behavior. *Social Problems* 18:298–306.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2000. Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. 1971. In *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Hrsg. Pierre Bourdieu, 11–37. Konstanz: Universitätsverlag.
- Brubaker, Rogers. 2002. Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology* 43:163–189.
- Bruce, Steve. 2002. *God is dead. Secularization in the west (Religion in the modern world)*. Malden: Blackwell Publishers.
- Das, Ira. 2004. *Staat und Religion in Indien. Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung* (Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, Bd. 76). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Davar, Dinshaw D. 2005. The Parsi Punchayet Case, Suit No. 689 of 1906. In *Judgments. Petit vs Jeejeebhoy 1908, Saklat vs Bella 1925*. Hrsg. Judgment. Parsiana Publications. Reprint of Original Judgments with Explanatory Articles and Supplementary Judgments, 1–142. Bombay: Parsiana Publications.
- Dhalla, Homi B. 1999. Contra conversion: The case of the Zoroastrians of India. In *Religious Conversion: Contemporary practices and controversies*, Hrsg. Christopher Lamb und M. Darrol Bryant, 115–135. London: Cassell.
- Diaz-Bone, Rainer. 2006. Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse. *Forum Qualitative Sozialforschung* 7,1. <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/71/146> (Zugegriffen: 01. Aug. 2012).
- Eisenstadt, Shmuel Noah, und Bernhard Giesen. 1995. The construction of collective identity. *Archives Européennes de Sociologie* 36:72–102.
- Foucault, Michel. 1981. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



- Giesen, Bernhard. 1999. *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hansen, Thomas Blom. 1999. *The saffron wave. Democracy and Hindu Nationalism in modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Hinnells, John R. 2005. *The Zoroastrian diaspora. Religion and migration*. Oxford: Oxford University Press.
- Imhof, Kurt. 1997. Gemeinschaft in der Gesellschaft: Modernisierung und Ethnizität. In *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996*, Hrsg. Stefan Hradil, 861–875. Frankfurt a. M.: Campus.
- Joshi, A. P., M. D. Srinivas und J. K. Bajaj. 2003. *Religious demography of India*. Chennai: Centre for Policy.
- Jenkins, Laura Dudley. 2008. Legal limits on religious conversion in India. *Law and Contemporary Problems* 71:109–127.
- Kaviraj, Sudipta. 2000. Modernity and politics in India. *Daedalus* 129:137–162.
- Kim, Sebastian C. H. 2003. *In search of identity. Debates on religious conversion in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Kulke, Eckehard. 1974. *The Parsees in India. A minority as agent of social change* (Arnold-Bergstraesser-Institut, Studien zu Entwicklung und Politik 3), München: Weltforum Verlag.
- Levine, Hal B. 1999. Reconstructing ethnicity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5:165–180.
- Lüddeckens, Dorothea, und Ramiyar Karanjia. 2011. *Days of transition. The Parsi death rituals*. Göttingen: Wallstein.
- Luhmann, Niklas. 1998. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2002. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Misra, Amalendu. 2011. The missionary position: Christianity and politics of religious conversion in India. *Nationalism and Ethnic Politics* 17:361–381.
- Mistry, Rummy, und Shernaz Cama. 2004. *Oral traditions. Unesco Parzor report on questionnaire – I(a)*. Reet-Rivaj: UNESCO Parzor.
- Mitchell, J. C. 1974. Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration. In *Urban ethnicity*, Hrsg. Abner Cohen, 1–35. London: Tavistock Publications.
- Nagel, Joane. 1994. Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. *Social Problems* 41:152–176.
- Nandi, Proshanta. 2004. Visions of nationhood and religiosity among early freedom fighters in India. In *Sociology of religion in India*. Hrsg. Rowena Robinson, 37–53. New Delhi: Sage Publications.
- Palsetia, Jesse. 2001. *The Parsis of India. Preservation of identity in Bombay City*, Leiden: Brill.
- Palsetia, Jesse S. 2006. Parsi and Hindu. Traditional and nontraditional responses to christian conversion in Bombay, 1839–45. *Journal of the American Academy of Religion* 74:615–645.
- Parsons, Talcott. 1975. Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity. In *Ethnicity. Theory and experience*. Hrsg. Nathan Glazer und Daniel P. Moynihan, 53–83. Cambridge: Harvard University Press.
- Randeria, Shalini. 1996. Hindu-„Fundamentalismus“: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien. In *Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolph*, Hrsg. Georg Elwert, Jürgen Jensen und Ivan R. Kortt, 333–361. Berlin: Duncker & Humblot.
- Randeria, Shalini. 2002. Entangled histories of uneven modernities: Civil society, caste solidarities and legal pluralism in post-colonial India. In *Unraveling ties. From social cohesion to new practises of connectedness*, Hrsg. Yehuda Elkana, Ivan Krastev, Elísio Macamo und Shalini Randeria, 284–311. Frankfurt a. M.: Campus.

- Ruane, Joseph, und Jennifer Todd. 2011. Ethnicity and religion: Redefining the research agenda. In *Ethnicity and religion – intersections and comparisons*, Hrsg. Joseph Ruane und Jennifer Todd, 1–8. New York: Routledge.
- Sagi, Avi, und Zvi Zohar. 2007. *Transforming identity. The ritual transition from gentile to Jew – structure and meaning*. London: Continuum.
- Sarkar, Sumit. 2002. *Beyond nationalist frames. Postmodernism, Hindu fundamentalism, history*. Bloomington: Indiana University Press.
- Savarkar, Vinayak Damodar. 2008. Hindutva. In *Hinduism. A Reader*, Hrsg. Deepak Sarma, 376–390. Malden: Blackwell Publishing.
- Sered, Susan. 1997. Women and religious change in Israel: Rebellion or revolution. *Sociology of Religion* 58:1–24.
- Sharafi, Mitra. 2007. Judging conversion to Zoroastrianism. Behind the scenes of the Parsi Panchayat case. 1908. In *Parsis in India and the diaspora*, Hrsg. John R. Hinnells und Alan Williams, 159–180. London: Routledge.
- Sharot, Stephen. 1990. Israel: Sociological analyses of religion in the Jewish State. *Sociological Analysis* 51:563–576.
- Snoek, Jan A.M. 2004. ‚Initiations‘ in theory, and in Zoroastrianism. In *Zoroastrian rituals in context*, Hrsg. Michael Stausberg, 77–98. Leiden: Brill.
- Spector, Malcolm, und John I. Kitsuse. 2001. *Constructing social problems. With a new introduction by John I. Kitsuse*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Stausberg, Michael. 2002a. *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 1*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stausberg, Michael. 2002b. *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 2*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stausberg, Michael. 2004. Monday-Nights at the Banaji, Fridays at the Aslaji: Ritual efficacy and transformation in Bombay City. In *Zoroastrian Rituals in Context*, Hrsg. Michael Stausberg, 653–718. Leiden: Brill.
- Swatos, William H., Jr. 1981. Church-sect and cult: Bringing mysticism back. *Sociological Analysis* 42:17–26.
- Tönnies, Ferdinand. 1991. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 3., unveränd. Aufl. des Neudrucks der 8. Aufl. von 1935*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Troeltsch, Ernst. 1919. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Walthert, Rafael. 2010. *Reflexive Gemeinschaft. Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien*. Würzburg: Ergon.
- Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. 1920*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wimmer, Andreas. 2008. The making and unmaking of ethnic boundaries: A multilevel process theory. *American Journal of Sociology* 113:970–1022.

**Dorothea Lüddeckens**, 1966, Prof. Dr., Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich. Forschungsgebiete: Religionswissenschaft in sozialwissenschaftlicher Ausrichtung, qualitativ-empirische Religionsforschung, Ritual Studies, Religion und Medizin, Konzepte und Praxis im Umgang mit Sterben und Tod, zeitgenössischer Zoroastrismus. Veröffentlichungen: Days of Transition. The Parsi Death Rituals (mit R. Karanjia), Göttingen 2011; Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie). Bielefeld 2010 (Hrsg. mit R. Walthert); Religion und Medizin in der europäischen Moderne. In: M. Stausberg (Hrsg.), Studienbuch Religionswissenschaft. Berlin 2012.

---

**Rafael Walthert**, 1978, Prof. Dr., Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, Neue religiöse Bewegungen, Ritualtheorie. Veröffentlichungen: Reflexive Gemeinschaft. Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien. Würzburg 2010; Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie). Bielefeld 2010 (Hrsg. mit D. Lüddeckens); Emotion, Ritual, and the Individual: The Production of Community in Evangelicalism. *Journal of Religion in Europe* 6, 2013.