

Die Schriftenreihe trägt der zunehmenden Beachtung des Themenkomplexes von Religion, Konflikt und Frieden Rechnung. Sowohl in der Wissenschaft als auch in Politik, Friedensarbeit, Medien oder Bildungseinrichtungen wird man mehr und mehr gewahr, welche Bedeutung religiösen Überzeugungen nicht nur für die Entwicklung von Konflikten zukommen kann, sondern auch für die Vermeidung oder Beilegung derselben. Entsprechend breit, interdisziplinär und methodisch vielfältig ist das Spektrum der publizierten Arbeiten. Durch theoretische, empirische oder deskriptiv angelegte Untersuchungen richtet sich die Reihe ebenso an das wissenschaftliche Fachpublikum wie an (friedens-)politische Akteure und die an Frieden und Religion interessierte Öffentlichkeit.

Religion – Konflikt – Frieden  
wird herausgegeben von

Dr. Markus Weingardt,  
Stiftung Weltethos, Tübingen

Band 6

## Vorwort

Janet Kursawe | Verena Brenner [Hrsg.]

Religionen sind gewöhnlich ein humanes Potenzial zugeschrieben. Konflikte zu verursachen und zu verschärfen, aber auch Konflikte zu mildern, ja sogar sie zu beenden. Religion hat folglich ambivalente Wirkungen auf Konflikte. Die Idee zu diesem Band entstand im Herbst 2010 auf der XVII. Jahrestagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient im Rahmen der zentralen Panels zur Ambivalenz von Religionen in Konflikten. sechs Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler verteilten anhand verschiedener Fallstudien die ambivalente Wirkungseinführung von Religionen in islamischen Konflikten des Vorderen Orients, Zentral- und Südasien.

Der vorliegende Band widmet sich der Verbindung von Religion und Konflikt in Südasien. Die Region ist geprägt von einer einzigartigen Vielfalt an Religionen und religiösen Traditionen. Wie die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte ein gewisses Konfliktpotenzial, das sich in religiös motivierten Konflikten manifestiert, zeigen die letzten Jahrzehnte.

# Konfliktfaktor Religion?

Die Rolle von Religionen in den Konflikten Südasiens

Zahlreichen Personen und Institutionen gebührt unser Dank für die vielfältige und umfassende Unterstützung, ohne welche dieser Band nicht möglich gewesen wäre. Für die gründlichen und anfangsreichen inhaltlichen Überarbeitungen sowie für die Formatierungsarbeiten sind wir Peter Hackmann zu großen Dank verpflichtet. Der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft gilt unser herzlichster Dank für die Bereitstellung des Druckkostenzuschusses. Danken möchten wir auch Dr. Markus Weingardt für seine Geduld und Ausdauer! Für unerschöpfliche moralische Unterstützung danken wir von ganzem Herzen Tobias, Lena, Denis, Frederik und Madba. Großer Dank gilt ferner dem Nomosverlag und allen Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft mit uns zusammenzuarbeiten!

Heidelberg, Duisburg, Juli 2013

Janet Kursawe & Verena Brenner



**Nomos**

Verlag für  
Religionswissenschaft und  
Theologie  
Nomosverlag  
Postfach 10 15  
70503 Stuttgart  
Telefon 07141 346-1  
Telefax 07141 346-200  
E-Mail [info@nomos-verlag.de](mailto:info@nomos-verlag.de)  
Web [www.nomos-verlag.de](http://www.nomos-verlag.de)

# Inhaltsverzeichnis

Die Wirkungs­macht von Religionen in den Konflikten Südas­iens <i>Janet Kursawe &amp; Verena Brenner</i>	9
Religiosität und Vorurteile: Welche Rolle spielt die Orientierungslosigkeit? <i>Anne-Katrin Henseler &amp; Andreas Zick</i>	29
Die indische Diaspora in den USA und ihre Rolle im Religionskonflikt in Indien <i>Pierre Gottschlich</i>	53
Muslimische Friedensaktivisten in Gujarat, Indien <i>Raphael Susewind</i>	75
Mobilisierung, Rekrutierung, Radikalisierung: Wachsender gewaltbereiter Islamismus in Pakistan <i>Janet Kursawe &amp; Kristin Bleyder</i>	97
Angriff auf die Ambiguitätstoleranz: Pakistans Barelwiyat zwischen Prophetenliebe und Sufis­lasmus <i>Thomas K. Gugler</i>	131
Der Sieger und der Sonnengott: Der Tamilen-Singhalesen-Konflikt in Sri Lanka und die Religion <i>Christoph Trimm</i>	153
Das Ende des religiösen Friedens in Nepal? <i>Paul Degenkolbe</i>	183
Religion in Spannungsfeld politischer Konflikte in Bangladesch <i>Kristin Bleyder</i>	207
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	237

Barophane und US-amerikanische Säkularisierungstheorien  
die Auffassung „das bestimmte, der weiteren Modernisierung inhärente  
Aspekte überwiegend einen Bedeutungsverlust von Religionen für die politi-  
1 unter Mitarbeit von Franz Beckmann  
2 Venedi 2002, 31

# Muslimische Friedensaktivisten in Gujarat, Indien<sup>1</sup>

Raphael Susewind

## I. Einleitung

Der anti-muslimische Pogrom im indischen Bundesstaat Gujarat im Jahr 2002 steht paradigmatisch für den Zusammenhang von politisierter Religion und politischer Gewalt in Südasien. Er löste nicht zuletzt erhebliche Unruhe, Reflexion und Neuorientierung in der örtlichen NGO-Szene aus: viele entwicklungspolitische Aktivistinnen und Aktivisten begannen erstmals, sich näher mit dem Faktor Religion zu beschäftigen und entdeckten Muslime als neue Zielgruppe für ihre Interventionen. Zugleich gewann eine dezidiert muslimische Zivilgesellschaft an Sichtbarkeit, innovative Kooperationen zwischen klassischen Entwicklungsorganisationen und islamischen Stiftungen entstanden – und zerbrachen wieder. Nur viele hinduistisch motivierte Organisationen, darunter auch die meisten Gandhianischen Gruppen, hielten sich – im Heimatland des Mahatma auffallend – zurück.

Nach einer kurzen Einführung zum Pogrom selbst zeichnet dieser Beitrag in einem ersten Abschnitt diese institutionellen Dynamiken nach, um dann in einem zweiten Abschnitt die Diskussion zur "Ambivalenz des Sakralen"<sup>2</sup> auf der *persönlichen* Ebene zu vertiefen. Mit Hilfe narrativer Interviews und psychometrischer Daten muslimischer Friedensaktivistinnen und Friedensaktivisten<sup>3</sup> dekonstruiert dieser zweite Abschnitt gängige und eingängige Vorstellungen über die Verbindung von Religion und Politik und beleuchtet die oft uneindeutigen Schattierungen zwischen Gewalt und Frieden. Ich beschränke mich dabei mit "glaubensbasierten Akteuren" und "säkularen Tech-

Rao, Ramesh N. et al. 2003: A Factual Response to the Hate Attack on the India Development and Relief Fund (IDRF). Online: <http://www.letindiadevelop.org/theroport/index.html> (09.03.2010).

Rösel, Jakob/Gottschlich, Pierre 2008: Indien im neuen Jahrhundert: Demokratischer Wandel, ökonomischer Aufstieg und außenpolitische Chancen. Baden-Baden: Nomos.  
Sabrang Communications/South Asia Citizens Web 2002: The Foreign Exchange of Hate: IDRF and the American Funding of Hindutva. Online: <http://www.stopfundinghate.org/sacw> (10.11.2009).

Sikand, Yoginder/Mathew, Biju 2005: Stop Funding Hate. In: Countercurrents.org (August 12, 2005). Online: <http://www.countercurrents.org/comm-mathew120805.htm> (04.03.2010).

Skoda, Uwe 2005: Ayodhya: Ein Symbol des Hindu-Nationalismus. In: Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hrsg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien: Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weisensee, S. 83-113.

Sprung, Christoph S. 2005: Macht durch Gewalt und Religion – Das hindu-nationalistische Pogrom in Gujarat 2002. In: Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hrsg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien: Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weisensee, S. 279-297.

Töpfer, Eric 2005: Geistige und ideologische Grundlagen des Hindu-Nationalismus. In: Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hrsg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien: Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weisensee, S. 1-30.

Vicziary, Marika 2004: Globalization and Hindutva: India's Experience with Global Economic and Political Integration. In: Davies, Gloria/Nyland, Chris (eds.): Globalization in the Asian Region: Impacts and Consequences. Cheltenham & Northampton: Edward Elgar, S. 92-116.

1 Dieser Beitrag basiert auf Feldforschung in Kooperation mit Jan Vikas Ahmedabad und der School for International Training Jaipur/Brattleboro, finanziert vom Cusanuswerk aus Mitteln des BMBF (vgl. Susewind 2009). Ich danke 21 anonymen Gesprächspartnerinnen und -partnern, meiner Assistentin Pushpa Yadav sowie dem Arbeitskreis neuzeitliches Südasien der Deutschen Gesellschaft für Asienkunde für hilfreiche Anmerkungen. Die gesamte Studie findet sich in Susewind 2013.

2 Appleby 2000.

3 Eine kontingente Auswahl, die der Schwerpunktsetzung meines breiteren Forschungsvorhabens entspricht – eine vergleichbare Studie zu nicht-muslimischen Aktivistinnen und Aktivisten wäre zweifellos eine spannende Ergänzung.

nokraten" auf zwei Typen einer breiteren empirischen Typologie<sup>4</sup>; diese sollten ausreichen, meine letztlich methodologische These zu untermauern: dass Erkenntnisse auf der Ebene individueller Akteurinnen und Akteure die von Scott Appleby inspirierte Literatur zur "Ambivalenz des Sakralen" in zentralen Punkten ergänzen und bereichern kann und sollte.

Der Blick über die scheinbar eindeutigen Konfigurationen der institutionellen Meso-Ebene hinaus verdeutlicht zunächst, auf welch *verschiedene* Weise sich die "Ambivalenz des Sakralen" als persönliche Dynamik entfaltet. Dies impliziert, dass die Fragen, die in der Einleitung zu diesem Sammelband aufgeworfen werden, nur vielfältig und mehrdeutig beantwortet werden können. Wird Religion instrumentalisiert? Manche meiner Gesprächspartner sagen "ja", andere sagen "nein" – und meine eigenen Beobachtungen stützen beide Hypothesen. Die Religiosität bestimmter Akteure kann zu einer Verschärfung des Konfliktes ebenso beitragen wie zu dessen Befriedung – und während meine Typologie mit ihrem Fokus auf Friedensbemühungen vor allem die komplexen Dynamiken der Deeskalationswirkung von Religion erfasst, kennen viele meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner auch deren gewaltsame Seiten.

Das Ziel, die Vielfalt der Mikro-Ebene empirisch ernst zu nehmen, impliziert dabei im Weiteren meist eine spezifische explorative Erkenntnislogik, in der quantifizierend-generalisierende Aussagen weder beabsichtigt noch möglich sind. Meine Gesprächspartnerinnen und -partner haben sehr unterschiedliche Erfahrungen gemacht und die Geschichten, die sie erzählen, bleiben immer auch ihre ganz persönlichen. Dabei ist mangelnde Generalisierbarkeit nicht mit Zufälligkeit gleichzusetzen: was im Folgenden von und über "glaubensbasierte Akteure" und "säkulare Technokraten" zu sagen sein wird, gründet in der systematischen Auswertung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Leben von 21 gezielt ausgewählten muslimischen Aktivistinnen und Aktivistinnen. Eine solche Typologie steht zwar nicht in Relation zur Gesamtgesellschaft (oder auch nur zu allen muslimischen Friedensaktivistinnen und Friedensaktivisten), präzisiert jedoch charakteristische Dynamiken im Kontrast zu anderen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern innerhalb eines Samples und bettet diese in breitere politische und religiöse Kontexte ein.

4 Für die anderen beiden Typen – "sich emanzipierende Frauen" und "zweifelhafte Profis" – vgl. Susewind 2011.

Methodisch basiert diese Typologie wie bereits angesprochen auf narrativen Interviews und psychometrischen Fragebögen<sup>5</sup>, gesammelt im Frühjahr 2008 in Ahmedabad, der Hauptstadt Gujarats, und im ländlichen Distrikt Panchmahal. Im Zentrum der Interviews standen die Autobiographie der jeweiligen Gesprächspartnerinnen und -partner, deren subjektive Erfolgserlebnisse sowie deren Glaubensvorstellungen und -praktiken. Die psychometrischen Fragebögen erfassten basale psycho- und soziodynamische Dispositionen,<sup>6</sup> Intensität und Relevanz der Gruppenidentifikation<sup>7</sup> sowie die Fähigkeit, Ambiguität zu tolerieren.<sup>8</sup> Der letzte Abschnitt meines Beitrags reflektiert, wie sich die zunächst betonte Vielfalt, die sich sowohl in den Narrativen als auch in der Psychometrie zeigt, jenseits a priori etablierter Schemata ordnen und einordnen lässt – und skizziert, welche Erkenntnisse von einer solchen typologisierenden Methodologie der Mikro-Ebene für die Erforschung der "Ambivalenz des Sakralen" zu erhoffen sind.

## II. Gujarat 2002

Auch wenn der Begriff "Frieden" nicht in der bloßen Abwesenheit von Gewalt aufgeht, bleibt Gewalt zentral für jede Friedensgeschichte – sei es auch nur als ihr Startpunkt. Im Rückgriff auf umfangreiche Darstellungen anderer Autorinnen und Autoren<sup>9</sup> gilt es daher zunächst zu klären, was im religiös-kommunistisch tief gespaltenen "Laboratorium für hindu-nationalistische Politik" – wie der Bundesstaat Gujarat oft betitelt wird – geschah. Worauf reagieren die Interventionen "glaubensbasierter Akteure" und "säkularer Technokraten"?

5 Verwendet wurden Teile des Gießen-Test (Beckmann/Brähler/Richter 1991) und des Inventars zur Messung von Ambiguitätstoleranz (Reis 1996) sowie Skalen zur Gruppenidentifikation (Jackson/Smith 1999); vgl. ausführlicher Susewind 2013.

6 Erfasst wurden "soziale Resonanz" zwischen Dominanz und Gefügigkeit, "Kontrolle" zwischen unterkontrolliertem und zwinghaftem Tendenzen sowie "Durchlässigkeit" zwischen durchlässigem und retentivem Kontaktverhalten; vgl. Beckmann/Brähler/Richter 1991 sowie die Anwendung dieses Instruments in Kakar 1997.

7 Erfasst wurden sowohl die Stärke der Identifikation mit der eigenen Gruppe (hier: Muslimen) als auch die relative Wichtigkeit dieser Identifikationsoption im Vergleich zu nationaler Identität, sprachlicher Identität, Geschlecht und Kastenzugehörigkeit; vgl. Jackson/Smith 1999.

8 Erfasst wurde die Toleranz gegenüber Uneindeutigkeiten im Bereich "sozialer Konflikte", "Rollenstereotypen" und "neuer Erfahrungen"; vgl. Reis 1996.

9 Vgl. etwa Engländer 2003, Oommen 2008, Powers 2009 oder Robinson 2005.

Am 27. Februar 2002 verbrannten 59 Menschen in einem Zugabteil im Bahnhof Godhra im Distrikt Panchmahal, in dem auch ein Teil der hier zugrundeliegenden Feldforschung stattfand. Die meisten Opfer waren hindu-nationalistische Pilger auf der Rückkehr von einer Demonstration in Ayodhya, wo sie das zehnjährige "Jubiläum" der Zerstörung der Babri-Moschee feierten.<sup>10</sup> Der genaue Ablauf der Ereignisse in Godhra lässt sich nicht mehr zuverlässig rekonstruieren; manche Autoren argumentieren, dass das Feuer nach heftigen Wortgefechten und Rangeleien von einem muslimischen Mob gelegt wurde,<sup>11</sup> andere – einschließlich einer unabhängigen Untersuchungskommission unter dem obersten Richter Banerjee – gehen von einem technischen Defekt am Waggon aus.<sup>12</sup> Wie so oft nach Massentragödien kann auch sorgfältige forensische Arbeit nicht alle Fragen in dem Maße beantworten, wie es wünschenswert wäre.

Entscheidender für diesen Beitrag ist in jedem Fall, was auf das Feuer in Godhra folgte. Schon am kommenden Tag riefen der *Vishwa Hindu Parishad* (VHP) und der *Bajrang Dal*, zwei hindu-nationalistische Organisationen, zum Generalstreik auf. Die 59 Leichen wurden medienwirksam in die Landeshauptstadt Ahmedabad transportiert und zahlreiche Politiker der regierenden *Bharatiya Janata Party* (BJP) riefen nach "Rache". Was folgte, waren keine spontanen Gewaltausbrüche, sondern ein organisierter Pogrom<sup>13</sup> gegen die muslimischen Gemeinschaften in Gujarat, der binnen drei Wochen mehr als 2000 Tote forderte und zehntausende Muslime dauerhaft aus ihren Häusern, Dörfern und Stadtvierteln vertrieb.<sup>14</sup> Viele von Muslimen betriebene Geschäfte wurden niedergebrannt, ebenso mehr als 240 *Dargahs* (muslimische Schreine) und mehr als 180 Moscheen, vor allem in Zentral-Gujarat.<sup>15</sup> Besonders die brutale Gewalt gegen Frauen sticht hervor; mehrfach wurden schwangere Muslime bei lebendigem Leib aufgeschlitzt und ihre Föten verbrannt.<sup>16</sup> Während weite Teile der staatlichen Eliten (vom lokalen Polizeikommandanten bis zu Staatsministern) den Pogrom unterstützten und koordinierten, wurde die Gewaltausübung selbst meist an *Dalits* (ehemals "Unberührbaren") und *Adivasis* (sogenannten "Stammesangehörigen") delegiert,

10 Ein Akt, der zu Recht als Wendepunkt in den Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen im postkolonialen Indien angesehen wird; eine gute Zusammenfassung und pointierte Analyse der Ereignisse findet sich in Nandy et al. 1997.

11 Vgl. Engineer 2003: 18f.

12 Vgl. Banerjee 2005.

13 Vgl. Heitmeyer 2009: 111.

14 Vgl. Heitmeyer 2009: 104 und Yagnik/Sheth 2005: 282.

15 Vgl. Ganguly/Jowher/Dabhi 2006: 11.

16 Vgl. Nussbaum 2007.

die sich dadurch Anerkennung im höherkastigen hindu-nationalen Spektrum erhofften.<sup>17</sup>

Auch wenn die *National Human Rights Commission* ein umfassendes Staatsversagen der Regierung in Gujarat konstatierte,<sup>18</sup> blieb die Mehrheit der Wählerinnen und Wähler in Gujarat unbeeindruckt oder unterstützte die Gewalt gar: im Juli 2002 wurde das Parlament aufgelöst und die BJP-Regierung unter Ministerpräsident Narendra Modi gewann die Wahlen im Dezember haushoch.<sup>19</sup> Zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Beitrags registriert sie den Bundesstaat nach wie vor.

### III. Friedensarbeit

Während breite Teile der Zivilgesellschaft mit Zurückhaltung auf die Welle der Gewalt reagierten, fanden sich einige Organisationen, Netzwerke und Einzelpersonen nach kurzer Schockstarre zu einer kleinen aber eindrucksvollen selbsternannten *peace community* zusammen. Obwohl viele von ihnen bereits seit Jahrzehnten in der Entwicklungsarbeit tätig waren, betraten sie nach 2002 oft Neuland;<sup>20</sup> das Entsetzen über Zeitpunkt und Ausmaß der Gewalt und die Selbstzweifel, die dies auslöste, weiteten den Fokus dieser Aktivisten und schufen Raum für verschiedenste Experimente in ziviler Konfliktbearbeitung.

Unmittelbar nach 2002 stellten die verschiedenen Organisationen ihre kulturellen und ideologischen Differenzen zunächst im Interesse der dringenden Bedürfnisse nach Notunterkünften, Nahrung und Sicherheit zurück und koordinierten ihre Projekte in gemeinsamen Aktionsplattformen.<sup>21</sup> Doch diese Einheit in Vielfalt zerfiel, sobald ein notdürftiger Anschein von Normalität wieder hergestellt war. Während einige glaubensbasierte Organisationen<sup>22</sup> weiterhin den materiellen Wiederaufbau betonten, begannen andere mit "spiritueller Hilfe" und missionarischen Aktivitäten, und wieder andere – sowie praktisch alle säkularen NGOs – starteten systematische Interventionen in verschiedenen Politikfeldern von *transitional justice* über Opfer-Täter-

17 Vgl. Powers 2009: xi.

18 Vgl. Ganguly/Jowher/Dabhi 2006: 10.

19 Vgl. Simpson 2006: 342.

20 Vgl. Powers 2009: 157.

21 Vgl. Oommen 2008: 185.

22 Also solche Organisationen, die sich in ihrer Arbeit explizit auf religiöse Argumente stützen; dieser Studie liegt die breite Definition von Clarke 2006 zu Grunde.

Dialoge bis zu religiöser Bildung. In dieser Vielfalt kam es sowohl zu Konflikten als auch zu spannenden Kooperationen.

Viele der klassischen NGOs verankerten ihre Programme dabei in einer "Kontakthypothese", versuchten also, Muslime und Nicht-Muslime in gemeinsamen Projekten zusammen zu bringen, ohne sich thematisch explizit mit dem Konflikt zu befassen. Vertreter dieses Ansatzes argumentierten, dass Religion vor 2002 von Politikern instrumentalisiert wurde; konsequenterweise wäre es vielversprechender, solcher Instrumentalisierung mit einem engen sozialen Netz über religiöse Gruppengrenzen hinweg zu begegnen, als zum Beispiel theologische Dialoge zu veranstalten.<sup>23</sup> Für sie ging es um die Rekonstruktion alltäglicher interreligiöser Beziehungen, nicht um eine tiefere Beschäftigung mit möglichen religiösen oder gar spirituellen Aspekten von Konflikten. Nur eine Minderheit zivilgesellschaftlicher Organisationen wählte andere Wege und beschäftigte sich explizit mit kommunalistischer Gewalt.

Sowohl die der "Kontakthypothese" anhängende Mehrheit als auch die explizit den Konflikt bearbeitende Minderheit der NGO-Szene teilte jedoch ein säkulares oder auch säkularistisches Weltbild. Nur deren Aktivitäten zu betrachten würde daher weder dem von Opfern geäußerten Bedürfnis nach spiritueller Hilfe noch den Aktivitäten glaubensbasierter Organisationen gerecht, welche dieses Bedürfnis bedienen – und dabei ihre jeweilige religiöse Agenda verfolgen. Ein prominentes Beispiel für solch glaubensbasierte Organisationen ist der *Gujarat Sarvajanik Welfare Trust* (GSWT), der, initiiert von *Muftis*, *Shaikhs* und *Maulanas*, seine Mission in klar religiöser Sprache beschreibt:

The communal riots [sic] of 2002 in the state of Gujarat was a challenge to the trust of saving human lives and their rehabilitation. The trust accepted the challenge, struggled hard and with the mercy of Allah, achieve [sic] the goal.

Als Reaktion auf solch traditionelle Mildtätigkeit und auf der Suche nach Zugang zu bisher ignorierten muslimischen Gemeinschaften begannen manche klassischen NGOs Kooperationen mit GSWT und ähnlichen religiösen Gruppen aufzubauen.<sup>24</sup> Für sie bot der *Trust* einen verlässlichen Graswurzelpartner in einem Umfeld, in dem die meisten NGOs sehr wenig Erfahrung hatten: ohne solche Kooperationen hätten sie die jahrzehntelange Vernach-

23 Die Annahme, dass bürgerschaftliche Netzwerke kommunalistische Unruhen vermeiden helfen, hat auch starke wissenschaftliche Befürworter; vgl. Varshney 2002 und als Gegenposition Engineer 1995.

24 Vgl. Oommen 2008: 146-166.

lässigung muslimischer Gemeinschaften als Zielgruppe nur schwer überwinden können. Zugleich hatten viele NGOs jedoch auch Zweifel an den aus ihrer Sicht problematischeren religiöseren Agenden glaubensbasierter Gruppen.

Insbesondere erfüllten nur wenige muslimische Gruppen das Kriterium der "Kontakthypothese"; sie banden vielmehr nur Muslime in ihre Projekte ein. Das lag freilich weniger an deren unterschiedlichen ideologischen Ausrichtung – im Gegenteil: viele glaubensbasierte Organisationen hätten gerne auch mit nicht-Muslimen gearbeitet – als vielmehr an strukturellen Machtungleichgewichten zwischen Minderheit und Mehrheit, Opfer und Täter, Muslimen und Hindus. Interreligiösen Kontakt zu verlangen fällt NGOs aus der Mehrheitsgesellschaft ungleich leichter; viele Gandhianische und säkulare Initiativen hatten wenig Verständnis für diese Hierarchie von Macht und Vertrauen innerhalb der Zivilgesellschaft Gujarats.

Das schließt natürlich nicht aus, dass manche glaubensbasierte Organisationen in der Tat auch deshalb ausschließlich unter Muslimen arbeiteten, weil sie so ihre materiellen Projekte mit spirituellen Zielen verbinden konnten. Doch selbst in diesen Fällen ist es schwer, berechnete Sorgen über den Charakter dieser Ziele und verbreitete Islamphobie auseinander zu halten. Selbstverständlich kann die breitere religiöse und oft konservative Agenda glaubensbasierter Akteure einen aus NGO-Sicht unerwünschten Einfluss auf die Identitätskonstruktionen von Muslimen haben – doch das gleiche lässt sich von säkularen Organisationen und ihren jeweiligen *missions and visions* sagen. Die Entscheidung darüber, welcher Einfluss normativ abzulehnen ist sollte den davon Betroffenen überlassen bleiben.

Viele traditionelle NGOs sprachen ihren Zielgruppen jedoch zumindest implizit die Kompetenz für solche selbstbestimmten Werturteile ab und vertrieben sich völlig dem Narrativ der Passivität und Bedürftigkeit einer vermeintlich führungslosen muslimischen Minderheit. Sie betonten mangelnde Bildung, unzureichende politische Repräsentation, Schicksalsergebenheit und lähmende Angst – eine Einschätzung, die sowohl von manchen säkularen als auch vor allem von glaubensbasierten muslimischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern vehement zurückgewiesen wurde. Auch die hier verwendeten Forschungsergebnisse zeigen wiederholt, dass Muslime sehr wohl in der Lage sind, orthodoxen Diskursen zu widerstehen, sie umzuwandeln oder sie sich nur in dem Maße anzueignen, wie sie sie persönlich überzeugen; ihre Identität erschließt sich keineswegs monokausal aus dem Kontakt mit glaubensbasierten Organisationen. Es ist daher sowohl normativ als auch empirisch wichtig, persönliche Orientierungen und konkretes Handeln ernst zu nehmen – sonst werden Muslime als passive Rezipi-

enten orthodoxer Wohltätigkeitsstiftungen ein weiteres Mal viktimisiert und die Wahrnehmung der Interaktion von Religion und Politik verzerrt sich.

Das Problem setzt sich auf der institutionellen Meso-Ebene fort: viele säkulare NGOs betrachten ihre glaubensbasierten Partner nicht als vollwertige Teile der Zivilgesellschaft – erkannten im Umkehrschluss jedoch auch allen nicht praktizierenden Muslimen das Muslim-sein ab. Muslimische Friedensaktivisten sind ihrer Ansicht nach entweder keine Muslime oder keine Friedensaktivisten – da bleibt nur der Zirkelschluss einer passiven, hilfsbedürftigen, unpersönlichen Masse. Doch jenseits der institutionellen Landschaft – und quer zu deren Differenzen – engagieren sich verschiedene Muslime auf verschiedene Weisen für den Frieden. Wie für sie persönliche und politische Dynamiken zusammenspielen, soll nun am Beispiel zweier Typen von Akteuren näher betrachtet werden.

#### IV. Glaubensbasierte Akteure

Ein erster Typ von Aktivisten zieht seine Motivation sowohl aus einer starken Identifikation mit anderen Muslimen als auch aus konkret ausformulierten Glaubenssätzen. In den Gesprächen mit diesen "glaubensbasierten Akteuren" fällt zunächst auf, wie sehr dogmatische Rhetorik ihr autobiographisches Narrativ überlagert: sie vermeiden es nach Möglichkeit, *persönliche* Geschichten zu erzählen, auch wenn sie etwa *Hadithe* aus dem Leben Mohammeds durchaus schätzen. Ihr Dogma ist dabei recht einfach gestrickt: ich bin Muslim, Islam bedeutet Frieden, also bin ich ein Friedensaktivist. Weitere Erläuterungen erscheinen ihnen unnötig.

Interessanterweise spiegelt diese Darstellung tatsächlich die Biographie einiger "glaubensbasierter Akteure" – wenn auch sicherlich nicht vollständig –, nämlich jener, die eine traditionelle und vererbte Streitschlichterfunktion für ihre Gemeinschaft einnehmen. Für andere – und die Mehrheit – dieser Aktivisten verdeckt das Dogma jedoch unangenehme Widersprüche und Kontingenzen in der eigenen Biographie. Event-Struktur-Analysen<sup>25</sup> ihrer Narrative zeigen, dass dogmatische Rhetorik zwar omnipräsent verwendet wird, der kausale Zusammenhalt des Narratives jedoch mit den wenigen pragmatischen Einwürfen erzeugt wird. Das Dogma ersetzt also nicht die Autobiographie und die kausalen Mechanismen, die zum jeweiligen Akti-

25 Dabei handelt es sich um eine Methode zur Rekonstruktion der von Gesprächspartnern selbst hergestellten kausalen Zusammenhänge in narrativen Interviews; vgl. Heise 2007.

vismus führten, sondern bietet vielmehr eine semantische Folie zur Interpretation und rhetorischen Präsentation dieser Mechanismen.<sup>26</sup> Ein Gesprächspartner formulierte beispielhaft:

In the Indian context is, what we have to do is [that] we have to get our organization registered. So, we have, we got the thing registered, according as to the state laws. And accordingly we are running all our welfare activities. Including peace activities, so these organizations

Interviewer [interrupting]: so you became involved in all that in this way?

See, I just told you, [cross-speech] No, listen, this is like a putting a question in other words: how are you a peace activist? So there is no such story. [...] this is a *fact* that anybody who strives for peace and he is a Muslim [pause] so there is a very clear-cut definition, so you don't need any other story.

Das Interview mit diesem "glaubensbasierten Akteur" ähnelte über weite Strecken einem Katz- und Maus-Spiel: ich versuchte, seinen dogmatischen Vorlesungen auszuweichen, um die persönliche Geschichte seines Aktivismus zu erfahren – aber sobald er den Eindruck bekam, ich würde die von ihm behauptete direkte Kausalität zwischen "ich bin Muslim" und "ich bin Friedensaktivist" in Frage stellen, kehrte er zur Dogmatik zurück. Diese hilft ihm, seine unpräzise, kontingente und Kontext-abhängige Geschichte – einschließlich solch profaner Aspekte wie der staatlichen Regulierung karitativer Organisationen – auf wenige verlässliche "facts" zu reduzieren.

Trotz der einheitlich nicht-narrativen Rhetorik findet sich unter "glaubensbasierten Akteuren" jedoch eine breite Vielfalt religiöser und politischer Strömungen des indischen Islam: ihre spirituelle und politische Heimat fanden diese Aktivisten bei *Tablighis*,<sup>27</sup> *Barelhis*,<sup>28</sup> Fundamentalisten, traditionellen Sufis und vielen weiteren Gruppen.<sup>29</sup> Ihre verschiedenen und rivalisierenden Theologien trafen sich vor allem in einem Aspekt: alle "glaubensbasierten Akteure" stellten sich das Ende der Zeiten sehr präzise vor und betonten dabei nicht nur, dass das drohende Gericht bereits unser heutiges Verhalten beeinflussen sollte, sondern dass die Ewigkeit auch ein vollständiges Gesellschaftsmodell bereithält. Sie importieren gewissermaßen eine Idee des

26 Zu Rhetorik als Gegenstand ethnographischer Analysen vgl. Carrithers 2005.

27 Eine pietistisch-orthodoxe Erneuerungsbewegung; vgl. Metcalf 2006 und Sikand 2002.

28 Eine Gegenbewegung zu den Tablighis, die bewusst Elemente indisch-islamischer Volksfrömmigkeit aufnimmt; vgl. Sanyal 1996 und Gugler 2009 (siehe auch Gugler in diesem Band).

29 Vgl. im Überblick auch Osella/Osella 2007 und Robinson 2007.

guten Lebens von apokalyptische in heutige Zeiten und bemühen sich, das Paradies auf Erden vorwegzunehmen:

Ha, we have an *excellent* understanding of the afterlife. [...] See, there is only one creator. It is a final thing. [...] *One* administration is over there. If there are two administrations, what will happen?! [...] The same message is running throughout all the books. The *same* message. That there is a creator, we are the prophets, do what we say, if you want to succeed in this life and day after.

Dieses Zitat behauptet nicht nur, dass irdisches und ewiges Leben den gleichen Regeln folgen sollen, da beide im selben Glauben an *Tawhid*, die Einheit Gottes, wurzeln. Es beinhaltet auch ein "exzellentes" Verständnis dieser Regeln – wogegen die große Mehrheit anderer Gesprächspartnerinnen und -partner nur eine sehr *unspezifische* Hoffnung auf Erlösung formulierten. Solch unspezifische Hoffnung "ist Eschatologie, nicht aber Apokalyptik. Das Augenmerk liegt auf der Zukunftsbedeutung des gegenwärtigen Handelns. Apokalyptik imaginiert Zukunft und gibt ihr unmittelbare Gegenwartsbedeutung."<sup>30</sup> Eschatologische Jenseitsvorstellungen formulieren also eine relativ offene Verbindung zwischen ethischem Verhalten und zukünftiger Erlösung, während apokalyptische Varianten – jene also, die von "glaubensbasierten Akteuren" bevorzugt werden – eine hermetischere Interpretation anbieten: weil die Regeln des Jenseits wohlbekannt sind ("running throughout all the books"), ist Erlösung an ihre detaillierte Einhaltung im irdischen Leben gebunden. Die Moral "glaubensbasierter Akteure" – auch die Moral, die sie zu Friedensaktivisten werden lässt – erhält ihre Detailliertheit aus apokalyptischen Gewissheiten. Diese könnten nicht zuletzt auch erklären, warum religiöse Identitäten "glaubensbasierter Akteure" ihr politisches Handeln recht stabil beeinflussen, ohne dass die Gewalterfahrung von 2002 ihren Aktivismus wesentlich verändert (es kommt nur ein neues Aufgabenfeld hinzu). Wie auch sollte ein irdisches Ereignis die apokalyptisch vorherbestimmte Ewigkeit verändern?<sup>31</sup>

Weitere Gemeinsamkeiten "glaubensbasierter Akteure" – und Unterschiede zu anderen Typen von Friedensaktivisten – finden sich im Bereich der psychometrischen Testergebnisse. Interessanterweise zeigen die Skalen aller "glaubensbasierten Akteure" sowohl eine hohe Selbstwirksamkeit als auch ein hohes Maß an Depersonalisierung bzw. Deindividuation: sie alle erle-

30 Schäfer 2008: 74.

31 Ein Standard-Argument zu apokalyptischen Jenseitsvorstellungen; vgl. Hasenclever/de Juan 2007: 26.

ben sich als handelndes Subjekt, aber nicht als Individuum. Hinter dieser psychometrischen Gemeinsamkeit verbergen sich jedoch – wie schon bei den rivalisierenden Theologien – erneut erhebliche Unterschiede: zwar erleben sich alle "glaubensbasierte Akteure" als Kollektivsubjekt, wer jedoch zu diesem Kollektiv zählt und wer nicht, ist eine sehr offene Frage. Das Kollektiv schloss für die verschiedenen Aktivisten alle möglichen Gruppen ein: von der *Umma* (der Gesamtheit aller Muslime) über Mitglieder einer bestimmten Sekte, *Biradari* (muslimische Kaste) oder politischen Gruppierung bis hin zu allen Muslimen eines bestimmten Stadtviertels (unabhängig von politischer Orientierung). Eine letzte Gemeinsamkeit "glaubensbasierter Akteure" ist ihre geringe Toleranz gegenüber uneindeutigen Erfahrungen: der Umgang mit Ambiguität zählt nicht zu ihren Stärken – wohl ein psychometrisches Korrelat ihrer stabilen dogmatischen Orientierung.

Im Gesamtblick spiegelt dieser Typ von Friedensaktivist somit landläufige stereotype Vorstellungen über politisch aktive Muslime – orthodox, von ihrer Religion beeinflusst, kollektiv handelnd –, zeigt jedoch zugleich, welche erhebliche defizitorische Unterschiede dieses Stereotyp verdeckt. Diese Diaklettik von vermeintlicher Homogenität und tatsächlicher Heterogenität zieht sich durch die spezifische Art und Weise, in der "glaubensbasierte Akteure" religiöse Identität und politisches Handeln verbinden – von der Struktur ihrer Rhetorik bis zur inhaltlichen Füllung ihres psychischen Erlebens.

## V. Säkulare Technokraten

"Säkulare Technokraten" sind in vielerlei Hinsicht das genaue Gegenteil der soeben vorgestellten Aktivisten: ihr politisches Handeln wird weder von einer besonders intensiven Identifikation mit anderen Muslimen noch von spezifischen Theologien beeinflusst. Sie lehnen Religion allerdings nicht per se ab, sondern sind ein klassisches Beispiel für Menschen, die sich "religiös unmusikalisch"<sup>32</sup> fühlen – also weder besonders religiös noch besonders anti-religiös sind, sondern mit Religion in erster Linie nichts anfangen können. "Säkular" ist dabei ihre bevorzugte Selbstklassifizierung, auch wenn Säkularismus in ihren Narrativen oft ebenso unwichtig erscheint und mit ähnlich wenig Emotionalität besetzt ist wie Religion.

Ihre Geschichten sind daher auf den ersten Blick nicht allzu fruchtbar für eine Diskussion der "Ambivalenz des Sakralen": wenn es keine Verbindung zwischen religiösen Identitäten und politischem Handeln gibt, kann diese



nicht analysiert werden; weder die Spiritualität "religiös unmusikalischer" Menschen noch die Beschreibung einer nicht-Beziehung zur *ingroup* wird viele Seiten füllen; und es lässt sich noch nicht einmal feststellen, ob die professionelle Skepsis "säkularer Technokraten" gegenüber Religion als Thema ziviler Konfliktbearbeitung ihrer persönlichen Areligiosität entspringt – oder ob letztere von ersterer geprägt wurde.

Allerdings ist das Beispiel "säkularer Technokraten" aus zwei übergeordneten Gründen instruktiv. Erstens überrascht die Tatsache, dass muslimische "säkulare Technokraten" überhaupt existieren – und zweitens eignet sich ihre unaufgeregte Einstellung gegenüber Religion manche ansonsten heiß geführte Debatten über das Schicksal des indischen Säkularismus zu beruhigen. Zunächst zur Überraschung: in wissenschaftlichen Werken und erst Recht im öffentlichen Diskurs findet sich nach wie vor oft die Behauptung, Muslime könnten nie wirklich säkular sein oder eine säkulare Ordnung stützen, da sie sowohl stets religiös sind (ein Irrtum, dem auch viele NGO-Vertreter in Gujarat anhängen) als auch grundsätzlich aus religiöser Motivation handeln. Diese Annahmen treffen nicht einmal auf alle Islamisten zu,<sup>33</sup> und ganz gewiss nicht auf die "säkularen Technokraten", denen dieser Abschnitt gewidmet ist. Denn frei von theologischen Begriffen, persönlicher spiritueller Erfahrung oder tieferen Bindungen zu anderen Muslimen, demonstrieren die Äußerungen "säkularer Technokraten" vor allem, dass sie mit Religion wenig anfangen können:

Actually, I am not a religious person. I have no idea what faith is all about. I say that frankly. I read the Quran. Well, the message of peace is in each and any religion. Take any sacred book. [...] I also went to a Madrassah [...] but made so much hubbub there that they threw me out.

"Religiös unmusikalisch" wie sie sich selbst erleben und darstellen, sagten "säkulare Technokraten" auch wenig zu religiöser Praxis. Einige betonten, dass das Gebetsritual wie andere Gymnastikübungen den Körper beweglich hält, andere spekulieren, dass die Regelmäßigkeit des Gebets den Tagesablauf zu strukturieren helfe – aber nur einer von ihnen betet tatsächlich, als Teil eines Familienrituals:

I pray, I also fast during the month of Ramadan, I am learned in the Quran, I read everything. But there is no emotion. The atmosphere in my home emphasized fasting and all that in Ramadan, so it is an enforced habit. [...] [I also] go to all the places.

33 Vgl. Ahmad 2009.

Not for *puja* [offering / prayer], I have no idea how this ritual works. [But] all my friends go, so I go with them and pay them [the Gods and / or the friends] respect that way, that is all.

Die psychometrischen Daten zeigen darüber hinaus, dass sich "säkulare Technokraten" anderen Muslimen deutlich weniger verbunden fühlen als andere Typen von Friedensaktivisten – und von diesen im Gegenzug auch wenig beachtet werden. Schließlich können sie zwar mit Religion wenig anfangen, reagieren aber stark auf religiöse Konflikte, deren Ambiguitäten sie eben so schlecht aushalten können wie "glaubensbasierte Akteure". Dies jedoch nicht, weil Konflikte wie im Falle letzterer nicht ins Weltbild passt, sondern wohl als ein psychometrisches Korrelat ihres *rights based activism*, in dem Konflikte bevorzugt ausgefochten – und nicht in ihrer Ambiguität ausgehalten – werden.

Doch was bedeutet nun die spezifische Weise, in der "säkulare Technokraten" als Muslime für den Frieden arbeiten, für aktuelle Debatten über indischen Säkularismus? Die Antwort ist mindestens dreigeteilt. Zum einen pflegen diese Aktivistinnen und Aktivisten einen überraschend pragmatischen Umgang mit Säkularismus, der kein Ausdruck fixer ideologischer Einstellungen ist. "Säkulare Technokraten" ersetzen herkömmliche Religion nicht mit einem funktionalen Äquivalent säkularistischer Ideologie; sie können vielmehr grundsätzlich jeder religiösen Form – auch der ideologischen – wenig abgewinnen und pflegen somit einen tatsächlich "säkularisierten Säkularismus".<sup>34</sup>

Zweitens ist diese undogmatische Praxis, die Säkularismus lebt ohne ihn als Religionsäquivalent zu überhöhen, eigentlich nichts Neues, sondern wurde womöglich nur in den heißen zeitgenössischen Debatten vergessen. Nach der Unabhängigkeit von Indien übernahm die Kongresspartei säkulare Konzepte aus pragmatischen Gründen, um der Diversität der indischen Gesellschaft einen gemeinsamen Rahmen zu bieten.<sup>35</sup> Indische Muslime waren von Beginn an Teil dieser pragmatischen Geschichte und "whether or not Islam is compatible with secularism and democracy is not a pertinent question to most Indian Muslims. Secular democracy has been integral to their political life for more than half a century."<sup>36</sup>

34 Vgl. Turina 2007.

35 Engineer 1995: 269. Vgl. zur Rolle von "Säkularismus" in frühen indischen Nationalismen auch Roy 2007.

36 Ahmad 2009: 11.

Drittens markiert die Einstellung "säkularer Technokraten" einen deutlichen Kontrast zu hitzigen akademischen Debatten in Indien und anderswo:

"secularism, the argument goes, has not only failed to deliver the goods, but exacerbated the very problems that, in the first place, it was devised to overcome".<sup>37</sup>

Die grundsätzliche Wichtigkeit dieser Debatten für bürger- und menschenrechtliche Fragen ist unstrittig, insbesondere in Gujarat. Aber das Erleben "säkularer Technokraten" rechtfertigt eine Perspektive, die die Erfolge langfristiger sozio-struktureller Säkularisierung betont, auch wenn die säkulare Ideologie in die Krise gerät. Obwohl politische Religion nach Abflauen der ideologischen Hegemonie des indischen Säkularismus an Bedeutung gewinnt (wie nicht zuletzt das Beispiel "glaubensbasierter Akteure" zeigt), sollte der individualistische Trend dieser *revivalist traditions* nicht unterschätzt werden, der die Zusammenhänge von religiösen Identitäten und politischem *diversifizieren* sich zuvorderst – was neben religiösen auch säkulare Strömungen unter Muslimen hervorruft.<sup>38</sup>

Ein Grund, warum dies bislang oft übersehen wurde, ist die Tatsache, dass sich die Debatte über indischen Säkularismus zu ausschließlich auf Diskursanalysen und philosophische Überlegungen stützt<sup>39</sup> – Säkularismus ist jedoch zumindest *auch* eine persönliche Praxis, und diese Praxis kann entspannter und selbstverständlicher sein als öffentliche Diskurse vermuten lassen. Dies ist jedoch nur wahrnehmbar, wenn die persönliche Ebene von Erleben und Handeln methodisch in den Mittelpunkt rückt.

## VI. Überraschende Gemeinsamkeiten

Bevor "glaubensbasierte Akteure" und "säkulare Technokraten" jedoch all zu sauber trennbar erscheinen, ist es hilfreich, eine handfeste psychometrische Überraschung aufzudecken: die Charakteristika beider Typen ähneln sich nicht nur untereinander – wie gleich gezeigt wird –, sie spiegeln auch das psychodynamische Profil kommunalistischer Gewalttäter, das der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar in seinen Studien zum Thema<sup>40</sup> herausge-

37 Bhargava 1998:2. Aus Platzgründen verweise ich nur auf dieses Werk als einem Sammelband, der viele zentrale Texte dieser Debatte vereint.

38 Vgl. Hasan 2008: 132.

39 Vgl. ähnliche Kritik am akademischen Diskurs von Ahmad 2009: 14.  
40 Vgl. Kakar 1997.

schält hat: ungewöhnlich hohe Dominanz bzw. Durchsetzungsvermögen, positive soziale Resonanz bzw. Akzeptanz und Wertschätzung durch Andere (im Falle "glaubensbasierter Akteure" stärker als für "säkulare Technokraten") und durchschnittliche Durchlässigkeit bzw. Aufmerksamkeit für und Reaktion auf Andere.<sup>41</sup> Andere Typen muslimischer Friedensaktivisten jedoch weichen deutlich von diesem Profil ab.

Aus statistischen Gründen (fehlende Testnormen des Gießen-Test für Indien) sind diese Ergebnisse nur mit Vorsicht *substantiell* zu interpretieren: die hohe Dominanz zum Beispiel könnte sich auch schlicht als Artefakt einer verschobenen Verteilung im indischen kulturellen Kontext herausstellen. Allerdings ist die *Ähnlichkeit* der Psychodynamik von Kakars Gewalttätern und den beiden in diesem Beitrag vorgestellten Typen von Friedensaktivisten *an sich* interpretierbar; wenn Testnormen verschoben sind, dann wohl in ähnlicher Weise für beide Studien. Kakars Beschreibung von *Gewaltaktivisten* ist daher womöglich eher eine Beschreibung eines bestimmten Typs erfahrener, stabiler, letztlich techno-kraatischer Aktivisten als eine Folge der Bereitschaft zur Gewaltanwendung.

Oder umgekehrt: die Form des Aktivismus als solche lässt keine zuverlässigen Rückschlüsse auf substantielle Inhalte zu – ähnlich wie bereits am Beispiel "glaubensbasierter Akteure" deutlich wurde, dass formale rhetorische und psychometrische Ähnlichkeiten ganz unterschiedliche Theologien und biographische Erfahrungen beinhalten können. Auch dies ist ein Grund, die persönliche Ebene in der Beschäftigung mit der "Ambivalenz des Sakralen" stärker in den Blickwinkel zu nehmen.

## VII. Fazit: Die "Ambivalenz des Sakralen" als persönliche Dynamik

Nach der iranischen Revolution 1979 und dem 11. September 2001 entdeckten viele Sozialwissenschaftler die "wiederkehrende" Religion neu; ihre Aufmerksamkeit galt dabei meist dem Zusammenhang von Religion(en), ihrer politischen Instrumentalisierung und Gewaltkonflikten. Inzwischen zeichnet sich jedoch als Forschungskonsens ab, Religion sowohl als *eigenständigen* als auch als *ambivalenten* Faktor in politischen Konflikten zu analysieren.<sup>42</sup> Dieser Beitrag und die zugrunde liegende Forschung zielten da-

41 Die depressive Grundstimmung, die Kakar in seiner Beschäftigung mit Gewalttägern ebenfalls fand, konnte aufgrund forschungsethischer Restriktionen in der vorliegenden Studie nicht abgefragt werden.

42 Vgl. Wilhelmly 2006, Rakodi 2007 und Hasenclever/de Juan 2007.

rauf ab, diesen vor allem theoretisch und auf der Meso-Ebene entwickelten Konsens empirisch und auf der Mikro-Ebene zu unterfüttern. Am Beispiel der beiden Typen "glaubensbasierte Akteure" und "säkulare Technokraten" zeigt der Beitrag, wie sich die "Ambivalenz des Sakralen"<sup>43</sup> als persönliche Dynamik verstehen lässt.

Der von Scott Appleby erstmals ausführlich begründete Forschungskonzept ist dabei ein deutlicher Fortschritt gegenüber platten Instrumentalisierungs-Thesen ebenso wie gegenüber kruder Kulturkampf-Rhetorik: beide Ansätze können empirische Varianz nicht zufriedenstellend erfassen, wahlweise unter- oder überschätzen sie Religion und meist blenden sie die friedliche Seite der Ambivalenz aus. Dabei gilt:

The religious peacemaker cannot decisively neutralize his violent coreligionists nor provide a remedy for all the community's ills. But the ambivalence of religion toward violence, toward the sacred itself, is actually good news for those who recognize, correctly, that religion will continue to be a major force in determining the quality and kind of relations among disparate peoples. Ambivalence provides an opening, an opportunity to cultivate tolerance and openness toward the other.<sup>44</sup>

Aber diese Annahme kann natürlich nur der Ausgangspunkt für weitere Fragen sein, Fragen insbesondere nach einer genaueren Bestimmung der religiösen und außer-religiösen Faktoren, die die Ambivalenz in Richtung Gewalt bzw. Frieden auflösen. Eine wachsende Anzahl von Studien beschäftigt sich mit solchen Kausalfaktoren.<sup>45</sup> Es geht darin etwa um demographische Gele-genheitsstrukturen,<sup>46</sup> um zivilgesellschaftliche Verflechtung,<sup>47</sup> Präferenzen religiöser Autoritäten<sup>48</sup> oder schlicht um Pfadabhängigkeiten.<sup>49</sup>

Einblicke auf der persönlichen Ebene von Identität und Handeln, wie hier im Beitrag vorgestellt, sind geeignet, solche Erklärungsversuche gründlich zu verkomplizieren. Sie zeigen, dass die Ambivalenz des Sakralen nicht nur *religious peacemaker* von *violent coreligionists* trennt (die sich dann in intermedialen Organisationen entsprechenden Schläges zusammmentun), sondern sich bereits im persönlichen Erleben, in der Identität und Zugehörigkeitsdynamik der Friedensaktivistinnen und Friedensaktivisten selber wider-

43 Appleby 2000.

44 Appleby 2000: 306.

45 Vgl. im Überblick Hasenclever/de Juan 2007.

46 Vgl. Schlee 2006.

47 Vgl. Varshney 2002.

48 Vgl. Appleby 2000.

49 Vgl. Brass 2003.

spiegelt. Hat Appleby die vermeintliche Eindeutigkeit des Verhältnisses von Religion und Konflikt in Zweideutigkeit (Ambivalenz) erweitert, zeigt sie sich nun auch als Un-Eindeutigkeit (Ambiguität):

"the real 'clash' is therefore within each person, 'as we oscillate uneasily between self-protective aggression and the ability to live in the world with others'".<sup>50</sup>

So stützen "glaubensbasierte Akteure" ihren Aktivismus mit detaillierten moralischen Geboten und intensiver Gruppenidentifikation; sie interpretieren die Realität in dogmatischen Schemata und erleben sich als Kollektivsubjekt – auch wenn sich ihre religiösen und politischen Praktiken, theologischen Konzepte und *Ingroup*-Definitionen de facto erheblich unterscheiden. "Säkulare Technokraten" im Gegenzug verankern ihre Friedensarbeit weder in Glaubenssätzen noch fühlen sie sich anderen Muslimen besonders zugehörig; sie waren und sind "religiös unmusikalisch" und ihr Säkularismus ist eine entspannte, gleichsam selbstverständliche Praxis und kein ideologisches Religionsäquivalent.

Beide Typen haben jedoch gemeinsam, dass die Sozio- und Psychodynamik ihres Aktivismus dem Profil religiöser Gewalttäter ähnelt, das der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar in seinen Studien beschreibt – und das so eher als Profil einer bestimmten Art von Aktivismus denn als Profil von Gewaltbereitschaft erscheint. Auch werden beide Typen vom *mainstream* der NGO-Szene ignoriert, was zum Klischee von machtlosen und passiv ihrem Schicksal ausgelieferten Muslimen führt. Werden "glaubensbasierte Akteure" in aller Regel normativ abgewertet und ihre Agenden kritisch bätigt, stellen "säkulare Technokraten" als "religiös unmusikalische" Muslime den blinden Fleck der Friedensbemühungen in Gujarat dar.

Diese Diagnose überrascht umso mehr, als sich "glaubensbasierte Akteure" weit jenseits des Spektrums glaubensbasierter Organisationen finden und "säkulare Technokraten" arbeiten nicht nur in klassischen NGOs: die Verbindung zwischen religiösen Identitäten und Friedensaktivismus auf der einen und der institutionellen Skizze der *peace community* in Gujarat auf der anderen Seite ist bei Weitem nicht eindeutig. Das mag ein *Sampling*-Artefakt sein, könnte aber auch darauf hinweisen, dass die diversen Interaktionen von Religion und Politik auf der Ebene von Identität und Handeln typenbildend *empirisch*, nicht a priori konzeptionell erarbeitet werden müssen. Sonst bleibt unser Verständnis der "Ambivalenz des Sakralen" notwendig verzerrt.

Das hat nicht zuletzt politische Implikationen: viele Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit und Konfliktbearbeitung beginnen, sich intensiver mit Religion zu beschäftigen. An der Universität Birmingham endet gerade ein großangelegtes, vom Department for International Development (DFID), dem britischen Entwicklungshilfeministerium, gesponserteres Forschungsprogramm;<sup>51</sup> auch die Gruppe Friedensentwicklung (FriEnt), ein wichtiges Netzwerk deutscher Entwicklungsorganisationen, nimmt sich des Themas an.<sup>52</sup> Methodisch dominieren in diesen Studien bislang ganz klar Diskursanalysen oder Institutionenvergleiche auf der Meso-Ebene. Die Ergebnisse dieses Beitrags legen nahe, dass dieses Vorgehen nicht ausreicht, um die ganze Tragweite der "Ambivalenz des Sakralen" abzubilden. Diese Breite wird nur erkennbar, wenn Individuen auch in den Methodenkapiteln gesteigerte Aufmerksamkeit erfahren.

51 Vgl. Rakodi 2007.

52 Vgl. Kaiser 2005.

## VIII. Literatur

- Ahmad, Irfan 2009: Islamism and democracy in India. The transformation of Jamaat-e-Islami. Princeton: Univ. Press.
- Appleby, R. Scott 2000: The ambivalence of the sacred. Religion, Violence, and Reconciliation. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bhargava, Rajeev 1998: Secularism and its critics. Oxford: University Press.
- Banerjee, U. C. 2005: Interim report of the J. Banerjee Committee into the Fire in the Sabarmati Express at Godhra. In: *Combat Law Supplement* (2005).
- Beckmann, Dieter/Brähler, Elmar/Richter, Horst-Eberhard 1991: Der Gießen-Test (GT). Ein Test für Individual- und Gruppendiagnostik. Bern: Huber.
- Brass, Paul R. 2003: The production of Hindu-Muslim-violence in contemporary India. Oxford: University Press.
- Carrithers, Michael 2005: Why anthropologists should study rhetoric. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2005), S. 577-583.
- Clarke, Gerard 2006: Faith Matters. Faith-based organisations, civil society and international development. In: *Journal of International Development* 18 (2006), S. 835-848.
- Engineer, Asghar Ali 1995: Lifting the veil. Communal violence and communal harmony in contemporary India. London: Sangam.
- Engineer, Asghar Ali (Hrsg.) 2003: The Gujarat carnage. Hyderabad: Orient Longman.
- Ganguly, Varsha/Jowher, Zakia/Dabhi, Jimmy 2006: Changing contours of Gujarati society. Identity formation and communal violence. New Delhi: Indian Social Institute.
- Gugler, Thomas K. 2010: Modernisierung und Standardisierung globaler islamischer Mission. Die pakistanische Frömmigkeitsbewegung Da'wat-e-Islami. In: Reetz, Dietrich (Hrsg.): *Islam in Europa. Religiöses Leben heute*. Berlin: Waxmann, S. 53-78.
- Hasan, Mushirul 2008: Moderate or militant. Images of India's Muslims. Oxford: Univ. Press.
- Hasenclever, Andreas/de Juan, Alexander 2007: Grasping the impact of religious traditions on political conflicts. In: *Friedens-Warte* 82 (2007): 2-3, S. 19-47.
- Heise, David R. 2007: Event Structure Analysis. Bloomington, <http://www.indiana.edu/~scopsy/ESA/> (Aufruf am 22. Februar 2011).
- Heitmeyer, Carolyn 2009: "There is peace here". Managing communal relations in a town in central Gujarat. In: *Journal of South Asian Development* 4 (2009): 1, S. 103-120.
- Jackson, Jay W./Smith, Biot R. 1999: Conceptualizing social identity. A new framework and evidence for the impact of different dimensions. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* 25 (1999): 1, S. 120-135.
- Kaiser, Wolfgang 2005: Entwicklungszusammenarbeit, Religion(en) und Konflikte. Bonn, <http://www.frient.de/materialien/detaildoc.asp?id=21> (Aufruf am 22. Februar 2011).
- Kakar, Sudhir 1997: Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte. München: C. H. Beck.

- Metcalf, Barbara* 2006: "Traditionalist" Islamic activism. Deoband, Tablighis, and Talibs. In: Metcalf, Barbara: Islamic contestations. Essays on Muslims in India and Pakistan. Oxford: Univ. Press, S. 265-284.
- Nandy, Ashis, Trivedy, Shikha/Mayaram, Shail/Yagnik, Achyut* 1997: Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi movement and fear of the self. Oxford: Univ. Press.
- Nussbaum, Martha C.* 2007: Rape and murder in Gujarat. Violence against Muslim women in the struggle for Hindu supremacy. In: Basu, Amrita/Roy, Sritrupa: Violence and democracy in India. Oxford: Seagull, S. 101-122.
- Oommen, T. K.* 2008: Reconciliation in post-Godhra Gujarat. The role of civil society. New Delhi: Person Longman.
- Osella, Filippo/Osella, Caroline* 2007: Introduction. Islamic reformism in South Asia. In: Modern Asian Studies 42 (2007): 2-3, S. 247-257
- Powers, Janet M.* 2009: Kites over the mango tree. Restoring harmony between Hindus and Muslims in Gujarat. Westport: Praeger.
- Rakodi, Carole* 2007: Understanding the roles of religion in development. The approach of the RaD programme. Birmingham, [http://www.religionsanddevelopment.org/files/resourcesmodule/@\\_random454f80f60b3f4/1202734501\\_WP9.pdf](http://www.religionsanddevelopment.org/files/resourcesmodule/@_random454f80f60b3f4/1202734501_WP9.pdf) (Aufruf am 22. Februar 2011).
- Reis, Jack* 1996: Inventar zur Messung der Ambiguitätstoleranz. Heidelberg: Roland Asanger.
- Robinson, Francis* 2007: Islam, South Asia, and the West. Oxford Univ. Press.
- Robinson, Rowena* 2005: Tremors of Violence. Muslim survivors of ethnic strife in western India. New Delhi: Sage.
- Roy, Siritrupa* 2007: Beyond belief. India and the politics of postcolonial nationalism. Durham: Duke Univ. Press.
- Sanyal, Usha* 1996: Devotional Islam and politics in British India. New Delhi: Oxford Univ. Press.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm* 2008: Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Schlee, Günther* 2006: Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte. München: C. H. Beck.
- Sikand, Yoginder* 2002: The origins and development of the Tablighi-Jama'at (1920-2000). A cross-country comparative survey. Hyderabad: Orient Longman, 310.
- Simpson, Edward* 2006: The State of Gujarat and the Men without Souls. In: Critique of Anthropology 26 (2006): 3, S. 331-348.
- Susewind, Raphael* 2009: Religiöse Identität und Friedensarbeit indischer Muslime. Eine empirische Typologie zur Ambivalenz des Sakralen. In: Wissenschaft & Frieden 27 (2009): 4, S. 44-46.
- Susewind, Raphael* 2011: "Opfer" und "Aktivistin". Zwei Muslima aus Gujarat ringen mit der Ambivalenz des Sakralen. In: Internationales Asienforum 42 (2011): 3-4, S. 299-317.
- Susewind, Raphael* 2013: Being Muslim and Working for Peace: Ambivalence and Ambiguity in Gujarat. New Delhi: Sage.
- Turina, Isacco* 2007: Secularization as a property of action. In: Social Compass 54 (2007): 2, 161-173.
- Varshney, Ashutosh* 2002: Ethnic conflict and civic life. Hindus and Muslims in India. New Haven: Yale Univ. Press.
- Weber, Max* 1994 [1909]: Brief an Ferdinand Tönnies, 19. Februar 1909. In: Lepsius, M. Rainer/Mommsen, Wolfgang J. (Hrsg.): Max Weber-Gesamtausgabe II/6 Briefe 1909-1910. Tübingen: Mohr-Siebeck, 63-66.
- Wilhelm, Stefan* 2006: Die Rolle von Religionen in Gewaltkonflikten und Friedensprozessen. Osnabrück, <http://www.bundesstiftung-friedensforschung.de/pdf-docs/arbeitspapiere2.pdf> (Aufgerufen am 22. Februar 2011).
- Yagnik, Achyut / Sheth, Suchitra* 2005: The shaping of modern Gujarat. Plurality, Hindutva and beyond. New Delhi: Penguin.