

„Opfer“ und „Aktivistin“ Zwei Muslima aus Gujarat ringen mit der Ambivalenz des Sakralen

RAPHAEL SUSEWIND

1. Kontext

Diejenigen, die gemordet haben bei den Ausschreitungen, diejenigen, die geprügelt haben, die waren natürlich zufrieden mit sich selbst. Aber bisweilen blitzt auch in mir der Gedanke auf, dass es eigentlich doch wunderbar war, was passierte – weil unsere Begabungen und all das, was wir im Kopf haben, auf diese Weise an die Oberfläche trat. [Nach längerer Pause...] und andererseits ist da der Gedanke, dass all das, was passierte, falsch war, dass *alles* ruiniert wurde. (Hervorhebung von Nazeema)

Im Frühjahr 2008 sitze ich mit Nazeema (wie ich sie hier nennen möchte) in einem Slum in der Kleinstadt Halol im Distrikt Panchmahal in Nord-West-Indien¹. Ich bin zu ihr und anderen AktivistInnen im Bundesstaat Gujarat gegangen, um besser zu verstehen, welche verschiedenen Rollen Glaubensvorstellungen, Rituale und Gruppenzugehörigkeiten für Muslime spielen, die für den Frieden arbeiten – und wie ihr Engagement im Gegenzug diese Dimensionen religiöser Identität verändert. Besonders interessierten mich dabei die Ambivalenzen von Religion in politischen Konflikten, wie sie in Nazeemas Zitat zum Ausdruck kommen (vgl. Susewind 2009).

Sechs Jahre zuvor, im Frühjahr 2002, erlangte Gujarat traurige Berühmtheit: nachdem ein Zugabteil mit hindunationalistischen Pilgern in Godhra – wenige Kilometer von Halol entfernt – Feuer gefangen hatte und, umringt von aufgebrachtten Muslimen, ausgebrannt war, brachen in weiten Teilen des Bundesstaates schwere Unruhen aus. Mit aktiver Beteiligung der Landesre-

¹ Dieser Artikel basiert auf Untersuchungen, die ich in Kooperation mit Jan Vikas Ahmedabad und der School for International Training Jaipur/Brattleboro in Gujarat durchgeführt habe. Sie wurden finanziert vom Cusanuswerk aus Mitteln des BMBF. Neben Amna, Nazeema und meiner Assistentin Pushpa Yadav danke ich Rita Kesselring und Ellie Blatchley für die Inspiration sowie Rita Kesselring, Julia Susewind, meinen Kolleginnen aus der vergleichenden Politikwissenschaft in Marburg und zwei anonymen Gutachterinnen oder Gutachtern für konstruktive Kritik.

gierung unter Ministerpräsident Modi wurden in den blutigsten *communal riots* Indiens seit den 1970er Jahren über 2000 Menschen ermordet, fast alle Muslime (vgl. Varadarajan 2002; Engineer 2003; Shani 2007; Wilkinson 2007). Während der Pogrom von Politikern, Polizeioffizieren und hochrangigen Beamten gesteuert und von nicht wenigen religiösen Autoritäten sanktioniert wurde, kämpften auf der Straße größtenteils mittellose Dalits gegen mittellose Muslime. Ökonomisch profitierte vor allem die aufstrebende Elite der Patel-Kaste von der Ausschaltung muslimischer Konkurrenz und von steigenden Grundstückspreisen in nunmehr mono-religiösen Stadtvierteln und Landstrichen: in Gujarats *elite revolt* (Corbridge / Harriss 2000) verbanden sich neoliberale Exklusionsstrategien mit national-religiöser Ideologie und brutaler Gewalt.

Auch sechs Jahre nach dem Konflikt lebten zehntausende Überlebende immer noch – wie auch Nazeemas Familie – als Vertriebene in Flüchtlingslagern. Meist eingerichtet von muslimischen Wohltätigkeits- und Missionsorganisationen sowie von von der Gewalt völlig überrumpelten Nichtregierungsorganisationen (NGOs) wurden viele dieser Lager Experimentierfelder für neue *peacebuilding*-Ansätze. Dabei kooperierten säkulare Entwicklungstechnokraten oft erstmals mit religiösen Akteuren und begannen, sich mit Spiritualität im Allgemeinen und dem Islam im Besonderen zu beschäftigen. Manche Kooperationen hielten, manche zerbrachen; viele Projekte wurden beantragt und durchgeführt – aber Ratlosigkeit angesichts neuer Herausforderungen blieb.

Die Ratlosigkeit vor Ort spiegelt sich in der steigenden wissenschaftlichen Aufmerksamkeit für grundsätzliche Zusammenhänge von religiösen Vorstellungen und Praktiken, religiöser Vergemeinschaftung und politischem Verhalten. Nach der iranischen Revolution 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 (also nicht nur instrumentalisierten) als auch als ambivalenten (also nicht nur Gewalt fördernden) Faktor in politischen Konflikten zu analysieren (vgl. Wilhelmy 2006; Rakodi 2007; Hasenclever / De Juan, 2007). Mein Projekt zielte darauf ab, diesen vor allem theoretisch und auf der Meso-Ebene entwickelten Konsens empirisch und auf der Mikroebene zu unterfüttern; dieser Artikel greift einen Teilaspekt heraus und illustriert am Beispiel der Biographien von Nazeema und ihrer Kollegin Amna (ebenefalls ein Pseudonym), wie die „Ambivalenz des Sakralen“ (Appleby 2000) als persönliche Dynamik erfahrbar sein kann.

Appleby diagnostiziert: „[The ambivalence of the sacred] reflect[s] a continuing struggle within religions – and within the heart of each believer – over the meaning and character of the power encountered in the sacred and its relationship to coercive force or violence“ (2000: 27). Für Nazeema trifft dies gleich doppelt zu. Zum einen verbindet sich für sie die Ambivalenz des Sakralen untrennbar mit der Ambivalenz ihrer eigenen Traumatisierung: Religion machte sie zum Opfer und ist zugleich Grundlage ihrer Emanzipation von der damit verbundenen Passivität. Zugleich ist Nazeema auch als Friedensaktivistin hin- und hergerissen – zwischen den orthodox-patriarchalen Normen ihrer Nachbarn und ihrer eigenen Spiritualität. Anna hingegen erlebt die Ambivalenz des Sakralen als Ambiguität: anders als für Nazeema ist Religion für sie nicht zugleich gut *und* schlecht, sondern *weder* gut *noch* schlecht. Ihre Geschichte erlaubt daher eine wichtige Differenzierung der Ambivalenz-Hypothese und beleuchtet die psychischen und materiellen Ressourcen, die helfen, Ambivalenz (Zweideutigkeit) in Ambiguität (Uneindeutigkeit) zu transformieren.

Basierend auf zwei Geschichten und in einem explorativen Design sind quantifizierend-generalisierende Aussagen weder beabsichtigt noch möglich. Nazeema und Anna haben sehr unterschiedliche Erfahrungen gemacht, und die Geschichten, die sie erzählen, bleiben immer auch ihre ganz persönlichen. Dass es sich etwa gerade in den Ambivalenzen der Gruppenidentifikation um weibliche Erfahrungen handelt, ist nicht von der Hand zu weisen – und dennoch ist dieser Artikel kein Statement über Frauen die für den Frieden arbeiten. Doch mangelnde Generalisierbarkeit ist nicht mit Zufälligkeit gleichzusetzen: was von und über die beiden Frauen zu sagen sein wird, gründet im systematischen Vergleich von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Leben von 21 muslimischen AktivistInnen. Mit ihnen führte ich narrative Interviews und ließ sie sozialpsychologische Fragebögen ausfüllen; systematische Vergleiche und statistische Clusterverfahren arrangierten diese Daten in eine empirische Typologie (vgl. Susewind 2009). Eine solche Typologie steht zwar nicht in Relation zur Gesamtgesellschaft (oder auch nur zu allen muslimischen FriedensaktivistInnen), präzisiert jedoch charakteristische Dynamiken im Kontrast zu anderen GesprächspartnerInnen innerhalb eines samples und bettet sie in breitere politische und religiöse Kontexte ein.

So stützen etwa „glaubensbasierte Akteure“ – einer der vier Typen, die in dem Forschungsprojekt identifiziert werden konnten – 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 unter-

schieden. „Säkulare Technokraten“ im Gegenzug verankern ihre Friedensarbeit weder in Glaubenssätzen noch fühlen sie sich anderen Muslimen besonders zugehörig; sie waren und sind „religiös unmusikalisch“ (Weber 1994). Amna und Nazeema wiederum stehen prototypisch für die Dynamiken „zweifelnder Profis“ und „sich emanzipierender Frauen“. „Sich emanzipierende Frauen“ wie Nazeema überwinden in ihrem Friedensaktivismus die Passivität eigener Viktimisierung, stoßen jedoch zunehmend auf religiös-patriarchalen Widerstand; sie erfahren die Ambivalenz des Sakralen als innere Zerrissenheit zwischen Glaube und Zugehörigkeit. „Zweifelnde Profis“ wie Amna wiederum betonen die Komplexität von Religion und beginnen, frühere Gewissheiten über die Irrelevanz und/oder Privatheit von Religion in Frage zu stellen. Persönlich neigen sie zu einer ästhetischen Spiritualität und fühlen sich in einer unverkennbar modernen Weise für andere Muslime verantwortlich – wenn auch nicht unbedingt zugehörig. In ihrem Aktivismus erleben sie die Ambivalenz des Sakralen als Ambiguität.

2. Nazeema

Nazeema ist eine nachdenkliche, starke Frau, eine junge Witwe, Opfer der Ausschreitungen von 2002, Mutter zweier Kinder, prekär-selbständige Näherin – und Graswurzelaktivistin. Einige Jahre nach der Geburt ihrer Kinder hat sie bei den Unruhen von 2002 ihren Mann verloren. Als Frau und Angehörige einer eher ländlich verorteten Kaste synkretistischer Sunniten verkörpert sie präzise das Feindbild des hindunationalen Mobs, der klare geographische und rituelle Gruppengrenzen durchzusetzen versuchte; die zentrale Rolle weiblicher Körper in diesem Prozess wurde oft beschrieben (vgl. etwa Nussbaum 2007). Als ich mich mit Nazeema traf, lebte sie mit ihrer Schwiegermutter und weiteren Familienmitgliedern in einer kleinen Hütte in einem Flüchtlingslager am Rande von Halol. Trotz zehn Jahren Dorfschule ist sie praktisch Analphabetin geblieben und spricht einen kräftigen Mix aus Gujarati und Urdu; meine Assistentin führt den Großteil des Gesprächs. Sie beginnt ihre Geschichte direkt mit den Unruhen von 2002:

Ich stamme aus dem Dorf [Name], und als diese riots, diese Unruhen waren, da flohen wir und kamen hier her. Nachts um 11 Uhr, wir waren 23 Menschen, meine gesamte Familie. [...] Dann kamen wir hier her, und von hier sind wir bislang nicht weggegangen. Wir wurden nicht rehabilitiert. Unser Haus ist in seine Einzelteile zerlegt, es ist nicht mehr. [...] Weißt Du, unser Dorf ist völlig feudal; unser Thakor ist der Landtagsabgeordnete von Halol. Er möchte keine Muslime mehr in seinem – unserem – Dorf. Obwohl wir nur eine Familie von 23 Menschen waren, die dort lebten. Und eine Hindu-Bevölkerung von fünf bis sechs tausend.

Mit dem Haus verlor ihre Familie ihr gesamtes Hab und Gut. Als sie Hals über Kopf flüchteten, hofften sie noch, nur einige Tage im Lager leben zu müssen – doch aus Tagen wurden Wochen, aus Wochen Monaten, und aus Monaten Jahre; Nazeemas Sohn hat inzwischen seinen Schulabschluss nachgeholt. Sie berichtet diese Schicksalsschläge scheinbar gleichgültig, gespickt mit fast schon jovialen Anekdoten über den *thakor*, den Chef, von Halol. Doch die Ironie, die sich durch das Interview zieht, ist mehr als nur Rhetorik. Ironie dient immer der Distanzierung und Selbst-Distanzierung – und so, für Traumatisierte, auch dem Aufrechterhalten von Selbstmächtigkeit und Würde (vgl. Reichenbach / Hashem 2005). Wenn Nazeema die Gewalt euphemistisch umdeutet wie in dem Zitat, mit dem dieser Artikel begann, kommt es weniger auf den Euphemismus an als auf das Umdeuten: als Opfer will und kann sie sich zumindest die Deutungshoheit über ihre Viktimisierung nicht nehmen lassen (vgl. Lamb 1996).

Die Kombination aus (Selbst-)Distanzierung und dem Versuch, sich von der Viktimisierung zu emanzipieren, zeigt sich auch im Gießen-Test, einem Instrument zur Erfassung basaler psycho- und soziodynamischer Tendenzen (Beckmann / Brähler / Richter 1991), das der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar (1997) in seinen Studien zu religiöser Gewalt verwendet. Hier präsentiert sich Nazeema verschlossener und Anderen ferner als andere Befragte, erlebt weniger Resonanz in sozialen Kontakten und ist deutlich angepasster, geduldiger und passiver – psychometrische Korrelate ihrer (Selbst-)Distanzierung². Im Inventar zur Messung von Ambiguitätstoleranz (Reis 1996) wird zudem deutlich, dass Nazeema Uneindeutigkeit weit schlechter als andere Befragte aushalten kann, sowohl in Bezug auf neue Erfahrungen als auch bei Irritationen von Rollenbildern und in sozialen Konflikten.³ Die Spannung dieser geringen Ambiguitätstoleranz ist persönliche Herausforderung und politischer Antriebsfaktor zugleich und so psychologisch gesehen ein wichtiger Ausgangspunkt ihres Aktivismus⁴.

² Werte von einer Drittel, einer Viertel und einer Standardabweichung unter dem Mittelwert der z-Verteilung der jeweiligen Testskala. Ohne ein kontrolliertes Sample bzw. standardisierte Testnormen für Indien (die nicht zur Verfügung stehen), können absolute Skalenergebnisse nicht sinnvoll interpretiert werden; kulturelle Unterschiede könnten die absolute Verteilung unkontrolliert stauchen oder verschieben. Durch die z-Transformation aller psychometrischen Skalen wurde dieser Effekt bereinigt: positive Werte in der z-Verteilung spiegeln eine stärkere Tendenz im Vergleich zu anderen GesprächspartnerInnen, negative Werte entsprechend eine schwächere Tendenz, wobei die Standardabweichungen auf ± 1 normalisiert wurden. Nazeemas Wert von etwa einer Standardabweichung unter dem Mittelwert der Skala für Dominanz bedeutet also zum Beispiel, dass sich nur gut 15 Prozent aller Befragten als angepasster, geduldiger und passiver präsentieren als Nazeema.

³ Werte von einer, einer halben und einer Standardabweichung unter dem Mittelwert der z-Verteilung der jeweiligen Testskala.

Die (Selbst-)Distanzierung Nazeemas, ihr Schwanken zwischen trockenen Euphemismen und vernehmbarem Schweigen, und die aufgeführten psychologischen Korrelate deuten jedoch zuvorderst auf eine Traumatisierung hin, die sie mir – als fremder Wissenschaftler, als Mann – jedoch nur zwischen den Zeilen andeutet. Erst Wochen später beim Transkribieren der Interviews bringe ich die verschiedenen Puzzlesteine aus Andeutungen, Wortwahl, Schweigen und Hintergrundinformationen anderer Gesprächspartner zusammen: ich bin inzwischen überzeugt davon, dass die Frauen aus Nazeemas Familie nicht nur vertrieben und beraubt, sondern auch verprügelt und vergewaltigt wurden – in der für *communal riots* so zentralen Spirale von Ehre, Scham und strategischer sexueller Gewalt (vgl. Kannabiran 1996, Kumar 2007, Nussbaum 2007). So spricht Nazeema von „entgrenzter Gefahr“, die sie „liebteste“, und der „Essenz des Bösen“, das „in sie eindringt“ – und ein politischer Repräsentant ihrer Kaste bestätigte strategische Vergewaltigungen insbesondere in ihrem Dorf.

Auch wenn sie wie alle meine GesprächspartnerInnen der wissenschaftlichen Auswertung ihrer Lebensgeschichte zustimmte, führt jedes Sprechen über Gewalt und Trauma zu erheblichen „Krisen der Repräsentation“ (vgl. Pandey 1992; Kumar 2007). Gerade weil ich die von ihrem Schweigen gesetzten Grenzen respektierte, lassen ihre Andeutungen wichtige Fragen ungeklärt. Ironische Spannungen werden so zum sprachlichen Ausdruck der „lacuna“ (Agamben 2003) zwischen dem Opfer und der Zeugin Nazeema: ihre Traumatisierung verhindert, dass sie als Opfer sprechen kann; als Zeugin wiederum kann sie nur die Unmöglichkeit eines solchen Opfer-Zeugnisses bezeugen (vgl. Kesselring 2010).

Über Anderes spricht sie jedoch gern und viel, denn Nazeema emanzipiert sich zunehmend aus der Opferrolle. Dieser Prozess ist nicht vollständig, und schon gar nicht einfach, aber Nazeema betont immer wieder, dass sie sich mehr und mehr als Aktivistin denn als Opfer fühlt. Auch weil ihre Selbstbeschreibung dezidiert eine andere ist, wäre es falsch, in den Tiefen ihres Leids zu versinken; bewusst steht sie in meinem Projekt für den Typ „sich emanzipierender Frauen“. Ihre Viktimisierung überwindet sie zunächst mit spirituell verankerter Friedensarbeit: Besuche bei Heiligen muslimischer Schreine geben ihr die nötige Kraft und Selbstmächtigkeit für ihre Projekte. Andererseits jedoch kommt sie so in Konflikte mit der lokalen Orthodoxie. In dieser gegenläufigen Funktion von Spiritualität und religiöser Mitgliedschaft auf Nazeemas Weg vom Opfer zur Aktivistin entfaltet sich die Ambivalenz des Sakralen als persönliche Dynamik.

Rubina Jasani (2008) beobachtet in den Flüchtlingslagern von Ahmedabad eine grundsätzliche Hinwendung zu Religiosität und religiöser Gemeinschaft; auch viele meiner Bekannten in der NGO-Szene in Gujarat be-

richten davon. Meistens führen sie das auf die orthodoxe Ausrichtung der muslimischen Wohltätigkeitsstiftungen zurück, die diese Lager errichtet haben. Allerdings verleitet der religiöse Analphabetismus von Entwicklungstechnokraten wie auch religiös unmusikalischer Sozialwissenschaftler auch leicht zur Überschätzung religiöser Faktoren; nicht wenige meiner GesprächspartnerInnen gingen auch ganz andere Wege (vgl. ähnlich Gupta 2011: 118ff). Nazeema selbst wurde zum Beispiel nach eigener Auskunft nach 2002 durchaus religiöser – aber die Art ihrer Religiosität widerspricht dem vermeintlichen Trend zur Orthodoxie; sie nimmt sich die Freiheit, weiterhin auf ihre eigene spirituelle Sozialisation zu vertrauen. Was ist ihr am Islam lieb und teuer?

Ich habe da einen Maulana, der von Bagdad [aus dem Chishti-Orden Muin-ud-Din] her kam, Bad Shah Baba. Er brachte seine ganze Familie, und er ist mein Pir. Er ist grösser als ich, er ist in Baroda begraben. Nach ihm verlangt mir, an seinem Gedenktag fahre ich immer hin. Wir sind Sunnis, [...] Verehrer der Heiligen von Bagdad und Ajmer. [...] Wir feiern alle Feste: Id, Ashura, [...] Diwali. [...] Wenn etwas schwer fällt, kann man sich nicht an das Irdische halten – aber mit ihnen [den Heiligen] gibt es keine Bedrücktheit. Sie sind verstorben, aber wenn ich zu ihnen spreche, kommt in mir die Kraft für grosse Taten hervor. Mein Geist ist erleuchtet, ich vollbringe gute Taten. [...] Wann immer ich Glück habe, etwa wenn ich Geld verdiene, kommt es von [Bad Shah Baba]. [...] In Halol gibt es [eine Kopie seines Grabes] und ich gehe auch nach Mehsana.

Unbekümmert vermischt Nazeema Orthodoxie und Heteropraxis: aus einem *pir* (einem Heiligen) wird ein *maulana* (ein religiöser Gelehrter), und auch Sunnis zelebrieren Ashura (das zentrale Fest der Schiiten) und Diwali (das Lichterfest der Hindus). Interessant ist vor allem der unscheinbare Hinweis auf die Kleinstadt Mehsana in Nord-Gujarat, ca. 100km von Ahmedabad entfernt. Dort liegt Mir Datar begraben; über den Heiligen schreibt Pfeleiderer (1981: 218–220; vgl. auch Pfeleiderer 2007):

The saint specialized in helping people who are afflicted with 'madness'. The dargaha dropped – or never developed – all other functions which are usually associated with Muslim shrines. Its only function is [...] the religious healing of those afflicted with some kind of 'psychosis' or 'neurosis'. More precisely, it has a reputation for healing those stricken by a bhut. [...] Bhuts are believed to be the roaming souls of unpeacefully deceased persons (suicide, violent death). The symptoms which result from this latent possession are somatic ailments combined with mental disturbance. [...] The saint's spirit [is] one of the most powerful exorcists in the country.

Wenn das tatsächlich der Schrein sein sollte, den Nazeema besucht (was plausibel erscheint – denn andere prominente *pirs* gibt es in Mehsana nicht), tut sie das nicht aus soteriologischen Gründen, sondern um instrumentell zu

überwinden, was die moderne Psychologie eine post-traumatische Belastungsstörung nennen würde (zur Differenzierung soteriologischer, instrumenteller und vergemeinschaftender Funktionen von Religion vgl. Gellner 2001). In einer „kulturspezifischen Krankheitstheorie“ (Pfleiderer 2007) erscheint die Störung als Besessenheit von einem bösen Geist; Nazeemas Wortwahl, als sie schemenhaft über ihre mutmaßliche Vergewaltigung berichtet, unterstützt diese Interpretation: die „Essenz des Bösen“, das in Nazeema „eingedrungen“ ist und als Fluch weiter in ihr lastet, begleitet sie seit 2002 – von Mir Datar erhofft sie sich Heilung.

Doch der Pir eröffnet nicht den einzigen Weg aus der Viktimisierung. Weit mehr als die Hälfte unseres Gesprächs füllt Nazeema mit Berichten über die Mikrokreditgruppe, der sie sich nach den Unruhen angeschlossen hat, und über die NGO, für die sie als Graswurzelaktivistin arbeitet:

Nach den Unruhen war es so, dass Frauen zu Hause saßen und nicht wussten, was tun. In ihrer Seele schwelt bis heute die Erinnerung an das, was mit uns geschah, die Realisierung, dass Leben verloren wurden, wandert noch durch ihren Kopf. [Aber] was passierte ist Vergangenheit. Als die Unruhen waren, gab uns [NGO] ein Training. Alle drei Monate. In dem Training haben wir Stickereien im Lucknow-Stil [chikan] hergestellt. [...] Ich habe von ihnen Geld geborgt; wir sind drei Frauen, die selbstständig arbeiten. Wir kaufen Stoff vom Bazar in Ahmedabad und nähen selbstständig. [...] Ich selbst habe genäht, und dann gab es eine Ausstellung in Bombay. [...] Wenn es diese Organisation nicht gegeben hätte, hätten wir nie im Leben die Welt kennengelernt. Was diese Leute gemacht haben, war hervorragende Friedensarbeit!

Zwar erwirtschaften die Frauen bislang keinen Gewinn mit *chikan* und der Mikrokredit muss bald zurückgezahlt werden. Trotzdem wäre es voreilig, Nazeema und ihre Frauengruppe als gescheitertes Projekt abzutun, sowohl in ökonomischer als auch in friedenspolitischer Sicht. Wilkinson-Weber (1999) beschreibt ausführlich die Klischees, die *chikan* als vermeintliches Hobby ohne wirtschaftliche Bedeutung umgeben – und entlarvt sie als patriarchalen Diskurs, indem sie Schritt für Schritt die Produktionskette aufrollt, welche bis auf die schlecht oder gar nicht bezahlte Stickerei selbst von Männern dominiert wird. Wenn Nazeema also Stoff vom Bazar in Ahmedabad kauft, ihn bestickt und zu einem Kleid zusammen näht, durchbricht sie nicht nur religiöse Grenzen (die meisten ihrer Kundinnen sind Hindus), sondern auch Geschlechterbarrieren. Die Frauengruppe muss ihre Gewinne in Konkurrenz zu deutlich höheren Einkommen (sog. Geschlechterrenten) der männlichen Mitbewerber erwirtschaften – wahrlich keine leichte Aufgabe.

Nazeemas ist Gewinn nicht nur monetärer Natur. Patriarchale Klischees verdecken, dass *chikan* auch und sogar in erster Linie Erwerbsarbeit ist – aber das bedeutet nicht, dass das Sticken nur diese Funktion erfüllt. In

ihrer Arbeit stickt Nazeema nicht nur Stoff, sondern „näht“, in Wilkinson-Webers Worten, auch „ihr Leben“ wieder zusammen – mit einem Faden, der sie sowohl horizontal mit Leidensgenossinnen als auch vertikal mit Hindu-Händlern und Hindu-Käuferinnen verbindet. Mit *chikan* beginnt sie, sich von der Passivität des Opfers, von der Isolation des muslimischen Ghettos und von der Ausbeutung durch Männer zu emanzipieren. Ihre (wieder)erlangte Selbstwirksamkeit investiert sie in ihre NGO-Projekte und *everyday peace* (vgl. Ring 2006); in ihren Worten: in *seva*, Dienst – dem bevorzugten Begriff für weibliche Politik in Nordindien (vgl. Manchanda 2001; Ciotti 2006):

Für mich sind das auch Dienste, und Dienste müssen getan werden, wenn man zusammengehört. Die Frauen aus meiner Gruppe sagen mir auch: Du bist verrückt, frag nach mehr Einkommen! Aber das hier ist nicht irgendeine zufällige Sache, es ist ein Projekt. [...] Ich bin glücklich, ja befreit. Früher gab es [nur] Feld und Haus. Nun habe ich entscheidendes Wissen über soziale Zusammenhänge und über Gemeinschaft. [...] Ich wusste ja überhaupt nichts!

„Gemeinschaft“ war neben Glaubensinhalten und spiritueller Praxis die dritte Dimensionen religiöser Identität, die mich in meinem Projekt interessierte. Die Sozialpsychologie hat im Kontext der Theorie sozialer Identität (Tajfel / Turner 1979) eine Reihe von Skalen entwickelt, um die Stärke der Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe, die Einschätzung des Intergruppenkontextes und das Ausmaß von Depersonalisierung, Schicksalsverbundenheit und ähnlicher Interdependenzannahmen zu erfassen (vgl. Jackson / Smith 1999). Mit diesen Skalen lässt sich, neben der relativen Bedeutung einer bestimmten Art von Selbstkategorisierung, die Intensität von Gruppenidentifikation abschätzen. Hier zeigt Nazeema im Vergleich zu anderen GesprächspartnerInnen in Gujarat eine besonders intensive Identifikation mit anderen Muslimen und einen deutlich pessimistischen Ausblick auf die geteilte Zukunft von Hindus und Muslimen.⁴ Die Psychometrie deckt sich mit ihren Interviewaussagen:

Früher dachte ich sehr positiv über unsere Hindu-Nachbarn, [...] auch zu [meinem früheren Arbeitgeber] hatte ich solch ein gutes Verhältnis. Wenn mir irgendetwas fehlte und ich ihn um ein Darlehen bat, so leerte er sofort seine Taschen und zahlte auch Kautionen. [...] Die Bezahlung war sehr gut. Aber nach 2002 dachte ich eher, was [Hindus] für Leute sind – wenn sie aufrichtig wären, hätten sie so etwas nicht getan. So viele Tote nach drei Tagen!

Doch auch das Verhältnis zu ihrer *ingroup* ist nicht einfach für eine traumatisierte Witwe, die sich in den Kopf gesetzt hat, mit ihren Freundinnen so-

⁴ Werte von über einer Standardabweichung über bzw. einer halben Standardabweichung unter dem Mittelwert der z-Verteilung der jeweiligen Testskala.

wohl die patriarchalen Prozesse in der *chikan*-Produktion zu durchbrechen als auch öffentlich für den Frieden zu arbeiten. Als während unseres Gesprächs der Muezzin durch die krächzenden Lautsprecher der Slum-Moschee zum Gebet ruft – einem Ruf, dem sie erst nachkommt, sobald sie selbst findet, es sei Zeit – nimmt sie das zum Anlass, ihren Frust über die örtliche Geistlichkeit loszuwerden, die ihr so viele Steine in den Weg legt.

Dennoch: trotz allem Ärger mit den religiösen Autoritäten geben „ihr“ Islam und die Gemeinschaft mit anderen Muslimen Nazeema auch die nötige Kraft für ihren Aktivismus. Als ich sie direkt nach den Quellen ihrer Widerstandsfähigkeit frage, antwortet sie:

Aus meiner Religion. Ich meine: nach all dem was passierte, habe ich meinen Glauben nicht verloren: 'Himmlicher, Dir gebührt alle Anerkennung. In welcher Lage auch immer ich mich befinde, Dir gebührt Verehrung'. Ihn habe ich nicht aufgegeben. [...] Wenn man betet, schwinden die Probleme. Ich bete das Morgengebet um acht Uhr für mich [...] und fühle mich sehr ruhig und gelöst dadurch, ich habe das Gefühl, dass mein Tag und meine Arbeit gut werden. [...] Und [ich schöpfe] auch [Kraft] von der Gemeinschaft, durch die Gemeinschaft. Auch die Gemeinschaft steht für mich nicht in Frage. [Aber] Die Gemeinschaft sagt bis heute, dass ich dieses oder jenes tun soll als Witwe. [...] Wer immer Aktivistin wurde, bekam zu hören 'aber Du bist Muslima!', und ich bin auch eine Witwe, eine einsame Frau, also sagte jeder, dass es nicht gut wäre, wenn sie arbeitet, einen Job hat. Frauen sollten sich nicht in die Öffentlichkeit begeben. [Nach einer Weile...] Muslima zu sein, ist so tief in meinem Herzen, da entwickeln sich solche Spannungen, was soll ich tun?

In der Spannung von Gruppenanspruch und eigener Spiritualität, in der Widersprüchlichkeit des eigenen Angewiesenseins auf die Gemeinschaft, des eigenen Zugehörigkeitsgefühls und der orthodoxen Zurückweisung findet sich ein letztes Mal die Ambivalenz des Sakralen als persönliche Dynamik. Nach fast zwei Stunden mit Nazeema kehren meine Assistentin und ich ins Gästehaus der NGO zurück. Ihre Worte hängen uns noch lange nach, wir schlafen beide schlecht – die Ambivalenz treibt auch uns um. „Da entwickeln sich solche Spannungen, was soll ich tun?“ – wir haben Nazeemas Frage nicht beantworten können. Während wir am nächsten Morgen beschließen, unsere Interviews für einen Tag ruhen zu lassen und uns zu erholen, dringt der Abzählreim einer Kinderbande zu uns auf den Balkon: „calo tola aya, tola aya, calo bomb maro“ zählen die Kinder: „lauf, der Mob versammelt sich, der Mob versammelt sich, geh und schmeiss die Bombe“ (von ähnlichen Reimen in Ahmedabad berichtet Varadarajan 2002). Nazeema ist derweil schon seit einigen Stunden auf den Beinen, hat gebetet und ist unterwegs zu ihrer Frauengruppe. Sie hat einer Arbeit nachzugehen, eine Mission zu erfüllen – und einen *bhut* zu vertreiben.

3. Amna

Während Nazeema und andere „sich emanzipierende Frauen“ die Ambivalenz des Sakralen in der Spannung von eigener Spiritualität und dem patriarchalen Korsett religiöser Vergemeinschaftung sowie in der Ambivalenz der Opferpassivität erleben, ringen „zweifelnde Profis“ auf ganz andere Weise mit und um Religion. Diese Dynamik, die die Ambivalenz des Sakralen (dessen Zweideutigkeit gegenüber Gewalt) in Ambiguität (Uneindeutigkeit) transformiert, lässt sich prototypisch an der Geschichte einer weiteren Friedensaktivistin aufzeigen. Amna, so ihr Pseudonym, geht nicht nur anders mit Religion um, sie ist auch in vielen weiteren Aspekten eine ganz andere Frau als Nazeema. Etwa 20 Jahre älter als Nazeema entstammte sie einer Familie der wohlhabenden muslimisch-synkretistischen Bohra-Kaste (vgl. Engineer 1989; Blank 2001), wuchs in Bombay auf und studierte in Baroda und Ahmedabad. In Ahmedabad treffe ich sie auch zu einem Gespräch im Büro der von ihr geleiteten NGO. Auch wenn sie 2002 selbst nicht zum Opfer der Gewalt wurde, begann für sie und ihre Organisation ein schmerzhafter Prozess, bei dem sie bisherige Gewissheiten zu Religion und religiöser Vergemeinschaftung radikal in Zweifel zog. Die Geschichte, die sie mir – auf Englisch – erzählte, war eine der komplexesten in meinem Projekt und beginnt mit zentralen Erlebnissen aus ihrer Kindheit:

I would like to start by saying that, you know, from where did I get the inspiration. And that is very much me and my family itself, from my mother and my aunt. [...] She was, I mean, she was very, very pakka [gründlich] of her prayers, she never missed any prayer and all that. Even now, she is [Alter] now. And her – lot of people used to say [...] you don't look like a Muslim. You know since *childhood* I had really heard about that, you know 'you don't look like a Muslim'. And my mother just used to laugh and say, that, well, we all are human beings, so nobody looks like a Hindu or a Muslim. But at times she also used to get very angry and she said: 'what do you mean by what Muslims have? Some horns?' (Hervorhebung von Amna)

Soziales Engagement hat eine lange Tradition in Amnas Familie. Insbesondere ihre Mutter ließ sich dabei von der Überzeugung leiten, dass allein das Lindern von Leid im Vordergrund zu stehen habe – und nicht die soziale und religiöse Herkunft derjenigen, die leiden: „we are all human beings“. In ihrer Familie ist Religion Privatsache, und als die Tochter Jahre später ihre eigene NGO aufbaut, gilt ihr Engagement ganz dem Kampf gegen Kastendiskriminierung und sozio-ökonomische Ausbeutung sowie – in der Tradition von Mutter und Großmutter – der Frauenbewegung. Erst Ende 1992, nach der Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya durch Hindunationalisten, bekommt Amna – inzwischen eine feste Größe in der säkularen NGO-Szene Gujarats – erste Zweifel ob der vermeintlichen Privatheit von Reli-

gion und ihrer Bedeutungslosigkeit für Entwicklungsprozesse. Doch es dauert weitere zehn Jahre, bis sie im Pogrom von 2002 die ganze Tragweite der Spannungen begreift, die sie schon als Kind zu spüren bekam. Unter Tränen berichtet sie mir:

I felt that just because I was Muslim I did shy away from taking position and did not work for the Muslim community. [...] You know in 2002, you feel that [...] you feel responsible [...] So all this [ihre Kindheitserlebnisse, Ayodhya, etc.] was happening and then of course this 2002. What happened in 2002 it was really, really [Pause], I mean it shook us all, because the immediate realization was that all the groups that we had in our field area, how insensitive they were to what had happened, to a particular community. Some of them were naive but some of them were almost feeling that: OK, whatever happened has happened for good. This is what they deserve. [...] Oh it did not make sense. Because at different levels there were very senior people who had some kind of political orientation and social orientation. [...] And then one really started thinking: is this what [NGO] should be all about? [...] So as a result of all this, what we felt: it is, it is absolutely important to work on this issue, and this is the first time that I felt, I am saying: I am going to take a stand.

Die Unruhen von 2002 brechen nicht nur internalisierte Annahmen über Religion im Allgemeinen und ihr eigenes Muslima-Sein im Besonderen auf. „Occasions of exceptional trauma and holocaust“, schreibt Mayaram (1997: 193), erzeugen auch „a rupture of language“, die sich selbst in der Grammatik von Amnas Geschichte niederschlägt. Im ersten Satz des obigen Zitats ist das Subjekt noch klar benannt: „I felt“, „I was“ und „I did shy away“. Auf diese Realisierung hin brechen jedoch Satzstrukturen auf, und die einzelnen Fragmente lassen nur noch ein generalisiertes Subjekt erkennen: „you feel responsible“. An dieser Stelle muss ich das Interview unterbrechen, und auch als sich Amna nach einigen Minuten wieder gefangen hat, dauert es eine ganze Weile, bis sie selbst wieder als Akteurin in Erscheinung tritt. Zunächst „was all this happening“ und drängte eine „immediate realization“ auf – Passivformulierungen ganz ohne Subjekt. Erst einige Sätze später werden wieder Subjekte benannt, zunächst generalisierte („one started thinking“), dann in der ersten Person Plural („we felt“) und erst gegen Ende präsentiert sich Amna wieder als individuelle Akteurin („I felt, I am saying: I am going to“). Die grammatikalische Ebene spiegelt einen schmerzhaften Prozess der Selbstreflexion, der Amna auch professionell umtreibt. Mit zunehmendem Elan und gegen nicht unbeträchtliche Widerstände beginnt sie, ihre eigene Organisation umzukrempeln. Auch in diesem Abschnitt ihrer Geschichte lohnt es sich, auf die Syntax zu achten:

You know the fear that you have, you know coming from a minority [Stimme bricht], that [Pause], though I was a leader, I could not [Pause]. I am sorry — Interviewer: not at all — That [Pause] even working in that

team, where the majority of the team came from the Hin [sic], the majority community. You know from the [Pause] [...] I felt that I am a strong person and humanity and all that. One felt that – but we became so vulnerable. Because suddenly I felt that I wanted to work on this issue, I felt that it was very important, you know, to involve Muslims, and to work on this whole issue of conflict between Hindus and Muslims and even as one did not know how to go about it, it was very important to work on this issue. But I became very, kind of vulnerable, because I wasn't sure how the team was going to respond.

Es dauert, bis Amna ihre Führungskraft zurück erlangt, doch die institutionelle Erneuerung ist ihr inzwischen gelungen. Ihre früheren säkularistischen Gewissheiten und einen Teil ihres ursprünglichen Teams hat sie zurückgelassen und widmet sich nun mit all ihrer Kraft der Ambivalenz des Sakralen (ein Begriff, den sie selbst benutzt). Während ich – sechs Jahre nach dem Pogrom – mit ihr spreche, findet im Gruppenraum ihrer NGO ein Training mit einer niederländischen Fachkraft für zivile Konfliktbearbeitung statt. Hat Amnas Organisation bislang nur implizit *in conflict* gearbeitet, entwirft sie nun zunehmend Projekte *on conflict*: neben strategisch gruppen-übergreifenden Interventionen in anderen Bereichen setzt sie nun auf explizites *peacebuilding*, auf Menschenrechtsarbeit und vor allem auf religiöse Bildung.

Doch die Transformation hat Spuren hinterlassen, und psychometrische Korrelate der anstrengenden Jahre zeigen, dass Amna, ähnlich wie Nazeema, verschlossener und angepasster ist als andere Befragte.⁵ Während sich Nazeema vom realen Opfer zur Aktivistin emanzipiert, arbeitet sich die Aktivistin Amna durch die Opferdynamik ihrer eigenen Kindheit und Jugend – jahrelang verdrängt unter der Beschwichtigung ihrer Mutter. Auch wenn am Ende die Aktivistin über die Tochter siegt und Amna wieder die starke Frau ist, die sie seit jeher war, ähnelt ihre Psychodynamik grundsätzlich jener Nazeemas: beide Aktivistinnen haben sich ihr Engagement (neu) erkämpfen müssen, und das hat sie im persönlichen Kontakt vorsichtiger gemacht.

Allerdings gibt es auch wichtige Unterschiede zwischen beiden Frauen. So kann Amna weit besser mit Uneindeutigkeiten in Bezug auf soziale Konflikte, Rollenverständnisse und neuartige Erfahrungen umgehen als nahezu alle anderen Befragten.⁶ Auch erlebt sie eine deutlich höhere soziale Resonanz zum Zeitpunkt der Befragung: sie hat ihre Stärke als NGO-Chefin zurückerlangt, ist eher beeinflussend als beeinflusst – und ihr Engagement

⁵ Werte von einer und 1,5 Standardabweichungen unter dem Mittelwert der z-Verteilungen der Skalen für Durchlässigkeit und für Dominanz im Gießen-Test.

⁶ Werte von jeweils mehr als zwei Standardabweichungen über dem Durchschnitt der z-Verteilung der jeweiligen IMA-Dimension.

wird positiv aufgenommen.⁷ Das zeigt, dass Amna als etablierte Aktivistin aus der Oberschicht über andere materielle und psychische Ressourcen verfügt als das „Opfer“ Nazeema: niemand und nichts – außer ihrem eigenen Gefühl der Verantwortlichkeit – zwingt Amna, sich so existentiell mit dem Geschehen von 2002 auseinanderzusetzen, sich „de[m] eigene[n] Schatten, d. h. d[er] Summe der verdrängten und nicht verwirklichten Realitätsbereiche des eigenen Wesens“ (Brück 2008: 142) zu öffnen.

Ihre umfassenderen Handlungsoptionen und -ressourcen ermöglichen Amna, ein Bewusstsein für die Ambivalenz des Sakralen zu entwickeln – und auszuhalten. Denn als Person erlebt sie Spiritualität und religiöse Vergemeinschaftung nur als einen Aspekt des eigenen Lebens unter mehreren – und kann sich daher die Ambivalenzen dieses Aspekts, gestützt auf ihre anderen Ressourcen, bewusst machen, ohne alles zu riskieren. Als ich sie über ihr eigenes Verhältnis zur Religion befrage, erklärt sie:

I am not a practicing Muslim, because I have not seen religion in that way. When I was a child I was absolutely like three times *namaz*, I would never miss *namaz*, and so many times going through Quran and all those things. [Pause] So, but today I follow my own understanding: I don't have to do this, I don't have to do *namaz*. [...] And now, being a part of that community that I am in, if you go to a mosque, or a tomb, or a *dargah*, than I have to wear a *burqa*. So I say: no, I don't want to. I am not going to pretend [...] I visit so many temples, I go to Jain temples, I go to all the beautiful places, you know like to Sufi places. [...] That whole thing about *fatwa* and do this and there *fatwa* and I do that, this is kind of a [Pause]. Basically *fatwa* is advice, it is not like making a [...] rule, an ethical law and things like that. [...] So much we are saying that Islam is connected to science. And logic, and way of life and love and all that – so it is such a beautiful religion, in terms of if you bring those things in life.

Ein Hauch von Widerständigkeit klingt in diesem Zitat an – gegen die Orthodoxen, aber auch gegen ihre eigene fromme Mutter. Für Amna geht es bei Religion weder um einen detaillierten moralischen Leitfaden (Ethik) noch um klare und endgültige Wahrheiten (Metaphysik). Für sie zählt die Schönheit des Guten und des Wahren (Ästhetik; vgl. Müller 1999): Religion gibt ihre Ruhe, Entspannung und ein intensives Kohärenzgefühl. In einer unverkennbar modernen Dynamik besucht sie religiöse Orte „nicht mit dem Endziel der Vergewisserung transzendentaler Aprioris, sondern im eher romantischen Sinne eines ironischen (weil reflektierten) Verhältnisses zu sich selbst“ (Luhmann 2002: 110). Nazeema fährt nach Mehsana, weil sie sich von Mir Datar die Auflösung der Ambivalenz des Sakralen durch die Aus-

⁷ Ein Wert von 2.5 Standardabweichungen über dem Mittelwert der z-Verteilung für die Skala soziale Resonanz.

treibung des *bhut* erhofft. Amna jedoch erlebt Ganzheit nicht durch Austreibung der Ambivalenz, sondern durch ihre ästhetische Integration in gelebter Authentizität („if you bring those things in life“). Im persönlichen Erleben transformiert sie die Ambivalenz des Sakralen – eine Relation des „zugleich sehr guten und sehr schlechten“ – in Ambiguität, also in ein Gespür dafür, dass Religion „weder sehr gut noch sehr schlecht“ ist.

Damit zeigt Amna ein Gespür für eine Form der Religiosität, die sie mit anderen „zweifelnden Profis“ teilt. Im Gegensatz zu „glaubensbasierten Akteuren“ und „säkularen Technokraten“ ist ihre religiöse Identität im Fluss – und im Gegensatz zu „sich emanzipierenden Frauen“ wie Nazeema hat Amna größere psychische und materielle Ressourcen, von denen aus sie ihr eigenes Verhältnis zu Religion bestimmen kann.

Gewiss, der Verzicht auf Metaphysik und Moral zugunsten einer solch ästhetisch-holistischen Spiritualität bringt auch Amna – wie schon Nazeema – in Konflikt mit der Orthodoxie. Just während ich mit ihr spreche, findet in der städtischen Tagore Hall, wenige Kilometer entfernt, eine „Anti Terrorism Conference“ der Jamaat Ulema-e-Hind statt; hunderte Männer (Frauen habe ich keine gesehen) in weißen *shalwar kameez* und mit den Strickkappen der Frommen lauschen emotionalen Reden über Frieden im Islam und bekunden ihre Unterstützung der Nothilfe- und Wiederaufbau-Projekte der Jamaat. Amna ist nicht besonders gut auf die „Kappenträger“ zu sprechen – aber anders als Nazeema äußert sie keine Tirade, sondern nachdenkliche Sorgen:

What really the Islam is, you know, what real principles of Islam is and what we as we had known Islam to be and how this is practiced? The worry is that how these practices, by the clergy, by the women [...] how that is taking away, how this is forcing people like us to move away from the community.

4. Schlussfolgerungen

Was bedeuten die Geschichten von Amna und Nazeema? Der von Appleby (2000) erstmals ausführlich begründete Forschungskonsens zur Ambivalenz des Sakralen ist 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.

Aber diese Feststellung 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 oder Frieden beeinflussen. Eine wachsende Anzahl von Studien be-

schäftigt sich mit solchen Kausalfaktoren (vgl. im Überblick Hasenclever / De Juan 2007). Es geht darin etwa um demographische Strukturen (*opportunity structures*), also um quantitative Kräfteverhältnisse von Mehrheiten und Minderheiten (Schlee 2006), um gruppenübergreifende zivilgesellschaftliche Verflechtung (Varshney 2002), moralische oder politische Präferenzen religiöser Autoritäten (Appleby 2000) oder schlicht um Pfadabhängigkeiten oder historisch gewachsene, institutionalisierte und kulturell verankerte Politikmuster (Brass 2003).

Die Biographien von Amna und Nazeema sind geeignet, solche Erklärungsversuche gründlich zu verkomplizieren. Sie zeigen, dass die Ambivalenz des Sakralen nicht nur Friedensstifter von Gewalttätern trennt (die sich dann in intermediären Organisationen entsprechenden Schlags zusammenschließen), sondern sich bereits im persönlichen Erleben, in der Identität und Zugehörigkeitsdynamik der Friedensaktivistinnen selber widerspiegelt. Insbesondere Amnas Geschichte macht zudem eine wichtige Unterscheidung zwischen Ambivalenz („zugleich gut und schlecht“) und Ambiguität („weder gut noch schlecht“) deutlich. Hat Appleby die vermeintliche Eindeutigkeit des Verhältnisses von Religion und Konflikt in Zweideutigkeit erweitert, zeigt sie sich hier auch als Uneindeutigkeit. Ob sich die Ambivalenz des Sakralen eher in innerer Zerrissenheit oder in Glaubenszweifeln und Ambiguitätsbewusstsein äußert, hängt dabei vermutlich auch von den materiellen und psychischen Ressourcen der Gläubigen ab (vgl. Roccas / Brewer 2002). Jedenfalls verkomplizieren diese Tiefen der Ambivalenz des Sakralen auf der Ebene von Identität und Handeln alle Versuche, die Interaktion von Religion und Politik ausschließlich über Aggregate auf der Meso- oder Makroebene zu beschreiben. „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’“ (Nussbaum 2007: 334).

Appleby (2000: 27) ahnt das, wenn er die „Ambivalenz des Sakralen“ als „a continuing struggle within religions – and within the heart of each believer – over the meaning and character of the power encountered in the sacred and its relationship to coercive force or violence“ beschreibt. Zu oft bleibt die persönliche Seite der Ambivalenz-Dynamik jedoch ein Einschub in Bindestrichen (wie bei Appleby) oder ein wohlgemeinter Vorbehalt in der Einleitung. 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 großes, vom Department for International Development (DFID), dem britischen Entwicklungshilfeministerium, gesponsertes Forschungsprogramm (vgl. Rakodi 2007); auch die Gruppe Friedensentwicklung (FriEnt), ein wichtiges Netzwerk deutscher Entwicklungsorganisatio-

nen, nimmt sich des Themas an (vgl. Kaiser 2005). Methodisch dominieren gerade in politikwissenschaftlichen Studien wie diesen bislang ganz klar Diskursanalysen oder Institutionenvergleiche auf der Meso-Ebene.

Nach der Auseinandersetzung mit Amna und Nazeema bezweifle ich, dass das ausreicht: ihr Ringen mit und um Religion, ihr Erleben der Ambivalenz und Ambiguität des Sakralen als persönliche Dynamik sind nur erkennbar, wenn Individuen auch in unseren Methodenkapiteln gesteigerte Aufmerksamkeit erfahren. Dazu bedarf es sowohl einer kontextualisierenden politischen Anthropologie (vgl. Schatz 2009) als auch eines strategischen methodischen Individualismus im Forschungsdesign wie in der Präsentation der Ergebnisse (vgl. Abu-Lughod 1991). Wenn Analysen auf der Meso- und Makro-Ebene nicht durch die empirische Auseinandersetzung mit persönlichen Erfahrungen bereichert werden oder sich nicht von vorneherein in typologisierender oder generalisierender Weise aus dieser Auseinandersetzung heraus entwickeln, ist die Gefahr groß, die Komplexität der Ambivalenz und Ambiguität des Sakralen zu unterschätzen.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991). Writing against culture. In Richard G Fox (Hg.), *Recapturing anthropology. Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Agamben, Giorgio (2003). *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Appleby, Scott (2000). *The ambivalence of the sacred*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Beckmann, Dieter / Brähler, Elmar / Richter, Horst-Eberhard. (1991). *Der Gießen-Test (GT). Ein Test für Individual- und Gruppendiagnostik*. 4. Aufl. Bern: Huber.
- Blank, Jonah (2001). *Mullahs on the mainframe: Islam and modernity among the Daudi Bohras*. Chicago: Univ. Press.
- Brass, Paul (2003) *The production of Hindu-Muslim violence in contemporary India*. Oxford: Univ. Press.
- Brück, Michael von (2008). Religion im Werden. Identität und Pluralität. In Brück, Michael von (Hg.), *Religion: Segen oder Fluch der Menschheit*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Ciotti, Manuela (2006). At the margins of feminist politics? A comparative analysis of women in Dalit politics and Hindu Right organisations in Northern India. *Contemporary South Asia* 15/4, S. 437–452.
- Corbridge, Stuart / Harriss, John (2000). *Reinventing India. Liberalization, Hindu nationalism, and popular democracy*. Cambridge: Polity.
- Engineer, Asghar Ali (1989). *The Muslim communities of Gujarat. An exploratory study of Bohras, Khojas, and Memons*. Delhi: Ajanta Books International.

- Engineer, Asghar Ali (Hg.) (2003). *The Gujarat carnage*. Hyderabad: Orient Longman.
- Gellner, David (2001). *The anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian themes*. Neu Delhi: Oxford Univ. Press.
- Gupta, Dipankar (2011). *Justice before reconciliation. Negotiating a "new normal" in post-riot Mumbai and Ahmedabad*. New Delhi: Routledge.
- Hasenclever, Andreas / De Juan, Alexander (2007). Grasping the Impact of Religious Traditions on Political Conflicts. *Friedens-Warte* 82/2–3, S. 19–47.
- Jackson, Jay / Smith, Biot (1999). Conceptualizing social identity. A new framework and evidence for the impact of different dimensions. *Personality and Social Psychology Bulletin* 25/1, S. 120–135.
- Jasani, Rubina (2008). Violence, reconstruction and Islamic reform. Stories from the Muslim 'Ghetto'. *Modern Asian Studies* 42/2–3, S. 431–456.
- Kaiser, Wolfgang (2005). „Entwicklungszusammenarbeit, Religion(en) und Konflikte“. <http://bit.ly/fLWhR0> (abgerufen am 13. Dezember 2010)
- Kakar, Sudhir (1997). *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: C. H. Beck.
- Kannabiran, Kalpana (1996). Rape and the construction of communal identity. In Kumari Jayawardena / Malathi de Alwis (Hg.), *Embodied violence. Communalising women's sexuality in South Asia*. London: Zed.
- Kesselring, Rita (2010). The plaintiff in post-apartheid South Africa. Between witness and victim of human rights violations under the apartheid regime. Zentrumstage am Zentrum für Konfliktforschung, 23.–25. März 2010, Marburg.
- Kumar, Manasi (2007). *A Journey into the Bleeding City. Following the Footprints of the Rubble of Riot and Violence of Earthquake in Gujarat, India*. *Psychology and Developing Societies* 19/1, S. 1–36.
- Lamb, Sharon (1996). *The trouble with blame*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Luhmann, Niklas (2002). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Manchanda, Rita (2001). Where are the women in South Asian conflicts? In Rita Manchanda (Hg.), *Women, war and peace in South Asia. Beyond victimhood to agency*. Delhi: Sage.
- Mayaram, Shail (1997). *Resisting regimes. Myth, memory and the shaping of a Muslim identity*. Oxford: Univ. Press.
- Müller, Ernst (1999). Gerichtsbarkeit bis in die verborgensten Winkel des Herzens. Ästhetische Religiosität als politisches Konzept. In Karlheinz Barck / Richard Faber (Hg.), *Ästhetik des Politischen, Politik des Ästhetischen*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Nussbaum, Martha (2007). Rape and murder in Gujarat. Violence against Muslim women in the struggle for Hindu supremacy. In Amrita Basu / Sirirupa Roy (Hg.), *Violence and democracy in India*. Calcutta: Seagull.
- Pandey, Gyanendra (1992). In defense of the fragment. Writing about Hindu-Muslim riots in India today. *Representations* 37, S. 27–55.
- Pfleiderer, Beatrix (1981). Mira Datar Dargah. The psychiatry of a Muslim shrine. In Imtiaz Ahmad (Hg.), *Ritual and religion among Muslims in India*. Delhi: Manohar.

- Pfleiderer, Beatrix (2007). Heilen und Trance in Indien. Die besessenen Frauen von Mira Datar Dargah. Berlin: Leutner.
- Rakodi, Carole (2007). Understanding the roles of religion in development. The approach of the RaD programme. <http://bit.ly/hF6Ocv> (abgerufen am 13. Dezember 2010).
- Reichenbach, Anke / Hashem, Fatema (2005). “Only a third of a banana”. Dirty joking as an attempt to maintain dignity. *Anthropos* 100, S. 73–89.
- Reis, Jack (1996). Inventar zur Messung der Ambiguitätstoleranz (IMA). Heidelberg: Roland Asanger.
- Ring, Laura (2006). Zenana. Everyday peace in a Karachi apartment building. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Roccas, Sonia / Brewer, Marilyn B (2002). Social identity complexity. *Personality and Social Psychology Review* 6/2, S. 88–106.
- Schatz, Edward (2009). Ethnographic immersion and the study of politics. In Edward Schatz (Hg.), Political ethnography. What immersion contributes to the study of power. Chicago: Univ. Press.
- Schlee, Günther (2006). Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte. München: Beck.
- Shani, Ornit (2007). Communalism, caste and Hindu nationalism. The violence in Gujarat. Cambridge: Univ. Press.
- Susewind, Raphael (2009). Religiöse Identität und Friedensarbeit indischer Muslime. Eine empirische Typologie zur Ambivalenz des Sakralen. *Wissenschaft und Frieden* 27/4, S. 44–46.
- Tajfel, Henry / Turner, John (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In William Austin / Stephen Worchel (Hg.), The social psychology of intergroup relations. Monterey: Brooks.
- Varadarajan, Siddharth (2002). Gujarat. The making of a tragedy. Delhi: Penguin.
- Varshney, Ashutosh (2002). Ethnic conflict and civic life. Hindus and Muslims in India. New Haven: Yale Univ. Press.
- Weber, Max (1994). Brief an Ferdinand Tönnies, 19. Februar 1909. In Rainer Lepsius / Wolfgang Mommsen (Hg.), Max-Weber Gesamtausgabe II/6. Briefe 1909–1910. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Wilhelmy, Stefan (2006). Die Rolle von Religionen in Gewaltkonflikten und Friedensprozessen. <http://bit.ly/eJkMc6> (abgerufen am 13. Dezember 2010)
- Wilkinson, Steven I (2007). “Commentary: Putting Gujarat in perspective”. In Steven I Wilkinson (Hg.), Religious politics and communal violence. New Delhi: Oxford Univ. Press.
- Wilkinson-Weber, Claire (1999). Embroidering lives. Women’s work and skill in the Lucknow embroidery industry. Albany: State Univ. of New York Press.

