

Kalis Zeit. Gewalt zwischen Religionsgruppen in Indien*

SUDHIR KAKAR

Am Nachmittag des 11. Dezembers 1990 wurde Sardar, ein muslimischer Autoriksha-Fahrer, am Rande eines Kohlenlagers in der Altstadt Hyderebads im südindischen Andhra Pradesh erstochen. Die Angreifer waren zwei hinduistische Jugendliche. Daraufhin rächten sich einige Muslime, indem sie vier Hindus in verschiedenen Teilen der Altstadt erstachen. Die Gewalt, die dann ausbrach, hielt zehn Wochen an, kostete mehr als 300 Menschen das Leben und ließ Tausende verwundet zurück.

Als ich ein Jahr später meine Untersuchungen zu diesen gewalttätigen Ausschreitungen begann, interviewte ich nicht nur Überlebende des Aufruhrs, sondern auch Anstifter der Gewalt. Ich war erstaunt über den Konsens – innerhalb der und zwischen den Gruppen –, der in den Beurteilungen der Ereignisse, die den Ausschreitungen vorausgingen, zutage trat. Der Mord an Sardar war zwar der aktuelle Auslöser der Gewalt, es war jedoch in ganz Indien bereits seit drei Monaten eine zunehmende Spannung zwischen Muslimen und Hindus spürbar gewesen, die darauf beruhte, dass Lal Krishan Advani, der damalige Vorsitzende der Bharatiya Janata Party (BJP), eine Wagenprozession (*rath yatra*) quer durch Indien startete. Diese führte vom berühmten Tempel in Somnath an der Westküste Indiens nach Ayodhya, der Hindu-Hochburg des Nordens. Die Prozession, mit der Advani innerhalb von dreißig Tagen über zehntausend Kilometer zurücklegte, hatte ein vorrangiges Ziel: die Mobilisierung von Gläubigen zur Erbauung eines Hindu-Tempels. Der Tempel sollte in Ayodhya auf der legendären Geburtsstätte des Gottes Rama errichtet werden, auf der allerdings zu dieser Zeit die unbenutzte Babri-Moschee aus dem 16. Jahrhundert stand. Die Pilgerfahrt erregte unter den Hindus Leidenschaft und Begeisterung. Überall im Land säumten Menschenmassen die Straßen und warfen mit Blütenblättern. Allerdings kam es an vielen Orten infolge dieser provokativ-politischen Fahrt zu Gewaltakten zwischen Muslimen und Hindus.

Advanis Pilgerreise wurde schließlich im Bundesstaat Bihar gestoppt, wo er am 23. Oktober verhaftet wurde, noch bevor er den letzten Abschnitt

* Überarbeitete Version eines Vortrages an der Universität Freiburg am 13. Januar 2003.

der Reise antreten konnte, die ihn nach Ayodhya führen sollte, jenem Ort, an dem die Bharatiya Janata Party (BJP) am 9. November mit dem besagten Tempelbau beginnen wollte. An diesem Tag wurden Dutzende von Hindu-Aktivist*innen, die als Auftakt zum Tempelbau die Babri-Moschee zerstören wollten, getötet, als die Polizei die Feuer gegen sie eröffnete. Kurz darauf brachen in großen Teilen des Landes gewaltsame Ausschreitungen aus.

Zum Kontext religiöser Gewalt

Obwohl es oft einen Konsens über die unmittelbaren Ereignisse gibt, gibt es keinen über die wirklichen Ursachen der Gewalt zwischen Hindus und Muslimen. Die verschiedenen Disziplinen in den Sozialwissenschaften bieten unterschiedliche Erklärungen für die Entstehung hindu-muslimischer Gewalt.

Eine Schule, die vorrangig ökonomische Faktoren anspricht, ist der Auffassung, dass die Konflikte, die zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen den beiden Gemeinschaften führen, weniger mit Religion als mit „Kommunalismus“ zu tun haben. Unter Kommunalismus ist dabei im indischen Kontext primär eine Gemeinschaft (*community*) von Gläubigen zu verstehen, die nicht nur durch ihren Glauben verbunden sind, sondern ihre Identität auch über gemeinsame soziale, politische und insbesondere ökonomische Interessen definieren. Diese Interessen können sich mit Vorstellungen anderer, also „feindlicher“ religiöser Gemeinschaften des gleichen geographischen Territoriums im Konflikt befinden. Der „ökonomische“ Blickwinkel dieser sozialwissenschaftlichen Schule beleuchtet als primären Grund von Gewalt Formen sozialer Ungleichheit zwischen Arm und Reich. Sie beansprucht, dass dies für anti-semitische Pogrome im Spanien des 14. Jahrhunderts (Wolff 1971) ebenso gültig ist wie für katholisch-protestantische Gewalt im Frankreich des 16. Jahrhunderts (Estebe 1968; Davis 1987) oder für anti-katholische Ausschreitungen in London während des 19. Jahrhunderts (Rude 1964) – und genauso für hindu-muslimische Ausschreitungen im gegenwärtigen Indien (Engineer 1985; Arslam/Rajan 1994).

In der mehr zeitgenössischen Formulierung der Rational-Choice-Theorie wird der Konflikt zwischen Gruppen als Folge des Wettbewerbs um Ressourcen bewertet. Eine andere Schule betont den breiteren politischen Kontext derartiger Konflikte, insbesondere das Ende kolonialer Herrschaft (Horowitz 1985). Sie argumentieren, dass es auch an der Staatsform lag, in der die beiden Völker miteinander lebten, und dass die Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen in der Vergangenheit besser waren – mit sehr viel weniger offener Gewalt. Bei dieser Staatsform handelte es sich um verschiedene Imperien – wobei das Reich der Moguln von dem der Briten

abgelöst wurde. Ein Imperium – so der Politologe Michael Walzer (1982) – zeichnet sich durch Unterdrückung der Unabhängigkeitsbestrebungen aus. Genauso aber auch durch Toleranz gegenüber unterschiedlichen Kulturen, Religionen und Lebensformen. Erst mit dem Untergang des Imperiums und dem Eintritt der Selbstverwaltung stellen sich politische Fragen, wie: „Wer unter uns soll nun, in diesen Dörfern, in diesen Städten, die Macht übernehmen?“, „Welche Gruppen werden die Oberhand haben?“, „Wie wird die neue Rangordnung aussehen?“ – Fragen, die religiös-kulturelle Unterschiede bewusster machen und ein Potential für gewaltsame Konflikte bilden. Der Aufstieg fundamentalistischer Gruppen und die Politisierung religiöser Unterschiede betrifft – seit dem Ende des Kolonialismus – viele Länder dieser Erde und ist ausgiebig dokumentiert (Marty/Appleyby 1991, 1993). Ein Zweig innerhalb der Politologie hebt die Bedeutung lokaler Beziehungen stärker hervor als die internationalen und argumentiert, dass Gewaltausbrüche zwischen Hindus und Muslimen überwiegend an Orten stattfinden, an denen offizielle berufliche Verbindungen und Handelsverbände zwischen beiden Gemeinschaften nur schwach ausgebaut waren oder gar nicht existierten (Varshney/Wilkinson 1996).

Nach Auffassung linker Geschichtswissenschaftler ist bei der Analyse hindu-muslimischer Gewalt von Bedeutung, dass die Kategorisierung in „Hindus“ und „Muslime“ relativ neu ist (Thapar et al. 1969). Vor dem späten 19. Jahrhundert gab es übergreifende religiöse Identitäten wie die hinduistische oder die muslimische, so wie wir sie heute verstehen, noch gar nicht. Bis zum Anfang der Kolonialzeit bestand in Indien vielmehr eine symbiotische Mischkultur, in der sich, insbesondere auf dörflicher Ebene, eine synkretistische Volksreligion aus der muslimischen und hinduistischen Gemeinschaft herausgebildet hatte.

So argumentiert dieser Zweig der Geschichtswissenschaft, dass die Gewalt zwischen Hindus und Muslimen sich erst im späten 19. Jahrhundert auszuweiten begann und damit hauptsächlich auf die Politik des Kolonialismus zurückzuführen ist. Um dem wachsenden indischen Nationalismus entgegenzusteuern, sollen die Briten eine Politik der Spaltung verfolgt und zu diesem Zweck den muslimischen Kommunalismus bewusst gestärkt haben (Pandey 1990).

Rechte, hindunationalistische Geschichtswissenschaftler hingegen argumentieren, dass die Kluft zwischen Hindus und Muslimen schon immer ein grundlegendes Merkmal der indischen Geschichte gewesen sei. Nach Ansicht der Hindu-Nationalisten bildet der tausendjährige Konflikt zwischen Hindus und Muslimen den Rahmen der Beziehungen, in dem die Muslime – militärisch erfolgreich und politisch dominant – ihren hinduistischen Untertanen die islamische Kultur mit allen Mitteln aufdrängten – mit Zwang oder Bestechung und gutem Zureden, wobei sie jedoch nur mäßigen Erfolg hat-

ten (z.B. Majumdar 1970). So blieb die Kultur der meisten Hindus im Kern intakt, wobei sie den muslimischen Ansturm nicht ohne Ressentiments über sich ergehen ließen. Die Wut des „verunglimpften Hindus“, die sich über lange Zeiträume und über Generationen weitergetragen hatte, musste geradezu explodieren, als die historischen Umstände sich wandelten.

In Bezug auf hindu-muslimische Gewaltausbrüche hebt die sozial-psychologische Schule die Identitätsbedrohung hervor, die für Menschen in vielen Teilen der heutigen Welt von den Kräften der Modernisierung und Globalisierung ausgeht. Verlustgefühle und Hilflosigkeit werden begleitet von Abwanderung aus dörflichen Regionen in städtische Barackensiedlungen. Die Migration bringt es mit sich, dass Familien zerrissen werden und vertraute Nachbarschaften sowie ökonomische Nischen verloren gehen. Auch der Verlust handwerklicher Fertigkeiten, die die traditionellen Berufe auszeichnen, tragen zum Verschwinden der Identität bei. Hinzu kommt die Demütigung, die dem homogenisierenden und hegemonisierenden Effekt der Globalisierung zugrunde liegt. Sie lässt regionale kulturelle Werte und Einstellungen als überholt oder schlicht irrelevant erscheinen. Dies wird als eine Erniedrigung von all jenen empfunden, die das Projekt der Moderne nicht vollständig zu ihrer eigenen Sache gemacht haben. Aspekte der Gruppenidentität verstärken sich, indem die Betroffenen sich an kulturellen und religiösen Gruppen orientieren, um Gefühle der Hilflosigkeit und des Verlustes zu bewältigen und den Verletzungen ihres Selbstwertgefühls entgegenzuwirken (z.B. Kakar 1996).

Die psychoanalytische Schule sieht die Ursprünge feindlicher Gruppenbildung in der menschlichen Entwicklung. So lernt das Kind in den ersten Lebensjahren nur allmählich, dichotome „gute“ und „böse“ Bilder des Selbst – das zornige und das liebe Kind – in sich zu vereinigen. Auch lernt es, gegensätzliche Vorstellungen von den mit seiner Versorgung betrauten Menschen, die es sowohl zufrieden stellen als auch frustrieren, zu integrieren. Es lernt, dass es für sein eigenes Wohlbefinden gefährlich ist, wenn es feindliche Impulse hat, die sich gegen jene richten, von denen es abhängig ist. Entsprechend dürfen negative Gefühle gegenüber den elterlichen Versorgern nicht als eigene anerkannt und müssen verleugnet werden – wobei sie häufig nach außen projiziert werden. Zuerst auf unbelebte Objekte oder Tiere, später auf Personen und andere Gruppen. Eine Vorauswahl der Feindbilder wird dabei häufig durch die eigene kulturelle Gruppe getroffen. Wie der Psychiater Vamik Volkan (1990) bemerkt, benötigt der Mensch für die Verleugnung der eigenen schlechten Eigenschaften „Auffangbecken“. Mit anderen Worten, Muslime und Hindus brauchen sich gegenseitig als Feinde, als Auffangbecken und Projektionsfläche von Hassgefühlen, für die es keinen klaren Adressaten gibt.

Nicht alle wissenschaftlichen Erklärungsmodelle basieren in ihrer Ursachenforschung auf komplexen Vorstellungen, die zu Gewalt zwischen religiösen Gruppen führen. So wird in demographischen Studien häufig verallgemeinert, dass städtische Gegenden in Indien, in denen die muslimische Bevölkerung eine Minderheit von 20–40% der Gesamtbevölkerung bildet, immer schon anfällig für Gewaltausbrüche gewesen sind (Engineer 1985; Saxena 1985; Krishna 1985).

Als Psychoanalytiker kann ich jedoch nur betonen, dass Gewalt zwischen Hindus und Muslimen ein komplexes demographisches, politisches, ökonomisches, historisches, soziales *und* psychologisches Phänomen ist.

Im folgenden werde ich hauptsächlich eine psychoanalytische Interpretation der gewaltsamen Konflikte zwischen Muslimen und Hindus geben. Ich beziehe mich, wie in meiner Fallstudie, auf die subjektiven Erfahrungen von Männern, Frauen und Kindern – Hindus und Muslimen, die in der Altstadt Hyderabads leben. Unsere Gespräche bezogen sich auf die Zeit, in der die wachsenden Spannungen zwischen Muslimen und Hindus umschlugen – von einem schlummernden Konflikt in einen voll entwickelten Aufruhr mörderischer Gewalt. Wie in klinischen Fallstudien ist die Rekonstruktion der internen Zustände der Betroffenen in meiner Hyderabad-Studie mit dem Mangel behaftet, dass die Erzählungen alle ein Rückblick sind, aufbauend auf Interviews, die acht Monate nach den gewaltsamen Ereignissen im Dezember 1990 geführt wurden. Entsprechend werden einige der Erinnerungen meiner Informanten unvermeidlich unterdrückt und andere geschönt – immer danach ausgerichtet, die moralische Überlegenheit der eigenen Gruppe, aber genauso auch deren Opferrolle zu demonstrieren.

Hindu-Muslim-Gewalt in Hyderabad

Der Aufruhr vom Dezember 1990 in Hyderabad, auf den ich im folgenden eingehe, fand nach einer Periode relativen Friedens zwischen Hindus und Muslimen statt. Davor hatten sich im Jahr 1984 Zusammenstöße ereignet. In den Jahren zwischen 1978 und 1984 kamen ungefähr 400 Menschen zu Tode.

Nach dem Ende der muslimischen Herrschaft wurde das ehemalige Fürstentum Hyderabad 1951 schließlich in das unabhängige Indien integriert. Dies geschah zu einer Zeit, in der die politische Frage der neuen Machtverteilung akut war. Die Migration vieler reicher Muslime aus Hyderabad nach Pakistan und die Abwicklung des muslimischen Verwaltungsapparats bewirkten das Verschwinden der feudalen Strukturen, auf denen die Ökonomie Hyderabads über Jahrhunderte basierte. Dies führte zwischen der

hinduistischen und der muslimischen Gemeinschaft zu heftiger Konkurrenz bezüglich der wenigen ökonomischen Nischen, beispielsweise der Kontrolle des Gemüsehandels.

Obwohl Hindus immer ein Teil der überwiegend muslimischen Stadt gewesen sind, fristete ihre hier eigentlich heimische Telegu-Kultur während der muslimischen Herrschaft lediglich ein Schattendasein. Dem dunkelhäutigen Hindu-Bauern wurde innerhalb der kulturellen Rangordnung ein sehr bescheidener Platz zugewiesen, denn ganz oben standen die Perser, gefolgt von Türken und anderen zentralasiatischen Einwanderern sowie von indischen Muslimen. Obwohl begabte hochkastige Hindus am muslimischen Hof zu hohen Positionen aufsteigen konnten, hört sich die derzeit populäre Hindu-Version des historischen Konflikts folgendermaßen an:

„Zusammenstöße zwischen Hindus und Muslimen gab es schon zu Zeiten des Nizams und seiner *razakars* – einer marodierenden, inoffiziellen Armee, die den Hindus gegenüber sehr grausam war. Sie haben unsere Mädchen vergewaltigt – nicht nur in den Dörfern, sondern sogar in Hyderabad. Wir haben die Muslime gefürchtet. Die Herrschaft war muslimisch, muslimisch der König, muslimisch die Polizei. Insofern hatten die Hindus einen schweren Stand. Außerdem waren wir arm, und den Armen steht niemand bei. Die Muslime standen dem König nahe. Sie waren die Geldverleiher und forderten hohe Zinsen. So waren sie reich und die Hindus arm, und wenngleich wir beieinander lebten, gaben doch die Muslime den Ton an.“ (Kakar 1996: 134)

Geschichtsdarstellungen ändern sich, sind umstritten und werden verschieden ausgelegt. Im Gegensatz dazu operieren die Beteiligten in Gewaltkonflikten mit zwei statischen Geschichtsvorstellungen der Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen. Diese zwei Geschichtsvorstellungen des Volkes verhalten sich wie folgt zueinander: Beginnt sich ein Konflikt zwischen Hindus und Muslimen zuspitzen, erhält die Vorstellung, die den Konflikt zwischen Hindus und Muslimen hervorhebt, erhöhte Bedeutung. Entsprechend wird das kulturelle Gedächtnis in diese bestimmte Richtung geformt. Zu Zeiten relativen Friedens rückt hingegen die zweite Geschichtsvorstellung in den Vordergrund. In dieser werden die Gemeinsamkeiten und die miteinander durchlebten Phasen der Vergangenheit von Hindus und Muslimen betont. Viele Aspekte des kulturellen Gedächtnisses, die während der akuten Konfliktsituation gelegen kamen, treten in Friedenszeiten wieder in den Hintergrund, verblassen oder nehmen eine andere Bedeutung an. Aspekte, in denen die friedliche Koexistenz von Hindus und Muslimen hervorgehoben wird, erstarken wieder.

Der sozio-psychologische Kontext des Konflikts zeigte sich besonders deutlich bei den Muslimen. Sie neigten dazu, sich als hilflose Opfer veränderter historischer Umstände und Verlierer der modernen Welt darzustellen.

Sie vermittelten den Eindruck, als steuerten sie ziellos umher, als seien sie Spielball der anderen. Einige muslimische Frauen zogen sogar eine melancholische – und ich glaube fast masochistische – Befriedigung aus dieser historischen Schicksalswende, durch die die Position von Herrschern und Beherrschten und die gewohnte Richtung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit sich umgekehrt hatte. Der Verlust der kollektiven Selbstverherrlichung kam besonders deutlich bei der muslimischen Elite zum Tragen, die mit dem abrupten Ende der Herrschaft des Nizams explizit die verlorene Macht und Glorie der Muslime betrauerte. In der Folge historischer Veränderungen sah sich diese Elite mit gebrochenem Selbstbewusstsein sowohl ihrer politischen Rolle als auch ihrer Sprache beraubt. Viele arme Muslime, für die sich eine bedrohliche, hoffnungslose Zukunft abzuzeichnen begann, wandten sich fundamentalistischen Predigern zu, die Heilung versprachen. Bezeichnend ist, dass diese Prediger die schlechter werdenden Lebensumstände für Muslime nicht durch historische Veränderungen verursacht sahen. Vielmehr sahen sie das Unglück der Muslime hervorgerufen durch eine schwere innere Schuld: die Schwächung und den Verlust des religiösen Glaubens.

„Kein Wunder, dass der Islam sich unter dem Ansturm des *kufr* (Unglaubens) beugen muss. Araber beugen sich den Juden und den Christen, ihr euch den Hindus. Wozu diese Beschäftigung mit weltlichem Reichtum und Erfolg? Allah sagt, ihr seid von mir nicht in die Welt geschickt, damit ihr zwei Läden aus einem macht und vier aus zwei. Will der Koran, dass ihr das tut? Will es der Prophet? Nein! Sie wollen, dass ihr euch dem Glauben widmet, euer Leben zum Ruhme des Islam hingebt.“ (Kakar 1996: 223–224)

Kommunalistische Identitäten

Die Aktivierung schlummernder Konflikte bringt auch die „kommunalistische Identität“ eines Individuums zum Vorschein – wobei unter „kommunalistisch“ im indischen Verständnis der Antagonismus gegenüber einer rivalisierenden religiösen Gruppe (*community*) als bestimmendes Merkmal verstanden wird. Die religiöse Gruppenidentität eines Individuums, die sich in Gemeindeaktivitäten wie Gebet oder Ritual zeigt, erschafft Gefühle des Gleichklangs und des Mitschwingens mit anderen Gläubigen. Mit anderen Worten, religiöse Identität bildet sich aus dem Bewusstsein, zu einer Gemeinschaft von Gläubigen zu gehören. Im Gegensatz dazu ist „kommunalistische Identität“ aufgeladen mit einer Stimmung aus Aggression und Verfolgungsangst. Das Wir-Gefühl der Gemeinschaft wird vertauscht mit dem „Wir sind“ des Kommunalismus, das auf Selbstbehauptung abzielt. Dieses aggressive „Wir sind“ ist mit seinem Konfrontationspotential gegenüber dem

„Wir sind“ anderer Gruppen inhärent ein Aggressionsträger. Auch löst das kommunalistische „Wir sind“ Verfolgungsängste aus und ist daher immer mit einem Gefahrenbewusstsein und einem Gewaltpotential verbunden.

Mit der Unterscheidung zwischen religiöser und kommunalistischer Gruppenidentität wird ein beachtenswerter Unterschied zwischen hinduistischer und muslimischer Identität deutlich: In meinen Interviews in Hyderabad identifizierten sich Hindus nur dann als Hindus, wenn sie von *den* Muslimen sprachen – ansonsten identifizieren sie sich in Hinsicht auf ihre Kaste. Muslime hingegen, als Mitglieder einer Gemeinschaft von Gläubigen, brauchen den Hindu nicht, um sich ihres Muslimseins bewusst zu werden (Kakar 1996: 136).

Die kommunalistische Identität führt dazu, dass Hindus und Muslime einander zunehmend als Stereotype wahrnehmen. Die unvermeidliche Folge ist eine Homogenisierung und eine Entpersönlichung. Der einzelne Hindu oder Muslim wird austauschbar, da beide sich gegenseitig nur noch unter dem Vorzeichen gemeinsamer Merkmale einer bestimmten Kategorie wahrnehmen und nicht mehr als Individuen. Dieses Stadium der Entpersönlichung ist erreicht, wenn in Unterhaltungen Aussagen deutlich zunehmen, die vom Standpunkt einer Gruppe her formuliert werden – beispielsweise: „Schaut, was die Hindus sich da leisten!“, oder: „Die Muslime haben mal wieder sämtliche Grenzen überschritten!“ Die Rhetorik der Gewalt häuft sich, Gewaltübergriffe bleiben jedoch noch aus.

Die bewusste Erfahrung und der Ausdruck der eigenen Identität in Form einer religiösen Gruppenidentität – statt in Form anderer Gruppenidentitäten wie zum Beispiel Familie, Kaste oder Beruf – variiert bei Individuen. An einem Ende des Extrems gibt es einige wenige Individuen, deren persönliche Identität nicht von ihrer religiösen oder kulturellen Gruppenidentität dominiert wird, selbst nicht in den schlimmsten Phasen gewaltsamer Konflikte. Es sind dies Menschen, die fähig sind, aus Mitgefühl und unter Selbstaufopferung zu handeln, die zum Beispiel Angehörige des feindlichen Lagers unter beträchtlicher Gefährdung ihrer eigenen Sicherheit vor der Raserei eines wütenden Mobs retten. Am anderen Ende der Skala sind die Fanatiker angesiedelt. Ihr Verhalten wird selbst in Friedenszeiten – und ohne dass ihre Identität bedroht wäre – ausschließlich vom „Wir-sind-Gefühl“, also dem kommunalistischen Aspekt ihrer Identität, diktiert. Es fragt sich nun, welches die sozialen und psychologischen Bedingungen sind, die dem einen erlauben, mit seiner Gruppenidentität flexibel umzugehen, während sie für den anderen eine Rüstung ist, die er selten auszieht. Die Antwort auf diese Frage ist nicht nur von theoretischem Interesse, sondern auch von immenser praktischer Wichtigkeit und von moralischer Bedeutung.

Die Rolle religiös-politischer Demagogen

Ich habe dargestellt, dass der Ausbruch von Gewalt zwischen Hindus und Muslimen die Aktivierung eines ewigen hindu-muslimischen Geschichtskonflikts voraussetzt. Auch muss die „kommunalistische Identität“ in den Vordergrund des Bewusstseins der Beteiligten rücken. Es braucht aber immer noch zusätzlicher Impulse, bevor Gewaltausbrüche möglich werden. Solche Impulse können von bedeutsamen äußeren Ereignissen ausgehen – wie beispielsweise der Zerstörung der Babri-Moschee im Dezember 1992. Derartige Impulse und Ereignisse brauchen jedoch eine beträchtliche Vertiefung, bevor Gewalt ausbricht. Zu diesem Zweck betreten religiöse Demagogen, die nicht selten fundamentalistischen Bewegungen angeschlossen sind, die Szene. Sie schüren mit polemischen, emotional aufgeheizten Reden Verfolgungsängste – beispielsweise mit Bildern einer belagerten und gefährdeten Gemeinschaft, die sich am Rande des Aussterbens und in den Händen der anderen – der Feindesgruppe – befindet. So spricht eine Hindu-Fundamentalistin:

„In Kaschmir waren die Hindus in der Minderheit und wurden aus dem Tal gejagt. Sprüche wie ‚Lang lebe Pakistan!‘ wurden unseren Töchtern mit glühenden Eisen in die Schenkel gebrannt. Versucht das Unglück und den Schmerz des Hindus nachzuempfinden, der zum Flüchtling in seinem eigenen Land geworden ist. Der Hindu wurde in Kaschmir entehrt, weil er in der Minderheit war. Aber es gibt eine Verschwörung, ihn im ganzen Land zur Minderheit zu machen. Der Staat sagt zu uns Hindus, wir sollen nur zwei oder drei Kinder haben. Bald wird man zu uns sagen, eines ist auch schon zuviel! Doch was ist mit denen, die sechs Frauen und dreißig bis fünfunddreißig Kinder haben und sich vermehren wie Moskitos und Fliegen? Warum muss es zweierlei Gesetz geben in diesem Land? Warum müssen wir wie Stiefkinder behandelt werden? Ich will euch folgendes vor Augen führen: Als der Hindu in Kaschmir zur Minderheit wurde, ging er nach Jammu. Von Jammu ging er nach Delhi. Aber wenn ihr Hindus in ganz Indien davonläuft, wo wollt ihr dann noch hingehen? Im Indischen Ozean ertrinken oder von den Gipfeln des Himalaja springen?“ (Kakar 1996: 231)

Die Demagogen können auf früheren Erinnerungen hindu-muslimischer Gewaltausbrüche aufbauen, die ihren Ursprung fast immer in der Angst haben, dass die eigene Gemeinschaft ausgerottet oder vom Feind ernsthaft geschädigt wird. So wurde zum Beispiel die Zerstörung der Babri-Moschee durch einen Mob nationalistischer Hindus von Muslimen als Bedrohung ihrer religiösen Identität empfunden. Sie assoziierten das Niederreißen dieser unbenutzten Moschee mit dem Verschwinden des Islams aus Indien. Dagegen wurde offen demonstriert, was wiederum im Gegenzug eine weitere Konsolidierung und Demonstration einer militanten Hindu-Identität bewirkte. Zusammenstöße beider Gemeinden folgten im ganzen Land.

Für die Hindus hat eine Bedrohung ihrer Identität in der Regel mit der Frage der territorialen Integrität zu tun. Sie glauben, dass die territoriale Integrität Indiens von den Muslimen entweder durch eine demonstrative Identifikation mit der pan-islamischen Sache untergraben wird oder durch ihre Forderung nach einer eigenen kulturellen Identität bedroht ist. So wird argumentiert, dass Muslime darauf bestehen, ihr eigenes, islamisches Recht beizubehalten, und fordern, dass das von Muslimen gesprochene, in arabischer Schrift geschriebene Urdu eine wichtigere Rolle spielen soll. Hindus verstehen derartige Forderungen als erste Schritte zu einer separaten Muslim-Enklave wie beispielsweise in Kaschmir. Sie sehen darin die Erschaffung eines zweiten Pakistan und damit – letzten Endes – eine Erneuerung der mittelalterlichen Muslim-Herrschaft in Indien.

Ebenso wie sich bei Individuen Verfolgungsangst oft in einer Bedrohung der Unversehrtheit des eigenen Körpers manifestiert – vor allem in psychotischen Episoden –, finden sich in den Reden religiöser Demagogen – bei Hindus und Muslimen – zunehmend Bilder eines verstümmelten Leibes, der amputiert, aufgeschlitzt und geschändet wird. Die Metapher des geschändeten Leibes verstärkt Verfolgungsängste und festigt die fragwürdige Logik eines bestimmten politischen Arguments, das sich durch die Kraft des Mythos tief in der Phantasie verankert. Ich zitiere aus der Rede einer Hindu-Demagogin, die die Teilung des Landes 1947 in Indien und Ost- und West-Pakistan – wobei Ost-Pakistan 1971 zu Bangladesh wurde – mit einem Rumpf vergleicht, dessen Arme abgehackt wurden. Der verstümmelte Rumpf ist Indien, seine abgehackten Arme sind Pakistan und Bangladesh:

„Die Muslime haben ihr Pakistan bekommen. Sogar in einem verstümmelten Indien haben sie besondere Rechte. Sie haben nichts übrig für Familienplanung. Sie haben ihre eigenen Religionsschulen. Und was haben wir? Ein Indien mit abgehackten Armen. Ein Indien, wo uns bei unseren Festen immer mehr Einschränkungen auferlegt werden, wo unsere Prozessionen immer Gefahr laufen, angegriffen zu werden, wo es verboten ist, seine Meinung zu sagen, wo unsere religiösen Überzeugungen grausam verspottet werden.“ (Kakar 1996: 230)

Das Erscheinen Kalis, der zerstörerischen Göttin

Man weiß von den Inhalten der Gerüchte, die in muslimischen und hinduistischen Gemeinschaften zu zirkulieren beginnen, wann ein Aufruhr bevorsteht – dass also „Kalis Zeit“ gekommen ist. Mit der Bezeichnung „Kalis Zeit“ bediene ich mich hier eines Bildes aus der Hindu-Mythologie, in der die blutrünstige Göttin Kali ihren zerstörerischen kosmischen Tanz beginnt und von niemandem aufgehalten werden kann.

Sonderbarerweise bleiben die Gerüchte – mit geringfügigen Abwandlungen – von Aufruhr zu Aufruhr unverändert. Als Kind einer Hindu-Familie erinnere ich mich noch gut, während des Aufruhrs in der nordindischen Stadt Rothak, der der Teilung des indischen Subkontinents in Indien und Pakistan im August 1947 folgte, die gleichen Gerüchte gehört zu haben, die auch während des Aufruhrs in Ahmedabad 1969 und während meiner Interviews in Hyderabad 1990 zirkulierten. Zwei dieser immer wiederkehrenden Gerüchte besagen, dass in den Kellern der Moscheen riesige Lager aus Waffen, Chemikalien und anderen Materialien angelegt worden sind, die zum Bau von Bomben gebraucht werden. Oder dass gesehen wurde, wie bewaffnete Agenten aus Pakistan mit Fallschirmen nachts über der Stadt absprangen. Aber die heimtückischeren Gerüchte, die Verfolgungsängste schüren und dazu beitragen, dass paranoide Ängste freigesetzt werden, haben mit körperlichen Gefahren zu tun. Diese Gefahren gehen gewöhnlich von Substanzen aus, die im Alltag Verwendung finden. So zirkuliert z.B. das Gerücht, dass Muslime bzw. Hindus Milchverkäufer bestechen, damit sie die Milch vergiften, oder dass Muslime bzw. Hindus in Lebensmittelgeschäfte einbrechen und Glassplitter in die Salzsäcke mischen.

Aus evolutionärer Perspektive ist es gut möglich, dass Gerüchte dazu dienen, Informationen miteinander zu teilen und auf Gefahren aufmerksam zu machen. Dies macht eine Gruppe anpassungsfähiger und sichert ihr Überleben (Zillmann 1998: 195). Aber Gerüchte dienen Individuen auch dazu, eine gemeinschaftliche Identität zu schaffen. Sie erzeugen nicht nur Gefühle der Furcht und Gefahr, sondern oft auch ein Hochgefühl, das individuelle Grenzen transzendiert – ein Gefühl der Nähe und Zugehörigkeit zu einer größeren Einheit, das über das eigene Selbst hinausgeht und dazu beiträgt, die Identität des Einzelnen zu zementieren. Gerüchte werden, sowohl als Ursache als auch Folge der Erschaffung einer solchen Gruppenzugehörigkeit, zum Motor der Gewalt. Oder – um bei dem Bild der zerstörerischen Göttin zu bleiben – Gerüchte dienen als „Hebammen“ bei Kalis Geburt. Starke Ängste, die diese „Geburt“ der Gewalt begleiten, kann Menschen aus dem Bereich des „Wissens um etwas“ zurück in den Bereich des „Nicht-Wissens“ führen. Damit ist gemeint, dass Menschen, wenn sie anfangen, sich hilflos und ängstlich zu fühlen, darauf vorbereitet sind, Feindbilder aufzubauen, auf die sich die eigenen Ängste projizieren lassen. Sie sind bereit, bisher gültige soziale, ökonomische oder politische Erklärungen kommunistischer Konflikte aufzugeben. Sie bewegen sich weg von einem Wissen um die Ursachen ihrer Misere hin zu einem Zustand, in dem sie nicht wissen, was ihnen Leid und Schmerzen bereitet, obwohl sie sehr wohl wissen, dass sie leiden und Schmerz empfinden. Ein Gegenmittel gegen diese lähmende Angst ist Zorn, vorzugsweise als ein aggressives Sich-behaupten. Ein Zorn also, der psychisch mobilisiert (Likierman 1987) und sich von

Seiten der Übeltäter legitimieren lässt, indem dieses „Sich-behaupten“ als Präventivschlag gegen einen unmittelbar bevorstehenden Angriff aus dem feindlichen Lager betrachtet wird.

Spreche ich von „Kalis Zeit“ als Metapher für Zeiten gewaltsamer Ausschreitungen, so ist diese ebenso eine Metapher für den inneren Zustand derjenigen, die von den Leidenschaften ihrer kommunalistischen Identität vereinnahmt sind. Was ist damit gemeint? Die meisten von uns tragen seit ihrer frühen Kindheit ein Gefühl des „Grundvertrauens“ in sich (Erikson 1952). Dieses Grundvertrauen erlaubt uns, „innen“ und „außen“ als einen in positiver Wechselbeziehung stehenden Zustand zu erleben. Es wird in der Erfahrungswelt des Säuglings wortlos über die Mutter vermittelt. Ihre positiven Reaktionen erweitern das Vertrauen des Säuglings in die äußere Welt und ermöglichen ihm, mit Dingen umzugehen, die ihm fremd sind und ihn erschrecken. Dieses Grundvertrauen lässt sich gleichsetzen mit dem Bild der „guten Mutter“, dem gütigen Gesicht der großen Muttergöttin, die sich dem Säugling wohlwollend zuneigt. Ist die Mutter hingegen ängstlich oder ablehnend, erscheint ihr dunkles, furchterregendes Gesicht – das Gesicht Kalis, einer Göttin, die wir verehren müssen, damit sie uns nicht zerstört.

Kali vertieft das Misstrauen des Säuglings in die Welt, wenn alles, was dem Ich fremd ist, hervorzubrechen droht. Wenn die kommunalistische Identität den Einzelnen zu vereinnahmen beginnt, wird sein Sicherheitsgefühl untergraben (Gampel 1997). Entwicklungspsychologisch gesprochen schwindet die schützende mütterliche Gegenwart. Alles Fremde, innen und außen, vereint sich zu einer einzigen, feindlichen Projektion. In einer solchen Situation dienen Projektionen nicht nur dazu, das Gedächtnis von destruktiven Elementen zu befreien, sondern auch dazu, der Welt eine bekannte Form zu verleihen – auch wenn sie beängstigend ist (Cohen 1998). Der Entwurf eines solchen projektiven Feindbildes ist kein idiosynkratischer, individueller Prozess, sondern von der Gruppe geleitet, insbesondere von den religiös inspirierten Demagogen. Diese Demagogen – ob Hindu oder Muslim – vermeiden es, Gemeinsamkeiten anzuerkennen, und zielen gewöhnlich darauf ab, die Unterschiede der beiden Gemeinden hervorzuheben. So sagt ein muslimischer Demagoge:

„Die, die an den Koran glauben, waren es doch, die euch die schönen Seiten des Lebens zeigten, euch beibrachten, wie man isst und trinkt. Alles, was ihr hattet, bevor wir erschienen, waren Tomaten und Kartoffeln. Was habt ihr denn schon gehabt? Wir haben Jasmin und Jasminparfüm hierher gebracht. Wir haben euch das Taj Mahal gebaut und das Rote Fort. Erst durch uns wurde Indien zu dem, was es heute ist. Wir leben seit achthundert Jahren hier, und mit uns begann Indien zu erglänzen. Innerhalb von fünfunddreißig Jahren habt ihr sein Licht geschwächt und das Land ruiniert. Ein Bettler wird nicht dankbar sein, wenn man ihn zum Kaiser macht. Werft ihm ein Stück Brot in den Staub und er wird seinen Appetit wiederfinden. Zwingt

uns nicht, deutlich zu werden. Zwingt uns nicht, euch als Feinde gegenüberzutreten.“ (Kakar 1996: 253)

Der Hindu-Demagoge antwortet:

„Wie kann es je zur Einheit kommen? Der Hindu schaut in die eine Richtung, der Muslim in die andere. Der Hindu schreibt von links nach rechts, der Muslim von rechts nach links. Der Hindu betet zur aufgehenden Sonne, der Muslim wendet sich zur untergehenden Sonne, wenn er betet. Isst der Hindu mit der rechten Hand, so isst der Muslim mit der linken. Nennt der Hindu Indien seine „Mutter“, so wird sie für den Muslim zur Hexe. Der Hindu verehrt die Kuh, der Muslim kommt ins Paradies, wenn er Rindfleisch isst. Der Hindu trägt einen Schnurrbart, der Muslim rasiert sich stets die Oberlippe. Was auch immer der Hindu tut, die Religion des Muslim gebietet, das Gegenteil davon zu tun. Wenn ihr in allem das Gegenteil von den Hindus machen wollt, dann nur zu: Der Hindu isst mit dem Mund, ihr solltet auch hier das Gegenteil tun!“ (Kakar 1996: 234)

Die Moral der Gewalt

In Zeiten gewaltsamer Ausschreitungen wird die persönliche Identität mit der kommunalistischen ausgetauscht. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Menschen sich in einem regressiven, primitiven Zustand befinden, in dem die gewalttätige Seite der menschlichen Natur sich automatisch entfaltet, wenn sie sich z.B. zu einer Prozession zusammenfinden, um ihre Identität zu demonstrieren. Dieses im Grunde genommen Freudianische Postulat muss relativiert werden. Es muss im Kontext eines bestimmten geschichtlichen Ortes und einer bestimmten geschichtlichen Zeit verstanden werden – nämlich des Europa zwischen den zwei Weltkriegen, einer Zeit, in der extremistische Ideologien des rechten und linken Spektrums Massenbewegungen ins Leben riefen, die ganz von messianischem Eifer getragen waren. Freuds Reflexionen über die Psychologie der Massen, die auf den klassischen Vorstellungen von Le Bon aufbauten und dessen eigene Ideen wiederum geprägt sind von Furcht und Schrecken der französischen Oberschicht angesichts revolutionärer Massen, waren genauso wenig wie C.G. Jungs Beobachtungen über die Massenpsychologie frei von ideologischen Ängsten ihrer Zeit, nämlich der liberalen Furcht vor dem Verlust der Autonomie des Individuums in einem Kollektiv und der sozialistischen Sorge, wie man die ersehnten Kollektive erträglicher und toleranter gestalten kann.

Der Austausch der persönlichen Identität mit einer kommunalistischen Identität bedeutet eine Neuausrichtung, bei der das Individuum nun nach den Normen kommunalistischer hinduistischer oder muslimischer Gruppen handelt. So existieren beispielsweise in Zeiten des Aufruhrs andere Moral-

vorstellungen, die die Handlungen von Muslimen und Hindus bestimmen, als in Zeiten des Friedens. Bei Gewaltausbrüchen sind in beiden Gruppen Brandstiftung, Plünderung und das Töten von Männern der anderen Gemeinschaft keine ernsthafte Grenzüberschreitung mehr. Dennoch verdammen Hindus und Muslime übereinstimmend die Vergewaltigung und das Töten von Frauen der Feindesgruppe. Das Gebot, „du sollst keine Frau vergewaltigen oder töten“, fand ich auch in meinen Interviews bei beiden Gemeinschaften in Hyderabad vor. Beide betrachteten einen Aufruhr als Männer Sache – einen Kampf, der ausschließlich zwischen Männern in der Verteidigung der Ehre ihrer Gruppe oder Nation stattfinden soll. Trotz bedauerlicher Zwischenfälle gelten Frauen als verwundbar und schwach und damit berechtigt, Schutz zu erhalten – selbst von Männern des feindlichen Lagers.

In Hyderabad hat das fast jährlich stattfindende Blutvergießen – die Tradition der Gewalt zwischen Muslimen und Hindus – somit zu gewissen Normen geführt. Beide Gemeinden missbilligen die Vergewaltigung von Frauen als Mittel der Verachtung, des Hasses oder der Wut, die eine Gemeinschaft gegenüber der anderen fühlen mag. Zudem – anders als bei anderen religiös-ethnischen Konflikten, wie beispielsweise in Bosnien – müssen Hindus und Muslime nach einem Aufruhr weiter miteinander leben, mit zwar minimaler sozialer, jedoch beträchtlicher ökonomischer Interaktion. Vergewaltigung würde die Interaktion beider Gemeinden auch in Zeiten des Friedens unmöglich machen und Feindseligkeit in unerbittlichen Hass verwandeln. Mit anderen Worten, die Vergewaltigung von Frauen der anderen Gemeinde würde unüberwindbare Gräben zwischen den Gruppen ziehen.

Nicht dass es keine Gerüchte oder vereinzelte Vorfälle sexueller Gewalt geben würde. Jedoch sind Berichte sexueller Gewalt während eines Aufruhrs meistens stark übertrieben. Sie scheinen notwendige Vorboten zu sein bei „Kalis Geburt“, dem Beginn gewalttätiger Ausschreitungen. Abgesehen von der geteilten moralischen Empörung, mit der die Identifikation mit der eigenen Gemeinschaft gestärkt wird, dienen Gerüchte sexueller Gewalt – insbesondere Massenvergewaltigung (*gang rape*) und die Verstümmelung von Frauen – als Ventil zur Befriedigung sadistischer Impulse.

Auf emotional neutralerem Gebiet missbilligen Hindus und Muslime gleichermaßen auch Handlungen, die die religiösen Gefühle der anderen Gemeinschaft verletzen, wie beispielsweise den Kadaver eines Schweins in eine Moschee oder den einer Kuh in einen Hindu-Tempel zu werfen. Beide sind archetypische Auslöser für einen Aufruhr.

Diese Missbilligung wird häufig mit Empathie formuliert: „Ihre religiösen Gefühle sind wie unsere, und wir würden es nicht mögen, wenn es uns angetan wird.“ Das Vorhandensein einer solchen Einfühlung, selbst in Zeiten der Gewalt, verhindert die vollkommene Entmenschlichung des „Feindes“.

Die Mörder unter uns

Die meisten Menschen nehmen natürlich während eines Aufruhrs nicht aktiv teil an der Gewalt. Diese wird üblicherweise von gewissen jungen Männern und älteren Veteranen der Gemeinschaft ausgeübt, obwohl alle – Männer, Frauen, Kinder – einspringen, wenn ihr Haus oder ihre Nachbarschaft von einem Mob angegriffen wird. Aber fast jeder ist ein Mitschuldiger – wenn nicht Komplize – der Ermordungen, Brandstiftungen und Plünderungen, die die *goondas* (Schläger) der eigenen Gemeinschaft begehen. Diese Schläger sind lose organisiert, wobei viele der Anführer ausgebildete *pehlwans* (Ringkämpfer) sind, die den Großteil ihres Einkommens mit der Herstellung und dem Verkauf von illegalem Alkohol sowie mit „Land-Angelegenheiten“ bestreiten.

Diese „Land-Angelegenheiten“ sind eine der Folgen des Zerfalls des indischen Gesetzessystems. Streitigkeiten zwischen Grundbesitzern und Pächtern und andere Kontroversen über den Besitz von Grund und Boden können über Jahrzehnte andauern, wenn man Klage vor Gericht erhebt. Deshalb wendet sich eine der streitenden Parteien oft an einen *pehlwan*, um die Gegenpartei gewaltsam zu vertreiben oder auf andere Weise einzuschüchtern. Wenn der Streit so beigelegt wird, erhält der *pehlwan* ein reichliches Entgelt für seine Dienste. Handelt es sich um bekannte *pehlwans*, mit mehreren Ringerschulen, den *talimkhanas* auf muslimischer oder den *akharas* auf hinduistischer Seite, und einem entsprechend großen Reservoir junger, starker Burschen, kann dieses Geschäft sehr einträglich sein. Viele der *pehlwans* müssen auch gar nicht mehr zu gewaltsamen Mitteln greifen. Die bloße Tatsache, dass ein berühmter *pehlwan* wie mein Informant Akbar von einer der Parteien engagiert wird, reicht aus, dass der Gegner klein beigibt. In den Fällen, in denen sich die andere Partei ebenfalls einen *pehlwan* nimmt, um ihre Interessen zu wahren, werden sich die *pehlwans* in der Regel einig und kommen zu einer für beide Seiten befriedigenden Lösung. Diese können sie – aufgrund der Furcht, die sie erwecken – ihren Klienten aufzwingen. Zu Gewalttaten kommt es nur, wenn sich neue *pehlwans* ohne Rücksicht auf Verluste in das Herrschaftsgebiet etablierter *pehlwans* hineinzudrängen versuchen, deren vitale Interessen bedrohen und so schnelle Vergeltungsmaßnahmen herausfordern.

Vor der Unabhängigkeit des Landes im Jahre 1947 standen Ringer in Diensten indischer Fürsten, die sich genauso Hofringer hielten, wie sie Hofmusiker oder Hofmaler hatten. Die Vorfahren meines Informanten – des *pehlwan* Akbar – waren über vier Generationen Ringer am Hofe des Nizam von Hyderabad gewesen. Seit der Unabhängigkeit versuchten immer wieder Politiker, die Stelle der Fürsten einzunehmen und als Schirmherren von Ringerschulen aufzutreten. Sie wollten die Ringer dazu benutzen, politische

Ziele mit Hilfe von Gewalt durchzusetzen. In der Regel hatten diese Ringer ihren guten Ruf längst eingebüßt. Erst mit der Polarisierung von Muslimen und Hindus im Kontext religiöser Erweckung fanden die Ringer wieder eine Rolle als Ikonen ihrer Gemeinschaft – in der ihnen physische Kraft, Heldentum und kriegerische Tapferkeit zuerkannt werden. Obwohl die Ringer nach wie vor oft von Politikern benutzt werden, können sie wieder an einem hohen moralischen Anspruch festhalten, denn sie sind stolz auf ihre neue Rolle als Beschützer ihrer Muslim- beziehungsweise Hindu-Gemeinschaft.

Es sind die *pehlwans* und ihre Banden junger Ringer, die die Morde ausführen. Sie betrachten einen Aufruhr als einen Kampf, als einen Ausbruch an Feindseligkeiten in einem lange tobenden Krieg, in dem das Töten keine moralischen Bedenken oder Gewissensbisse einschließt. Im Gegenteil: das Morden unter solchen Umständen wird als eine moralische Pflicht gesehen, die höher angesiedelt ist als der Patriotismus eines Soldaten, der seiner Nation dient – denn das Töten von Mitgliedern der anderen Gruppe während eines Aufruhrs wird als Dienst an der Glaubensgemeinschaft gewertet. Durch ein Arsenal ideeller und ritueller Symbole werden die Gewaltakte sanktioniert, mithilfe religiöser Absolutheit. Weniger geplant als ein Kampf, doch organisierter als ein Aufruhr, liegt kommunalistische Gewalt irgendwo dazwischen. Anders als im Krieg, in dem Sieg oder Niederlage am Gewinn beziehungsweise Verlust von Territorium gemessen wird, wird bei kommunalistischen Ausschreitungen ein Sieg daran gemessen, ob mehr Menschen aus dem Feindeslager getötet wurden, als die eigene Gemeinschaft verloren hat. Die *pehlwans* sind erstaunlich sachlich, wenn sie behaupten, dass sie keinen Blutrausch verspüren, selbst nicht während der schlimmsten Gewaltorgien. Einer der *pehlwans* beschrieb seine Einstellung zu dem gegenseitigen Abschlachten folgendermaßen:

„Unruhen sind wie Kricketspiele, die über einen Tag gehen, und das Töten ist wie die *runs*. Man muss wenigstens einen *run* mehr schaffen als das gegnerische Team. Die Ehre der eigenen Nation hängt davon ab, dass man nicht weniger *runs* schafft als der Gegner.“ (Kakar 1996: 72)

Nach dem Aufruhr, wenn die kommunalistischen Identitäten wieder in den Hintergrund treten, werden die gemeinsamen ökonomischen Interessen wieder bekräftigt. So bemerkte ein Hindu-*pehlwan* über seine Zusammenarbeit mit einem bekannten muslimischen *pehlwan*:

„Ein paar Tage, nachdem der Aufruhr vorbei ist – mögen wir noch so viel Bitterkeit im Herzen tragen und unsere Stimmen noch so kalt klingen –, muss mich *pehlwan* Akbar dennoch wieder aufsuchen und fragen: ‚*bhai* Mangal, was machen wir nun mit diesem strittigen Stück Land in Begumpet?‘ Und mir bleibt nur die Antwort: ‚Wir sollten uns zusammensetzen, *bhai* Akbar, und die Sache auf friedlichem Wege lösen‘.“ (Kakar 1996: 110)

Die *pehlwans* versuchen auch, eine strikte Kontrolle über die Gewalt in ihren eigenen Gebieten auszuüben. So schicken sie beispielsweise Schlägertrupps, um einen spontan versammelten Mob zu zerstreuen. Ihre Krieger-Identität hebt nicht nur ihr Selbstbild als Soldaten im Dienst des Glaubens hervor, sondern ebenso ihre berufliche Professionalität im Geschäft des Tötens. So prahlte ein jüngerer Schläger:

„Es gibt mit dem Messer eine bestimmte Art des Tötens. Wenn ich einmal zusteche, brauche ich mich nicht noch einmal umdrehen und zurückschauen. Ich bin sicher, schon während er fällt, dass der Mann tot ist.“ (Kakar 1996: 91)

Diese berufliche Identität der *pehlwans* wird exemplarisch in einer apokryphen Geschichte über einen *pehlwan* veranschaulicht, der sich nach den Unruhen 1979 aus dem Tötungsgeschäft zurückgezogen hatte. Er soll berichtet haben, dass er das Gefühl hat, dass Gewaltausschreitungen – wie auch alles andere in Indien – nicht mehr das sind, was sie einmal waren. Da jeder die Welt aus seinem begrenzten Blickwinkel deutet, sah auch dieser *pehlwan* den allgemeinen Niedergang im Land durch seine spezielle berufliche Brille. Die Qualität der Nahrung und daher auch die Robustheit der Körper hätten über die Jahre kontinuierlich abgenommen. Die Knochen der Männer seien so schwach geworden, dass die Messerklinge – wenn sie beim Erdolchen eines Menschen durch Muskeln, Knorpel und Knochen schnitt – kaum auf Widerstand stoße. Schlicht gesagt, es ließe sich aus einem Aufruhr keine berufliche Befriedigung mehr ziehen. Dieser *pehlwan* wandte sich deshalb Beschäftigungen zu, die eine größere Herausforderung für ihn darstellten (Kakar 1996:103).

Zwar sehen sich die Killer-*pehlwans* im Dienste ihrer jeweiligen religiösen Gemeinschaft, doch lassen sie sich nicht einfach bestimmten psychologischen oder philosophischen Kategorien zuordnen. So gibt es kein Beweismaterial dafür, dass es sich bei ihnen um Psychopathen handelt, die brutal darauf trainiert sind, jedes menschliche Gefühl zurückzudrängen, dass sie sexuell gehemmt oder als Kinder missbraucht worden sind. Da sie mit Führungsqualitäten ausgestattet sind und sich durch verschiedene Aspekte ihres Charakters deutlich von ihrer Umwelt abheben, sind sie auch nicht – entsprechend Hannah Arends These von der „Banalität des Bösen“ – vollkommen gewöhnliche Menschen, mit der Fähigkeit, sich als Ungeheuer aufzuführen.

Schluss

Mit der Konzentration auf die Ursachen von Gewalt zwischen religiös-ethnischen Gruppen wurde in der wissenschaftlichen Diskussion die tatsächliche Gewalt überwiegend ignoriert. Dem psychologischen Zustand von Indivi-

duen, die in Prozessen gewalttätiger Ausschreitungen involviert waren, ist bisher zuwenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Mit meiner Fallstudie hindu-muslimischer Gewalt in Hyderabad habe ich versucht, die psychologischen Verschiebungen darzulegen, die sich einstellen, wenn religiöse Identitäten von gewalttätigen, kommunalistischen Identitäten abgelöst werden. Diese Verschiebungen, die von bestimmten Ereignissen eingeleitet werden, bringen ein Geschichtsverständnis hervor, bei dem der Konflikt, nicht die Koexistenz zwischen den Gruppen hervorgehoben wird. Die Bildung einer gewaltbehafteten, kommunalistischen Identität wird entscheidend von religiös-politischen Demagogen angetrieben, die Verfolgungsängste schüren. Mithilfe von Gerüchten wird das paranoide Potential aktiviert und werden häufig Bilder einer direkt bevorstehenden Gefahr der Auslöschung des Körpers heraufbeschworen. Mit der Vorrangstellung der kommunalistischen Identität setzt sich eine neue Moral durch, die Brandstiftung, Plünderung und das Töten männlicher Mitglieder der feindlichen Gruppe sanktioniert. Die tatsächliche Gewalt – insbesondere das Morden – bleibt jedoch fast immer in den Händen von sogenannten „Profis“ – den *pehlwan*s und ihren Banden –, die sich als „Soldaten“ in Verteidigung ihrer Glaubensgemeinschaft sehen.

Jedes Mal, wenn es in Indien oder sonst wo auf dem Subkontinent zu Gewaltausbrüchen zwischen Hindus und Moslems kommt, stellen die modernen Kommunikationsmittel sicher, dass eine große Anzahl Menschen in kurzer Zeit von dem Vorfall weiß. Jeder Aufruhr und seine Nachwirkungen werfen aufs Neue die Frage der religiös-kulturellen Identität des Einzelnen auf und rückt sie an die Spitze seines Bewusstseins. Für manche mag die Frage der religiös-kulturellen Identität nur vorübergehend, für andere aber für längere Zeit von Bedeutung sein. Aber mit dem Prozess geht fast immer eine vorbewusste Selbstbefragung einher, welche Bedeutung der religiös-kulturellen Gemeinschaft für die eigene Identität zukommt und wie stark die Gefühle sind, die einen mit dieser Gemeinschaft verbinden. Über unterschiedliche Zeit hinweg erleben Individuen ihre Identität bewusst durch die Zugehörigkeit zu ihrer religiösen Gruppe – und nicht durch andere Gruppen, wie Familie oder Kaste. Wie lange diese Zeit anhält oder ob gar für manche eine dauerhafte Veränderung in der Art, Identität zu erfahren, eintritt, hängt von vielen Faktoren ab. Ein nicht unwichtiger ist der, inwieweit es politischen oder sozialen Gruppierungen, die fundamentalistisch und/oder Erneuerungsbewegungen zuzurechnen sind, gelingt, eine derartige Veränderung erfolgreich zu fördern.

Die ärmlichen Viertel in Hyderabad, die ich in meiner Studie zur Gewalt zwischen Hindus und Muslimen untersuchte, wiesen eine lange Geschichte kommunalistischer Gewalt auf. Sie erfüllten alle Voraussetzungen – ökonomische, politische, historische, demographische, sozial-psychologische –, die

Gewaltausschreitungen begünstigen. Für mich war es dennoch ermutigend zu sehen, wie viele Hindus und Muslime einer permanenten Radikalisierung ihrer religiösen Identität widerstehen, nachdem „Kalis Zeit“ abklingt, und zu einer religiösen Identität mit alten Moralvorstellungen zurückkehren konnten.

Literaturverzeichnis

- Arslam, Mehdi / Janaki Rajan, Eds., *Communalism in India: Challenge and Responses*. Delhi: Manohar, 1994
- Cohen, Shlomith, "On the Sense of Belonging". Vortrag vor der Dutch Psychoanalytical Society. 20.4.1998
- Davis, Natalie, *Society and Culture in Early Modern France*. Cambridge: Polity Press, 1987
- Engineer, Asghar Ali, Ed., *Communal Riots in Post-Independence India*. Hyderabad: Sangam Books, 1985
- Erikson, Erik H., *Childhood and Society*. New York: W.W. Norton, 1952
- Estebe, Janine, *Tocsin pour un Massacre, la saison des Sainy-Barthelmy*. Paris: Le Centurion, 1968
- Gampel, Yolande, "The Role of Social Violence in Psychic Reality". In: *The Perverse Transference and Other Matters*. Eds. J. Ahumada / J. Olagaray / A.K. Richards / A. Richards. Northville, N.J.: Jason Aronson, 1997
- Ghosh, Emanuel S.K. / Rashim Kumar / Rama C. Tripathi, "The Communal Cauldron: Relations between Hindus and Muslims". In: *Norm Violation and Intergroup Relations*. Eds. Richard Derrider / Rama C. Tripathi. Oxford: Clarendon Press, 1992
- Horowitz, Donald, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press, 1985
- Kakar, Sudhir, *The Colors of Violence*. Chicago: University of Chicago Press, 1996 (deutsch: *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: C.H. Beck, 1997)
- Krishna, Gopal, "Communal Violence in India: A Study of Communal Disturbances in India". *Economic and Political Weekly* 20 (1985): 117-131
- Likierman, Meira, "The Function of Anger in Human Conflict". *International Review of Psychoanalysis* 14:2 (1987): 143-162

- Lowenthal, David, "The Timeless Past: Some Anglo-American Historical Preconceptions". *Journal of American History* 75 (1989): 1263–1280
- Majumdar, R.C., *Historiography in Modern India*. Bombay: Asia Publishing House, 1970
- Marty, Martin E. / Scott R. Appleby, Eds., *Fundamentalism Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1991
- *Fundamentalisms and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1993
- Pandey, Gyanendra, *The Colonial Construction of Communalism in North India*. Delhi: Oxford University Press, 1990
- Rude, George, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1848*. New York: Wiley, 1964
- Saxena, N.C., "The Nature and Origin of Communal Riots in India". *Communal Riots in Post-Independence India*. Ed. Asghar Ali Engineer. Hyderabad: Sangam Books, 1985
- Thapar, Romila / Harbans Mukhia / J. Bipan Chandra, *Communalism and the Writing of Indian History*. Delhi: People's Publishing House, 1969
- Varshney, Ashutosh / Steven I. Wilkinson, *Hindu-Muslim Riots 1960–93*. New Delhi: Rajiv Gandhi Institute for Contemporary Studies, 1996
- Volkan, Vamik, „An Overview of Psychological Concepts". In: *The Psychodynamics of International Relationships*. Lexington: Lexington Books, 1990
- Walzer, Michael, "Nations and Minorities". In: *Minorities: Community and Identity*. Ed. C. Fried. Berlin: Springer Verlag, 1982
- Wolff, Phillipe, "The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or not?" *Past and Present* 50 (1971): 4–18
- Zillmann, Dolf, "The Psychology on the Appeal of Portrayals of Violence". In: *Why We Watch*. Ed. Jeffrey H. Goldstein. New York: Oxford University Press, 1998