



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Rolle von Religion in politischen Konflikten“

Verfasserin

Kathrin Böswart

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Zulassungsbescheid:

Internationale Entwicklung

Betreuerin:

Dr. Silvia Michal-Misak

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei allen Personen bedanken, die mich bei der Erstellung meiner Diplomarbeit unterstützt haben.

Mein besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Dr. Silvia Michal-Misak, die mir während der Entstehungszeit dieser Diplomarbeit stets mit gutem Rat zur Seite stand und deren Anregungen einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung der vorliegenden Arbeit geleistet haben.

Herzlichen Dank an meine StudienkollegInnen und FreundInnen, die mir vor allem durch ihre eigenen Erfahrungen beim Verfassen von Diplomarbeiten wichtige Inputs für meine Arbeit geliefert haben.

Aufrichtigen Dank auch an meine Familie, die mich im Laufe meiner gesamten Studienzeit unterstützt und meine Ausbildung mit großem Interesse verfolgt hat. Bedanken möchte ich mich zudem bei meinem Freund Bernhard, der mir nicht nur alltägliche Unterstützung, sondern auch viel Verständnis und Geduld entgegenbrachte.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	8
1.1 Darstellung des Problembereichs	8
1.2. Fragestellung	9
1.3 Weiterführende Fragestellungen	10
1.4 Thesen	10
1.5 Methode und Aufbau	11
1.6 Ziele der Arbeit	12
1.7 Stand der wissenschaftlichen Forschung	13
2. Zum Zusammenhang von politischen Konflikten und Religion	16
2.1 Was ist ein Konflikt?	16
2.1.1 Konfliktarten	19
2.1.2 Funktionen von Konflikten	24
2.1.2.1 Konflikt als vollständig pathologische Erscheinung	24
2.1.2.2 Konflikt als Dysfunktion	24
2.1.2.3 Integrative Funktion von Konflikten	25
2.1.2.4 Konflikt als Förderer des sozialen Wandels	25
2.1.3 Konflikteskalation	26
2.1.3.1 Verhärtung	26
2.1.3.2 Debatte und Polemik	27
2.1.3.3 Taten statt Worte	28
2.1.3.4 Sorge um Image und Koalition	28
2.1.3.5 Gesichtsverlust	29
2.1.3.6 Drohstrategien	30
2.1.3.7 Begrenzte Vernichtungsschläge	30
2.1.3.8 Zersplitterung	30
2.1.3.9 Gemeinsam in den Abgrund	31
2.1.4 Konfliktintervention	31
2.2 Was ist Religion?	32
2.2.1 Gewalt- und Friedenspotential von Religion	34
2.2.1.1 Religion und Gewalt	34
2.2.1.2 Religion und Frieden	36
2.2.1.3 Christentum	39
2.2.1.4 Islam	43
2.2.1.5 Hinduismus	47
2.2.1.6 Buddhismus	49
2.2.1.7 Judentum	51
2.3 Konflikt – Religion – Politik	52
2.3.1 Religion und Politik	53
2.3.2 Fanatismus und Fundamentalismus	56
2.3.3 Religion als Träger kultureller Gewalt	59

3. Der hinduistisch-muslimische Konflikt in Indien	64
3.1 Konfliktgeschichte, Konfliktodynamik und Konfliktzusammenhang	65
3.1.1 Indien als Nation	67
3.1.1.1 Nationalismus und die Such nach der indischen Identität	67
3.1.1.2 Demokratiequalität	69
3.1.1.3 Umgang mit Minderheiten	70
3.2 Konfliktparteien	73
3.2.1 MuslimInnen in Indien	73
3.2.2 Hindu-nationalistische Organisationen	75
3.2.2.1 Sangh Parivar	75
3.2.2.2 BJP (Bharatiya Janata Party)	75
3.2.2.3 RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh)	78
3.2.2.4 VHP (Vishwa Hindu Parishad)	80
3.2.2.5 Shiv Sena	81
3.2.3 Congress-Partei (INC, Indischer National Congress)	83
3.3 Konfliktorientierung	84
3.3.1 Wert- und Machtorientierung: Hindu-Nationalismus und Hindutva als religiös-politische Konzepte	85
3.4 Praktizierte Konfliktregelung	89
4. Der Bürgerkrieg im Sudan	95
4.1 Konfliktgeschichte, Konfliktodynamik und Konfliktzusammenhang	96
4.1.1 Sudan als Nation	98
4.1.1.1 Koloniales Erbe und die Suche nach einer gemeinsamen Identität	98
4.1.1.2 Sudan als failed state	100
4.1.1.3 Umgang mit Minderheiten und Menschenrechtssituation	103
4.2 Konfliktparteien	106
4.2.1 SPLM/A	106
4.2.2 Die sudanesishe Regierung	108
4.2.3 Unterstützer der direkt betroffenen Parteien	111
4.3 Konfliktorientierung	114
4.3.1 Wertorientierung	114
4.3.2 Interessenorientierung	116
4.3.3 Machtorientierung	118
4.4 Praktizierte Konfliktregelung	119
5. Vergleichende Zusammenfassung	124
6. Literatur	132
7. Zusammenfassung	146
8. Abstract	148
9. Lebenslauf	149

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Konflikteskalationsstufen nach Glasl	26
Abb. 2: Eisberg der Gewalt	62

Tabellenverzeichnis

Tab. 1: Chronologie des Ayodhya-Konflikts	65
Tab. 2: Chronologie des ersten und zweiten Bürgerkrieges im Sudan	97
Tab. 3: Regierungswechsel im Sudan während des Krieges	109
Tab. 4: Bruderschaften/religiöse Gruppen und Parteien im Sudan	118
Tab. 5: Gegenüberstellung der behandelten Konflikte nach Konfliktarten	124

Abkürzungsverzeichnis

BJP	Bharatiya Janata Party, Indische Volkspartei
BJS	Bharatiya Jana Sangh, Indischer Volksbund
CBI	Central Bureau of Investigation
CPA	Comprehensive Peace Agreement
DOP	Declaration of Principles
DUP	Democratic Unionist Party
GONU	Government of National Unity
ICF	Islamic Charter Front
IGAD	Intergovernmental Authority on Development
IGADD	Inter-Governmental Authority on Drought and Development
INC	Indischer National Congress, Congress-Partei
NCP	National Congress Party
NHRC	National Human Rights Commission
NIF	National Islamic Front
PC	Popular Congress
PDF	Popular Defence Forces
RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh, Nationaler Freiwilligenbund
SPLA	Sudan People's Liberation Army
SPLM	Sudan People's Liberation Movement
SPLM/A	Sudan People's Liberation Movement/Army
SSDF	South Sudan Defence Force
SSIA	South Sudan Independence Army
SSIM	South Sudan Independence Movement
UP	Umma Party
VHP	Vishwa Hindu Parishad, Welt-Hindu-Rat

1. Einleitung

Folgendes Zitat von Richard Dawkins aus „Der Gotteswahn“ eignet sich hervorragend, um die Intention dieser Diplomarbeit auf den Punkt zu bringen:

Stellen wir uns doch [...] mal eine Welt vor, in der es keine Religion gibt – keine Selbstmordattentäter, keinen 11. September, keine Anschläge auf die Londoner U-Bahn, keine Kreuzzüge, keine Hexenverfolgung, keinen Gunpowder Plot, keine Aufteilung Indiens, keinen Krieg zwischen Israelis und Palästinensern, kein Blutbad unter Serben/Kroaten/Muslimen, keine Verfolgung von Juden als ‚Christusmördern‘, keine ‚Probleme‘ in Nordirland, keine ‚Ehrenmorde‘, keine pomadigen Fernsehevangelisten im Glitzeranzug, die leichtgläubigen Menschen das Geld aus der Tasche ziehen [...]. Stellen wir uns vor: Keine Zerstörung antiker Statuen durch die Taliban, keine öffentlichen Enthauptungen von Ketzern, keine Prügel auf weibliche Haut für das Verbrechen, zwei Zentimeter nackte Haut zu zeigen. (Dawkins 2009: 12)

Angesichts des vielen Blutes, das im Laufe der Geschichte bereits im Namen welchen Gottes auch immer vergossen wurde, mag Dawkins Aussage durchaus ihre Daseinsberechtigung haben. Zudem unterscheidet sie sich in vielen Punkten kaum von dem, was von Seiten der Medien und oftmals auch der Politik behauptet wird. Aus wissenschaftlicher Perspektive drängt sich jedoch die Frage auf, ob dieses Zitat nicht eine etwas zu vereinfachte Sicht auf die Thematik bietet und Gefahr läuft, das Bild der Rolle von Religionen in Konflikten zu verzerren. Es soll u.a. Aufgabe der vorliegenden Diplomarbeit sein, dies herauszufinden.

1.1 Darstellung des Problembereichs

In den vergangenen Jahren, insbesondere seit den Anschlägen von 9/11, richtete sich die Aufmerksamkeit der Medien, und somit auch jene einer breiten Weltöffentlichkeit, auf Konflikte, die religiöse Komponenten aufweisen. Gemäß der journalistischen Prämisse „*bad news is good news*“ werden solche Konflikte oftmals in einer Weise dargestellt, die nicht nur zu einer verzerrten Wahrnehmung des Konfliktgegenstandes und der AkteurInnen führt, sondern ganze Glaubensrichtungen ins falsche Licht rückt. Besonders jene Menschen, die sich zum Islam bekennen, haben in jüngster Vergangenheit solch eine Verzerrung ihres Glaubens erlebt. Trotzdem ist es nicht von der Hand zu weisen, dass Religion – entgegen der lange angenommenen Tendenz zur globalen Säkularisierung – für viele Menschen in unterschiedlichsten Regionen dieser Welt eine große Rolle spielt und als Teil ihres Alltags auch Eingang in Konflikte findet. Unabhängig von einer existierenden oder nicht-existierenden Trennung von Kirche und Staat gibt es auch immer wieder Fälle, in denen die religiöse Überzeugung von Men-

schen in politische Konflikte hineinspielt. Zwar darf die religiöse Komponente von Konflikten keineswegs ausschließlich dort verortet werden, doch ist es nicht von der Hand zu weisen, dass so genannte unterentwickelte Regionen oftmals Schauplätze dieser Konflikte sind. Dies muss selbstverständlich auch vor dem Hintergrund gesehen werden, dass die Länder der Dritten Welt Schauplatz der meisten Kriege¹ nach dem Zweiten Weltkrieg waren (vgl. Nohlen 2002: 495). Zwischen dem Ende des Kalten Krieges und 2004 haben Konflikte in der Dritten Welt fünf Millionen ZivilistInnen das Leben gekostet und 50 Millionen Menschen aus ihrer Heimat vertrieben. Zu beachten ist dabei, dass sich in den vergangenen Jahren einige neue Formen von Konflikten und Kriegen herausgebildet haben, die heute für viele Regionen der Dritten Welt charakteristisch sind: Innerstaatliche Konflikte, Bürgerkriege und transnationaler Terrorismus. Der Großteil der heute stattfindenden Kriege wird demnach nicht mehr zwischen Nationalstaaten ausgetragen, sondern zwischen Gruppen innerhalb eines Staates (vgl. Murshed 2004: 76 f.). Solche innerstaatlichen Kriege sind in vielen Fällen auf strukturelle Basis Konflikte in den Entwicklungsländern – als Resultat ungleicher Verteilung von Einkommen, Vermögen und Lebenschancen bzw. historischer Prozesse vor dem Hintergrund der Kolonialisierung – zurückzuführen (vgl. Nohlen 2002: 495).

Im Rahmen dieser Diplomarbeit soll der Zusammenhang zwischen politischen Konflikten und Religion thematisiert werden. Insbesondere soll sie sich mit der Frage der Rolle von Religion in politischen Konflikten auseinandersetzen. Vor diesem Hintergrund werden zwei Konflikte, von denen angenommen werden kann, dass sie u.a. religiös motiviert waren/sind, exemplarisch untersucht:

- der hinduistisch-muslimische Konflikt in Indien
- der Bürgerkrieg im Sudan

1.2. Fragestellung

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, zu untersuchen, welche Rolle Religion in politischen Konflikten einnimmt, wobei im Zuge der Beschäftigung mit den genannten Konflikten

¹ Nach dem Politiklexikon versteht die Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) unter Krieg Folgendes: „Krieg bezeichnet einen organisierten, mit Waffen gewaltsam ausgetragenen Konflikt zwischen Staaten bzw. zwischen sozialen Gruppen der Bevölkerung eines Staates (Bürger-K.)“ (Bundeszentrale für politische Bildung o.J.)

besonders darauf zu achten sein wird, ob religiöse Auseinandersetzungen den tatsächlichen Konfliktgrund darstellen oder ob hinter den Kontroversen verschiedener Glaubensrichtungen andere Motive stehen könnten.

1.3 Weiterführende Fragestellungen

Um ein kohärentes Gesamtbild darstellen zu können, wurden folgende weiterführende Fragestellungen, die als Rahmen der Diplomarbeit zu sehen sind und die im Zuge der Beschäftigung mit dem Thema beantwortet werden sollen, formuliert:

- Was ist ein politischer Konflikt und welche Konfliktarten gibt es?
- Was ist Religion und welches Gewalt- bzw. Friedenspotential weisen unterschiedliche Religionen auf?
- In welchem Verhältnis stehen Religion, politische Konflikte und Politik?
- Welche Rolle nimmt Religion im hinduistisch-muslimischen Konflikt in Indien bzw. im Bürgerkrieg im Sudan ein?
- Welche Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten in der Rolle von Religion sind innerhalb dieser beiden Konflikte festzustellen?

1.4 Thesen

Aus der Fragestellung der Arbeit ergeben sich folgende Thesen:

- (a) Religion weist ein höheres Gewalt- als Friedenspotential auf.
- (b) Religion ist oftmals zwar ein wesentlicher Auslöser für politische Konflikte, gerät während des Konflikts zugunsten anderer Interessen jedoch immer mehr in den Hintergrund.
- (c) Die Mobilisierung von BürgerInnen in politischen Konflikten gestaltet sich vor einem religiösen Hintergrund leichter als aufgrund strategischer, (macht)politischer oder wirtschaftlicher Interessen.

1.5 Methode und Aufbau

Die Untersuchung der Fragestellung wird anhand von Literaturrecherche durchgeführt. Dabei werden Quellen untersucht, die sich mit Konflikten, Religion und ihrem Zusammenhang sowie mit den zwei zu untersuchenden Konflikten befassen. Demnach erfolgt die Dokumentenanalyse sowohl in Bezug auf Friedens- und Konfliktforschung sowie Religion im Allgemeinen als auch auf die Konfliktanalyse der zwei konkreten Auseinandersetzungen. Zudem soll auch Literatur hinzugezogen werden, die Aufschluss über das Verhältnis von Religion, Konflikt und Politik gibt. Um eine solide Grundlage für die weiteren Analysen zu haben, müssen v.a. die Begriffe Konflikt und Religion geklärt und in ihrer Komplexität aufgezeigt werden. Erst dann können Zusammenhänge und Verhältnisse zwischen den Begriffen, die für die Beantwortung der Fragestellungen von Bedeutung sind, geklärt werden.

Den theoretischen Zugang zum Thema als Grundpfeiler der Arbeit stellt Galtungs Definition der kulturellen Gewalt dar, die ebenfalls näher erläutert werden soll.

Im zweiten Teil der vorliegenden Diplomarbeit sollen die zwei genannten Konflikte, der hinduistisch-muslimische Konflikt in Indien sowie der Bürgerkrieg im Sudan, analysiert und dabei festgestellt werden, welche Rolle Religion in diesen Zusammenhängen einnimmt.

Eine bedeutende Feststellung Galtungs und zugleich wichtige Grundlage der vorliegenden Arbeit ist die Erkenntnis, dass wir Konflikte intellektuell im Griff haben

wenn wir in der Lage sind, die Konfliktformation zu beschreiben, d.h. folgende Frage zu beantworten: Wer sind die Akteure/Parteien, welche die [...] Ziele, was sind die Inkompatibilitäten, die Widersprüche? Die Konfliktformation ist jedoch nie ganz greifbar; während wir sie beschreiben, finden schon irgendwo Veränderungen statt vor unseren (inneren und äußeren) Augen. (Galtung 1998: 165)

Der Konfliktanalyse liegt der von Ulrike C. Wasmuht vorgestellte Leitfaden für die Analyse politischer Konflikte zugrunde (vgl. Wasmuht 1992: 31 ff.). Dabei erfolgt eine Konzentration auf jene Bereiche, die für die Beantwortung der oben angeführten Fragestellung am wichtigsten sind. Die Konfliktanalyse wird sich daher wie folgt gliedern:

(a) Einleitende Konfliktbeschreibung

(b) Konfliktgeschichte, Konfliktodynamik und Konfliktzusammenhang

Im Zuge der Analyse der Konfliktgeschichte soll eine Chronologie des Konflikts erarbeitet werden, die sowohl seine strukturellen als auch seine aktuellen Ursachen berücksichtigt. Die Untersuchung der Konfliktodynamik setzt sich mit der Konfliktentwicklung in Bezug auf Wechselwirkungen zwischen strukturellen und aktuellen Konfliktursachen auseinander. Vor dem Hintergrund dieser Ursachen soll im Rahmen des Konfliktzusammen-

hangs zudem ihr Zusammenhang untersucht werden. Weiters kommt es zur Analyse der Beziehungen einzelner Personen und Gruppen, die als AkteurInnen oder Unbeteiligte vom Konflikt betroffen sind. Ebenfalls wird hier das Beziehungsgefüge zwischen Strukturen und Entstehung bzw. Austragung des Konflikts beleuchtet.

(c) Konfliktparteien

Der zweite Teil der Analyse setzt sich mit den Parteien und AkteurInnen im Konflikt auseinander. Sie müssen identifiziert und ihr Verhalten, ihre Interessen sowie ihre Bedürfnisse im Konflikt untersucht werden. Von großer Wichtigkeit ist dabei die Analyse der Orientierung und Positionierung der AkteurInnen, auf die ihr Verhalten im Konflikt zurückgeführt werden kann.

(d) Konfliktorientierung

Im Rahmen der Untersuchung der Konfliktorientierung soll festgestellt werden, um welche Art von Konflikt es sich handelt. Dabei werden die Konflikte vor dem Hintergrund inhaltlicher, wertbezogener, interessensbedingter und nicht-rationaler Konfliktorientierungen untersucht. Die Frage, ob die Konflikte aufgrund ihrer religiösen Komponenten als wertorientiert zu bezeichnen sind, soll im Rahmen dieser Analyse erörtert werden.

(e) Praktizierte Konfliktregelung

Hier werden schließlich kurz die Austragungsformen des Konflikts, seine Regelungen und deren Hindernisse sowie die Konfliktfolgen umrissen und – wenn nötig – Kritik an den Konfliktregelungsmustern geübt.

Schließlich sollen in einem dritten Teil die zusammenfassende Darstellung der beiden Konflikte sowie eine Gegenüberstellung erfolgen, um ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Rolle der Religion aufzuzeigen.

1.6 Ziele der Arbeit

Ein Ziel der Arbeit ist es, unterschiedliche Auffassungen zum Thema von Religion in politischen Konflikten sowie zum Gewalt- und Friedenspotential von Religionen in einen Zusammenhang zu bringen und so darzustellen, dass einerseits der Respekt vor Religionen und Glaubenshaltungen gewahrt wird, andererseits aber auch Kritik geübt wird, wo sie nötig erscheint. Weiters soll mit Hilfe der Analyse der exemplarisch untersuchten Konflikte ein Weg etwas abseits der reinen Theorie eingeschlagen werden, um die Rolle von Religion in konkre-

ten Konfliktfällen festmachen zu können. Im Zuge dessen sollen Theorie und Empirie in einen Zusammenhang gebracht werden, sodass Erkenntnisse der Konfliktanalysen theoretisch untermauert, aber auch theoretische Aussagen durch empirische Befunde unterstrichen bzw. korrigiert werden können. Abgezielt wird dabei auf die Darstellung eines kohärenten Bildes der Rolle von Religion in Konflikten, das sich sowohl aus theoretischen Überlegungen als auch aus Ergebnissen der Analyse konkreter Fälle zusammensetzt.

1.7 Stand der wissenschaftlichen Forschung

In den letzten Jahren beschäftigen sich die Sozialwissenschaften verstärkt mit dem Thema von Religion in politischen Konflikten und im Zuge dessen auch mit dem Zusammenhang von Religion, Konflikt und Gewalt. Auffallend dabei ist, dass sehr viele Untersuchungen zum Gewalt-, merklich weniger zum Friedenspotential von Religion existieren. Werden soziale und ökonomische Konflikte mit religiöser Symbolik aufgeladen, so sind sie besonders anfällig für Gewalt. Erklärt werden kann dies aufgrund der Tatsachen, dass die eigenen Positionen in solchen Fällen auf- und die fremden abgewertet werden, die Opferbereitschaft erhöht wird und zwischen den Konfliktparteien ein Vertrauensverlust herrscht (vgl. Rittberger/Hasenclever o.J.: 144 f.). Bei der Konfliktentstehung ist die Rolle religiöser Faktoren oftmals nur eine untergeordnete, beim Konfliktverlauf kann sie aber wesentlich sein (vgl. ebd.: 153).

Generell können in der wissenschaftlichen Debatte über das Verhältnis von Konflikt und Religion drei Positionen ausgemacht werden:

(a) Primordialistische Position

PrimordialistInnen begreifen religiöse Überzeugungen als eigenständige Wirkmächte in der Weltpolitik, die sowohl unverrückbar als auch naturgegeben sind. Die Beeinflussung menschlichen Denkens sowie von Werten und Handlungen resultiert regelmäßig in gewaltsamen Konflikten zwischen Angehörigen unterschiedlicher Glaubensrichtungen. Vor dem Hintergrund tiefgreifender Umgruppierungsprozesse in der internationalen Politik steht die Weltpolitik der primordialistischen Sichtweise zufolge am Anfang einer neuen Ära, die zur Bildung neuer Staatenblöcke entlang kulturell und religiös definierter Konfliktlinien führe. Sollte es einen Dritten Weltkrieg geben, so wäre dieser zweifellos ein Religionskrieg. Die Lösung dieses Problems sehen die PrimordialistInnen in der Schaffung eines stabilen Gleichgewichts

des Schreckens, das mit dem Klima während des Kalten Krieges verglichen werden kann. Die primordialistische These, Religion hätte eine urwüchsige, kontextunabhängige und konfliktstiftende Kraft kann widerlegt werden, da Bedeutungszuwächse religiöser Überzeugungen erst in Zeiten sozialer und ökonomischer Krisen stattfinden. Die Politisierung von Glaubensgemeinschaften ist zudem immer von den Interessen der Elite abhängig. Als Vertreter der PrimordialistInnen können Samuel Huntington, Gilles Kepel und Bassam Tibi genannt werden (vgl. Rittberger/Hasen-clever o.J.: 136 ff.)

(b) Instrumentalistische Position

InstrumentalistInnen gehen davon aus, dass unterschiedliche Glaubensrichtungen nur selten genuine Ursache von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen menschlichen Kollektiven sind. Tatsächlich fänden innerstaatliche bzw. zwischenstaatliche Kriege aufgrund materieller und politischer Interessen statt, wohingegen religiöse Überzeugungen zur Mobilisierung von ParteigängerInnen dienen. In der Tat zeugen Untersuchungen davon, dass es seit dem Ende des Kalten Krieges weder zu einem Anstieg bewaffneter Konflikte zwischen Staaten unterschiedlicher Religionskreise kam noch die Bildung von religiös homogenen Allianzen zu beobachten ist. Religionskonflikte können i.d.R. vielmehr als Armutsphänomen beschrieben werden und finden in Folge von Staats- oder Wirtschaftskrisen statt. Als Lösung schlagen die InstrumentalistInnen die Bearbeitung sozialer und ökonomischer Basiskonflikte sowie die Konzipierung und Implementierung geeigneter Modernisierungs- und Wachstumsstrategien vor. Eine instrumentalistische Position vertreten u.a. Georg Elwert, Thomas Meyer und Dieter Senghaas (vgl. ebd.: 137 ff.).

(c) Konstruktivistische Perspektive

Für KonstruktivistInnen sind soziale Konflikte aus Sicht der Beteiligten immer in intersubjektive Strukturen (Ideologie, Nationalismus, Ethnizität, Religion...) eingebettet. Diese bestehen aus kollektiven Weltdeutungen, geteilten Werten und wechselseitigen Verhaltenserwartungen und prägen nicht nur das Selbst- und Fremdverständnis von AkteurInnen, sondern auch deren Verhalten in Auseinandersetzungen. Zwar begreifen auch die KonstruktivistInnen Religionsunterschiede nur selten als genuine Konfliktursache, der Religion wird jedoch große Bedeutung für den Verlauf sozialer Auseinandersetzungen beigemessen. KonstruktivistInnen plädieren deshalb für die Beachtung von Glaubensüberzeugungen der Konfliktparteien bei der Analyse von Konfliktverläufen. Vertreter der konstruktivistischen Position sind etwa Appleby, Hopf oder Snyder (vgl. ebd.: 139 f.).

Ist vom Gewaltpotential von Religion die Rede, so wird oftmals auf die Instrumentalisierung von Religion verwiesen. Solche Instrumentalisierungstheorien gehen davon aus, dass Religion in gewaltsamen Konflikten bloß instrumentalisiert würde, jedoch nicht primäres Motiv sei. Die Verwendung religiöser Symbole finde v.a. in Krisensituationen statt und spiegle so die Funktion der Religion als Rückhalt im Transzendenten angesichts der Gefährdung individueller oder kollektiver Existenz wider. Religiöse Symbole, Diskursfiguren, FührerInnen etc. spielten in gewaltsamen Konflikten demnach immer wieder eine Rolle (vgl. Scheffler o.J.: 9 ff.), da Religion als „*intensivster Ausdruck gefährdeter menschlicher Identität*“ (ebd.: 15) fungiere.

In Hinsicht auf religiöse Gewalt muss zwischen fundamentalistischen und nicht-fundamentalistischen Formen unterschieden werden. Fundamentalistische Bestrebungen *können* aufgrund ihres Festhaltens an bestimmten Grundsätzen und dem Wunsch, diese zu verbreiten Gewalt begünstigen. Daneben existiert aber auch nicht-fundamentalistische religiöse Gewalt, die sich meist in Form religiöser Massenbewegungen und der Kränkungen Andersgläubiger bzw. der Festlegung vermeintlicher „Sündenböcke“ ausdrückt (vgl. ebd.: 17 ff.).

2. Zum Zusammenhang von politischen Konflikten und Religion

2.1 Was ist ein Konflikt?

Der Begriff „Konflikt“ zählt im Bereich der Gesellschaftswissenschaften zu den am häufigsten verwendeten Begriffen (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 67). Da er jedoch in zahlreichen Situationen unreflektiert verwendet wird und daher emotional überladen ist (vgl. Glasl 2004: 14), gestaltet es sich schwierig, zunächst die Frage zu beantworten, was denn ein Konflikt überhaupt ist.

Da der Konfliktbegriff durchaus als widersprüchlich bezeichnet werden kann, existiert eine verwirrende Vielfalt an Definitionen (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 67). So bietet etwa Berlew eine sehr breite Konfliktdefinition, die jedoch in der Realität unbrauchbar ist, da ihr zufolge jeder mit jedem in einem Konflikt leben würde: *„Ein Konflikt ist gegeben, wenn man untereinander eine Uneinigkeit hat.“* (Berlew zit. nach Glasl 2004: 15) Oftmals werden Konflikte im Alltag als *„für natürlich erachtete Harmonie, Ordnung oder Gemeinsamkeiten bedrohende Elemente“* (Bonacker/Imbusch 2006: 67) verstanden, die *„dysfunktional für Mensch und Gesellschaft sind“* (ebd.). Demzufolge werden Konflikte meist als schlecht und bedrohlich wahrgenommen. Dies hängt v.a. damit zusammen, dass primär an Konflikte mit hohem Gewaltpotential gedacht wird, deren Austragung meist destruktiv und schädlich ist. Positive Aspekte von Konflikten hingegen werden dabei genauso vernachlässigt wie die Tatsache, dass zahlreiche Konflikte ausschließlich mit friedlichen Mitteln beigelegt werden (vgl. ebd.: 75). Wie vielfältig der Begriff des Konflikts definiert wird, zeigt auch die Suche nach seiner Definition im Internet, die u.a. folgende Ergebnisse liefert:

Prozess der Auseinandersetzung, der auf unterschiedlichen Interessen von Individuen und sozialen Gruppierungen beruht und in unterschiedlicher Weise institutionalisiert ist und ausgetragen wird. (Gabler Wirtschaftslexikon o.J.)

Konflikte sind Beeinträchtigungen der Kontinuität menschlichen Handelns, ausgelöst durch Interaktionen von wenigstens zwei Parteien, wobei zumindest eine Partei die Aktion(en) der anderen Partei in der Weise wahrnimmt, dass sie selbst dadurch gehindert wird, die eigenen Ziele, Wertvorstellungen, Gefühle oder Absichten zu verwirklichen. (Windisch+Windisch Strategy Consultants o.J.)

Konflikte sind Interessengegensätze (Positions differenzen) um nationale Werte von einiger Dauer und Reichweite zwischen mindestens zwei Parteien (organisierte Gruppen, Staaten, Staatengruppen, Staatenorganisationen), die entschlossen sind, sie zu ihren Gunsten zu entscheiden. (HIIK 2008)

Konflikte sind eine unvermeidbare und für den sozialen Wandel notwendige Begleiterscheinung des Zusammenlebens in allen Gesellschaften. Sie sind ein Ausdruck von Spannungen und Unvereinbarkeiten zwischen verschiedenen, voneinander abhängigen Parteien im Hinblick auf ihre jeweiligen Bedürfnisse, Interessen und Wertvorstellungen. Zu gesamtgesellschaftlichen Krisen und destruktiven Eskalationen führen solche Auseinandersetzungen vor allem in Phasen tiefgreifender sozioökonomischer Veränderungen und politischer Transformation. Also dann, wenn es um die Neuverteilung von Lebenschancen und Partizipationsmöglichkeiten zwischen verschiedenen Gruppen geht. (Lee zitn.n. Schrader 2007)

Von wissenschaftlicher Seite wird in vielfältiger Weise versucht, den Konfliktbegriff zu definieren. Dies geschieht etwa durch Rückgriff auf seine Austragungsformen, die Merkmale seiner Ausprägung, Ursachen, Kontexte oder Zuschreibungen an AkteurInnen. Solche Definitionsversuche laufen Gefahr, den Konflikt mit seinen Ursachen und Austragungsformen zu vermischen, was eine negative Konfliktbewertung zur Folge habe (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 68). Auch Wasmuht zeigt auf, dass sich wissenschaftliche Konfliktdefinitionen stark voneinander unterscheiden und verdeutlicht so die kontroverse Diskussion über den Begriff in der Wissenschaft. Konkret geht sie etwa darauf ein, dass der Konfliktbegriff – aufgrund seiner Definition durch Austragungsformen und Ausprägungen – oftmals eine unzulässige Bewertung erfährt und Definitionen generell häufig mit Bewertungen des Konflikts vermischt werden. Vermischungen geschehen außerdem oft im Bereich der verschiedenen Ebenen von Konflikten. Enthalten Konfliktdefinitionen sogleich Theorien zum Konflikt, so kommt es zu einer Vermischung mit der Ursächlichkeit von Konflikten (vgl. Wasmuht 1992: 4 ff.). Für Wasmuht ist es daher zunächst von großer Wichtigkeit,

den Konflikt unvoreingenommen als sozialen Tatbestand zu betrachten und bei Definitionsversuchen den „Konflikt“ (a) nicht mit Austragungsformen zu verwechseln; (b) nicht durch Bewertung einzugrenzen und damit dessen Analyse zu präjudizieren; (c) nicht durch seinen Kontext unnötigerweise auf Merkmale zu reduzieren, die seiner Komplexität nicht gerecht werden und (d) nicht mit seiner Ursächlichkeit zu vermischen. (ebd.: 7)

Eine erste Annäherung an den Konfliktbegriff bietet seine etymologische Bedeutung: Das lateinische *confligere* bedeutet „zusammenstoßen“ oder „zusammenschlagen“, aber auch „aneinandergeraten“ oder „im Streit liegen“ (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 68). Davon ausgehend gelangen Bonacker und Imbusch zu folgender Konfliktdefinition: Konflikte sind „*soziale Tatbestände, an denen mindestens zwei Parteien (Einzelpersonen, Gruppen, Staaten etc.) beteiligt sind, die auf Unterschieden in der sozialen Lage und/oder auf Unterschieden in der Interessenkonstellation der Konfliktparteien beruhen.*“ (ebd.: 69) Etwas konkreter formuliert Wasmuht ihre Definition von Konflikt, in die sie politische als soziale Konflikte miteinschließt:

Der soziale Konflikt ist ein sozialer Tatbestand, bei dem mindestens zwei Parteien (Einzelpersonen, Gruppen, Staaten) beteiligt sind, die

a) unterschiedliche, vom Ausgangspunkt her unvereinbare Ziele [...] verfolgen oder das gleiche Ziel anstreben, das aber nur eine Partei erreichen kann [...] und/oder

b) unterschiedliche, vom Ausgangspunkt her unvereinbare Mittel [...] zur Erreichung eines bestimmten Zieles anwenden wollen [...] (Wasmuht 1992: 7 f.)

Galtung, dessen Überlegungen zum Konflikt später noch näher beleuchtet werden, näherte sich der Konfliktdefinition von einer anderen Richtung und entwarf folgende Formel: Konflikt = Annahmen/Einstellungen (A) + Verhalten (V) + Widerspruch/Inhalt (W). Unter Annahmen versteht er dabei Erkenntnisse und Einstellungen bzw. Gefühle, die hinter dem Konfliktverhalten eines Akteurs stehen, Verhalten meint sowohl destruktive (z.B. gewaltsame physische oder verbale Handlungen) als auch konstruktive (z.B. kooperative oder meditative Haltungen) Verhaltensweisen, die auf der offenkundigen Ebene eines Konflikts wahrgenommen werden können. Widerspruch bedeutet „*inkompatible Zielzustände in einem zielsuchenden System*“ (Galtung 1998: 135) und macht den Inhalt eines Konflikts aus. Je nachdem, in welchem Ausmaß A, V und W vorhanden sind, ergeben sich unterschiedliche Typen von Konflikten. Sind etwa weder A und V noch W existent, so herrscht ein totaler Nicht-Konflikt. Sind hingegen alle Komponenten A, V und W vorhanden, so ist ein voll ausgeprägter Konflikt zu beobachten. Dazwischen gibt es sechs weitere Möglichkeiten der Konfliktformation, z.B. kann es einen Widerspruch – sonst jedoch nichts – (A=0, V=0, W) oder bloß ein Verhaltensmuster geben (A=0, V, W=0) (vgl. ebd.: 134 ff.).

Wie Wasmuht stellt auch Glasl bei seiner Konfliktdefinition den sozialen Konflikt in den Mittelpunkt. Seine Definition ist die für die vorliegende Arbeit geeignetste und liegt den folgenden Konfliktanalysen zugrunde:

Sozialer Konflikt ist eine Interaktion

– zwischen Akteuren (Individuen, Gruppen, Organisationen usw.),

– wobei wenigstens ein Akteur

– eine Differenz bzw. Unvereinbarkeiten im Wahrnehmen und im Denken bzw. Vorstellen und im Fühlen und im Wollen

– mit dem anderen Akteur (den anderen Akteuren) in der Art erlebt,

– dass beim Verwirklichen dessen, was der Akteur denkt, fühlt oder will eine Beeinträchtigung

– durch einen anderen Akteur (die anderen Akteuren) erfolge.

(Glasl 2004: 17)

Diese Definition enthält einige Punkte, die bei der Beschäftigung mit Konflikten von großer Relevanz sind: (a) es besteht eine Interaktion, d.h. es wird kommuniziert oder gehandelt, (b) nur einer der Akteure muss eine Unvereinbarkeit (Beeinträchtigung) erleben bzw. realisieren und handelt dementsprechend. Zwar kann diese Unvereinbarkeit lediglich auf der kognitiven bzw. perzeptiven Ebene vorhanden sein (c), trotzdem gibt es ein Realisierungshandeln

(Aktion). Die Unvereinbarkeit (d) kann auch auf der Ebene von Gefühlen und des Willens vorhanden sein, (e) die Interaktion wird von mindestens einer der Parteien so erlebt, „*dass sie die Gründe für das Nicht-Verwirklichen der eigenen Gedanken, Gefühle und/oder Intentionen der anderen Partei zuschreibt*“ (Glasl 2004: 17). Die eine Unvereinbarkeit erfahrende Partei (f) ist darum bemüht, die Beeinträchtigung durch den anderen Akteur unwirksam zu machen. Glasls Definition und seine Ergänzungen zeigen, dass von einem sozialen Konflikt erst gesprochen werden kann, wenn immerhin eine Partei eine Beeinträchtigung realisiert und erlebt (vgl. ebd.: 17 f.).

Durch ihre Definition sollten Konflikte also keine Bewertung erfahren. Dies geschieht vielmehr hinsichtlich ihrer Austragungsformen und den Dimensionen von Gewalt. Gerade in gesellschaftlichen Konflikten existieren unterschiedliche Formen von Gewalt:

- legale und als legitim erachtete staatliche Gewalt in Demokratien
- mit der Bedrohung der körperlichen Unversehrtheit infolge von Einschüchterung, Folter, Bandenkriegen, Bürgerkriegen usw. einhergehende Gewalt
- Staatsterroristische Gewaltakte in nicht-demokratischen Systemen
- Diplomatische Drohgebärden, Handelskriege, kriegerische Auseinandersetzungen, strukturelle Gewaltverhältnisse auf internationaler Ebene

(vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 75)

Für die vorliegende Arbeit ist die von Johan Galtung stammende Definition der kulturellen Gewalt von größter Wichtigkeit. Diese soll zu einem späteren Zeitpunkt näher thematisiert werden².

2.1.1 Konfliktarten

Die Komplexität des Konfliktbegriffs zeigt sich nicht nur hinsichtlich seiner Definition, sondern auch im Zuge der Unterscheidung von Konfliktarten, die nach zahlreichen Gesichtspunkten erfolgen kann. Glasls Bemerkung, dass es schwierig sei, „*[d]ie bestehenden Typologien von Konflikten zu vergleichen und eventuell in eine umfassende Systematik einzuordnen [...], weil die Autoren von sehr unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen aus denken und*

² siehe Seite 59 – 63

handeln“ (Glasl 2004: 53), ist zu unterstreichen, weshalb der Fokus auf jene Konfliktarten gelegt werden soll, die für die folgenden Konfliktanalysen relevant sind.

Zunächst existieren verschiedene Ebenen, auf denen sich ein Konflikt abspielen kann. So gibt es den intrapersonalen Konflikt auf der Ebene von Individuen, den interpersonalen und innergesellschaftlichen Konflikt auf der Gesellschaftsebene und den internationalen Konflikt auf der Ebene des internationalen Systems (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 69).

Zu unterscheiden sind weiters Konflikte im mikro-sozialen, meso-sozialen und makro-sozialen Rahmen. Nach Galtung können Mikro-Konflikte als Konflikte innerhalb und zwischen Personen (vgl. Galtung 2007: 19) und Meso-Konflikte als Konflikte innerhalb von Gesellschaften (vgl. ebd.: 69) definiert werden. Von Makro-Konflikten ist dann die Rede, wenn es sich um Konflikte zwischen Staaten und Nationen handelt (vgl. ebd.: 105).

Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal von Konflikten ist die Feststellung, wer als Konfliktpartei in den Konflikt involviert ist und welche Eigenschaften diese AkteurInnen besitzen. Grundsätzlich ist zwischen (a) direkt betroffenen Personen oder Gruppen, deren Ziele unvereinbar sind und die zur Durchsetzung ihrer Ziele direkt im Konfliktgeschehen involviert sind, (b) indirekt betroffenen Personen oder Gruppen, die nicht direkt am Konflikt beteiligt sind, von den Konfliktfolgen aber berührt werden, (c) interessierten, nicht-neutralen dritten Parteien, Personen oder Gruppen, die auf der Seite einer Konfliktpartei stehen und möchten, dass diese ihre Ziele erreicht und (d) interessierten, neutralen dritten Parteien, Personen oder Gruppen, die Interesse haben, im Konflikt zu vermitteln und ihn auf gewaltfreie Weise zu regeln, sodass das Konfliktergebnis für keine der konfligierenden Partei zum Nachteil ausfällt, zu unterscheiden (vgl. Wasmuht 1992: 33 f.). Generell treten entweder Zwei-Parteien- oder Mehr-Parteien- Konflikte auf (vgl. Glasl 2004: 59).

Aus den Konfliktparteien ergibt sich, ob ein Konflikt symmetrisch oder asymmetrisch, dyadisch oder triadisch, antagonistisch oder nicht-antagonistisch, konsensual oder dissensual sowie latent oder manifest ist.

Die Unterscheidung zwischen symmetrisch und asymmetrisch betrifft die Stärke bzw. die Gleichberechtigung der Konfliktparteien. Symmetrische Konflikte liegen dann vor, wenn mindestens zwei Parteien im Wettbewerb stehen, die etwa gleich groß, gleich stark und gleich berechtigt sind (vgl. Glasl 2002: 51 bzw. Wasmuht 1992: 10), d.h. ihre Voraussetzungen, Mit-

tel und Kontexte sind nahezu identisch. Da alle Gesellschaften durch Herrschaftsverhältnisse geprägt sind und daher als „Herrschaftsgesellschaften“ bezeichnet werden können, stellt die Symmetrie eines Konflikts lediglich einen Idealtypus dar, an dem die vorliegende Asymmetrie gemessen wird (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 72 bzw. Wasmuht 1992: 10). Ist eine Ungleichheit zwischen den Konfliktparteien festzustellen, so handelt es sich um einen asymmetrischen Konflikt (vgl. Glasl 2004: 57 f.). Dabei hat eine Partei eine günstigere Ausgangsposition zur Durchsetzung ihrer Interessen (vgl. Wasmuht 1992: 10). Die Asymmetrie zwischen Konfliktparteien hat große Auswirkungen sowohl auf die Konfliktaustragungsformen als auch auf sein Ergebnis an sich (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 72): „[I]n der Regel kann die stärkere Partei der anderen ihren Willen bezüglich Konfliktaustragungsform und damit bezüglich Konfliktausgang aufzwingen.“ (Wasmuht 1992: 10) Zu beachten ist jedenfalls, dass die Tatsache, ob ein Konflikt symmetrisch oder asymmetrisch ist, keine Wertung über den Konflikt an sich zulässt, denn ein symmetrischer Konflikt ist nicht notwendigerweise ein stärker friedensfördernder Konflikt. Trotzdem ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass die Anwendung von Gewalt bei der Austragung von symmetrischen Konflikten geringer ist. Wasmuht geht außerdem davon aus, dass das Konfliktergebnis bei einem asymmetrischen Konflikte oft mit struktureller Gewalt für einen Teil der Konfliktparteien verbunden ist (vgl. ebd.: 10 ff.).

Wird ein Konflikt dyadisch ausgetragen, so stehen sich die Konfliktparteien direkt – ohne Beteiligung Dritter – gegenüber. In triadischen Austragungsformen hingegen gibt es vermittelnde bzw. konfliktregelnde Instanzen oder Person zwischen den Konfliktparteien (vgl. Wasmuht 1992: 15): „[D]ie Dyade birgt in sich die Gefahr der unkontrollierten Konflikteskalation in einem wesentlich höheren Maße als die Triade und letztere vermag nicht notwendigerweise strukturelle Gewalt zu minimieren.“ (ebd.: 19)

Als antagonistisch kann ein Konflikt dann bezeichnet werden, wenn die Gegnerschaft der Konfliktparteien nicht aufgelöst werden kann, da die Parteien unversöhnlich und kompromisslos sind. Die Lösung eines solchen Konflikts ergibt sich daher nur aus dem Verschwinden der Auffassung einer Konfliktpartei über den Konfliktgegenstand oder aus dem Verschwinden einer Konfliktpartei selbst. In nicht-antagonistischen Konflikten können Regelungen oder Normierungen gefunden werden, da die Konfliktparteien grundsätzlich offen für Kompromisse sind (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 72). Berücksichtigung finden muss jedoch auch die Möglichkeit eines Prozesses von antagonistisch zu nicht-antagonistisch.

Sind sich die Konfliktparteien über die zu erreichenden Ziele einig, nicht jedoch über deren Umsetzung, so handelt es sich um einen konsensualen Konflikt. Dissensual sind jene Konflikte, die seitens der Konfliktparteien unterschiedliche Auffassungen über Ziele und Austragung des Konflikts aufweisen (z.B. aufgrund ihrer Normen, Werte, Weltanschauungen) (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 73).

Wenn in den Positionen und Zielen der Konfliktparteien zwar Gegensätze existieren, diese aber nicht zu feindseligen Verhalten führen, so spricht man von einem latenten Konflikt (vgl. Glasl 2004: 56). Da er nicht offen ausgetragen wird, ist ein latenter Konflikt oft nicht unmittelbar als solcher erkennbar (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 71). Manifest ist ein Konflikt, wenn sich die Gegensätze im Konfliktverhalten äußern und eine benachteiligende Wirkung auf die Gegenpartei haben (vgl. Glasl 2004: 56). Ein manifester Konflikt ist daher aufgrund seiner offenen Artikulation und Austragung als Konflikt wahrnehmbar (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 71).

Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal von Konflikten ist auch ihr Gegenstand. Grundsätzlich sind Konfliktgegenstände unvereinbare Ziele und/oder Mittel zur ihrer Erreichung (vgl. Wasmuht 1992: 8). Innerhalb einer Gesellschaft bzw. zwischen Gesellschaften ergibt sich dieser oftmals aus der Knappheit von Gütern und deren Verteilung, wonach der Konfliktgegenstand nichts anderes als Neuverteilung ist. Gegenstand können jedoch auch bestehende soziale Normierungen wie Werte bzw. Wertvorstellungen, Regeln des Zusammenlebens, Regelsysteme von Organisationen/Gesellschaften oder Weltanschauungen sein (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 70).

Zu den Konflikten, die nach ihrem Gegenstand unterschieden werden können, zählen realistic/echte bzw. non-realistic/unechte Konflikte. Von einem realistic oder echten Konflikt ist dann die Rede, wenn deutliche, objektive Streitpunkte Gegenstand des Konflikts sind (vgl. Glasl 2004: 54). Der Konflikt hat demnach einen zweckrationalen Charakter, da der Konflikt nicht zum Selbstzweck degeneriert ist, sondern ein Mittel zur Erreichung eines Ziels darstellt (Bonacker/Imbusch 2006: 71). Der Konfliktgegenstand in einem non-realistic bzw. unechten Konflikt ist sehr unbestimmt und wechselnd. Fallweise sind – außer der Gegenpartei selbst (etwa deren Charakter, Einstellung oder Verhalten) – gar keine Streitpunkte vorhanden (vgl. Glasl 2004: 54). Daher stehen in einem unechten Konflikt nicht etwa der Konfliktge-

genstand oder das Konfliktziel im Mittelpunkt, sondern „*der Konflikt an sich, Konflikt und Konfliktparteien sind beliebig*“ (Bonacker/Imbusch 2006: 71).

Weiters kann hinsichtlich des Konfliktgegenstands noch zwischen strategischen/struktur-orientierten Konflikten und Issue-Konflikten unterschieden werden. Ein strategischer oder struktur-orientierter Konflikt zielt auf eine Änderung der Gesamtsituation oder der Gesamtgesellschaft ab. In einem Issue-Konflikt können konkrete Fragen zwischen den Konfliktparteien als Konfliktgegenstand ausgemacht werden (vgl. Glasl 2004: 55).

Von großer Wichtigkeit für die folgenden Konfliktanalysen ist die Unterscheidung von Konflikten nach ihrer Orientierung. Nach Wasmuht kann dabei zwischen folgend Konfliktorientierungen differenziert werden: (a) inhaltsorientierte Konflikte beinhalten Kontroversen um eine konkrete Sache, (b) wertorientierte Konflikte haben Kontroversen über das, was sein sollte, zum Gegenstand, (c) interessenorientierte Konflikte beziehen sich auf Mittel und/oder Ziele (z.B. die Verteilung knapper Ressourcen), (d) in machtorientierten Konflikten geht es um die Abklärung und Festlegung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen und (e) nicht-rationalorientierte Konflikte spielen aufgrund von unbewussten psychischen Gefühlslagen eine große Rolle auf der rationalen Ebene. Die Konfliktorientierungen innerhalb eines konkreten Konflikts können oft nicht voneinander getrennt werden und bedingen einander in vielen Fällen (vgl. Wasmuht 1992: 34).

Daneben gibt es noch andere, für die vorliegende Diplomarbeit relevante, Unterscheidungen, so etwa die Frage, ob ein Konflikt heiß oder kalt ist. Während in einem heißen Konflikt eine Atmosphäre der Überaktivität und Überempfindlichkeit herrscht und Angriff sowie Verteidigung klar sichtbar sind, findet in einem kalten Konflikt eine zunehmende Lähmung der äußerlich sichtbaren Aktivitäten statt (vgl. Glasl 2004: 76).

Wichtig ist auch die Differenzierung zwischen formgebundenen/institutionalisierten und formlosen/informellen Konflikten. In formgebundenen oder institutionalisierten Konflikten greifen die Konfliktparteien auf bestimmte Formen wie Institutionen oder Prozeduren zurück und versuchen „*ihre Ziele unter Anwendung dieser geregelten Formen zu erreichen*“ (ebd.: 74 f.). Demnach sind diese Konflikte „*in ihrer Notwendigkeit anerkannt, in Hinblick auf ihre Zielsetzungen gesellschaftlich akzeptiert und in bezug auf die beim Konfliktaustrag zum Einsatz kommenden Mittel normiert*“ (Bonacker/Imbusch 2006: 73). Wie ihr Name schon vermuten lässt, bedienen sich formlose – oder auch informelle - Konflikte im Gegensatz dazu keiner

vorgegebenen Form (vgl. Glasl 2004: 75), d.h. sie stehen außerhalb formaler Regeln, durch die sie kanalisiert oder normiert würden (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 73).

Im Zusammenhang mit der Institutionalität bzw. Informalität von Konflikten steht die Unterscheidung zwischen legitimen und nicht-legitimen Konflikten. Während legitime Konflikte „durch die rechtlichen, humanitären oder universellen Normen eines einschließenden Sozialsystems erlaubt, ermöglicht oder erwünscht“ (ebd.: 72) sind und ihre Austragungsformen allgemein akzeptierten Verlaufsmustern folgen (vgl. ebd.), finden nicht-legitime Konflikte unabhängig von diesen Normierungen statt oder überschreiten „die Grenzen der gesellschaftlichen Konsensualität“ (ebd.).

Des Weiteren kann zwischen konstruktiven und destruktiven Konflikten unterschieden werden. Diese Unterscheidung bezieht sich auf die Ergebnisse sozialer Konflikte. Wenn die Konfliktparteien nach Ende eines Konflikts mit dem Ergebnis zufrieden sind und etwas gewonnen haben (*win-win-Lösung*), spricht man von einem konstruktiven Konflikt. Ein destruktiver Konflikt liegt vor, wenn die Konfliktparteien mit seinem Ausgang unzufrieden sind bzw. sein Ergebnis als negativ empfinden (vgl. ebd.: 73 f.).

2.1.2 Funktionen von Konflikten

Die Funktionalität bzw. Dysfunktionalität von Konflikten kann aus vier verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden, die auf unterschiedliche Theorieansätze zurückzuführen sind:

2.1.2.1 Konflikt als vollständig pathologische Erscheinung

Konservative Gesellschaftstheorien gehen davon aus, dass Konflikte vollständig pathologische Erscheinungen sind. Demnach wird die Funktion sozialer Konflikte als ausschließlich negativ empfunden und es kommt zu einer Reduzierung der Konflikte auf psychologische bzw. semantische Probleme. Als pathologische Erscheinung bedroht ein Konflikt die soziale Ordnung und ist daher zu bekämpfen (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 76).

2.1.2.2 Konflikt als Dysfunktion

Wird ein Konflikt als Hinweis auf eine Funktionsschwierigkeit oder Störung effizienter Strukturen wahrgenommen, so wird ihm eine Dysfunktion zugeschrieben. Somit wird er in negati-

ver Weise als störende Abweichung zum Idealzustand betrachtet, jedoch trotzdem als Produkt gesellschaftlicher Strukturen gesehen (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 76). Ausgangspunkt jener Theorien, die von einer Dysfunktionalität von Konflikten ausgehen, ist die Annahme, Gesellschaften seien auf Konsens beruhende Systeme, innerhalb derer Strukturen und die Verteilung von Rollen und Status festgelegt und legitimiert sind. Dieses System befindet sich also in einem Gleichgewicht, das durch Konflikte gestört wird. Demnach sind Konflikte der Gesellschaft nicht immanent, sondern externe Störfaktoren (vgl. Wasmuht 1992: 29).

2.1.2.3 Integrative Funktion von Konflikten

Die Auffassung, Konflikte hätten eine integrative Funktion, begreift Konflikte als normale Phänomene in Gesellschaften, die durchaus positive sozialisatorische bzw. systemintegrative Funktionen aufweisen. Die Funktion des Konflikts wirkt sich daher positiv auf die Gesellschaft aus (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 76), indem etwa gesellschaftliche Stabilität erzeugt und zwischenstaatliche Beziehungen gestärkt werden (vgl. Wasmuht 1992: 29).

2.1.2.4 Konflikt als Förderer des sozialen Wandels

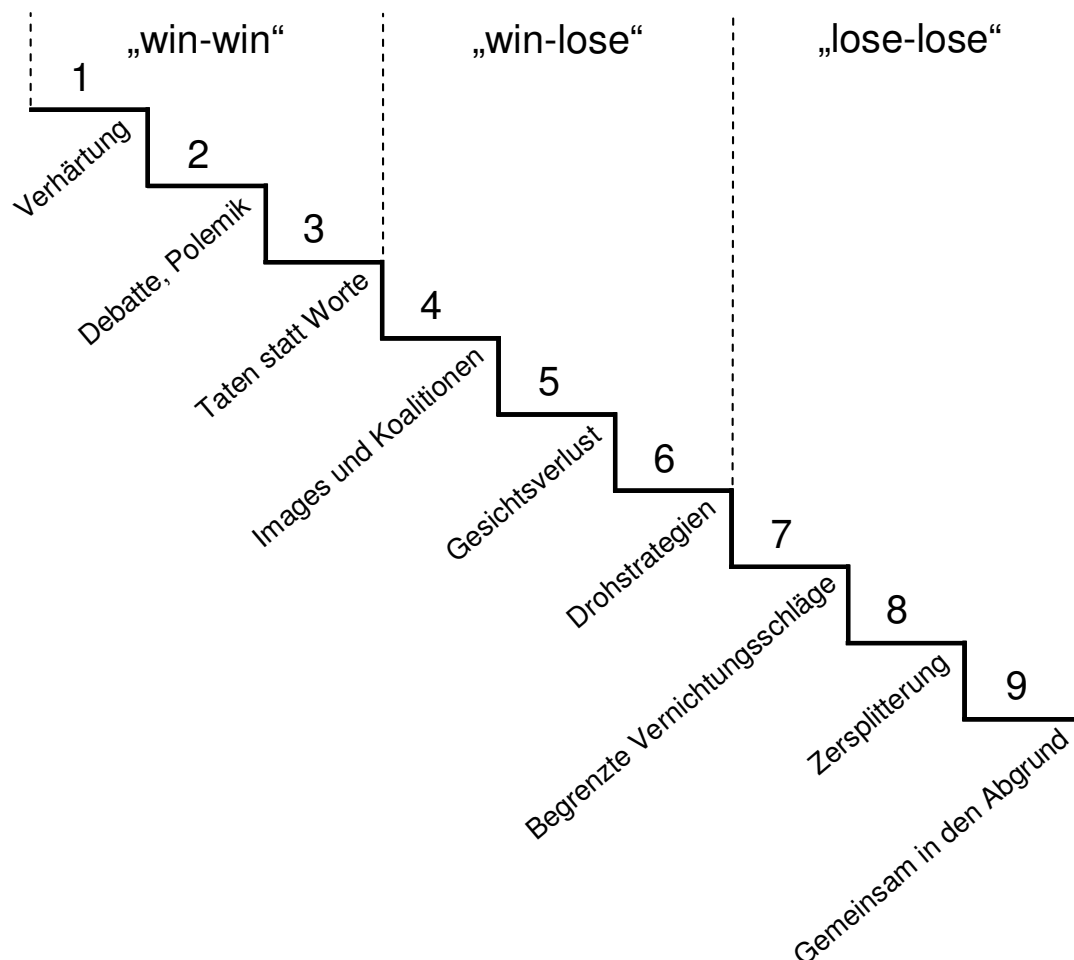
Weiters kann ein Konflikt als Auslöser oder Förderer des sozialen Wandels verstanden werden, indem ihm produktive Funktionen zugeschrieben werden. Ein Konflikt ist hier nicht das Resultat eines Wandels, sondern der Wandel ist die Funktion des Konflikts, der dadurch eine positive Rolle bekommt (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 77). Auch Wasmuht sieht in Konflikten und seinen Austragungsformen einen „*Motor sozialen Wandels*“ (Wasmuht 1992: 11), weist aber darauf hin, dass sozialer Wandel und Veränderung nicht per se positiv sein müssen. Vielmehr kommt es im Zuge von Konflikten lediglich zu einer Redefinition der sozialen Situation (vgl. ebd.). In den meist vorherrschenden, nicht-herrschaftsfreien Diskursen kommt es durch Konflikte zwar zu „*neuen Problemlösungsmustern und damit zu sozialem und politischem Wandel, aber in den meisten Fällen bedeuten diese Innovationen dann gleichzeitig die Beibehaltung direkter und/oder struktureller Gewalt gegen eine oder mehrere der konfligierenden Parteien.*“ (ebd.: 11 f.) Der Bewertung des von einem Konflikt ausgelösten Wandels liegen daher der Grad der direkten und strukturellen Gewalt im Zuge der Austragung und die Folgen des Konflikts zugrunde (vgl. ebd.: 12).

Wichtig ist es, im Zuge der Untersuchung der Funktionalität von Konflikten einerseits zwischen der Art der Funktion für die jeweiligen Konfliktparteien und andererseits zwischen langfristigen und kurzfristigen Funktionen zu unterscheiden (vgl. ebd.: 29).

2.1.3 Konflikteskalation

Eskalation bezeichnet den Prozess der Konfliktsteigerung. Bei der Auswahl von Interventionsstrategien spielt die Kenntnis der Eskalationsstufe, auf der sich der Konflikt befindet, eine bedeutende Rolle (vgl. Glasl 2004: 197 f.). Im Folgenden soll daher Glasls Eskalationsmodell, das neun Eskalationsstufen unterscheidet, näher vorgestellt werden:

Abb. 1: Konflikteskalationsstufen nach Glasl



Quelle: Glasl (2004): 234, 236, eigene Zusammenstellung

2.1.3.1 Verhärtung

Im Zuge der Verhärtung werden die Meinungen der Parteien zu aufeinander prallenden Standpunkten. Die Parteien sind für Beeinflussungsbemühungen weniger zugänglich, die Standpunkte erfahren eine Verfestigung und schließen sich allmählich gegenseitig aus. In der Wahrnehmung der Parteien kommt es nicht nur zu Verzerrungen über den Urheber von Aus-

sagen oder Geschehnissen, es wird zudem ein schärferer Blick auf die die Parteien unterscheidenden Faktoren entwickelt. Der eigene Standpunkt wird als qualitativ höher als jener der anderen Partei und Reibungsmomente als belastend empfunden. Innerhalb von Sympathisanten-Gruppen kommt es zur Herausbildung von Handlungsmustern, Rollen und Standpunkten. Dem gelegentlichen Aufeinanderprallen von Meinungen folgt eine Veränderung des Verhältnisses der Parteien zueinander, das nicht länger unbefangen ist. Trotzdem existieren Bemühungen zur Verhinderung eines weiteren Abgleitens. Die Parteien sind nämlich davon überzeugt, die Spannungen durch rationale Mittel bewältigen zu können. Das Klima der Befangenheit, Gespanntheit und Reizbarkeit kann jedoch zur Beeinträchtigung sachbezogener Gespräche durch Missverständnisse und Verzerrungen führen. Auf dieser Eskalationsstufe existieren noch keine starren Parteien oder Lager (vgl. Glasl 2004: 235 ff.).

2.1.3.2 Debatte und Polemik

Durch rigorosere Haltungen, ein verstärktes Schwarz-Weiß-Denken und die Bereitschaft der Parteien zu verbalen Konfrontationen ändert sich das Klima der Auseinandersetzung grundlegend. Um die jeweiligen Standpunkte durchzusetzen, bedient man sich nun schärferer Mittel. Zwar sind sich die Parteien bewusst, dass gemeinsame Ziele und Interessen am besten durch Zusammenarbeit erreicht werden, doch treten nun auch konkurrierende Interessen und Ideen auf. Es entsteht daher eine Mischung von „kooperativen“ und „kompetitiven“ Einstellungen. Innerhalb der Parteien kommt es nicht nur zu einer Förderung des Zusammengehörigkeitsgefühls, sondern auch zu einer Steigerung des Selbstwertgefühls, was zu Selbstüberheblichkeit und Arroganz führen kann. Die Auffassungsunterschiede werden stärker betont und eingenommene Standpunkte werden fixiert. Da die Möglichkeit des Nachgebens von den Parteien als nachteilig betrachtet wird, verhärten sich die Interessenstandpunkte zusehends. Es kann deshalb von einer Verknüpfung der eigenen Standpunkte mit der Interessenposition der Partei gesprochen werden. Der Umgang der Parteien miteinander erfährt eine wesentliche Änderung und das Klima wird durch Vorbehalt und Misstrauen geprägt. Versuchen, das Gleichgewicht zwischen den Parteien für sich zu entscheiden, folgen Versuche, dieses wiederherzustellen. Zudem werden bei der jeweils anderen Partei „typische Verhaltensweisen“ ausgemacht und versucht, ihre Überzeugungsfestigkeit durch Beeinflussung sowie indirekte Manipulation ihrer Gefühle zu schwächen. Primär geht es in dieser zweiten Eskalationsstufe darum, zu dominieren. Dahinter steht die Absicht, der Gegenpartei zu imponieren, nicht aber sie zu beherrschen. Gespräche werden zu Debatten und die Parteien betrachten sich nicht länger als

gleichwertig. Es wird nach einer Asymmetrie gestrebt, wodurch die Kommunikation vielschichtig und mehrdeutig wird (vgl. Glasl 2004: 236, 239 ff.).

2.1.3.3 Taten statt Worte

Während auf den ersten beiden Eskalationsstufen das Wort wichtigstes Mittel der Auseinandersetzung ist, ändert sich hier durch – bewusst provozierte oder unbeherrschte – Aktionen das Erscheinungsbild des Konflikts. Die Mischung „kooperativer“ und „kompetitiver“ Einstellungen bleibt weiterhin existent, jedoch überwiegt nun das Konkurrenzverhalten. Die Parteien sind der Auffassung, Gespräche wären nicht länger zielführend und gehen deshalb zu Taten über. In erster Linie sollen damit die Gegenpartei im Erreichen ihrer Ziele gebremst und die eigenen Absichten durchgesetzt werden. Gleichzeitig möchte man auch die eigene Entschlossenheit, Selbstsicherheit und Unverrückbarkeit unter Beweis stellen. Die Auseinandersetzung verlagert sich also von der intellektuellen zur intentionellen Ebene. Die Parteien fühlen sich vom jeweiligen Gegner blockiert und erkennen, dass sie voneinander abhängig sind. Diese gegenseitige Abhängigkeit soll durch eine einseitige Abhängigkeit ersetzt werden. Innerhalb der Parteien kommt es weiterhin zu einer Stärkung des Selbstwert- und Zusammengehörigkeitsgefühls. Gleichzeitig entwickelt sich in der Gruppe aber auch ein Konformitätsdruck und das Symbolverhalten der Parteien gewinnt an Bedeutung. Im Gegensatz zur Kommunikation können Taten einseitig und schnell erfolgen, wodurch für die handelnde Partei ein Gefühl der Unabhängigkeit entsteht. Da sich der Schwerpunkt der Auseinandersetzung daher auf non-verbale Kommunikation verlagert und das Verhalten der Gegenseite primär mittels eigener Deutungen interpretiert wird, entstehen oft Fehleinschätzungen. Das Klima zwischen den Parteien ist durch zunehmende Empfindlichkeit, Überempfindlichkeit, Reizbarkeit und ungezielten Ausbrüchen charakterisiert (vgl. ebd.: 249 ff.).

2.1.3.4 Sorge um Image und Koalition

Auf der vierten Eskalationsstufe streben die Parteien danach, ihre psychische Existenz zu sichern und sich gegenüber dem Gegner zu behaupten. Der Fokus liegt nunmehr auf dem eigenen Sieg bzw. der Niederlage des Gegners (*win-lose*). Die Einstellungen der Parteien sind rigoroser, starrer und aggressiver, ihre Haltungen können als feindselig bezeichnet werden und bis zum Fanatismus gehen. Duales Denken führt dazu, dass die eigenen Standpunkte als Gegensatz zu jenen der anderen Partei empfunden werden. In erster Linie wollen die Parteien ihre eigene Reputation wahren und ihr Selbstbild festigen. Die Bilder der „typischen Verhaltensweisen“ der jeweils anderen Partei werden ausgedehnt und stereotype Bilder der Gegen-

parteien festgelegt. Gleichzeitig erfolgen eine Überhöhung des Selbstbildes sowie eine Abwertung des Gegners. Durch die Schaffung von Rollenzwängen verändern die stereotypen Bilder die Beziehung der Parteien zueinander stark. Die Parteien bemühen sich um Unterstützung durch Außenstehende in Form von Symbiosen, Koalitionen sowie Allianzen und betreiben „Image-Werbung“ bei gleichzeitiger Schädigung des Images des Gegners. Sachfragen rücken zugunsten von Problemen in der Beziehung der Parteien in den Hintergrund und Machtfragen spielen innerhalb des Konflikts eine immer größere Rolle (vgl. Glasl 2004: 256 ff.).

2.1.3.5 Gesichtsverlust

Unter „Gesichtsverlust“ sind Situationen zu verstehen, in denen sich eine Partei öffentlich selbst entlarvt, d.h. der Nachweis der Verwerflichkeit dieser Partei wird öffentlich erbracht, weil ihr etwa Lüge, Betrug oder Manipulation angelastet werden. Die andere Partei hat dabei das Gefühl, den Gegner nun gänzlich zu durchschauen und es entsteht ein grundlegend anderes Identitätsbild, das auch früheres Verhalten des Gegners in einem neuem Deutungsrahmen erscheinen lässt. Auch das Selbstbild der Parteien ändert sich und wird nunmehr als Ideal wahrgenommen. Die eigentlichen Identitäten der Konfliktparteien werden unsichtbar. Hingegen werden einander Feindbilder aufgedrängt und gleichzeitig ein Verhalten provoziert, das diese bestätigen soll. Schließlich kommt es zu einer Totalisierung des Konflikts, da nunmehr die gesamte moralische Qualität des Gegners und nicht länger bloß störende Verhaltensweisen im Mittelpunkt stehen. Zudem erfährt der Konflikt auch eine Ideologisierung, d.h. er wird als Sache heiliger Werte gesehen und muss aus Pflichtgefühl ausgetragen werden. Die Beziehung zwischen den Konfliktparteien ist durch einen grundlegenden Vertrauensbruch geprägt. Auch wird Ekel und Abscheu gegenüber dem Gegner empfunden. Parteien, die ihr Gesicht verloren haben, streben nach sozialer Rehabilitation. Zudem soll nach einem Gesichtsverlust auch die Glaubwürdigkeit der anderen Partei untergraben werden und diese ebenfalls ihr Gesicht verlieren. Die Parteien versuchen also mittels Gesichtsangriffen, einander wechselseitig zu demütigen. Durch die dabei auftretende Komplizenschaft entstehen innerhalb der Parteien starke gegenseitige Bindungen. Spätestens auf dieser Stufe wird der Konflikt zum Konflikt um Werte, in dem direkte und harte Konfrontationen unterschiedlicher Wertauffassungen auftreten. Da Kompromisse als unakzeptabel erscheinen, sind die Parteien von externen Interventionen abhängig (vgl. ebd.: 266 ff.).

2.1.3.6 Drohstrategien

Auf der sechsten Eskalationsstufe nehmen Gewaltdenken und Gewalthandeln erheblich zu. Radikale und extreme Drohmanöver sowie Drohaktionen bestimmen das Geschehen. Die Parteien möchten sowohl die Gegenpartei als auch die Gesamtsituation kontrollieren. Massive Drohaktionen und provozierte Gegendrohungen führen jedoch dazu, dass die Kontrolle der Konfliktsituation immer schwieriger wird und Misstrauen sowie Furcht zwischen den Konfliktparteien wachsen. Während das Verhalten des Gegners als besonders aggressiv wahrgenommen wird, erscheint das eigene Verhalten als bloße Reaktion auf dessen Druck. Durch eine weitere Totalisierung des Konflikts kommt es vermehrt zu gegenseitiger Manipulation der Konfliktparteien in der Öffentlichkeit (vgl. Glasl 2004: 277 ff.).

2.1.3.7 Begrenzte Vernichtungsschläge

Durch die Drohstrategien der Stufe sechs wurde das Sicherheitsgefühl der Konfliktparteien erschüttert und jede Partei fokussiert vorrangig auf die Sicherung der eigenen Existenz. Hingegen soll der Gegner in seiner Existenz angeschlagen werden, damit der Weg zur Problemlösung frei wird. Indem dieser nicht länger als Träger humaner Werte bzw. menschlicher Würde, sondern als lebloses und gefühlloses Objekt gesehen wird, wird ein größtmöglicher psychischer Abstand zum Gegner erreicht. Im Vordergrund steht nun eine auf Entmachtung abzielende Schädigungsabsicht. Sowohl Zerstörungsschläge als auch die ihnen folgenden Vergeltungsschläge werden von der jeweils anderen Partei oftmals als übertrieben und exzessiv gesehen. Das Zufügen von Schaden bietet den Parteien nicht nur Befriedigung, sondern verleiht auch ein Gefühl der Macht, das in den vorangegangenen Stufen nicht erreicht werden konnte. Die Gegensätze und Spannungen zwischen den Parteien vergrößern sich. Es wird nicht mehr primär versucht, einen relativen Vorteil für sich selbst zu erreichen, sondern das Missbehagen des Feindes zu steigern (*lose-lose*). Generell wird das Geschehen von Machtstreben beherrscht und die Kommunikation einseitig gestaltet, indem Rückmeldungskanäle zusammenbrechen oder bewusst vernichtet werden. Das Verhalten der Konfliktparteien auf dieser Stufe folgt nicht länger den bislang bestehenden Normen, in zwischenstaatlichen Konflikten gilt nun das Kriegsrecht (vgl. ebd.: 292 ff.).

2.1.3.8 Zersplitterung

Im Zuge der Zersplitterung werden die Vernichtungsaktionen heftiger. Ihr Ziel ist es, die Macht- und Existenzgrundlage des Gegners zu vernichten, ihn zu zersplittern. Dabei soll nicht nur die materielle Macht des Gegners zerstört, sondern auch die Partei selbst aufgespaltet wer-

den. Während das Erzielen des eigenen Nutzens im Hintergrund steht, soll dem Gegner ein größtmöglicher Schaden zugefügt werden. Solange jener des Gegners größer ist, wird dafür auch eigener Schaden in Kauf genommen (vgl. Glasl 2004: 297 ff.).

2.1.3.9 Gemeinsam in den Abgrund

Durch die auf Stufe acht erreichte Totalisierung der eingesetzten Gewalt, ist ein Schritt zurück für die Parteien nicht mehr möglich und sie setzen bedenkenlos jegliche verfügbare Gewalt ein. Es kommt zu einem totalen Vernichtungskrieg, in dem Parteien und Neutrale nicht länger unterschieden werden. Die Parteien betreiben also – im Wissen, auch den Gegner mit in den Abgrund zu reißen – wechselseitigen Selbstmord (vgl. ebd.: 299 f.).

2.1.4 Konfliktintervention

Nach Glasl können Interventionen in einen Konflikt als „*Konfliktbehandlung*“ bezeichnet werden, gemeinhin sind sie jedoch unter dem Begriff Konfliktbearbeitung bekannt. Sie umfassen sämtliche Bemühungen, auf Konflikte einzuwirken. Dazu zählen Konfliktmanagement, Konfliktkontrolle, Konfliktbeherrschung, Konfliktregelung, Konfliktregulierung, Konfliktüberbrückung, Konfliktreduktion, Konfliktunterdrückung, Konfliktvermeidung, Konfliktsubstitution, Konfliktersatz, Konfliktverschiebung und Konfliktlösung (vgl. ebd.: 21, Figur 1.2), wobei letztere in vielen Fällen als eigentliches Ziel von Interventionen gesehen werden kann. Unterschieden werden kann zwischen präventiver (Maßnahmen im Vorhinein zur Verhinderung des Ausbrechens von Gewalt im Rahmen eines Konflikts) und kurativer (Maßnahmen nach Ausbruch eines Konflikts, wenn bereits Schaden entstanden ist) Konfliktbearbeitung. Je nachdem, auf welchen Aspekt eines Konflikts die Konfliktbearbeitung gerichtet ist, unterscheidet man zwischen der Beeinflussung des vorhandenen Konfliktpotentials, der Beeinflussung des Konfliktprozesses und der Beeinflussung der Konfliktfolgen (vgl. ebd.: 20 f.).

2.2 Was ist Religion?

Um eine Basis für die Arbeit mit dem Begriff „Religion“ schaffen zu können, muss zunächst geklärt werden, was unter „Religion“ eigentlich zu verstehen ist. In Anlehnung an Luhmann wird das Finden einer adäquaten Definition von Religion hier als besonders wichtig empfunden, weil Religion im Verlauf dieser Arbeit aus verschiedenen Kontexten heraus thematisiert wird (vgl. Luhmann 2002: 7). Tatsächlich hat sich im Zuge der Beschäftigung mit dem Begriff der Religion gezeigt, dass es sich – angesichts der Fülle unterschiedlichster Auffassungen zum Thema – nicht gerade einfach gestaltet, eine Definition zu finden:

Der Begriff RELIGION wird ganz verschieden definiert. Manche sprechen vom Ergriffensein des Heiligen, von der Summe der Glaubensvorstellungen oder der Summe von zu befolgenden Vorschriften, Marxisten sprechen vom Opium für das Volk und Freud von einer Illusion (Phantasiebilder). Engels meint, dass alle Religionen nichts anderes seien als die in den Köpfen der Menschen stattfindende Widerspiegelung der furchteinflößenden äußeren Mächte, die das Leben der Menschen beherrschen. (Cap 2006: 36)

Von biologischer Seite nähert man sich dem Begriff etwa in einer Weise, die Religiosität als nichts weiter als eine evolutionäre Anpasstheit zur Selbsterhaltung sieht (evolutionäre Religionstheorie) (vgl. z.B. Volland/Söling 2004: 35).

Vorab ist es notwendig, die Begriffe des Religiösen und der Religion zu differenzieren. Das Religiöse ist jene für alle zugängliche Dimension, in der sich Menschen auf transzendente Mächte beziehen. Wird die Auffassung vertreten, dass die Beziehungen zwischen Menschen und transzendenten Mächten über den (Miss)Erfolg von Handlungen entscheiden würden, so kann das Religiöse zum Feld zwischenmenschlicher Konflikte bzw. zwischenmenschlicher Zusammenarbeit werden (vgl. Scheffler o.J.: 12 f.). Nach Hildebrandt kann unter dem Begriff des Religiösen „*die anthropologische Disposition des Menschen zur Suche nach dem Grund des Seins, dem Grund der menschlichen Existenz und der Ordnung seiner Existenz in Gesellschaft und Geschichte*“ (Appleby bzw. Riesebrodt zit. nach Hildebrandt 2005: 14) verstanden werden. Zugänge zum Religiösen sind unterschiedlich und überlagern einander. Sie entstehen durch die Herausbildung von kollektiven religiösen Institutionen mit spezifischen Verhaltensvorschriften und sozialen Hierarchien, die als Religionen bezeichnet werden (vgl. Scheffler o.J.: 13 f.). Religionen sind daher „*ein Versuch, das Religiöse zu kontrollieren und für kollektive Zwecke zu normieren*“ (ebd.: 14). In diesem Versuch sieht Scheffler die wichtigste Form der Instrumentalisierung des Religiösen (vgl. ebd.). Der Begriff „Religion“ in seiner heutigen Bedeutung ist seit dem 17. bzw. 18. Jahrhundert bekannt. Zu dieser Zeit wurde er von christlichen Herrschern benutzt, um fremde Gesellschaften zu beschreiben und so den Zusammen-

halt in der eigenen Kultur zu stärken. In diesem Sinne kann der Religionsbegriff als Werkzeug zur Abgrenzung von anderen religiösen und ethnischen Minderheiten in den sich herausbildenden Nationalstaaten gesehen werden (vgl. Faschingeder 2007: 26 ff.).

Ausgehend von der Tatsache, dass die verschiedenen Religionen dieser Erde große Unterschiede aufweisen – nicht alle Götter sind unsterblich, viele Geister sind dumm und können überlistet werden und die Erlösung ist nicht zentrales Anliegen jeder Religion – geht es nach Boyer in der Religion v.a. um das Wirken unsichtbarer Wesen und Akteure (vgl. Boyer 2004: 16 ff.). Religiöse Ideen sind demnach „*Vorstellungen von übernatürlichen Erscheinungen, denen Bedeutung zukommt*“ (ebd.: 170). In Anlehnung an diese Auffassung soll der vorliegenden Arbeit folgende Definition des Religionsbegriffs von Faschingeder zugrunde liegen: „*Religion tritt als ein soziales Phänomen auf, das kollektiv verbindliche Deutungs- wie auch Handlungsmuster zur Verfügung stellt, die [...] über die sichtbare Realität hinaus Geltung beanspruchen und nicht allein mit rationalen, vernünftigen Argumenten zu erklären sind.*“ (Faschingeder 2007: 36)

Das Verhältnis von Religion und Wissenschaft ist sowohl durch einen innerwissenschaftlichen Wettstreit als auch durch eine Konkurrenz von Wissenschaft und Religion selbst charakterisiert (vgl. Krech 2004: 9). Insbesondere in christlich geprägten Kulturkreisen ist das Konkurrenzverhältnis von Religion und Wissenschaft groß (vgl. ebd.: 33). Aufgrund der Tatsache, dass der Religionsbegriff seit der Aufklärung deskriptive und normative Elemente vermischt, plädiert Danz für die Unterscheidung eines Norm- und eines Wesensbegriffs von Religion. Der Normbegriff ist dabei ein Kriterium für die Beurteilung von Religionen und religiösen Traditionen (vgl. Danz 2008: 109), der nur einer bestimmten Religion entnommen werden kann (vgl. ebd.: 123). Der Wesensbegriff hingegen setzt sich mit der Frage auseinander, was Religion sei und welche Merkmale sie aufweise. Dabei muss zwischen einer substantiellen Religionsauffassung und einem funktionalen Religionsbegriff unterschieden werden. Der substantiellen Religionsauffassung liegt eine Orientierung an inhaltlichen Merkmalen bzw. am Bezugsgegenstand von Religion zugrunde. Religion liegt demnach dort vor, wo ein bestimmtes Bekenntnis gesprochen wird, bestimmte Institutionen ausgebildet werden oder ein bestimmtes Gottesbild existiert. Nicht-kirchliche bzw. nicht-christliche Religionen vermag diese Auffassung jedoch nicht zu berücksichtigen (vgl. ebd.: 109 ff.). Ausgangspunkt des funktionalen Religionsbegriffs sind bestimmte psychologische, soziale und politische Funktionen, die in einer Gesellschaft von Religion erfüllt werden müssen (vgl. ebd.: 111 bzw. Weidemann 2004: 73). So stärken etwa religiöse Riten den Zusammenhalt von Gruppen und fördern die Abgrenzung von anderen sowie die Aufrechterhaltung der öffentlichen Moral (vgl. Weidemann 2004:

73). Konkret werden folgende Funktionen von Religion ausgemacht: die Funktion der Identitätsstiftung zur Bindung von Affekten und Bewältigung von Ängsten, die Funktion der Handlungsführung zur Regulierung von außeralltäglichen Situationen oder auch der alltäglichen Lebensführung, die Funktion der Kompensation zur Aufrechterhaltung bzw. der Etablierung eines sozio-ökonomischen Status quo, die Funktion der Sozialintegration zur Erzeugung oder Stabilisierung kollektiver Identität sowie die Funktion der Weltdistanzierung zur Transformierung institutionalisierter Verhältnisse und die Funktion der Kosmisierung und Nomisierung, die Religion als kulturelle Instanz der Weltsicht auffasst (vgl. Krech 2004: 26 f.). Tatsächlich spielen funktionale Religionstheorien in den Sozialwissenschaften eine bedeutende Rolle. Der funktionale Religionsbegriff ermöglicht es, eine große Anzahl von Phänomenen als Religion zu identifizieren, wird dadurch aber unscharf (vgl. Danz 2008: 111). Im Mittelpunkt der Kritik an den Funktionstheorien steht daher die Reduzierung von Religion auf ihre Funktionalität (vgl. Weidemann 2004: 74). So birgt die Funktionsbestimmung von Religion etwa die Gefahr, Religion für sozialtechnologische Zwecke zu instrumentalisieren (vgl. Krech 2004: 31).

2.2.1 Gewalt- und Friedenspotential von Religion

Das sozialwissenschaftliche Interesse an Religion hängt u.a. mit dem gewalttätigen Auftreten religiös motivierter AkteurInnen auf nationaler und internationaler Ebene zusammen. Trotzdem darf es nicht *nur* zu einer Betonung des Gewalt- und Konfliktpotentials von Religionen kommen, auch ihr Potential zur Friedensstiftung und Versöhnung muss stets Eingang in die Debatte finden (vgl. Hildebrandt 2005: 11 f.). Im Folgenden soll daher das Gewalt- bzw. Friedenspotential von Religion im Allgemeinen dargestellt und anschließend auf die fünf Weltreligionen Bezug genommen werden, denn

[a]lle Religionen, ganz besonders die großen Weltreligionen, sind [...] dazu aufgerufen, ihr Gewissen zu erforschen. Wie haben sie sich die Jahrhunderte hindurch verhalten? Wie sind sie mit Menschen anderer religiöser Überzeugung umgegangen, wenn diese in der Minderheit, sie selber aber in der Mehrheit waren? (Arinze 2002: 45)

2.2.1.1 Religion und Gewalt

Jeder der großen Weltreligionen wohnt ein gewisses Gewaltpotential inne, das je nach historischen und kulturellen Einflüssen mehr oder weniger zur Geltung kommt. Insbesondere bei

den monotheistischen Offenbarungsreligionen³ liegt die Vermutung nahe, dass ihnen ein gewisses Maß an Gewaltpotential logisch-strukturell innewohnen könnte, da sie den Anspruch einer absoluten Wahrheit und Ausschließlichkeit ihrer Gottesvorstellung erheben (vgl. Walther 2005: 96). Gemein ist jedoch allen Weltreligionen die Erfahrung des Heiligen, die sich aus Begegnungen mit Mächten, welche die alltägliche Vorstellungskraft übersteigen sowie dem Bild der menschlichen Unvollkommenheit, dem eine göttliche oder transzendente Vollkommenheit gegenübersteht, ableitet. Daraus ergibt sich der den Religionen inhärente Wunsch nach Überwindung der menschlichen Unvollkommenheit und einer damit in Verbindung stehenden Ungerechtigkeit auf der Welt. Durch ethische Handlungsregeln und politische Ordnungsprinzipien zielen Religionen somit auf eine Überwindung und Abschaffung von Gewalt und Konflikten ab und können daher in ihrem Kern als friedensstiftend und -liebend bezeichnet werden. Gleichzeitig gehen die Religionen jedoch auch von einer göttlichen Definitionsmacht aus, die Gut und Böse, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bzw. Recht und Unrecht festlegt und so das Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen legitimiert (vgl. Hildebrandt 2005: 17 ff.). Im Zentrum jeder Religion ist daher ein „binärer Dualismus“ (ebd.: 19) auszumachen, der sich z.B. in der Gegenüberstellung der Verheißung von Frieden, Liebe, Gerechtigkeit sowie Erlösung und Gewalt- sowie Strafandrohungen bei Nichtbeachtung göttlicher Gebote ausdrückt. Dieser Dualismus läuft Gefahr – durch eine Komplexitätsreduktion, Kanonisierung und Dogmatisierung – in Fanatismus umzuschlagen, dem Intoleranz und Negierung anderer Glaubensrichtungen innewohnen (vgl. ebd.). Daraus ergibt sich die Ansicht, dass

[...] der jeweils Andere [...] das notwendige und unvermeidliche Nebenprodukt einer religiösen und/oder politischen Identitätsbildung [sei], weil die Bestimmung der eigenen Identität immer durch eine Abgrenzung zur Nichtidentität, zum Nichtidentischen, dem in irgend einer [sic!] Art als Bösen wahrgenommenen, vorge-nommen werden muss. (ebd.)

Bei seinem Versuch, die Frage zu beantworten, ob Religionen gefährlich sind, geht Rolf Schieder u.a. davon aus, dass es lebensgefährlich ist, einem Glauben anzugehören. Als Beispiele hierfür nennt er neben der Kreuzigung Jesu, die Shoa im Zuge des Zweiten Weltkrieges und den Massenmord an MuslimInnen seitens serbischer Milizen im Jahr 1995 (vgl. Schieder 2008: 14 ff.). Zu bedenken ist jedoch stets, dass es sich beim Gewaltpotential von Religionen

³ Nach Walther können monotheistische Offenbarungsreligionen anhand der folgenden Punkte charakterisiert werden:

- (a) sie glauben an einen einzigen, wahren Gott, was sie von der Göttervielfalt ihrer Umwelt abhebt;
- (b) Gott hat seinen Willen einem Menschen gegenüber in einem Offenbarungsgeschehen mitgeteilt;
- (c) einziges Kriterium des Heils ist die Befolgung dieses göttlichen Willens;
- (d) die Selbstoffenbarung wurde in einer Heiligen Schrift festgehalten (vgl. Walther 2005: 98);

schlichtweg um ein Potential handelt, das keineswegs zwangsweise zum Ausbruch kommen muss. Weite Auslegungsspielräume von religiösen Vorschriften werden in vielen Fällen durch die Lebenswirklichkeit der Menschen in eine Richtung gelenkt, die ihrem Leben und ihren Situationen entsprechen (vgl. Hildebrandt 2005: 20).

Im Zusammenhang mit dem Gewaltpotential von Religion stets zu beachten ist die Tatsache, dass Religion oftmals politisch instrumentalisiert wird. Dieser sich in der Diskrepanz zwischen Ideologie und konkretem Handeln ausdrückenden Instrumentalisierung widmen sich die sogenannten Instrumentalisierungstheorien. Für sie ist Religion in gewaltsamen Konflikten nicht primäres Motiv, sondern lediglich Instrument der Politik. Mit Hilfe dieser Theorien gelingt es nicht nur, mehr Konflikte zu erklären als anhand von Ideologietheorien, auch die Annahme des Bedeutungsverlustes von Religion mit zunehmendem gesellschaftlichem Fortschritt bleibt aufrecht. Zudem kann Religion mittels dieses Ansatzes als prinzipiell friedlich und unpolitisch dargestellt werden, da die Legitimation von Gewalt ausschließlich durch religionsexterne Faktoren erfolge (vgl. Scheffler o.J.: 9 f.). Scheffler zufolge ist dann von einer Instrumentalisierung der Religion durch Politik zu sprechen, *„wenn dritte Parteien bzw. religionsneutrale Akteure lediglich aus Gründen politischen Kalküls bestimmte religiöse Symbole verwenden oder andere religiöse Gruppen unterstützen.“* (vgl. ebd.: 27.) Instrumentalisierungstheorien müssen jedoch stets vor einem eurozentristischen Hintergrund gesehen werden, da etwa die Trennung von Religion und Politik nicht überall anwendbar ist (vgl. Scheffler o.J.: 10).

2.2.1.2 Religion und Frieden

Religionen liegen sowohl eine vertikale Dimension der Beziehung zu Gott als auch eine horizontale Dimension der Beziehung zu Mitmenschen zugrunde. Was letztere Beziehung betrifft, so hat jede Religion eine Goldene Regel, die Nächstenliebe vorschreibt (vgl. Arinze 2002: 23 f.). Laut Arinze ist es u.a. diese Regel, die das wahre Wesen von Religion ausmacht (vgl. ebd.: 40), denn *„[e]ine Religion, die Gewalt oder Krieg predigt, bedeutet darum eine Verunstaltung und Verneinung dessen, was Religion eigentlich ausmacht.“* (ebd.: 41) Medien sowie Publikationen der letzten Jahre lenken die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit hingegen auf das Gewaltpotential von Religionen, während ihr Friedenspotential nur am Rande thematisiert wird. Es ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass Religionen *auch* zum Frieden beitragen und in ihrer institutionalisierten Form als politisch wirksame Kraft sogar in der Rolle des Friedensstifters in inner- und zwischenstaatlichen Konflikten fungieren können. Weingardt geht davon aus, dass genau diese „negative Presse“ dazu beiträgt, dass Konfliktlö-

sungsbeiträge seitens religiöser AkteurInnen immer weniger berücksichtigt werden. Das Friedenspotential der Religionen wird daher in vielen Fällen gar nicht zu nutzen versucht. Zudem wird religiöse Friedensarbeit in politischen Konflikten aufgrund von Gleichgültigkeit, mangelndem Interesse oder Voreingenommenheit gegenüber Religionen oft überhaupt nicht wahrgenommen. Trotzdem gibt es eine Reihe von Fällen, in denen religionsbasierte AkteurInnen im Rahmen von Konflikten erfolgreich interveniert haben, d.h. sie haben zur Nicht- oder Deeskalation von Konflikten beigetragen, physische Gewalt vermindert oder gar dauerhaften Frieden etabliert. Beispiele hierfür sind etwa die Verhinderung eines blutigen Krieges zwischen Argentinien und Chile durch den Vatikan oder der Beitrag der evangelischen Kirche zum friedlichen Ende der DDR (vgl. Weingardt 2007: 13 ff.).

Erfolgreiche Konfliktinterventionen seitens religionsbasierter AkteurInnen finden unabhängig von kulturellen, sozialen, ökonomischen oder politischen Kontexten statt und beschränken sich daher nicht auf Staaten, in denen Religion traditionell ohnehin eine große Rolle spielt (vgl. ebd.: 373). Wer im Rahmen einer Intervention als religionsbasierter Akteur fungiert, ist ebenfalls ganz unterschiedlich (vgl. ebd.: 380). Gemein ist den AkteurInnen jedoch „*ihr Eintreten für Frieden und Gewaltlosigkeit*“ (ebd.). In den meisten Fällen zählen religionsbasierte AkteurInnen innerhalb von Konfliktinterventionen zu offiziellen Amts- oder WürdenträgerInnen in den Glaubensgemeinschaften. Daher können sie bei den Konfliktparteien ein gewisses Maß an Bekanntheit sowie Autorität aufweisen, wodurch sie aufgrund ihrer zumeist existierenden Unabhängigkeit vermehrt Respekt und Vertrauen erfahren. Eine weitere Unterscheidung innerhalb religionsbasierter AkteurInnen ergibt sich durch den Grad ihrer Vernetzung mit anderen Friedensbewegungen, ihrer Absicherung und somit Rückzugsmöglichkeit aus dem Konflikt sowie der Unabhängigkeit und Distanz gegenüber politischen Systemen. Das Verhältnis solcher AkteurInnen zum Konflikt ist in den meisten Fällen durch eine unmittelbare Betroffenheit, nicht jedoch durch die Zugehörigkeit zu einer der Konfliktparteien, gekennzeichnet (vgl. ebd.: 380 ff.). In diesem Falle können sie als „*interne Drittparteien*“ (ebd.: 384) bezeichnet werden, die eine unabhängige Positionen einnehmen, aber dennoch eine umfassende Kenntnis über den Konflikt und seine AkteurInnen haben. Sind religionsbasierte AkteurInnen zu einer Konfliktpartei zu zählen, kann ihnen der Status als unabhängige Vermittler zwar nicht zugesprochen werden, sie können aber – wie im Zuge von Konflikten in Zentralamerika gezeigt⁴ – dennoch in der Lage sein, zur Deeskalation des Konflikts beizutragen. Eine

⁴ Unter der Beteiligung einzelner katholischer Bischöfe, dem Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) oder dem Lutherische Weltbund wurden insbesondere in den 1980er und 1990er Jahren in Nicaragua, El Salvador, Guatemala und anderen lateinamerikanischen Staaten Gewaltkonflikte überwunden (vgl. Weingardt 2008).

Zusammenarbeit zwischen internen und externen AkteurInnen kann daher durchaus als vorteilhaft betrachtet werden, da so konfliktsspezifische Kenntnisse und technische sowie finanzielle Ressourcen kombiniert werden (vgl. Weingardt 2007: 384 – 386). Dies zeigt auch die Analyse der Esquipulas-Mediation in Nicaragua von Paul Wehr und John Paul Lederach. Im Rahmen dieser Mediation kam es zu solch einer Kombination von internen (*insider-partials*) und externen (*outsider-neutrals*) AkteurInnen. Während die internen AkteurInnen eine dauerhafte Kenntnis der Konfliktsituation aufweisen konnten, ergab sich die Effektivität der externen AkteurInnen durch ihre Externalität und Neutralität. Der dafür notwendigen Distanz zu den Konfliktparteien wurde mittels der Beziehungen zwischen den Konfliktparteien und internen AkteurInnen entgegengewirkt. Eben diese Beziehungen trugen auch wesentlich zur Akzeptanz der internen AkteurInnen bei der Konfliktvermittlung bei. Zudem wurden ihre Bemühungen auch deshalb Ernst genommen, da sie von den Konfliktfolgen betroffen waren und mit dem Ergebnis des Konflikts leben mussten. Im Gegensatz dazu bestanden die Beziehungen zwischen den Konfliktparteien und externen AkteurInnen lediglich für die Zeit der Intervention, sodass keine das Konfliktergebnis beeinflussende Beziehung entstehen konnte (vgl. Wehr/Lederach 1991). Die externen und internen AkteurInnen verhielten sich daher komplementär und trugen so zum Erfolg der Konfliktregelung bei: *„The effective combining of such local resources with external third parties in Esquipulas can be seen as a contribution to the theory and practice of international third party intervention.“* (ebd. o.S.)

Generell gibt es weder ein einheitliches Vorgehen (öffentlich oder geheim, offiziell oder informell, in Kooperation oder alleine etc.) noch einheitliche Aktionsebenen (Erreichung einer möglichst breiten gesellschaftlichen Basis oder Bemühungen auf konkreter Ebene des Konflikts). Ebenso existiert auch kein bestimmter Interventions-Zeitpunkt. Religionsbasierte AkteurInnen können in jeder Phase des Konflikts erfolgreich eingreifen. Auch die Art der Intervention kann sehr unterschiedlich sein. Sie reicht von *advocacy* und Gewaltprävention über Mediation, Arbitration bzw. Moderation bis hin zu Mobilisierung und Friedensstabilisation. Es verwundert daher nicht, dass zur konstruktiven Konfliktbearbeitung auch unterschiedliche Methoden, Maßnahmen und Instrumente herangezogen werden, z.B. Programme zur Gewaltprävention, Öffentlichkeitsarbeit, Kontakt mit Konfliktparteien, Vorverhandlungen, interreligiöse Kooperationen, Schulungen und Trainings, Großdemonstrationen u.v.m. (vgl. Weingardt 2007: 386 ff.). Im Rahmen von Konfliktinterventionen werden aus unterschiedlicher Motivation oftmals bewusst (inter-)religiöse Elemente eingesetzt. Sie können dazu beitragen, die VerhandlungsteilnehmerInnen an ihre moralische Verantwortung zu erinnern, sind in vielen Fällen aber faktisch irrelevant (vgl. ebd.: 393 f.). Generell haben alle Maßnahmen

die Verhinderung oder Verminderung von Gewalt zum Ziel. Die wichtigste Rolle von religionsbasierten AkteurInnen in der Konfliktintervention kann zweifelsohne in ihren Beiträgen zur friedlichen Konfliktbearbeitung gesehen werden,

also Beiträge zur Beendigung von Kriegen und Bürgerkriegen; zum akuten wie nachhaltigen Abbau von (gewaltförmigen) Spannungen bzw. Aufbau eines (Mindest-)Vertrauens zwischen Konfliktparteien; zur Reform oder Überwindung repressiver Regime oder zur Erlangung von Freiheit und Selbstbestimmung einer Nation. (Weingardt 2007: 392)

Diese Darstellung des Friedenspotentials von Religionen soll jedoch über etwaige Hindernisse nicht hinwegtäuschen. Zu ihnen zählen etwa der Mangel an finanziellen, technischen und personellen Ressourcen, unzureichende Kooperationen mit zivilgesellschaftlichen AkteurInnen, ungenügende bzw. einseitige religiöse Bildung in der Gesellschaft, fehlende Unterstützung für interreligiöse Initiativen sowie zu wenig Beiträge für die Konfliktnachsorge und mangelnde Dokumentationen bisheriger religionsbasierter Interventionen (vgl. ebd.: 404 ff.).

Die erfolgte allgemeine Darstellung des Verhältnisses von Religion und Gewalt bzw. Frieden soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die einzelnen Weltreligionen ihr Gewalt- und Friedenspotential betreffend keineswegs über einen Kamm geschoren werden können. Sie weisen in vielen Fällen voneinander abweichende theoretische Zugangsweisen zu den Themen Gewalt und Frieden auf, die je nach Interpretation im Laufe der Geschichte auch unterschiedliche praktische Anwendung erfahren haben. Im Folgenden liegt der Fokus daher auf dem Gewalt- und Friedenspotential von Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Judentum.

2.2.1.3 Christentum

Das Prinzip des Christentums ist die Dreifaltigkeit. Der dreifaltige Gott begegnet den Menschen mit Liebe, niemals mit Gewalt – und übt so einen friedensstiftenden Gewaltverzicht aus (vgl. Uhde 2008: 17):

Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch misshandeln. Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd. Gib jedem, der dich bittet; und wenn dir jemand etwas wegnimmt, verlang es nicht zurück. Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen. Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. (Lk 6, 27 – 32)

Die Verwirklichung des Christentums ist demnach in der Nachahmung der Liebe Gottes zu sehen (vgl. Uhde 2008: 18). Alle Menschen sollen an den christlichen Gott glauben, doch dieses Ziel darf nicht mittels Gewalt – sondern durch Predigten – erreicht werden (vgl.

Beinert 2008: 71). Das heute verbreitete Bild eines „lieben christlichen Gottes“ lässt jedoch oftmals vergessen, dass die Bibel auch Charakterzüge Gottes nennt, die ihn als zürnend und gewalttätig darstellen. Bibelstellen, die davon zeugen, handeln beispielsweise von der Beinahe-Hinrichtung von Abrahams einzigem Sohn Isaak, den zehn Plagen über Ägypten oder dem Rachfeldzug gegen die Midianiter. Zwar sind diese Gewalthandlungen im Alten Testament zu finden und kommen in dieser Form im Neuen Testament nicht mehr vor, doch auch hier lassen sich gewalttätige Aussagen und Handlungen Jesu ausmachen: so etwa die Vertreibung der Händler aus dem Tempelbezirk oder das Schwertwort (vgl. Beinert 2008: 66 f.). Von Gewaltfreiheit kann auch nicht die Rede sein, wenn man die Kriege zwischen christlichen Völkern betrachtet: Europa mit seiner christlichen Kultur hatte im 17. Jahrhundert lediglich sieben, im 18. Jahrhundert nur 16 kriegsfreie Jahre (vgl. ebd.: 79). Baudler bezeichnet die Gewalt im Christentum als Paradox und verweist auf seine gewalttätige Geschichte:

Es ist ein großes Paradox, aber ein nicht bezweifelbares historisches Faktum: Ausgerechnet die „Religion der Liebe“, die Religion, die grundgelegt ist in der von Rachedgedanken und Gewaltfantasien freien Erzählung von der grausamen Hinrichtung eines unschuldigen Menschen, die Religion, die einen am Schandpfahl zu Tode Geschundenen, einen Gekreuzigten, als Gottessohn preist und als Auferstandenen zur Rechten Gottes setzt – ausgerechnet diese Religion hinterließ die längste und breiteste Blutspur in der Geschichte der Weltreligionen. (Baudler 2005: 154)

Gerade bei der Beschäftigung mit dem Friedens- bzw. Gewaltpotential des Christentums muss stets zwischen dem christlichen Glauben an sich und seiner institutionalisierten Form, der christlichen – und hier v.a. katholischen – Kirche unterschieden werden. Da ChristInnen im Römischen Reich anfangs nur eine marginalisierte Stellung innehatten und sogar verfolgt wurden, spielte die Frage nach ihrem Umgang mit Gewalt historisch gesehen lange Zeit nur eine untergeordnete Rolle. Ins Zentrum gelangte die Frage erst, nachdem die Anzahl von ChristInnen im Römischen Reich stets größer wurde und im römischen Militär immer mehr Zwangsrekrutierungen stattfanden. Plötzlich standen die ChristInnen vor der Notwendigkeit, sich mit ihrem Verhältnis zu Gewalt auseinandersetzen zu müssen (vgl. Hoppe 2003: 26 f.). Als Ergebnis dieser Auseinandersetzung kann eine beinahe kompromisslose ablehnende Haltung gegenüber Gewalt gesehen werden. In den ersten drei Jahrhunderten nach Entstehung der christlichen Kirche sprach sie sich prinzipiell für Gewaltfreiheit und Toleranz aus (vgl. Beinert 2008: 73). So wurde es auch abgelehnt, Christen Militärdienst verrichten zu lassen. Dies geschah aus zwei Gründen: Erstens bestand die Gefahr, dass Christen dazu genötigt werden könnten, „einen religiös zu verstehenden Eid auf den Kaiser zu leisten“ (Hoppe 2003: 27) oder an heidnischen Handlungen teilzunehmen und zweitens existierte eine grundlegende Unvereinbarkeit zwischen dem biblischen Tötungsverbot und der Ableistung des Militär-

dienstes. Weiters durfte der altkirchlichen Auffassung zufolge niemand zum Glauben gezwungen werden, daher konnten Kriege aus religiösen Gründen niemals gerechte Kriege sein. Dieser Standpunkt der jungen Kirche steht im Zusammenhang mit ihrer damaligen Verteidigungssituation (vgl. Beinert 2008: 74 f.). Mit den Toleranzedikten Kaiser Konstantins und der Anerkennung des Christentums im Jahre 313 n.Chr. kam es zu entscheidenden Veränderungen (vgl. Hoppe 2003: 27 f.). Baudler spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer Wende von einer völlig gewaltfreien Religion zu einer Religion blutiger Kriege und Verfolgungen (vgl. Baudler 2005: 154). So änderte sich etwa die Auffassung der Kirche zum Umgang mit Andersgläubigen, die von nun an verfolgt und gewaltsam bestraft – im Altertum jedoch nicht hingerichtet – wurden (vgl. Beinert 2008: 75). Da ChristInnen im Römischen Reich nicht länger eine Minderheit darstellten, bekleideten sie nun auch verantwortungsvolle Staatsämter – darunter auch als Offiziere im römischen Heer. In diesem Rahmen wurde auch die christliche Lehre vom „gerechten Krieg“ ausgearbeitet. Durch sie war die Ablehnung des Militärdienstes für Christen keine Verpflichtung mehr, sondern basierte nunmehr auf Freiwilligkeit und betraf in der Praxis lediglich eine kleine Gruppe von Asketen. Auch das generelle Gewaltverbot für ChristInnen erfuhr eine Schwächung, was nicht zuletzt damit zusammenhing, dass die Kirche staatliche bzw. militärische Macht dazu nutzen konnte, eigene Anliegen zu verfolgen. Das Konzept des „gerechten Krieges“ wurde in vielfacher Weise dazu missbraucht, unbegrenzte Gewaltanwendung zu legitimieren (vgl. Hoppe 2003: 28 ff.). Zur Frage nach der Beteiligung von ChristInnen an der Ausübung tödlicher Gewalt gesellte sich von da an auch eine zweite Fragestellung (vgl. ebd.: 28):

Unter welchen Voraussetzungen nämlich von der Kirche als verfasster Institution jene Gewalt gebilligt werden könne, die von einem Staat ausgeübt wird, welcher der christlichen Kirche nicht mehr ablehnend, ja feindlich gegenübersteht, vielmehr selber einen Raum schafft, in dem sich kirchliches Leben im Grundsatz unbehindert vollziehen und entfalten kann. (ebd.)

Tatsächlich entwickelte sich eine starke Verbindung zum Staat, die eine enorme Intoleranz der Kirche hervorbrachte (vgl. Beinert 2008: 76). So kam es im 12. Jahrhundert zu einer systematischen Ketzerverfolgung auf der Grundlage des Verhältnisses zwischen Reichseinheit und Glaubenseinheit (vgl. Baudler 2005: 155), d.h. „[d]er kirchlich verkündete christliche Glaube war gleichsam die Verfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“ (ebd.). Eine Infragestellung des christlichen Glaubens wurde mit Hochverrat oder Majestätsbeleidigung gleichgesetzt und ebenso bestraft. Abweichende und Andersgläubige wurden abgewertet und verfolgt. Zwar wurden auch schon lange Zeit vorher Theologen und Prediger, deren Meinung sich von der allgemeinen unterschied, exkommuniziert, verbannt, in ein Klos-

ter eingewiesen, ihnen Schreibverbot auferlegt oder auch körperlich gezüchtigt, doch erst ab dem 11. Jahrhundert kam es zu Hinrichtungen (vgl. Baudler 2005: 154 f.). Für die Bestrafung Nicht- oder Andersgläubiger war der Staat zuständig, der nicht selten die Todesstrafe für angemessen hielt (vgl. Beinert 2008: 77). Neben Ketzern und Häretikern wurden bekanntlich auch vermeintliche Hexen und Zauberer verfolgt. Durch den Erlass der „Hexenbulle“ im Jahre 1484 wurde die Hexenverfolgung seitens der Kirche offiziell bestätigt (vgl. Baudler 2005: 156). Hunderttausende fielen den Hexenverbrennungen, der Inquisition oder existenzvernichtenden Verurteilungen zum Opfer (vgl. Beinert 2008: 78). Auch die Kreuzzüge trugen zur gewalttätigen Geschichte des Christentums bei. Ihren Höhepunkt erfuhren sie im Rahmen der Kolonialisierung und Missionierung in Mittel- und Südamerika sowie in der Karibik (vgl. Baudler 2005: 160).

Beinert beschäftigt sich näher mit den Gründen für Intoleranz und Gewaltanwendung im Christentum und stößt dabei auf vier interessante Aspekte: (a) Dem Menschen wohnt eine gewisse Sündenverfallenheit inne, der die Zwiespältigkeit des Menschen und seine Neigung zum Bösen zugrunde liegt; (b) Religion ist Identitätsmoment, das sich einerseits in der Bildung einer Gemeinschaftsidentität, andererseits in der Konkurrenz zu anderen Religionen ausdrückt; (c) Religion kann als politisches Einheitsband gesehen werden, da die Trennung von Staat und Kirche nicht in der Tradition verankert ist und Glaubensverrat somit mit Staatsverrat gleichgesetzt wird; (d) Aufgrund religiösen Kollektivismus vollzieht sich Religion in einer Gemeinschaft, die keinen Platz für Häresie bietet (vgl. Beinert 2008: 82 ff.); Es ist daher festzustellen, dass sich Gewalt im Christentum aus Quellen legitimiert, *„die ganz wesentlich aus einem gemeinschaftlichen Religionsverständnis gespeist sind“* (ebd.: 88).

Erst in der Neuzeit fand die Kirche zu ihrer frühen Interpretation der Religionsfreiheit zurück. Eine bedeutende Rolle kam dabei der Deklaration der Menschenrechte zu, da sie Druck auf die Kirche ausübte (vgl. ebd.: 80). Aber auch aufgrund der Gefahr der scheinbaren Legitimation von faktisch ungerechten Kriegen und der Weiterentwicklung von Waffen- und Transporttechnologien kam es zu einer Schärfung der Kriterien für die moralische Urteilsbildung. Vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges forderte Papst Pius XII. die Menschen 1944 dazu auf, den Angriffskrieg zu ächten und die Schaffung eines friedenserhaltenden Organs zu fördern. Als gerechtfertigter Grund für die Anwendung von Gewalt galt fortan ausschließlich Verteidigung. Mit dem Beginn des Nuklearzeitalters sah sich das Paradigma des gerechten Krieges mit neuen Herausforderungen konfrontiert (vgl. Hoppe 2003: 36 f.). Christliche Positionen lehnten vor diesem Hintergrund jene Kriegsführung ab, *„die sich der Kontrolle des Menschen immer mehr zu entziehen droht und auf unterschiedslose Vernichtung*

hinausläuft“ (Hoppe 2003.: 37). Schließlich formulierte die römisch-katholische Kirche im Jahr 2000 das „Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit“, in dem es heißt:

In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen bisweilen Methoden der Intoleranz zugelassen. Indem sie dem großen Gebot der Liebe nicht folgten, haben sie das Antlitz der Kirche, deiner Braut, entstellt. Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt. (Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit zit. nach Beinert 2008: 81).

Baudler verweist zwar darauf, dass auch gegenwärtig die „massive[n] autoritäre[n] Strukturen in den christlichen Kirchen mehr an den vom Soldatenkaiser Konstantin geprägten west-römischen Imperialismus als an die Kreuzigung und Auferstehung Jesu“ (Baudler 2005: 161) erinnern, dennoch kann eine der Botschaften des heutigen Christentums darin gesehen werden, dass die Würde jeder Person – auch einer andersgläubigen – ausnahmslos zu wahren ist (vgl. Beinert 2008: 93). Generell teilen alle christlichen Kirchen die Auffassung, dass in erster Linie gewaltpräventives Handeln betrieben werden muss. Nicht zu vergessen ist dabei, dass die moderne christliche Friedensethik in konkrete politische und soziale Aufgaben mündet (vgl. Hoppe 2003: 40 ff.).

2.2.1.4 Islam

Als jüngste der Weltreligionen hat der Islam in letzter Zeit besonders mediales Interesse geweckt. Die in den vergangenen Jahren erstarkte Gewaltbereitschaft seitens des radikalen Islams hat dazu geführt, dass MuslimInnen heute leichtfertig als TerroristInnen stigmatisiert werden (vgl. Mazyek 2008: 97). Tatsächlich beinhaltet der Koran Passagen, in denen Gewalt gegen Ungläubige, HäretikerInnen, Frauen oder Homosexuelle angewandt wird. Dem gegenüber stehen jene Aussagen des Korans, die für eine universelle Liebe, Vergebung und Toleranz plädieren (vgl. Leezenberg 2007: 102). Es sind daher die Lesart und die Interpretation des Korans, die im Rahmen einer näheren Auseinandersetzung mit dem Islam entscheidend sind.

Aufgabe des Korans ist es einerseits, den Glauben zu festigen und die Einheit der Glaubensgemeinschaft zu fördern, andererseits alle Menschen zur Annahme des islamischen Glaubens zu bewegen, die Rechte Gottes durchzusetzen und die muslimische Glaubensgemeinschaft vor Gefahren zu schützen. Dabei erklärt der Koran den Feinden Gottes zwar den Kampf, hält zugleich aber situationsbedingte Vorschriften für diesen fest. So muss nach Angriffen von Ungläubigen zurückgeschlagen und die Verfolgung der MuslimInnen dadurch beendet werden. Der Kampf ist jedoch stets mit Mäßigung zu führen (vgl. Khoury 2003: 46): „Wenn sie [die Ungläubigen] aufhören [zu kämpfen], dann darf es keine Übertretung geben, es sei denn ge-

gen die, die Unrecht tun. [...] Wer sich gegen euch vergeht, gegen den dürft ihr euch ähnlich vergehen, wie er sich gegen euch vergeht.“ (Sure 2, Vers 193 – 194) Eine weitere Vorschrift im Koran hält zur Führung eines totalen Krieges an. Als Lohn für die Kämpfer wartet v.a. das Paradies (vgl. Khoury 2003: 49), wohingegen der mögliche Verlust des irdischen Lebens ein geringes Opfer darstellt:

Halte diejenigen, die auf dem Weg Gottes getötet wurden, nicht für tot. Sie sind vielmehr lebendig bei ihrem Herrn, und sie werden versorgt, und sie freuen sich dabei über das, was Gott ihnen von seiner Huld zukommen ließ. (Sure 3, Vers 169 – 170)

bzw.

Denjenigen, die ausgewandert und aus ihren Wohnstätten vertrieben worden sind und auf meinem Weg Leid erlitten haben, die gekämpft haben und getötet worden sind, werde Ich ihre Missetaten sühnen und sie in Gärten eingehen lassen, unter denen Bäche fließen, als Belohnung von Gott. (Sure 3, Vers 195)

Heiliger Krieg als totaler Krieg heißt auch, dass der Kampf erst aufzuhören hat, wenn sich die Feinde ergeben. Konkret bedeutet dies, dass die MuslimInnen alle PolytheistInnen, die sich nicht bekehren lassen, töten sollen (vgl. Khoury 2003: 51):

Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf. Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen (Sure 9, Vers 5)

Eine wichtige Rolle spielt jene Vorschrift des Korans, die der Friedenssuche eine deutliche Priorität vor den Kriegshandlungen eingeräumt. So sollen MuslimInnen bereit zur Versöhnung sein: „Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht, gegen sie vorzugehen.“ (Sure 4, Vers 90) Daneben fanden auch Maßnahmen zur Humanisierung von Kampfhandlungen Eingang in den Koran. So soll der Kampf nicht maßloses Töten sein oder Interesse an einer Beute beinhalten (vgl. Khoury 2003: 53 f.).

Neben dem Koran beinhaltet auch die Scharia (Religiöses Gesetz) Aussagen zum Verhältnis von Islam und Gewalt. Ihr liegt eine Aufteilung der Welt in zwei Gebiete zugrunde: (a) das friedliche Gebiet des Islams und (b) das Gebiet des Krieges, in dem Nicht-MuslimInnen leben. MuslimInnen sind nicht nur dazu aufgerufen, ihr Gebiet gegen das Gebiet des Krieges zu schützen, sie sollen sich auch aktiv dafür einsetzen, dass im Gebiet der Nicht-MuslimInnen die Rechte Gottes durchgesetzt werden. Ihr Ziel haben die MuslimInnen erst dann erreicht, wenn sich das Gebiet des Krieges an das friedliche Gebiet des Islams angegliedert und alle Menschen den Islam als Glauben angenommen haben. Von Frieden kann laut Scharia erst gesprochen werden, wenn sämtliche Länder dem islamischen Staat angehören. Die Bevölkerung dieses Staates lebt dort entweder als MuslimInnen oder Dhimmis (SchutzbürgerInnen in

tolerierten Enklaven). Diese Auffassung von Frieden bedeutet jedoch nicht, dass sich der Islam in einem ständigen aktiven Kampf bzw. Dauerkrieg gegen Nicht-MuslimInnen befindet. Vielmehr dürfen kulturelle und wirtschaftliche Beziehungen zum Gebiet des Krieges unterhalten, Verträge und Abkommen geschlossen und Vereinbarungen getroffen werden. So wird zwar nicht die Legitimität der fremden Staaten an sich, jedoch aber eine gewisse Autorität und soziale wie politische Ordnung anerkannt. Vereinbarte Verträge und Friedenszeiten sind jedoch keineswegs mit einer Gleichstellung des islamischen Staates und nicht-islamischer Länder gleichzusetzen – vielmehr sind sie als Unterbrechungen am Weg zur Islamisierung der gesamten Welt anzusehen (vgl. Khoury 2003: 54 ff.)

Diesen Ausführungen entgegenzuhalten ist Leezenbergs Feststellung, dass religiöse Toleranz und eine friedliche Koexistenz verschiedener Glaubensbekenntnisse, ethnischer Gruppen und islamischer Sekten für die klassische islamische Welt nicht nur charakteristisch waren und sind, sondern der Islam im Mittelalter zudem eine weitaus friedfertigere Religion war als das Christentum (vgl. Leezenberg 2007: 104). Tatsächlich finden sich im Koran und der Scharia zahlreiche Stellen, die für ein friedliches Zusammenleben von MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen plädieren. So beinhaltet der Koran etwa folgende Aussagen: *„Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion.“* (Sure 109, Vers 6) oder *„Gott ist unser und euer Herr. Wir haben unsere Werke und ihr habt eure Werke (zu verantworten). Es gibt keinen Streitgrund zwischen uns und euch. Gott wird uns zusammenbringen. Und zu Ihm führt der Lebensweg.“* (Sure 42, Vers 15) Religionsfreiheit wird vom Islam also garantiert (*„Es gibt keinen Zwang in der Religion.“* (Sure 2, Vers 256)). In der Tat ist es sogar von Gott gewollt, dass nicht alle Menschen derselben Religion angehören: *„Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht.“* (Sure 5, Vers 48) Daher ruft der Koran MuslimInnen dazu auf, einen Dialog mit ChristInnen und Juden/Jüdinnen zu führen, der im Alltag u.a. durch die Erlaubnis einer Tisch- und Ehegemeinschaft gegeben ist (vgl. Mayzek 2008: 102). Zudem wird auch der Schutz von Moscheen, Synagogen und Kirchen gleichermaßen vorgeschrieben (vgl. Sure 22, Vers 38 ff.) und Mord sowie Selbstmord verboten (vgl. Sure 4, Vers 29 bzw. Sure 5, Vers 32). Auch das klassische Rechtssystem des Mittelalters sah vor, Kampfhandlungen einzustellen, wenn dies im Interesse der islamischen Gemeinschaft war. Die Pflicht zum Kampf wich so der Pflicht zum Frieden. Nach der Festigung der islamischen Herrschaft wurde Krieg oft als „kleiner Einsatz“ bezeichnet, dem der „große Einsatz“ gegenüber steht. Letzterer bedeutet den Einsatz des Herzens, der Zunge und der Hand, was darauf schließen lässt, dass die Verbreitung des Islams vorrangig mit friedlichen Mitteln erfolgen soll. Auch vor dem Hinter-

grund des Missbrauchs des Wortes *djihad* betonen zahlreiche AutorInnen, dass die zulässigen Mittel zur Ausbreitung des Islams v.a. Verkündigungen, Spenden und nur im Notfall Krieg seien. Grundsätzlich ist Krieg verboten und nur als Defensiv- oder Präventivkrieg bei aggressiven Absichten der Feinde zulässig. Zudem ist der Frieden heute die Norm, die von MuslimInnen akzeptiert wird und die Beziehungen zwischen islamischen und nicht-islamischen Staaten charakterisiert (vgl. Khoury 2003: 63 f.).

Nachdem also die Annahme, Gewalt sei ein dem Islam inhärentes Phänomen, als falsch entlarvt werden kann, stellt sich die Frage, warum islamische FundamentalistInnen in den vergangenen Jahren verstärkt durch gewalttätige Handlungen aufgefallen sind. Der Kern des radikalen Islamismus ist nicht nur in den sozio-ökonomischen Verhältnissen muslimischer Ländern auszumachen, sondern kann auch als totalitäre Ideologie charakterisiert werden. Als Ideologie bekämpft der radikale Islamismus die Moderne, während er gleichzeitig auf ihr inhärente Elemente zurückgreift (vgl. Hansen 2005: 67). Der Kampf gegen die Moderne speist sich aus Bedrohungsängsten des Islam. So fühlt er sich durch (a) den Konsumismus, (b) den universalen Anspruch säkularer Staatsformen, (c) die wertfreie Technokultur, (d) die Dominanz eines panökonomischen Weltbildes und (e) einen ökonomisch überstarken, aber kulturell erschöpften Westen bedroht. Daneben wird auch die Demokratie bekämpft, da sie aufgrund der Tatsache, dass sie von der Gleichheit aller Menschen – also auch von der Gleichheit von MuslimInnen und AtheistInnen – ausgeht und Mehrheitsentscheidungen über göttliche Gebote stellt, als atheistische Herrschaftsform empfunden wird (vgl. Lefringhausen 1998: 13). Da die Ziele des gewalttätigen islamischen Radikalismus mit dem modernen Staat in Verbindung gebracht werden können, kann er durchaus als modernes Phänomen bezeichnet werden (vgl. Leezenberg 2007: 112). Laut Lefringhausen basieren islamische Bedrohungsängste zudem auf dem Gefühl, „zur Kultur der Moderne wenig oder nichts beigetragen zu haben“ (Lefringhausen 1998: 14) und verletztem Stolz vor dem Hintergrund des Konflikts in Israel (vgl. ebd.). Die Erstarkung des radikalen Islamismus ist aber auch darauf zurückzuführen, dass er für enttäuschte Menschen in der islamischen Welt als einziges Mittel zur Problemlösung angeboten wird (vgl. Khoury 2003: 56). FundamentalistInnen des Islams fordern die (Re-)Islamisierung von Gesellschaft und Staat, was v.a. eine Rücknahme der an die moderne Welt angepassten Gesetze und Lebensformen in muslimischen Ländern beinhaltet. Ziel dabei ist die Wiederherstellung des reinen Islam, der in Folge dessen die bestimmende Rolle in Gesellschaft und Staat übernehmen soll. Dieses Ziel muss vor dem Hintergrund gesehen werden, dass die Lehre des Islam davon ausgeht, dass der Mensch alleine nicht fähig ist, die lebensspendende Wahrheit zu finden und den rechten Weg einzuschlagen und daher auf die wiederholte Offen-

barung Gottes angewiesen ist. Die Ordnungsvorstellungen des Islam werden aufgrund der Tatsache, dass sie Gottes Werk sind, als bessere Alternative zu bekannten politischen Systemen gesehen. Dem Westen wird zudem vorgeworfen, bei MuslimInnen einen Identitätsverlust herbeigeführt zu haben, während seine Errungenschaften jedoch zu keinen unbedingten Fortschritt führten. Daher sind MuslimInnen dazu aufgerufen, ihren eigenen Weg zu finden, der besser ist als eine bloße Nachahmung des westlichen Modells (vgl. Khoury 2003: 57 f.).

Vorzuwerfen ist den IslamistInnen neben Geschichtsvergessenheit – dem Staat und seinen Institutionen sollen Strukturen und Verhaltensregeln der Vergangenheit auferlegt werden, was eine Bewältigung der Gegenwart und eine Planung der Zukunft verhindert – die Weigerung der Anerkennung von Errungenschaften der modernen Zeit sowie die Verortung von ausschließlich Verirrungen und Verfallserscheinungen in der modernen Gesellschaft (vgl. ebd.: 61).

2.2.1.5 Hinduismus

In den letzten Jahren hat der so genannte Hindu-Fundamentalismus immer wieder die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf sich gezogen. Er bezeichnet die Absicht, Gruppen von Menschen das Ideal der *hindutva* (Hindutum), in dem religiöse und nationale Identität gleichgesetzt werden, aufdrängen zu wollen (vgl. Meisig 2003: 79). Grundtext des hinduistischen Glaubens ist die Bhagavadgîtâ, die als heiliges Buch des Hinduismus bezeichnet werden kann. Ihre wichtigsten Lehren – einerseits die Kriegerethik, andererseits die Asketenethik – zeichnen sich durch Widersprüchlichkeit aus.

Die Lehren der Kriegerethik handeln vom gerechten Krieg (*Dharmayuddha*). Erzählt wird die Geschichte von Arunja, der in einem Bruderkrieg Bedenken äußert, seine Verwandten zu töten (vgl. Baudler 2005: 94 bzw. Meisig 2008: 126). Sein Wagenlenker, der niemand geringerer als Gott Krishna ist, meint daraufhin, dass es etwas Besseres als einen gerechten Krieg bzw. pflichtgemäßen Kampf für einen Krieger gar nicht gäbe (vgl. Zweiter Gesang, Vers 31). Es zähle nämlich nicht nur zu den Pflichten der *Kshatriyas* (Kriegerstand), Ruhm zu erlangen, ein Sieg im Krieg hätte zudem auch weltliche Herrschaft zur Folge (vgl. Meisig 2003: 68 bzw. Meisig 2008: 126). Krishna argumentiert daher: „*Entweder wirst du, getötet, den Himmel erlangen, oder du wirst als Sieger die Erde beherrschen. Darum erhebe dich, Kuntî-Sohn, zum Kampfe mit Entschlossenheit!*“ (vgl. Zweiter Gesang, Vers 37) Hingegen würde die Verweigerung des Kampfes unvergängliche Schande über den Krieger bringen (vgl. Zweiter Gesang, Vers 33 – 36). Wörtlich verstanden enthält die Bhagavadgîtâ die Aufforderung Krishnas zum Krieg (vgl. Meisig 2003: 68), also dem Gegenteil von Gewaltlosigkeit.

Für Mahatma Gandhi und seinem Prinzip der Gewaltlosigkeit waren andere Teile der Bhagavadgîtâ bestimmend, nämlich die Askesetradition (vgl. Meisig 2008: 127). Sie beinhaltet das Erlangen inneren Friedens durch Zurückziehen der Sinne von Objekten, Fasten, Selbstbeherrschung und Anschauung Gottes (vgl. Meisig 2003: 69 bzw. Meisig 2008: 127). Der Grundgedanke der Askese ist einfach: „*Leiden (duhkha) erdulden, um Glück (sukha) zu erlangen*“ (Meisig 2003: 72). Das freiwillig erduldete Leid des Asketen (*tapas*) verleiht ihm Macht, die auch über die Götter ausgeübt werden kann. Da ein Asket die Götter so dazu bringen kann, seine Wünsche zu erfüllen, genießen Asketen hohes gesellschaftliches Ansehen (vgl. ebd.). Gewaltlosigkeit wird in der Bhagavadgîtâ gepriesen und zum höchsten Prinzip erhoben. Höchste Pflicht eines hinduistischen Asketen ist daher jegliche Verletzungen von Lebewesen in Gedanken, Worten und Taten zu vermeiden. Durch Gandhi wurde der Asketenethik schließlich eine soziale Dimension verliehen, durch die sie politisch wirksam wurde (vgl. ebd.: 74 ff.). Gandhis Grundgedanke dabei lautete: „*Wenn ich selbst Gewaltlosigkeit übe, überträgt sich diese Haltung auf andere.*“ (ebd.: 76) Der innere Frieden sollte so zu einem sozialen Frieden ausgeweitet werden (vgl. ebd.).

Während sich die Gewalt des Kriegers gegen andere richtet und zum Ziel hat, in einer Schlacht zu siegen, richtet ein Asket seine Gewalt gegen sich selbst und zielt darauf ab, den Sieg über die Götter zu erlangen. Der Krieger erringt durch seinen Sieg politische Macht, der Asket erhält Unsterblichkeit (vgl. ebd.: 69). Obwohl die Krieger- und die Asketenethik auf den ersten Blick unterschiedlicher kaum sein könnten, sind sie laut Baudler vor dem Hintergrund der Wiedergeburtstheorie miteinander vereinbar. Das Ziel der Hindus, aus dem Kreislauf der Wiedergeburt auszubrechen, kann nur erreicht werden, indem kein *karma* mehr gesammelt wird (vgl. Baudler 2005: 97 f.):

Karma entsteht überall dort, wo der Mensch von Verlangen, Begehren und Wünschen getrieben wird, und sei es auch von dem Wunsch nach Erlösung. Nur das völlige Freiwerden von Verlangen und Wünschen, sei es nach Söhnen, Frauen, Gütern oder auch asketischer Höchstleistung, bringt das karma zum Erlöschen und erlöst vom Kreislauf der Wiedergeburten. Durch erkennendes Denken, Meditation und hingebungsvolle Gottesliebe kann der Mensch von solchem Verlangen frei werden. Das aber bedeutet, dass er sein Ich völlig aufgibt. (ebd.: 98)

In diesem Sinne ist Arunjas Kampf nicht nur vor dem Hintergrund seiner Handlungen zu sehen, v.a. seine innere Haltung spielt dabei eine wichtige Rolle. Er kämpft nämlich nicht etwa, um seine Kampfbegierde zu stillen oder Schätze zu erwerben, sondern handelt frei von Wünschen und Begierden, weil er dem göttlichen Willen folgt (vgl. ebd.: 98 f.).

2.2.1.6 Buddhismus

Die älteste und ursprünglichste Form des Buddhismus ist der heute v.a. in Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Kambodscha und Laos verbreitete Therāvada-Buddhismus. Er ist aus einer Reform des Hinduismus entstanden und vertritt die Auffassung, alles Denken und Handeln zielt auf die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf ab. Der Buddhismus zeichnet sich insbesondere durch sein Prinzip der Feindesliebe aus (vgl. Baudler 2005: 105 ff.).

In einem buddhistischen Text aus dem Pāli-Kanon – dies ist eine Sammlung autoritativer Texte des Therāvada-Buddhismus – wird zwischen vier Arten von Personen unterschieden: (a) Personen, die sich selbst quälen (*attantapa*), (b) Personen, die andere quälen (*parantapa*), (c) Personen, die sowohl sich selbst als auch andere quälen und (d) Personen, die weder sich selbst noch andere quälen. Die letztgenannten sind jene Personen, die den buddhistischen Heilsweg beschritten und dem weltlichen Leben entsagt haben. Durch das Abstandnehmen vom Töten lebender Wesen sowie das Unterlassen sonstiger gewalttätiger Handlungen gelangen sie auf Basis einer moralischen Lebensführung zur Befreiung. Zwar lehnen die buddhistische Lehren demnach z.B. selbstquälerische Kasteiungen ab, fördern jedoch Strenge und Härte gegen sich selbst, wenn es um die Beseitigung innerer Fehlhaltungen geht. Ein auffallendes Merkmal des Textes ist, dass Soldaten und Kriegsherren nicht zu jenen Personen zählen, die andere quälen bzw. ihnen Gewalt antun. Darunter fallen vielmehr Metzger, Jäger, Fischer, Henker etc. Der Bereich des Krieges als Gewalt findet generell keinen Eingang in den Text. Schmithausen zufolge hat es Buddha nämlich bewusst vermieden, sich in die politische Praxis einzumischen. Vielmehr ging es ihm um die individuelle spirituelle Vervollkommnung. Trotzdem kann festgestellt werden, dass kriegerische Gewalt den ethischen Maßstäben des Buddhismus widerspricht (vgl. Schmithausen 2003: 83 ff.).

Während für ordinierte Praktizierende (Mönche und Nonnen) eine detailliert geregelte Gewaltlosigkeit gilt, ist diese für LaienbuddhistInnen i.d.R. ein Ideal, welchem nach den jeweiligen Möglichkeiten entsprochen werden soll. Innerhalb der im Buddhismus vorgeschriebenen Gewaltlosigkeit ist jedoch eine gewisse Zweigleisigkeit auszumachen. So existiert einerseits die Auffassung, es entspräche den Krieger-Normen, Feinde zu töten, andererseits wird aber auch argumentiert, dass die buddhistischen Normen auch in den Bereichen der Kriegsführung und der herrschaftlichen Gewalt anzuwenden sind. Zum Teil wird sogar das Töten in Notwehr, eine erzwungene Teilnahme am Krieg oder das Töten zum Schutz einer dritten Person als Verstoß gegen diese Normen gedeutet (vgl. ebd.: 90 f.) Daraus ergibt sich ein „*Problem der Spannung zwischen der buddhistischen Norm der Gewaltlosigkeit und der Funktion eines Herrschers*“ (ebd.: 92), der mit zwei Handlungsmustern begegnet werden kann: (a) ein un-

ausgeglichenes Nebeneinander buddhistischer und politischer Normen oder (b) eine konsequente Anwendung buddhistischer Normen der Gewaltlosigkeit in politischen Bereichen, die sich in der Praxis jedoch als erfolglos entpuppte. Zudem existiert noch der zugegebenermaßen utopische Versuch, kriegerrische Herrschaftsansprüche und buddhistische Ethik mit Hilfe des Ideals des *Cakravartin* (Weltherrschers) zu harmonisieren. Der *Cakravartin* erobert mit seinem Heer die ganze Welt, indem sich die lokalen Herrscher kampflos unterwerfen. Danach regiert er gewaltlos und gerecht, während alle Untertanen die buddhistischen Normen respektieren, sodass keine Verbrechen und keine Kriege existieren (vgl. Schmithausen 2003: 92 f.). Wichtig dabei ist, „dass dieser Zustand zwar mit Gewalt herbeigeführt wurde (der *cakravartin* erobert die Welt mit seinem Heer), aber ohne Töten (weil sich ihm alle lokalen Herrscher ohne Gegenwehr unterwerfen).“ (ebd.: 93) Realistischer als das Ideal des *Cakravartins* präsentiert sich das Modell des „gerechten Königs“. Dieses verzichtet auf Angriffskriege, Todesstrafe und Verstümmelung, im Notfall gibt es jedoch das Recht auf einen Verteidigungskrieg (vgl. ebd.: 93 f.). Aufgrund der zahlreichen Lehren der Gewaltlosigkeit im Buddhismus sind sich seine AnhängerInnen darüber im Klaren, dass Gewalt und ihre Ausübung negative Auswirkungen auf das eigene Leben haben. Wird der kurzfristige Gewinn, den eine Gewalthandlung nach sich zieht, jedoch stark begehrt, so werden diese Folgen u.U. in Kauf genommen (vgl. Thielow 2008: 145 f.).

Im Buddhismus existieren jedoch auch Texte, die den Schutz der buddhistischen Religion in den Mittelpunkt stellen und darauf verweisen, dass das Töten von *icchantikas* (Personen, die unheilsame Lehren verbreiten) weniger verwerflich sei als das Töten von Tieren und genau genommen keinen Verstoß gegen die Norm des Nichttötens darstellt. Dass mittels dieser Interpretation leicht Missbrauch begangen werden kann, liegt auf der Hand. In manchen Texten ist auch das Töten aus Mitleid zulässig. Dabei geht es jedoch v.a. um Mitleid mit einem Angreifer, der durch seine Untat Strafen in der Hölle erleiden müsste. Im Zusammenhang mit dem Töten aus Mitleid steht auch die esoterische Praktik des „Befreiens“. Dazu zählen die rituelle Vernichtung von Feinden durch Opferungen ihrer Bildnisse sowie die Erlösung nach sich ziehende Tötung von unglücklichen Lebewesen. Auch hier ist das Potential für Missbrauch hoch (vgl. Schmithausen 2003: 94 ff.).

Ebenso wie alle anderen materiellen oder geistigen Phänomene, entsteht den buddhistischen Lehren zufolge Gewalt in gegenseitiger Abhängigkeit von anderen Phänomenen. Daher müssen die Umstände, die Gewalt bedingen, stets wahrgenommen und erkundet werden. Befriedende Maßnahmen werden im Buddhismus demnach nicht bloß auf die Gewalt ausübende Partei gerichtet, sondern der Ursprung der Gewalt im eigenen Geiste gesucht (vgl. Thielow

2008: 146 ff.), denn „[...] *der einzige Ort, an dem wir Gewalt unmittelbar auflösen können, [ist] der eigene Geist*“ (ebd.: 146). Aufgrund dieser Tatsache wird dafür plädiert, Friedensappelle nicht länger ausnahmslos an „die anderen“ zu richten. Vielmehr muss jeder Mensch dazu bereit sein, sein Verhalten zu ändern (vgl. ebd.: 152 f.). Der einzige Weg zu dauerhaftem Frieden heißt daher: „*Frieden im eigenen Geist zu erschaffen*“ (ebd.: 153).

Zwar ist festzustellen, dass der Buddhismus eine ausgesprochen friedliebende Religion ist, trotzdem können v.a. im Therāvada-Buddhismus auch fundamentalistische Tendenzen ausgemacht werden (vgl. Röhrich 2004: 177 f.).

2.2.1.7 Judentum

Der näheren Beschäftigung mit dem Judentum sei vorausgeschickt, dass sich aufgrund ihrer gemeinsamen Wurzeln Bibelstellen des Alten Testaments mit gewalttätigem Inhalt auf Christentum und Judentum gleichermaßen beziehen. Diese spiegeln die Macht des allmächtigen Jahwe wider und begründen exzessive religiöse Gewalt, die sich aus der Anweisung Jahwes ergibt, in Israel keine anderen Kulte und Götter zu dulden (vgl. Baudler 2005: 123): „*Gieß deinen Zorn aus über die Heiden, die dich nicht kennen, über jedes Reich, das deinen Namen nicht anruft.*“ (Ps 79,6) Es stehen sich daher ein zürnender „Gott des Bösen“ der Hebräischen Bibel und ein meist als guter Gott beschriebene Herr des Neuen Testaments gegenüber (vgl. Baudler 2005: 124). Warum der eine Gott zugleich ein liebender und barmherziger Vater, aber auch ein strenger und gerechter Richter sein kann, erklärt das Judentum mit der Auffassung, Gott verkörpere sowohl Barmherzigkeit als auch das strenge Recht (vgl. Röhrich 2004: 23). Daher wird Unheil von Gott zumindest zugelassen: „*Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt.*“ (Jes 45,7)

Große Bedeutung im Leben jedes Juden und jeder Jüdin kommen der Thora und dem Talmud zu. Thora ist mit „Weisung“ zu übersetzen und stellt für Juden und Jüdinnen „Gottes Wort“ dar. Die Thora enthält Anweisungen zur „Heiligung des Alltags“ und schließt alle Lebensbereiche mit ein. Durch thora-gemäßes Leben wird die Gemeinschaft der Juden und Jüdinnen gestärkt. Grundbekenntnis im Judentum ist der Glaube an den einen einzigen Gott. Ein besonderes Verhältnis hat Gott dem jüdischen Glauben zufolge zum „auserwählten Volk“ bzw. Israel. So wurde das Judentum bereits 94 n.Chr. von Flavius Josephus als Religion der Theokratie beschrieben (vgl. Röhrich 2004: 17 ff.). Aus dem Prinzip des Einen Gottes lässt sich schließen, dass nur in seinem Namen Gewalt ausgeübt werden darf, da nur er sie legitimieren kann. Hingegen darf Gewalt niemals für sich selbst zum Einsatz kommen, auch nicht zur Ab-

wehr von Bösem. Es herrscht jedoch ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen Selbstverteidigungsauftrag und Hinnahme von Gewalt: Einerseits kann Selbstverteidigung nämlich als Pflicht gesehen werden, sich Gott und dem Volk zu erhalten, andererseits wird im jüdischen Glauben auch immer wieder auf die Erduldung und Nicht-Vergeltung von Gewalt und Unrecht verwiesen. Umstritten ist ebenfalls die Antwort auf die Frage, ob ein gewaltsamer Angriff auf einen Schwächeren mittels Gewalt abgewehrt werden darf. Schriftstellen lassen darauf schließen, dass der gewaltsame Schutz von Schwächeren als Gottesgebot gesehen werden kann. Letztendlich liegt die Gewalt aber bei Gott allein und wird daher von Juden und Jüdinnen nicht gerne ausgeübt (vgl. Uhde 2008: 14 ff.). Überwindung religiöser Gewalt im Judentum findet sich einerseits stark in den „Liedern vom leidenden Gottesknecht“ in der Hebräischen Bibel, andererseits in der Friedensbotschaft des jüdischen Wanderlehrers Jesus (vgl. Baudler 2005: 128 f.). Beide beinhalten die Erkenntnis, *„dass Gewalt nicht durch Gegengewalt, Feindschaft nicht durch Feindschaft [...] überwunden werden kann [...] und dass auch den „Nicht-Guten“ mit Güte zu begegnen ist [...]“* (ebd.: 129).

Jüdischer Fundamentalismus umfasst zwei Gruppierungen: die „nachhelfenden Aktivisten“ und die „passiv Abwartenden“ (vgl. Röhrich 2004: 27). Die „nachhelfenden Aktivisten“ oder Zionisten haben mit dem Aufbau eines Gottesstaates begonnen, stützen sich dabei aber mehr auf politische als auf religiöse Intentionen. Seit dem Sechstagekrieg von 1967 ist die Errichtung des Gottesstaates Israel als Land der biblischen Verheißung aber auch für ultraorthodoxe Kreise zum Ziel geworden (vgl. ebd.: 27 f.). Hieraus lässt sich eine *„[...] enge Verbindung zwischen der Ideologie des religiösen wie des säkularen Zionismus mit der Intention des ultraorthodoxen jüdischen Fundamentalismus [...]“* erkennen (ebd.: 28).

Wie die Beschäftigung mit dem Gewalt- und Friedenspotential von Religionen gezeigt hat, weisen alle Religionen einen bedeutsamen Bezug zu Macht und Politik auf. Auf die Macht von Religion und ihrem Verhältnis zu Politik bzw. politischen Konflikt soll im folgenden Kapitel näher eingegangen werden.

2.3 Konflikt – Religion – Politik

Nachdem gezeigt wurde, dass Religion sowohl Gewalt- als auch Friedenspotential zugrunde liegt, soll nun untersucht werden, in welchem Verhältnis Religion und politische Konflikte

stehen. Es sollen dazu zunächst das Verhältnis von Religion und Politik näher dargestellt, bevor die Begriffe Fanatismus und Fundamentalismus als wesentliche Phänomene religiös-politischer Konflikte thematisiert werden. Abschließend soll Johan Galtungs Definition der kulturellen Gewalt zeigen, wie sich die Rolle von Religion in Konflikten theoretisch erklären lässt.

2.3.1 Religion und Politik

Um auf das Verhältnis von politischen Konflikten und Religion näher eingehen zu können, muss zunächst die Verbindung von Politik und Religion betrachtet werden (vgl. Hildebrandt 2005: 10). Für Otto Kallscheuer ist ganz klar, dass Religion in ihrer institutionalisierten Form Politik macht und Bedingungen der Machtpolitik auch gegenwärtig noch prägt (vgl. Kallscheuer 2006: 84). Es ist nämlich festzustellen, dass „[p]olitische Systeme, Machtsysteme, [...] immer auch einen religiösen, einen theologischen Kern [haben], aus ideologischen Gründen, aber wohl nicht nur aus diesen; und religiöse Weltanschauungen und Institutionen sind immer auch politische, protopolitische Agenturen.“ (Pfleiderer 2004: 12) Ebenso weist Mörschel darauf hin, dass Religion auch in einer vermeintlich säkularisierten westlichen Welt einen wesentlichen Faktor im politischen Geschehen darstellt und verweist auf fundamentalistische religiöse Bewegungen, die in Form politisierter Religionen nach weltlicher Macht und Einflussnahme streben (vgl. Mörschel 2006: 7). Die Verwobenheit von Religion und Politik kann folglich nicht ignoriert werden. Hildebrandt zeigt auf, dass die beiden Begriffe zwar in unterschiedlichen Sphären der Gesellschaft ausgemacht werden, sie jedoch in Wechselbeziehungen und Austauschprozessen stehen (vgl. Hildebrandt 2005: 12 ff.). Diese werden auch von Körtner beleuchtet, wenn er der von Hans Küng im „Projekt Weltethos“ formulierten These „Kein Weltfrieden ohne Religionsfriede“ (vgl. Küng 1990: Kapitel B) in umgekehrter Form „Kein Religionsfriede ohne politischen Frieden“ große Bedeutung zumisst, da der Frieden zwischen Religionen immer auch Ziel politischer Bemühungen und rechtsstaatlicher Gesetzgebung sei (vgl. Körtner 2003: 102). Solche Wechselbeziehungen und Austauschprozesse zeigen sich aber auch im Verhältnis von Staat und Kirchen, wenn Religionspolitik von staatlicher Seite betrieben wird oder die Kirche Einfluss auf staatliche Entscheidungen hat (vgl. Hildebrandt 2005: 12). Wodarzik zufolge ist dieses Verhältnis komplementär und das Betreiben von Religionspolitik im Sinne von normativ-politischen Handeln des Staates notwendig, um ein friedlichen Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen gewährleis-

ten zu können (vgl. Wodarzik 2008: 131 ff.): „*Der Staat muss die Vielfalt religiöser Erfahrungen schützen und tolerieren [...]*“ (ebd.: 133) Hingegen sei das Konzept des Laizismus, also die Trennung von Kirche und Staat, nicht dazu in der Lage, Streitigkeiten zwischen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen zu verhindern. Ebenso wenig sei Religionspolitik durch eine zunehmende Privatisierung von Religion überflüssig geworden (vgl. ebd.).

Wie im Zuge der folgenden Konfliktanalysen noch verdeutlicht wird, nimmt Religion auch Einfluss auf den Staat, indem sie staatliche Normierungen (Gesetzgebung) lenkt. So wurde etwa in der indischen Verfassung von 1950 Polygamie für muslimische Männer im Sinne der Verankerung religiöser individueller und kollektiver Rechte erlaubt. Somit wird auch in demokratischen Gesellschaften das Handeln der Menschen zu einem gewissen Grad von ihren religiösen Überzeugungen beeinflusst. Auch die Sozialreformen in Europas industrialisierenden Gesellschaften können auf christliche Wurzeln zurückblicken, ebenso fanden gewerkschaftliche Zusammenschlüsse vor dem Hintergrund christlicher Ideen statt (vgl. Ostner/Meyer/Minkenberg 2000: 9).

Es kann daher festgestellt werden, dass Religion für Staat und Gesellschaft einen gewissen Nutzen haben kann. Wo jedoch der Einfluss der Kirche auf Staat und Gesellschaft schwindet, sind – zumindest aus westlicher Sicht – keine Nachteile für die Funktionsfähigkeit der Demokratie auszumachen (vgl. Kühnling 2005: 379 f.). Somit basieren laut Kühnling „*Existenz und Gedeihen des freiheitlichen Rechtsstaates [...] nicht auf der Existenz von Kirchen oder anderen Religionsgemeinschaften.*“ (ebd.: 379) Generell ist festzuhalten, dass die seit dem Zeitalter der Renaissance auszumachende – und oft universalisierte – westliche Trennung von Politik und Religion global gesehen eine Ausnahme darstellt. Nach Walzer existieren für eine erfolgreiche Trennung von Religion und Politik bzw. Staat drei Voraussetzungen: (a) während dem Staat das Gewalt- und Gesetzgebungsmonopol obliegt, müssen religiöse Gemeinschaften von staatlicher Hilfe unabhängig sein. Zudem muss sich der Staat gegenüber religiösen Gemeinschaften neutral verhalten; (b) öffentliche Repräsentationen und Feiern müssen einen nichtreligiösen, zivilen Charakter haben und (c) der Staat muss eine Offenheit und Anerkennung für jede religiöse Position an den Tag legen (vgl. Walzer zit. nach Ostner/Meyer/Minkenberg 2000: 9). Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch, dass außerwestliche Religionen den aus der westlichen Tradition stammenden Religionsbegriff oftmals gar nicht kennen und eine Trennung von Religion und Politik im westlichen Sinn daher gar nicht möglich ist (vgl. Hildebrandt 2005: 13 f.).

Das Verhältnis von Politik und Religion bzw. Theologie als ihre Lehre lässt sich durch folgende Begriffe, die nicht eindeutig voneinander zu trennen sind und sich teilweise auch überlappen, charakterisieren:

(a) Politische Theologie

Der Begriff der „Politischen Theologie“ stammt von Carl Schmitt (1922) (vgl. Hildebrandt 2005: 10) und meint „*Implikationen des jeweiligen Verständnisses vom Inhalt der göttlichen Offenbarung an die Menschen für die Gestaltung des politischen Zusammenlebens der Menschen, für Politik und Staat.*“ (Walther 2005: 99) Enthält die Politische Theologie Anweisungen, wie mit Ungläubigen umzugehen ist, dann kann sie auch eine göttlich legitimierte Gewaltanwendung inkludieren.

(b) Theologische Politik

„Theologische Politik“ bezeichnet das Phänomen, wenn Motivationspotential der Religion – durch Rückgriff auf religiöse Anschauungen – funktional für politische Zwecke eingesetzt wird, um ein politisches Gemeinwesen zu stabilisieren (vgl. ebd.: 98 f.). Es kann in diesem Zusammenhang daher von einer Instrumentalisierung von Religion zur Mobilisierung gesprochen werden.

(b) Politische Religion

Unter „Politische Religion“ ist eine religiöse politische Bewegung zu verstehen. Der Begriff stammt von Voegelin (1938) und wurde in Bezug auf den Nationalsozialismus und Marxismus eingeführt (vgl. Hildebrandt 2005: 10). Er bezeichnet die Ideologie einer Massenbewegung, die i.d.R. auf die Durchsetzung von Werten politischer Eliten abzielt (vgl. Minkenberg 2000: 23 f.). Da es hier zur Berücksichtigung religiöser Dimensionen moderner Massenideologien kommt, gilt der Begriff als Alternativkonzept zur Totalitarismustheorie (vgl. Hildebrandt 2005: 10).

(c) Zivilreligion:

Das Konzept der „Zivilreligion“ stammt von Bellah (1976) und dient der Analyse von religiösen Dimensionen demokratischer bürgerlicher Gesellschaften (ebd.). Es kann als Grundlage des Gemeinwesens bezeichnet werden (vgl. Minkenberg 2000: 25) und ist ein „*Beitrag zur Legitimierung eines politischen Regimes durch eine symbolische und in mancher Hinsicht auch religiöse Vermittlung von kulturellen Traditionen und Wertvorstellungen.*“ (Gebhardt zit. nach Minkenberg 2000: 28) Somit setzt die Zivilreligion bestimmte Glaubensgrundsätze, die als religiös verwurzelt – jedoch politisch legitimiertes – Wertesystem bezeichnet werden können, als Basis der Politik voraus (vgl. Vögele zit. nach Minkenberg 2000: 28). Religionen und religiöse Überzeugungen fungieren so als Absicherung moralischer Normen, Werte und

Handlungsdispositionen und tragen zur Stabilisierung und Integration individueller, sozio-politischer Identitäten bei (vgl. Hildebrandt 2005: 11).

In Konflikten können politische und religiöse Ursachen keineswegs immer getrennt werden. Dies steht damit in Zusammenhang, dass sich die Motive für Auseinandersetzungen bzw. die Prioritätenlage im Laufe der Zeit verändern können und zudem die Konfliktparteien nicht notwendigerweise aus den gleichen Gründen am Konflikt teilnehmen. Hildebrandt zufolge speist sich ein politisch-religiöser Konflikt zu Beginn oftmals durch eine objektiv oder subjektiv wahrgenommene Ungerechtigkeits- oder Unterdrückungserfahrung, wie beispielsweise eine ungerechte politische Herrschaft, ökonomische Diskriminierung, soziale Abstiegsängste oder die Auflösung sozio-ökonomischer Strukturen (vgl. ebd.: 25 – 27). Es kann daher festgestellt werden, dass *„an der Wurzel eines politisch-religiösen Konfliktes nicht explizit religiöse Ursachen stehen“* (ebd.: 25) müssen, sondern vielmehr von einer Kombination unterschiedlicher Ursachen auszugehen ist. Die Frage, wie Religion Eingang in solche Konflikte findet, kann Hildebrandt zufolge mit Hilfe des folgenden Erklärungsansatzes beantwortet werden: Mit der Erfahrung von Ungerechtigkeit bzw. Unterdrückung geht auch eine Entfremdungserfahrung einher, die in einer spirituelle Krisensituation resultiert. Religiöse Konzepte sind in der Lage, dieser Krise entgegenzuwirken. Durch die Instrumentalisierung von Religion können daher primär nicht-religiöse Konflikte eskalieren (vgl. ebd.: 25 f.).

2.3.2 Fanatismus und Fundamentalismus

Seit jeher ist das Verhältnis von Religion und Konflikten durch die beiden Phänomene Fanatismus und Fundamentalismus geprägt. Fanatismus und Religion gehören laut Körtner aufs Engste zusammen. Kennzeichnend für den Fanatismus sind seine Züge des Unbedingten, wie sie in allen Religionen vorkommen. Außerdem gilt Fanatismus als Erscheinungsform der Psychopathie. Vom Psychotherapeuten J. Rudin wird Fanatismus als Form von Hysterie oder Schizoidie, von paranoider Wahnbildung und als Phänomen der Zwangsneurose gedeutet (vgl. Rudin zit. nach Körtner 2003: 104). Dem Fanatismus liegt die Idee einer gereinigten, erlösten Welt, die sich in einem Heils-, Säuberungs- oder Erlösungswahn ausdrückt, zugrunde. Neben der Symbolisierung der Allmacht und Heiligkeit Gottes zählt auch die Dehumanisierung Andersgläubiger oder vermeintlicher Feinde zum Wesen des Fanatismus. Da Fanatismus der Religiosität einen humane, verantwortungsbewussten und sich selbst begrenzenden

Charakter jedoch aberkennt, sind Religionen in ihrem Kern und Wesen nicht fanatisch (vgl. Körtner 2003: 103 ff.).

Religiöser Fundamentalismus kann wie folgt definiert werden:

Der religiöse Fundamentalismus ist [...] eine Erscheinung moderner Religionsgeschichten, der in unterschiedlichen Formen auf die Krise der Moderne bzw. auf krisenhafte Aspekte der Moderne antwortet. In ihm artikuliert sich sowohl das Bewusstsein um die Krisenhaftigkeit der Moderne, als auch Rezepte und Vorschläge zur Überwindung dieser Krise. (Danz 2008: 27)

Hildebrandt bezeichnet Fundamentalismus schlichtweg als religiöse Ideologie (vgl. Hildebrandt 2005: 22). Der Fundamentalismusbegriff kommt historisch gesehen aus dem amerikanischen Protestantismus, wo er eine theologisch konservative Bewegung historisch-kritischer BibelinterpretInnen bezeichnete. Lange Zeit bezeichneten sich solche konservative Gruppen selbst als fundamentalistisch, erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Begriff des Fundamentalismus durch Evangelikalismus ersetzt. Zwar ist die Übertragung des Fundamentalismusbegriffs auf andere Religionen nicht unproblematisch, doch Riesebrodt zufolge macht es durchaus Sinn, den Begriff in sozialwissenschaftlicher Weise zu verwenden (vgl. Riesebrodt 2004: 290 f.). Religiöser Fundamentalismus bzw. fundamentalistische Gruppen können durch einige Elemente charakterisiert werden: Fundamentalismus verfolgt eine Rückkehr zu ursprünglichen traditionellen Quellen, was mit einer Befreiung von Verfälschungen der historischen Entwicklung gleichgesetzt wird (vgl. Hildebrandt 2005: 22). Zu beachten ist dabei jedoch, dass fundamentalistische Bewegungen die Moderne nicht gänzlich, sondern selektiv ablehnen. Im Gegensatz zu westlichen KritikerInnen der Moderne speist sich die von FundamentalistInnen empfundene Bedrohung nicht aus technischem und wissenschaftlichem Fortschritt (vgl. Riesebrodt 2004: 292), sondern aus dem „*Zusammenbruch traditioneller Sozialmoral, Sexualmoral und Geschlechterbeziehungen*“ (ebd.: 292 f.). Ihr Ziel ist daher die Erlangung eines Zustandes der (religiösen und nationalen) Reinheit (vgl. ebd.: 293). Vor diesem Hintergrund werden auch traditionelle Gebote und Gesetze ohne Berücksichtigung auf ihre historische Kontexte in die Gegenwart übertragen (vgl. Hildebrandt 2005: 22). Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass FundamentalistInnen keineswegs immer in das politische Geschehen eingreifen, ihr Fundamentalismus kann beispielsweise auch als räumliche Trennung ausgelebt werden, indem sie sich aus der Welt zurückziehen. Ein weiteres Kennzeichen fundamentalistischer Gruppen ist oftmals auch die Idealisierung patriarchalischer Autorität und Moral, der eine strenge Trennung der Geschlechterrollen zugrunde liegt. Da fundamentalistische Bewegungen Menschen aus unterschiedlicher sozialer Herkunft und Klassen vor dem Hintergrund gleicher religiöser Ideale miteinbeziehen, kann Fundamentalismus auch als so-

ziales Phänomen im Sinne eines Kulturmilieus gesehen werden. Klassenkonflikten wird soziale Harmonie auf Grundlage gleicher religiöser und sozialmoralischer Ideale entgegengestellt. Oftmals wird auch den Mitgliedern fundamentalistischer Gruppen die Lebensführung in einer Weise vorgeschrieben, die sie vom Rest der Gesellschaft trennt und eine eigene Infrastruktur für die Bewegung aufgebaut (vgl. Riesebrodt 2004: 293 ff.). Fundamentalismus kann daher auch als moderne religiöse Ideologie verstanden werden, an der sich sämtliche Sphären des Lebens zu orientieren haben. Dass sich fundamentalistische Bewegungen also das modernistische Paradigma der Gestaltbarkeit der menschlichen Gesellschaft durch politische Herrschaft zu Nutze machen (vgl. Hildebrandt 2005: 22), deutet erneut darauf hin, dass Ideen der Moderne nicht zur Gänze abgelehnt werden. Da fundamentalistische Bewegungen religiöse Praktiken und Strukturen oftmals reformieren, kommt es zur Bildung einer neuen Schicht von Predigern und Geistlichen, die in vielen Fällen aus ehemals religiösen Laien besteht und daher soziale Gruppen, die zuvor von der Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen waren, ansprechen kann (vgl. Riesebrodt 2004: 297). Aufgrund objektiv vorliegender oder subjektiv wahrgenommener Unordnungs- und Ungerechtigkeitserfahrungen gestaltet sich die Mobilisierung verhältnismäßig einfach. Zudem wird der Kampf fundamentalistischer Bewegungen als kosmischer Krieg zwischen Gut und Böse verstanden und die Geschichte in apokalyptischer Weise gedeutet, was die Freisetzung einer enormen Gewaltbereitschaft nach sich zieht. Die Auffassung des Kampfes als kosmischer Krieg beinhaltet außerdem die Aufhebung der Trennung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten sowie die Entmenschlichung und Dämonisierung des Feindes. Da diese Kämpfe unter der Auffassung geführt werden, dass Gott den Sieg schenken würde, werden sie auch in aussichtslosen Situationen weitergeführt (vgl. Hildebrandt 2005: 22 f.). Ziel dabei ist stets die Gründung eines Friedensreiches, d.h. Gewalt wird in diesem Fall als Mittel zu einem höheren Zweck, der eigentlich auf der friedensstiftenden Intention von Religion basiert, benützt (vgl. Hansen zit. nach Hildebrandt 2005: 23). Dass der Krieg durch eine friedliche Lösung oder durch Kompromisse sein Ende finden könnte, wird aufgrund der Tatsache, dass es sich um einen Kampf zwischen Gut und Böse handelt, ausgeschlossen. Ein gerechter Frieden kann fundamentalistischen Gruppierungen zufolge nur durch eine Wiedererrichtung der Herrschaft Gottes und seiner Gesetze in Form einer Theokratie erreicht werden (vgl. Hildebrandt 2005: 23). Gerade in der heutigen Zeit und ihrer Debatte um den islamischen Fundamentalismus soll an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen werden, dass jede Religion Gefahr laufen kann, fundamentalistische Tendenzen zu entwickeln (vgl. z.B. Körtner 2003: 100 f.): „*Wer den islamischen Fundamentalismus kritisiert, sollte*

sich auch mit dem Einfluss christlich-fundamentalistischer Kreise auf die amerikanische Politik auseinandersetzen.“ (Körtner 2003: 100)

2.3.3 Religion als Träger kultureller Gewalt

Bislang wurden in dieser Arbeit das Verhältnis von Religion und Politik sowie die es beeinflussenden Phänomene Fanatismus und Fundamentalismus analysiert, doch blieben Fragen nach Gewalt in sozialen Konflikten und deren Zusammenhang mit Religion offen. Daher soll im Folgenden die vom norwegischen Friedensforscher Johan Galtung entwickelte Definition der kulturellen Gewalt eingeführt werden.

Um die Relevanz der Galtung'schen Definition der kulturellen Gewalt aufzuzeigen, sollen jedoch vorweg der Begriff der Kultur sowie das Verhältnis von Religion und Kultur geklärt werden. Das Wort „Kultur“ stammt vom lateinischen „*colere*“ ab, das soviel wie „bebauen“, „pflegen“ oder „ehren“ bedeutet. Dabei meint es jedoch nicht nur die Gestaltung der äußeren Natur, sondern auch die Pflege von Geist und Seele. Zu einem umfassenderen Verständnis des Kulturbegriffs gelangte man ab dem 19. Jahrhundert, als unter Kultur erstmals neben allen vom Menschen geschaffenen materiellen auch immaterielle Werke verstanden wurden, die Sprache, Ordnung sowie Institutionen beinhalteten. Zudem werden seither auch historisch-geographische Einheiten und Traditionszusammenhänge als Kulturen bezeichnet. Innerhalb der Kulturwissenschaften spielte die Idee des sich mit der Beschreibung des Fremden und der Abgrenzung zum Eigenen beschäftigenden Kulturvergleichs stets eine große Rolle (vgl. Danz 2008: 129). Wichtig ist dabei die Berücksichtigung der Tatsachen, dass Kulturen keine homogenen, in sich geschlossenen Größen darstellen, die klar voneinander abgegrenzt werden können und dass Vorstellungen von Unterschieden zwischen Kulturen Interpretationskonstrukte und Imaginationen vom Eigenen und dem Fremden sind (vgl. ebd.: 135).

Zum Verhältnis von Religion und Kultur existieren zwei gegensätzliche Ansätze: Während der erste Religion als Teil der Kultur begreift, versteht der zweite Religion im Gegensatz zu Kultur (vgl. Fuchs 2006: 5 f.). Bei der Untersuchung der Frage, ob Religion nun ein Bestandteil der Kultur sei oder ob sich Kultur und Religion vielmehr gegenüberständen, kommt Danz zu dem Schluss, dass zwischen Religion und Kultur sowohl ein Unterschied als auch ein enges Wechselverhältnis bestehe (vgl. Danz 2008: 137): „*Religiöse Traditionen prägen und formen Kulturen und Kulturen prägen die Artikulation und Darstellung von Religion.*“ (ebd.) Im folgenden Kapitel liegt daher der Fokus auf dem Wechselverhältnis von Religion und Kul-

tur sowie auf Religion als Teil oder Aspekt von Kultur. Csáky und Zeyringer stellen ebenfalls fest, dass Kultur auch heute, zumindest teilweise, von Religion bestimmt wird: *„Auch wenn man eine Säkularisierung der Lebenswelten beobachtet, so sind doch die kulturellen Praktiken der täglichen Kommunikation und diverser gesellschaftlicher Bereiche nach wie vor von Religion beeinflusst und legitimiert.“* (Csáky, Zeyringer 2001: 7) Davon ausgehend lehnt sich die vorliegende Arbeit an die Definition des Kulturbegriffs der UNESCO an, die Religion – hier: Glaubensrichtungen – ebenfalls als Teil von Kultur versteht:

Die Kultur kann in ihrem weitesten Sinne als die Gesamtheit der einzigartigen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Aspekte angesehen werden, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen. Dies schliesst nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, die Grundrechte des Menschen, Wertsysteme, Traditionen und Glaubensrichtungen. (UNESCO-Konferenzberichte, Nr. 5, S. 121 zit. nach Bundesamt für Kultur o.J.)

Wie später noch deutlich werden wird, begreift auch Galtung Religion als nur einen Aspekt von Kultur. So bezeichnet er Kultur als die symbolische Sphäre unserer Welt, die neben Religion auch Ideologie, Sprache, Kunst sowie empirische und formale Wissenschaften beinhaltet (vgl. Galtung 1998: 341).

Im Hinblick auf die Zusammenhänge von Religion, Kultur und Gewalt geht Galtung von einem erweiterten Begriff von Gewalt aus und begreift sie in einem Sinne, der über das Verständnis von Gewalt als bloße physische Beschädigung hinausgeht (vgl. Galtung 1971: 57 f.). Für ihn liegt Gewalt dann vor, *„wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung“* (ebd.: 57). Dabei unterscheidet er je nach der Existenz eines handelnden Subjekts zwischen direkter und indirekter Gewalt: *„Den Typ von Gewalt, bei dem es einen Akteur gibt, bezeichnen wir als personale oder direkte Gewalt; die Gewalt ohne einen Akteur als strukturelle oder indirekte Gewalt.“* (ebd.: 62) Demnach gibt es bei der strukturellen, indirekten Gewalt keine konkrete Person, die jemand anderem Schaden zufügt und die Konsequenzen hierfür zu tragen hat (vgl. ebd.). Vielmehr ist die Gewalt hier *„[...] in das System eingebaut und äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen“* (ebd.). Dies ist z.B. in der ungleichen Verteilung von Einkommen, Bildungschancen, Zugang zu Gesundheitsdiensten oder Entscheidungsgewalt über Ressourcen zu beobachten (vgl. ebd.). Während das Objekt der personalen Gewalt diese i.d.R. wahrnimmt und sich dagegen wehren kann, kann das Objekt der strukturellen Gewalt *„dazu überredet werden, überhaupt nichts wahrzunehmen.“* (ebd.: 67)

Als Ergänzung oder Weiterentwicklung der Definition Galtungs von struktureller Gewalt kann jene der kulturellen Gewalt genannt werden. Wichtiger Ausgangspunkt ist dabei die kulturelle Dimension von Konflikten. Die Notwendigkeit ihrer Berücksichtigung erklärt Galtung wie folgt:

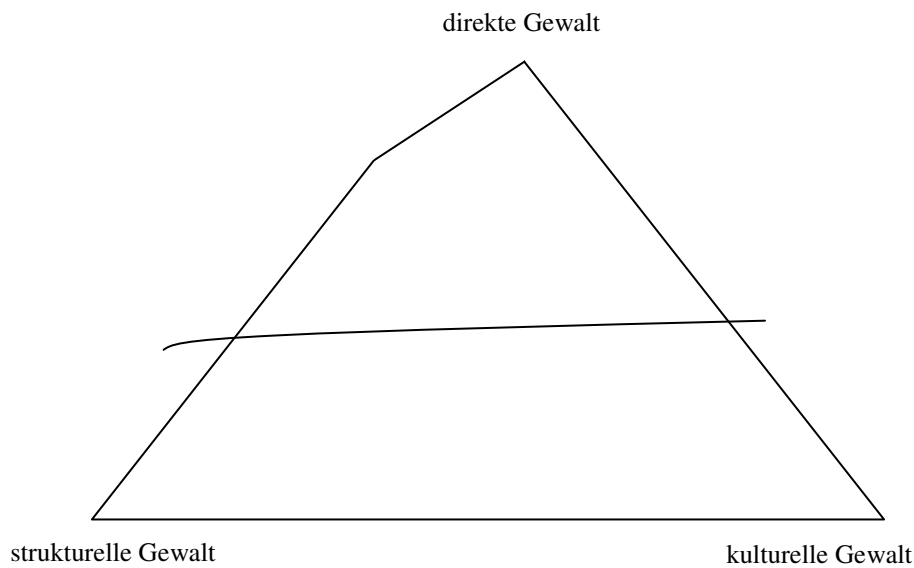
Warum töten Menschen? Zum Teil sicher, weil sie so erzogen sind – zwar nicht direkt zum Töten, aber doch dazu das Töten unter bestimmten Bedingungen als legitim zu betrachten. Wir kommen also zur Kultur, diesem großen Rechtfertiger der Gewalt, aber auch des Friedens. (Galtung 1998: 25)

Unabhängig davon, ob Gewalt nun in direkter oder struktureller Form auftritt, steht laut Galtung immer kulturelle Gewalt dahinter. Diese tritt in den Bereichen Kultur, Politik und Ökonomie auf (vgl. ebd.: 17 f.) und kann folgendermaßen definiert werden: „*Unter kultureller Gewalt verstehen wir jene Aspekte der Kultur, [...] die dazu benutzt werden können, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren.*“ (ebd.: 341) Durch kulturelle Gewalt erscheinen folglich direkte und strukturelle Gewalt nicht als unrecht bzw. sogar als rechtmäßig. Demnach legitimiert kulturelle Gewalt direkte und strukturelle Gewalt und macht sie so für die Gesellschaft akzeptabel (vgl. ebd.: 341 ff.):

Kulturelle Gewalt funktioniert zum einen dadurch, daß sie die „moralische Färbung“ einer Handlung von rot/falsch auf grün/richtig oder zumindest auf gelb/akzeptabel schaltet; ein Beispiel hierfür wäre: „Töten zugunsten seines Landes ist gerechtfertigt, zu eigenen Gunsten jedoch ungerechtfertigt.“ Zum anderen macht sie die Realität so undurchsichtig, daß wir eine gewalttätige Handlung oder Tatsache überhaupt nicht wahrnehmen oder sie zumindest nicht als solche erkennen. (ebd.: 343)

In Anlehnung an Galtungs Unterscheidung von direkter, struktureller und kultureller Gewalt hat Wolfgang Dietrich den „Eisberg der Gewalt“ entworfen, der u.a. verdeutlicht, dass lediglich der physischen, deutlich sichtbaren Gewalt besondere Aufmerksamkeit zukommt. Wie bei einem Eisberg ist jedoch auch bei der Gewalt der größere und gefährlichere Teil nicht sichtbar (vgl. Dietrich 2002: 46). Zwar ist es möglich, die Spitze des Eisbergs abzutragen und die physische Gewalt zu stoppen, „*aber nur bis zum Hochkommen neuer physischer Gewalt aus den Tiefen menschlicher Gesellschaften, wo sich strukturelle und kulturelle Gewalt erhalten und immer wie neu aufbauen*“ (ebd.).

Abb. 2: Eisberg der Gewalt



Quelle: Dietrich 2002: 47

Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen direkter, struktureller und kultureller Gewalt liegt in ihrer Zeitrelation. Während direkte Gewalt ein Ereignis darstellt, ist strukturelle Gewalt ein Prozess. Da es nur äußerst langsam zu Veränderungen grundlegender Aspekte einer Kultur kommen kann, bleibt auch kulturelle Gewalt lange Zeit unverändert (vgl. Galtung 1998: 348). Ungeachtet dessen kann zwischen den drei Formen von Gewalt ein wichtiger Kausalzusammenhang festgestellt werden:

Die Kultur predigt, lehrt, ermahnt, stachelt auf und stumpft uns ab, bis hin zu dem Punkt, an dem wir Ausbeutung und/oder Repression als etwas Normales und Natürliches betrachten oder sie gar überhaupt nicht mehr wahrnehmen (insbesondere nicht die Ausbeutung). Darauf folgen Gewaltausbrüche, die Versuche, direkte Gewalt einzusetzen, um aus dem strukturellen eisernen Käfig auszubrechen, und Gegengewalt, um den Käfig in Funktion zu halten. (ebd.: 349)

Im Zentrum der Antwort auf die Frage, wer denn die vorrangigsten Träger kultureller Gewalt seien, stehen Religion und Ideologie. Zwar sind diese keineswegs in all ihren Formen gewalttätig (vgl. ebd.: 25), doch werden sie dann gefährlich,

wenn einem auserwählten Volk (ersetzbar durch: Geschlecht, Generation, Rasse, Klasse, Nation) das Recht und die Pflicht zugesprochen wird, den Glauben zu verbreiten oder zu verteidigen. Die okzidentalen Religionen bzw. Ideologien (aber nicht nur sie) besitzen derartige Elemente; [...] Alle solche Ideen sollten in frage gestellt werden, sie sind durchtränkt von Gewalt und Krieg. (ebd.: 26)

Der Zusammenhang zwischen kultureller Gewalt und Religionen ergibt sich für Galtung aus der Tatsache, dass Religionen, wie das Judentum, das Christentum oder der Islam, von einem transzendenten Gott ausgehen, der sich außerhalb der Erde „über“ den Menschen befindet.

Aufgrund der Möglichkeit, dass bestimmte Menschen Gott näher sind als andere, können diese als „höher“ stehend betrachtet werden. Gemein ist diesen Religionen weiters eine konkrete Abgrenzung zwischen Gut und Böse, wodurch sich ein Gegenstück zu Gott – z.B. Satan – ergibt. Davon ausgehend existieren einerseits jene, die von Gott erwählt werden und andererseits die Nicht-Auserwählten, die gleichsam als von beispielsweise dem Satan auserwählt gesehen werden können (vgl. Galtung 1998: 353). Dass die Auserwählten auf dem Weg in den Himmel und die Nicht-Auserwählten auf dem Weg in die Hölle sind, könnte sich auch bereits in ihrem Leben auf Erden zeigen: *„Elend/Luxus könnten als Vorbereitung für Hölle/Himmel betrachtet werden, und die soziale Klassenlage als Fingerzeig Gottes.“* (ebd.) Konkret könnte sich dies etwa in folgenden Szenarien ausdrücken: (a) Gott erwählt Männer und überlässt Satan Frauen mit der Folge von Sexismus und Hexenverbrennung; (b) Gott erwählt sein Volk und überlässt Satan die Anderen mit der Folge von Nationalismus und Imperialismus; (c) Gott erwählt Weiße und überlässt Satan Farbige mit der Folge von Rassismus und Kolonialismus oder (d) Gott erwählt Oberschichten und überlässt Satan Unterschichten mit der Folge von Klassenherrschaft und Ausbeutung (vgl. ebd.: 354, Tabelle 4.2).

In diesem Sinne werden Sexismus, Nationalismus, Rassismus, Ausbeutung etc. nicht als Folge menschlichen Handelns bzw. menschlicher Gewaltausübung gesehen, sondern als gottgegeben wahrgenommen. Diese festgesetzte Wahrnehmungsweise wird folglich nicht hinterfragt oder gar als Form von Gewalt verstanden. Tatsächlich jedoch handelt es sich hierbei augenscheinlich um Formen der kulturellen Gewalt, innerhalb derer religiöse Aspekte der Kultur zur Legitimation der Gewalt verwendet werden.

3. Der hinduistisch-muslimische Konflikt in Indien

Nachdem von der hindu-nationalistischen Organisation VHP 1984 die Forderung gestellt wurde, einen Tempel zu Ehren des Gottes Ram, der sich angeblich einmal in der Stadt Ayodhya befunden haben soll, wieder zu errichten (vgl. Skoda 2005: 86), bestimmte dieses Thema nicht nur die Politik des Landes, sondern war auch Anlass für zahlreiche gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Hindus und MuslimInnen. Der Grund hierfür lag darin, dass sich an jener Stelle, an der der besagte Tempel einst gestanden haben soll, bis 1992 eine Moschee befand. Diese war im Jahr 1526 von einem muslimischen Herrscher errichtet worden, der gleichsam den Ram-Tempel zerstört haben soll (vgl. Six 2006: 99 f.). Hindu-NationalistInnen, die zweifelsohne als treibende Kraft dieses Konflikts bezeichnet werden können, sehen darin einen Sieg des Islams über den Hinduismus (vgl. Skoda: 95 f.). Vor dem Hintergrund ihrer ideologischen Grundlage des Hindu-Nationalismus bzw. der *Hindutva*, welche die Schaffung einer Hindu-Nation zum Ziel hat und dabei MuslimInnen als Feinde betrachtet (vgl. Six 2001: 56 bzw. Luce 2006: 154), gelang es ihnen schließlich, zahlreiche Hindus für ihr Vorhaben zu mobilisieren und die Moschee zu zerstören (vgl. Six 2006: 100 bzw. Skoda 2005: 83). Diese erfolgreiche Mobilisierung schlug sich auch in den politischen Erfolgen der hindu-nationalistischen Partei Bharatiya Janata Party (BJP) nieder. Nach der Zerstörung der Moschee in Ayodhya kam es zu einer Reihe gewalttätiger Aufstände, die zahlreiche Todesopfer – großteils MuslimInnen – forderte (vgl. Skoda 2005: 83 bzw. Eckert 2005: 115). Obwohl der Hindu-Nationalismus selbstverständlich nicht alle in Indien lebenden Hindus anspricht, kann der Konflikt trotzdem als asymmetrisch bezeichnet werden. MuslimInnen stellten in Indien stets eine Minderheit dar und waren daher auch in diesem Konflikt sowohl politisch als auch zahlenmäßig unterlegen (vgl. Akbar 2004: ix). Zwar steht die in der hindu-nationalistischen Auffassung vorherrschende Meinung der Unvereinbarkeit eines gleichberechtigten Miteinanders von Hindus und MuslimInnen im Zentrum des Konflikts, doch muss er auch vor dem Hintergrund der Probleme des Landes mit seiner Identität als (moderne) Nation und dem Wunsch der Festsetzung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen gesehen werden. So sind hinduistisch-muslimische Auseinandersetzungen in Indien keineswegs neu (vgl. Brass 2003: 6 ff.), sie haben in den letzten Jahren jedoch Veränderungen erfahren. Zwar wurde von der indischen Regierung eine Reihe von Untersuchungsausschüssen eingesetzt, doch kam es bislang zu keiner Konfliktregelung (vgl. Hasan 2007: 204 f.). Verantwortlich dafür ist die indische Justiz, deren Interesse an einer Bestrafung der Schuldigen für die Gewalttaten fragwürdig ist.

3.1 Konfliktgeschichte, Konfliktdynamik und Konfliktzusammenhang

Ayodhya ist eine im indischen Bundesstaat Uttar Pradesh liegende, sagenumwobene Stadt mit 80.000 EinwohnerInnen, die als Ort der Verehrung des Gottes Rams und wichtiges Pilgerzentrum Indiens gilt (vgl. Skoda 2005: 85 bzw. Six 2006: 99). Die Verehrung Rams spielt deshalb gerade in Ayodhya eine so wichtige Rolle, weil die Stadt als sein Geburtsort gilt. An der vermeintlichen Geburtsstelle Rams soll sich bis 1526 ein Tempel befunden haben, der dann jedoch vom muslimischen Herrscher Babar zerstört und an seiner Stelle die nach ihm benannte Babri Moschee errichtet worden sein soll (vgl. Six 2006: 99 f.). Zentral im Streit um Ayodhya sind die Fragen, ob Ayodhya tatsächlich der Geburtsort Rams ist und ob dieses Ayodhya überhaupt das Ayodhya ist, das als sein Geburtsort genannt wird. Archäologischen Untersuchungen und schriftlichen Quellen zufolge kann nicht belegt werden, dass sich an der Stelle der Babri Moschee der Geburtsort Rams und ein entsprechender Tempel befunden haben. Jedoch kann im Gegensatz dazu auch nicht bewiesen werden, dass es dort niemals einen Ram-Tempel gab (vgl. Skoda 2005: 88 f.).

Die folgende Tabelle beinhaltet die wichtigsten Eckpunkte des hinduistisch-muslimischen Konflikts rund um Ayodhya:

Tab. 1: Chronologie des Ayodhya-Konflikts

Chronologie des Konflikts	
Mitte des 19. Jahrhunderts	– erste Auseinandersetzungen um die Babri Moschee – Errichtung eines Zauns durch die britischen Kolonialherren, sodass MuslimInnen in der Moschee und Hindus auf einer Plattform davor beten können (vgl. Skoda 2005: 86)
1947	Indien wird in die Unabhängigkeit entlassen
1949	– eine von Studenten ungesehen in die Moschee gebrachte Ram-Statue wird von Hindus als Erscheinung, von MuslimInnen als Provokation interpretiert – Schließung der Moschee, die Nutzung der Plattform zur Ram-Verehrung ist jedoch weiterhin möglich (gl. Skoda 2005: 86)
1984	Forderung der Wiedererrichtung des Ram-Tempels an der Stelle der Moschee durch den Vishwa Hindu Parishad (VHP, Welt-Hindu-Rat) und Gestaltung einer entsprechenden Kampagne (vgl. Skoda 2005: 86)

1989	– Wendepunkt in der indischen Politik – Vorbereitungen für große öffentliche Mobilisierung zur Errichtung einer Hindu-Nation durch den VHP – Befreiung des Geburtsortes Rams als Hauptthema der Unterhauswahl (vgl. Six 2006: 99 f.) – <i>Ram Shila Pujas</i> („die Verehrung der Ram-Ziegelsteine“): In mehr als 500.000 Dörfern stehen heilige Ziegelsteine mit der Aufschrift „<i>Shri Ram</i>“ („Ram, der Herr“) zur Anbetung bereit und werden anschließend nach Ayodhya gebracht (vgl. ebd.: 102 f., 105) – die Positionierung der Congress-Partei in der Nähe der VHP-Kampagne führt zu einer: „<i>allgemeine[n] Hinduisierung der politischen Praxis ab Oktober 1989</i>“ (ebd.: 107) – gewaltsame Ausschreitungen zwischen Hindus und MuslimInnen (vgl. ebd.: 108) – 10. November: Hauptakt der Grundsteinlegung (aufgrund eines Gerichtsbeschlusses außerhalb des Moscheegeländes) (vgl. ebd.: 111, 108) – Unterhaus-Wahlen im November: Aufstieg der BJP, jedoch geringere Erfolge als erhofft – Bildung einer Minderheitsregierung ohne Congress-Partei (vgl. ebd.: 116 f.)
1990	– 25. September – 30. Oktober: Pilgerreise (<i>Rath Yatra</i>) des Vorsitzenden der BJP Lal Krishna Advani, im Zuge derer es zu interreligiösen Gewaltausbrüchen kommt (vgl. Six 2006: 119, 129 f.) – Verhängungen des Ausnahmezustands und Vorsichtsmaßnahmen in Aufenthaltsorten Advanis (vgl. ebd.: 127) – Verhaftung Advanis bei der Einreise in den Bundesstaat Uttar Pradesh – Aufkündigung der BJP-Unterstützung für die Regierung – symbolischer Baubeginn des Tempels – Gewaltausbrüche in Ayodhya und interreligiöse Unruhen in Nord- und Zentralindien (vgl. ebd.: 129 f.) – 16. November: Sturz der Regierung (vgl. Skoda 2005: 88)
1991	die BJP erreicht bei den Unterhaus-Wahlen den zweiten Platz (vgl. Six 2006: 134)
1992	– 6. Dezember: Zerstörung der die Babri Moschee durch 300.000 Freiwillige des VHP (vgl. Six 2006: 100 bzw. vgl. Skoda 2005: 83) – Bau eines provisorischen Tempels (vgl. Schied 2008: 266 f.) – Amtsenthebung der BJP-Landesregierung in Uttar Pradesh (vgl. Skoda 2005: 89) – Gewaltsame Aufstände zwischen Hindus und MuslimInnen in Indien und dem Ausland (vgl. ebd.: 83 bzw. Eckert 2005: 115)
1993	– Jänner: gewalttätigste Phase der Unruhen (vgl. Eckert 2005: 116 f.) – Gerichtsanordnung, das Areal der ehemaligen Moschee für Hindus wieder zu öffnen (vgl. Schied 2008: 268)

1996	– BJP wird stärkste Partei im indischen Unterhaus – Scheitern der BJP-Regierung nach 13 Tagen (vgl. Schied 2008: 283)
1998	– Ausbau des Vorsprungs der BJP gegenüber der Congress-Partei bei den Wahlen (vgl. Schied 2008:284)
1999	– weitere Erfolge für BJP bei vorgezogenen Wahlen – BJP-Regierung bis 2004 (vgl. Schied 2008: 287)
2002	– im Zuge des Pogroms in Gujarat werden 200.000 Menschen vertrieben und mindestens 2.000 Menschen getötet (vgl. Sprung 2005: 279 f., 282)
2003	– Verbot des Obersten Gerichts, Aktivitäten am Gelände der Moschee abzuhalten (vgl. Schied 2008: 289)
2004	– Niederlage der BJP bei den Wahlen gegenüber der Congress-Partei (vgl. Schied 2008: 290)

3.1.1 Indien als Nation

3.1.1.1 Nationalismus und die Such nach der indischen Identität

Der Konflikt um Ayodhya muss im Zusammenhang mit der Erlangung der Unabhängigkeit Indiens und den Vorstellungen von Indien als Nation gesehen werden. So wurde etwa der Hauptakt der Grundsteinlegung des Tempels 1989 als wesentlicher Meilenstein für Indien als Nation dargestellt und der Grundstein des Tempels als neues Fundament der indischen Nation betrachtet (vgl. Six 2006: 108 ff.). Vor diesem Hintergrund meinte der damalige Vorsitzende des Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, „Nationaler Freiwilligenbund“): *„Obwohl wir 1947 die Unabhängigkeit erlangten, sind wir noch immer in einem Prozess der Erlangung kultureller und ideologischer Unabhängigkeit. Die Wiederherstellung des Geburtsortes Rams ist symbolisch für die Wiederherstellung unseres nationalen Stolzes [...]“* (Deoras zit.n. Six 2006: 114).

Nation und Nationalismus in Indien sind zu einem wesentlichen Teil Ergebnis der antikolonialen Bewegung (vgl. Chandra 1999: 9). Nach Gellner kann Nationalismus als *„Form des politischen Denkens, die auf der Annahme beruht, dass soziale Bindung von kultureller Übereinstimmung abhängt“* (Gellner zit. nach Six 2003: 26) bezeichnet werden. Tatsächlich ist es jedoch sehr schwer, eine Definition zu finden, die ihre Gültigkeit in allen Fällen behält. Eine Minimaldefinition von Nationalismus ist Nohlen zufolge eine Politik, welche die Durchsetzung nationalistischer Ziele verfolgt (vgl. Nohlen 2002: 596). Eine Nation ist dabei stets Produkt eines konkreten historischen Prozesses, der als *Nation-Building* bezeichnet wird (vgl.

Singh 1999: 3 bzw. Chandra 1999: 9). Dieser Prozess wurde in Indien stark vom Kampf gegen den Kolonialismus geprägt, im Zuge dessen die Bevölkerung das für eine Nation notwendige kollektive Bewusstsein entwickelt hat (vgl. Chandra 1999: 11).

Thus, only through the process of the national movement did the people forming India get formed into a nation or acquired the consciousness of being a people or a nation. Without this movement, they would have been nothing but the inhabitants of a region on the map and India would have remained a geographical expression. (ebd.: 14)

Auseinandersetzung und Kontroversen über das kollektive Selbstverständnis sind jedoch bis heute Teil des nationalistischen Diskurses in Indien (vgl. Six 2003: 29). Da im Falle Indiens der Großteil der politischen AkteurInnen von einer historisch weit zurückreichenden Kontinuität der indischen Nation ausging (vgl. ebd.: 33), spielte das „*Selbstverständnis Indiens als geschichtlich gewachsene Nation*“ (ebd.: 34) in allen ideologischen Lagern eine große Rolle. Im Zentrum des Freiheitskampfes des Landes standen einerseits eine negativ formulierte Abgrenzung von der kolonialen Fremdherrschaft, andererseits eine positive Vorstellung des Eigenen, welche die Zeit nach der Kolonialisierung prägen sollte (vgl. Six 2006: 24). Der Vorstellung von Charakter und Grenzen der indischen Nation ging ein Diskurs über Nation, kollektive Identität, Kultur und Geschichte voraus. Strategisch wurde dieser Diskurs von einer dualen Auffassung der Wirklichkeit geleitet, die eine spirituelle und eine materielle Domäne vorsah. Während in der materiellen Domäne – also z.B. in der Wirtschaft, Technik oder Wissenschaft – die Überlegenheit Europas klar anerkannt wurde, wies Indien dessen Einmischung auf spiritueller Ebene entschieden zurück (vgl. ebd.: 24 ff.). Durch seine Vorherrschaft auf den Gebieten der Religion und Kultur entstand so eine „*Sphäre der absoluten Autonomie*“ (ebd.: 26) für Indien, die den politischen und gesellschaftlichen Zuständigkeitsbereich der Kolonialmacht erheblich einschränkte (vgl. ebd.: 27).

Die Besonderheiten des indischen Nationalismus, das sind seine koloniale Vergangenheit, seine kulturelle Vielfalt und das sich von der westlichen Auffassung unterscheidende Verhältnis von Tradition und Moderne im Land, prägen das Verhältnis von Politik und Religion bis heute (vgl. ebd.: 34 ff.). Während Religion in den westlichen Nationalismus-Theorien nur eine periphere Rolle spielt, trägt in Indien insbesondere der Hindu-Nationalismus zur Unauflösbarkeit des Zusammenhangs von Nation und Religion bei (vgl. ebd.: 42, 48). Doch auch GegnerInnen des Hindu-Staates betonen immer wieder die Bestimmungsmerkmale Kultur und Religion (vgl. Six 2003: 30). Im Allgemeinen machen national-radikale Kräfte Indiens das Wesen des Landes in seinem hinduistischen Charakter aus, während die National-Liberalen das Gefahrenpotential von Religion und Kultur für die Identifizierung einer Nation betonen

und seit jeher für einen kulturell neutralen und für ethnische und religiöse Vielfalt offenen Nationsbegriff eintraten (vgl. Six 2006: 28 ff.). Zu den gegenwärtigen Debatten über die indische Nation meint der in Großbritannien lebende Politikwissenschaftler Bhikhu Parekh:

India cannot be a nationstate in the European sense, and should not even aspire to, because it is not one nation. Reasserting that it is, year after year, has not helped the Congress make India one nation. Nor will it become one just because the Sangh Parivar has taken up the cause with a new Hindu vigour in the last few years. India is too complex a society to be compressed within such narrow confines. Our destiny, instead, should be a multicultural civilisational state. (Parekh zit. nach Six 2003: 30)

Lange Zeit zeichnete sich das Miteinander der indischen Kulturen durch ein ausgeglichenes Verhältnis und Toleranz aus. Sprachliche, kulturelle, religiöse und ethnische Unterschiede wurden nicht als Hindernisse, sondern als positive Elemente der indischen Kultur, Zivilisation und Nation gesehen (vgl. Chandra 1999: 11, 16). Während Regionalismus und das Kastenwesen kaum zu Differenzen im nationalen Selbstverständnis führten, schaffte dies der so genannte Kommunalismus (vgl. ebd.: 21). Dieser Begriff ist eng mit dem Hindu-Nationalismus verbunden und bezeichnet religiöse Formen des Nationalismus (vgl. Six 2006: 181). Ihm soll im Zuge der Konfliktorientierung verstärkte Aufmerksamkeit zuteil werden⁵. In diesem Zusammenhang sind laut Skoda die Wurzeln des Hindu-Nationalismus jedoch nicht in „*einem zugrunde liegenden Hindu-Moslem-Antagonismus*“, auszumachen, sondern sind vielmehr Ausdruck „*einer tieferen und vermutlich noch nicht abgeschlossenen Krise des sich modernisierenden indischen Staates*“ (Skoda 2005: 84).

3.1.1.2 Demokratiequalität

Zur Krise des indischen Staates zählt auch die gemeinhin geringe Qualität der indischen Demokratie. Die am 26. November 1949 verabschiedete Verfassung des unabhängigen Indiens beinhaltete sämtliche wichtige demokratische Grundrechte für alle BürgerInnen unabhängig von Kaste und Glauben (vgl. Jalan 2006: 46). Bis 1962 erfuhren die demokratischen Institutionen eine Stärkung, mussten danach aber mit unstetigen politischen Entwicklungen fertig werden. Insbesondere nachdem diese Grundrechte mit der Ausrufung des Ausnahmezustands über den Staat im Jahr 1975 ihre Gültigkeit und die demokratischen Institutionen ihren Stellenwert verloren hatten, erlitt die indische Demokratie einen schweren Schlag. Zwar konnte sie in den 1980er Jahren durchaus Erfolge verbuchen – die Demokratie funktionierte, es gab Koalitionen zwischen der Congress-Partei und kleineren Parteien sowie Reformen – doch kam es 1987 zu einem großen Korruptionsskandal (Befors-Skandal) rund um Einkäufe zur

⁵ siehe Seite 87 f.

Landesverteidigung. Seit damals sind sowohl die Bundesregierung als auch die Regierungen in den Bundesstaaten von politischer Instabilität geprägt, die auch im Zusammenhang mit neuen Gegebenheiten in der Koalitionspolitik durch die Zusammenarbeit mehrere Parteien mit verschiedenen Ideologien ab 1989 gesehen werden muss (vgl. Jalan 2006: 50 ff.). Jalan zufolge befindet sich Indien derzeit in einer Regierungskrise, da das administrative System nicht in der Lage ist, wirtschaftliche und soziale Interessen des Landes zu erfüllen (vgl. ebd.: 20 f.). Die Regierung verfolgt nicht nur die Interessen von politischen Parteien, die wiederum die Interessen einer bestimmten Gruppe von Menschen verfolgen (vgl. ebd.: 8), kurze Amtsperioden und viele Wahlen haben auch zu einer verstärkten Flexibilität der Parteien geführt: Während Ideologien und Parteiprogramme in den Hintergrund rücken, wird durch Kompromisse und Abspaltungen versucht, (wahl-)politische Gewinne zu erzielen (vgl. ebd.: 55). Zudem ist Korruption in politischen Kreisen weit verbreitet und trägt zur politischen Instabilität des Landes bei (vgl. ebd.: 26, 28). Sobald Wahlen vorüber sind, rücken die Interessen der WählerInnen wieder in den Hintergrund:

[A]part from the right to vote, there is an unavoidable feeling of disappointment and unease. As soon as the elections are over, and a new government takes office (of whatever complexion and colour), the government becomes a power unto itself. The people's interests tend to be overtaken by the power of special interests [...] (ebd.: 7)

Trotzdem entscheiden sich viele Menschen wiederholt für korrupte, teilweise vorbestrafte Personen und üben zu wenig Wachsamkeit gegenüber ihren Regierungen aus. Jalan zufolge ist dies auf die hohe AnalphabethInnenrate in Indien zurückzuführen (vgl. ebd.: 9): „*Literacy and education [...] will certainly make the voters better informed and political parties more accountable.*“ (ebd.)

3.1.1.3 Umgang mit Minderheiten

Wichtig im Zusammenhang mit dem hier analysierten Konflikt ist auch der Umgang mit Minderheiten seitens der indischen Politik. Indiens Minderheiten können in linguistische und religiöse Minderheiten eingeteilt werden. Legt man die Ergebnisse der Volkszählung 1971 auf das Jahr 2000 um, so lebten in Indien in diesem Jahr 472 bis 545 Millionen Menschen als Teil von Minderheiten (vgl. Weiner 2005: 242, 247). Als Minderheiten in Indien werden von hinduistischer Seite oftmals all jene Menschen bezeichnet, die keine Hindus sind. Angehörige von Minderheiten verstehen unter dem Begriff aber etwas anderes. Für sie sind es nämlich nicht bloß religiöse Faktoren, die eine Minderheit definieren, sondern daneben auch Kasten und ethnische sowie linguistische Gesichtspunkte. Gemein sind Minderheiten aber in jedem

Fall eine unverwechselbare Gruppenidentität, deren Aushöhlung befürchtet wird sowie das Gefühl, anderen gegenüber in sozialer und ökonomischer Sicht untergeordnet zu sein. Zudem fühlen sie sich von anderen oder vom Staat selbst diskriminiert. Eine normative Orientierung für die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Mehrheiten und Minderheiten sind Minderheitenrechte (vgl. Bielefeldt/Lüer 2004: 7). Minderheitenrechte „markieren den systematischen Abschied vom Ideal des homogenen Nationalstaats hin zu einem politischen Gemeinwesen, das seine Heterogenität nüchtern als Herausforderung und Chance zugleich versteht.“ (ebd.: 8) Im engeren Sinn sind Minderheitenrechte eine spezifische Anerkennung und positive Förderung, die über das allgemeine Diskriminierungsverbot hinausgehen. Sie sollen es Minderheiten ermöglichen, ihre kulturelle Eigenständigkeit zu erhalten (vgl. Bielefeldt 2004: 28). Der post-koloniale indische Staat war darum bemüht, der Existenz verschiedener Religionen sowie der Angst vor der Dominanz der Hindu-Mehrheit gerecht zu werden (vgl. Mitra 2006: 224). Nach Indiens Unabhängigkeitswerdung setzte sich Nehru sehr für die Festlegung von Minderheitenrechten ein (vgl. ebd.: 220). So war es jeder religiösen Gemeinschaft in Indien gestattet, ihren eigenen Rechten betreffend Heirat, Scheidung, Geburten, Todesfällen, Erbschaften etc. zu folgen, was schon bald zu einem politischen Streitpunkt wurde (vgl. Luce 2006: 194 f. bzw. vgl. Mitra 2006: 221): „Der Staat konnte damit von Anfang an im Umgang mit den Religionsgemeinschaften, mit ihren Beziehungen untereinander und ihren politischen Forderungen nur improvisieren, es fehlte eine konkrete und konsequent angewandte Linie der Religionspolitik.“ (Six 2003: 209).

1931 bestärkte der Congress sein Bekenntnis zum Säkularismus, indem er im Zuge der Karachi Resolution jedem Bürger und jeder Bürgerin Gewissens- und Religionsfreiheit zustand, niemand aufgrund seiner Überzeugung oder Kaste Nachteile bei der Beschäftigung im öffentlichen Dienst, Handel oder Beruf erfahren durfte und sich der Staat gegenüber allen Religionen neutral zu verhalten hatte (vgl. Chandra 1999: 16 f.). Dass in der Verfassung von 1950 die – auch religiösen – individuellen und kollektiven Rechte verankert wurden und diese nur durch eine Dreiviertelmehrheit der betroffenen Gruppe verändert werden können, stellt den indischen Staat vor das Problem, auch gegen unzeitgemäße Rechte nicht vorgehen zu können. So ist es den Hindu-NationalistInnen etwa ein Dorn im Auge, dass Polygamie für muslimische Männer noch immer erlaubt ist (vgl. Luce 2006: 195).

Eine bedeutende Rolle im Konflikt um Ayodhya hat der Widerspruch zwischen den Interessen der Hindu-Mehrheit und der Muslim-Minderheit: „For the Muslim defenders of the claim [that the Ram-temple has to be rebuilt in Ayodhya, K.B.], it is a test of the ability of the political system to protect their dignity and cultural identity [...]“ (Mitra 2006: 223)

Ein Beispiel für gewalttätigen Umgang mit Minderheiten seitens der hindu-nationalistischen Bevölkerung ist der Pogrom in Gujarat. In den zehn Wochen des Aufstandes wurden mindestens 270 Moscheen und muslimische Kultstätten zerstört bzw. in hinduistische Tempel umgewandelt. Im Zuge der Überfälle auf muslimische Geschäfte und Dörfer wurden 200.000 Menschen vertrieben und offiziellen Angaben zufolge mindestens 2.000 Menschen getötet. (Regierungsunabhängige BeobachterInnen schätzen die Zahl der Ermordeten jedoch mindestens doppelt so hoch) (vgl. Sprung 2005: 281 f.). Von vielen MuslimInnen in Gujarat wurden die Aufstände im Jahr 2002 „anders“ wahrgenommen. Robinson und Parthasarathy erklären diese Auffassung anhand der Tatsache, dass die muslimische Bevölkerung nirgends sicher war, die Gewalt so lange andauerte und viele über lange Zeit bzw. gar nicht mehr nach Hause zurückkehren konnten (vgl. Robinson/Parthasarathy 2005: 308). Randalisierende Mobs bestanden meist aus 5.000 bis 10.000 Menschen. Ihre Anführer waren i.d.R. AktivistInnen hindu-nationalistischer Organisationen, die oftmals ideologisch und personell mit der BJP verbunden waren (vgl. Sprung 2005: 286). An Plünderungen, Vergewaltigungen und Morden waren nicht nur – wie oft angenommen – einige *Goondas* (Schlägerbanden), sondern auch „normale“ BürgerInnen, BJP-ParteiaktivistInnen und Mitglieder der Landesregierung beteiligt (vgl. Engineer zit.n. Sprung 2005: 287).

Reaktionen staatlicher und institutioneller Stellen im Zuge des Ayodhya-Konflikts zeugen von einem diskriminierenden Umgang mit Minderheiten. So wurde seitens der Polizei nach der Zerstörung der Moschee gegen muslimische RandaliererInnen scharf vorgegangen. Auf sie wurde ohne Vorwarnung geschossen, wodurch es zu zahlreichen Opfern durch Polizeischüsse kam. Als es im Jänner 1993 zur gewalttätigsten Phase der Unruhen gekommen war, zeichneten sich die Reaktionen der Polizei nicht nur durch Nichteinschreiten, sondern sogar durch Beteiligung an den Angriffen aus (vgl. Eckert 2005: 116 f.). Auch die lange Dauer der Ausschreitungen in Gujarat lässt sich u.a. dadurch erklären, dass Reaktionen von staatlichen Stellen kaum existierten (vgl. Sprung 2005: 286). Von Seiten der Polizei erfuhren MuslimInnen keine Unterstützung: *„Vergewaltigungen wurden ignoriert, von Opfern identifizierte Täter wurden laufen gelassen, Plünderungen nicht registriert und Morden wurde nicht nachgegangen.“* (ebd.: 287) PolizistInnen, die versuchten, MuslimInnen zu schützen, wurden versetzt oder entlassen. Auch ÄrztInnen und Krankenhäuser verwehrt verletzten MuslimInnen ihre Hilfe. Sowohl die Zentral- als auch Landesregierung standen damals unter Führung der BJP (vgl. ebd.: 286 ff.). Die Zentralregierung ließ den muslimischen Opfern keinerlei Hilfe zukommen (vgl. ebd.: 292 bzw. vgl. Luce 2006: 160 f.). Ministerpräsident Modi deckte bzw. unterstützte hinduistische AngreiferInnen (vgl. Sprung 2005: 282). Nach dem Pogrom in

Gujarat wurden keine standardmäßigen administrativen Prozeduren eingeleitet (vgl. Robinson/Parthasarathy 2005: 310). Durch Intervention des höchsten indischen Gerichts wurde zwar eine juristische Aufarbeitung des Pogroms eingeführt, diese kommt jedoch nur äußerst langsam voran (vgl. Sprung 2005: 292).

3.2 Konfliktparteien

Bei der Untersuchung der Konfliktparteien des Ayodhya-Konflikts sollen einerseits die in Indien lebenden MuslimInnen und hindu-nationalistischen Organisationen als direkt betroffenen Parteien, andererseits die Congress-Partei als indirekt betroffene Partei behandelt werden.

3.2.1 MuslimInnen in Indien

Bei der Beschäftigung mit MuslimInnen in Indien muss beachtet werden, dass Luce zufolge heute nur sehr wenige MuslimInnen von ImmigrantInnen abstammen. Ihre Vorfahren waren größtenteils Hindus niederer Kasten, die in Hoffnung auf eine Besserung ihres Status zum Islam konvertierten (vgl. Luce 2006: 154). Ursprünglich erreichten MuslimInnen als Krieger, Kaufleute und MystikerInnen durch Seefahrt und Handel das Land (vgl. Akbar 2004: x bzw. Töpfer 2005: 3) und brachten im 7. Jahrhundert so den islamischen Glauben nach Indien. Die MuslimInnen in Indien nahmen nicht nur die lokale Sprache, sondern auch traditionelle Gewohnheiten in der lokalen Lebensführung an. Der islamische Glaube erreichte Indien also lange bevor muslimische Herrscher die Macht im Land erlangten (vgl. Akbar 2004: x). Die Errichtung eines Sultanats in Delhi erfolgte im Jahre 1206, wodurch es zu einer Festigung der muslimischen Herrschaft in Nordindien kam (vgl. Töpfer 2005: 3). MuslimInnen stellten jedoch nie eine Mehrheit in Indien dar. Obwohl sie demnach stets zu einer Minderheit zählten, fühlte sich diese Bevölkerungsgruppe lange Zeit nicht marginalisiert oder benachteiligt (vgl. Akbar 2004: ix). Nachdem Pakistan 1947 zu einem eigenen Staat geworden war, wanderten auch zahlreiche MuslimInnen aus anderen Regionen Indiens dorthin aus. Unter ihnen befanden sich viele AnwältInnen, ÄrztInnen, IngenieurInnen, LehrerInnen und BeamtenInnen. Die Mehrheit der heute in Indien lebenden MuslimInnen sind verarmte Bauern und Bäuerinnen, landlose ArbeiterInnen und industrielles Proletariat (vgl. Hasan 2008: 7 f.).

1906 wurde die Muslim League gegründet. Ihre wichtigste Forderung, die Einrichtung getrennter Wählerschaften für Muslime, wurde 1909 erfüllt und hatte eine politische Mobilisierung von WählerInnen nach religiösen Aspekten zur Folge. Diese gesellschaftlichen Probleme wurden von den britischen Kolonialherren rasch zur Stützung ihrer Herrschaft instrumentalisiert. So wurde etwa eine Volkszählung durchgeführt, in der sich die indische Bevölkerung explizit zu einer Religion und Sprache zuzuordnen hatte. Nachdem die in Indien lebenden Menschen aufgrund der Volkszählung gezwungen waren, sich mit ihrer Identität auseinander zu setzen, identifizierten sich bereits Ende des 19. Jahrhunderts große Teile der Bevölkerung mit der Hindu-Gemeinschaft, wie sie von NationalistInnen propagiert wurde (vgl. Töpfer 2005: 13 f.). So kam es in der Kolonialzeit zur *„verhältnismäßigen Erfassung der Kategorien [„Hindu“ und „MuslimIn“, Anmerkung K.B.], deren Repräsentation durch Parteien und Personen bzw. deren Substanzialisierung, wodurch der Kommunalismus und Nationalismus erst ermöglicht wurden.“* (Skoda 2005: 94) Die Congress-Partei bemühte sich zwar um eine Verständigung zwischen Hindus und MuslimInnen, doch waren es in den 1920er Jahren v.a. radikal-hinduistische Kräfte, die Erfolge verbuchen konnten (vgl. Töpfer 2005: 13 ff.).

Seit der Erlangung der Unabhängigkeit 1947 kam es immer wieder zu hinduistisch-muslimischen Aufständen und anti-muslimischen Pogromen (vgl. Brass 2003: 6), die insbesondere vor dem Hintergrund der Differenzen zwischen Hindus und MuslimInnen nach der Abspaltung Pakistans zu sehen sind (vgl. Hasan 2008: 54). Vor allem nördliche und westliche Gebiete Indiens sind immer wieder von hinduistisch-muslimischen Konflikten betroffen. Im Norden des modernen Indiens existiert bislang keine Periode, in der es nicht zu Ausschreitungen kam (vgl. Brass 2003: 6, 9):

Their frequency and intensity have fluctuated from time to time and place to place, but hardly a month passes in India in which a Hindu-Muslim riot does not occur that is large enough to be noted in the press. But there are also many such events on a smaller scale that occur much more frequently. Indeed, it is likely that not a day passes without many instances of quarrels, fights, and fracas between Hindus and Muslims in different places in India, many of which carry the potential for conversion into large-scale riots in which arson, looting and killing may take place. (ebd.: 6)

Hindu-nationalistische Organisationen haben zudem immer wieder Aktionen ins Leben gerufen, die sich gegen die muslimische Bevölkerung richteten. Die bekanntesten sind das cow-protection-movement Mitte der 1960er Jahre und die Ayodhya-Kampagne. Es kann daher festgestellt werden, dass es in Indien immer wieder zu „Wellen“ hindu-muslimischer Aufstände kam und ihr Beginn daher keinesfalls mit der Ayodhya-Kampagne datiert werden kann (vgl. ebd. 2003: 7 f.).

Bevor es nun zur Thematisierung hindu-nationalistischer Organisationen kommt, soll noch die Frage geklärt werden, warum Hindu-NationalistInnen ein negatives MuslimInnen-Bild haben. Antworten auf diese Frage gibt Oommen, der dabei auf folgende Punkte verweist: (a) aufgrund ihrer Anzahl sind die MuslimInnen in Indien die größte Wählerschaft gegen den Hindu-Nationalismus; (b) die unmittelbare Nachbarschaft Indiens zu Pakistan und Bangladesh trägt zu einem komplizierten, ambivalenten und heiklen Verhältnis zwischen Hindus und MuslimInnen in Indien bei; (c) MuslimInnen werden als Schuldige an einer „Zerschneidung“ Indiens gesehen; (d) auch nach der Abspaltung Pakistans werden von muslimischer Seite immer wieder Forderungen nach einem muslimischen Staat gestellt (z.B. secessionistische Tendenzen Kaschmirs) (vgl. Oommen 1999: 30).

3.2.2 Hindu-nationalistische Organisationen

3.2.2.1 Sangh Parivar

Die Sangh Parivar („Familie“) kann als Netzwerk hindu-nationalistischer Organisationen bezeichnet werden (vgl. Sprung 2005: 281). Sie ist ein Verband parlamentarischer und außerparlamentarischer Organisationen, deren gemeinsame Basis die Ideologie der *Hindutva*⁶ darstellt (vgl. Wolf 2008). Im Zentrum der Sangh Parivar steht die Verbindung von VHP, BJP und RSS. Daneben zählt aber auch noch eine Reihe anderer hindu-nationalistischer Organisationen, wie Frauen-, Gewerkschafts- oder Jugendorganisationen zur Sangh Parivar (vgl. Skoda 2005: 100). Zu ihren Zielen zählen die Gewährleistung der Hegemonie der oberen Kasten, die Verschleierung der Dominanz des brahmanischen Hinduismus sowie die Umwandlung von Konflikten zwischen Kasten (Intra-Hindu-Konflikte) in Hindu-Muslim-Auseinandersetzungen (vgl. Skoda 2005: 102). Zentral sind daher Themen, die anti-muslimische und anti-christliche Einstellungen fördern und so zum politischen Erfolg der BJP beitragen (vgl. Katju 2005: 183).

Generell versuchen alle hindu-nationalistische Organisationen, „*die nationalstaatliche Zugehörigkeit immer enger an Kriterien der Hindu-Kultur zu binden*“ (Six 2006: 165).

3.2.2.2 BJP (Bharatiya Janata Party)

Die Indische Volkspartei Bharatiya Janata Party (BJP) wurde 1980 gegründet und konnte bis 1998 von einer marginalen politischen Kraft zur Regierungspartei aufsteigen. Die BJP ver-

⁶ siehe Seite 85 – 89

suchte stets, sich als Partei der Hindus zu profilieren. Dabei spielte die religiös-nationalistische Mobilisierung, die im Endeffekt auch wesentlich zur Identitätsbildung der Partei beitrug, eine bedeutsame Rolle (vgl. Six 2006: 98 ff.). Die BJP kann als Nachfolgerin der Partei Bharatiya Jana Sangh (BJS, Indischer Volksbund), die 1951 auf Initiative des RSS gegründet wurde, gesehen werden. Diese konnte v.a. in den 1970er Jahren politische Wahlerfolge verbuchen, scheiterte im Jahr 1980 aber in der Koalition. Die BJP wurde daraufhin zur neuen Plattform der Hindu-NationalistInnen, die stark von der Ideologie des BJS beeinflusst wird (vgl. Töpfer 2005: 26). Ideologische Basis der BJP ist die *Hindutva* und somit u.a. die Auffassung, dass Indien als „Hindu-Nation“ (*Hindu Rashtra*) etwas Gegebenes und Unveränderliches sei (vgl. Skoda/Voll 2005: x): „*Hindutva or Cultural Nationalism presents the BJP's conception of Indian nationhood [...]. It must be noted that Hindutva is a nationalist, and not a religious or theocratic, concept.*“ (BJP₁ 2009)

Nachdem die Politik Indiens in den 1980er Jahren durch internationale Umgestaltungen in der Weltwirtschaft, neue globalpolitische Rahmenbedingungen und eine Krise der Congress-Partei grundlegende Veränderungen erfuhr, erwies sich die BJP als ernstzunehmende Konkurrenz in der politischen Landschaft. Sie unterschied sich von anderen Parteien nicht nur durch ihre anti-korrumpierte Haltung, sondern sprach neben der aufstrebenden Mittel- und Oberschicht auch die vermeintlichen Verlierer der Transformation an (vgl. Six 2006: 162). Ihr politischer Aufstieg kann jedoch keineswegs als linear bezeichnet werden (vgl. ebd.: 143). Vielmehr bildete ein „*Wechselspiel aus Religion, Politik und Nationalismus*“ (ebd.: 144) den Grundstock der Partei. Ihr Aufstieg begann mit den Unterhaus-Wahlen im November 1989, bei der ihr Wahlprogramm inhaltlich zwei Bereiche umfasste: Korruption sowie Misswirtschaft der Regierung und die „Befreiung“ des Geburtsortes Rams (vgl. ebd.: 106). Generell wurde Ayodhya in der Kampagne der BJP „zum politischen Herkunfts- und Zukunftsmythos der Nation der Hindus [...]“ (ebd.: 131). Bei diesen Wahlen erreichte die BJP 11,5%, das entspricht 85 Sitzen in der Lok Sabha (indisches Unterhaus). Trotz dem die Strategie der BJP um den Tempelbau in Ayodhya in ihren Kerngebieten nicht von Anfang an so erfolgreich war wie erwartet (vgl. ebd.: 116), kann die Wahl 1989 als „*ausschlaggebende[s] Ereignis, das nicht nur als motivatorischer Rückhalt, sondern auch in sozialer Hinsicht den Ausgangspunkt für den weiteren Weg nach oben schuf*“ (ebd.: 117) gesehen werden. Die Pilgerreise des BJP-Vorsitzenden Advani im Herbst 1990 bot der Partei einerseits die Möglichkeit, die Konstruktion einer distinkten Identität der Partei zu fördern, andererseits konnte sie unkooperatives Verhalten seitens der Regierung als Vorwand für deren Stürzung nehmen (vgl. ebd.: 120, 126). Nur ein Jahr nach ihrer Bildung kam es daher am 16. November 1990 zum Sturz der

Regierung Singh, da die BJP ihre Unterstützung aufkündigte (vgl. Skoda 2005: 88). So wurden auch im Jahr 1991 wieder Wahlen abgehalten, bei denen die Strategie der Partei rund um den Ram-Tempel auch in ihren Kerngebieten, v.a. in Uttar Pradesh, voll aufging. Die Ergebnisse der Wahl (20,0 %, 119 Sitze) katapultierten die BJP auf den zweiten Platz (vgl. Six 2006: 134 f.). Bei den Unterhauswahlen 1996, 1998 und 1999 wurde die Congress-Partei endgültig verdrängt und die BJP als führende politische Kraft etabliert. Im April 1996 war die BJP mit 161 Sitzen im indischen Unterhaus (Congress-Partei: 140 Sitze) erstmals stärkste Partei. Zwar scheiterte die BJP-Regierung 1996 bereits nach 13 Tagen, doch ist dies nicht mit dem Scheitern der BJP im Allgemeinen gleichzusetzen. Bei den Wahlen 1998 konnte sie ihren Vorsprung gegenüber der Congress-Partei sogar noch ausbauen (vgl. Schied 2008: 282 ff.). Ein Jahr später kam es erneut zum Vorziehen der Wahlen. Da die BJP auch dieses Mal weitere Erfolge verbuchen konnte und um 70 Sitze mehr als die Congress-Partei erreichte, wurde die neue Regierung wieder von der BJP geführt. Diesmal war die Regierung die volle Amtsperiode lang bis 2004 tätig (vgl. ebd.: 287). Insgesamt gab es daher von 1998 bis 2004 eine von der BJP geführte Koalitionsregierung. Bei den Unterhaus-Wahlen im Jahre 2004 musste die BJP schließlich eine Niederlage einstecken (vgl. z.B. Töpfer 2005: 1) und schaffte es bis heute nicht mehr, in die Regierung zu gelangen (vgl. Schied 2008: 288 ff.).

Zwar wurde das Thema Ayodhya während der Regierungszeit der BJP von Premierminister Vajpayee widersprüchlich behandelt, da er einerseits zwar Hardliner war, andererseits jedoch die Interessen seiner Koalitionspartner berücksichtigen musste (vgl. Skoda 2005: 90), doch blieb es ein Brennpunkt der politischen Entwicklung Indiens. So fand eine Reihe von Kampagnen zum Bau des Tempels statt, die vom VHP geführt wurden. Insbesondere vor der Wahl 2004 gewann das Thema Ayodhya wieder an Bedeutung (vgl. Schied 2008: 288 f.). Der VHP fordert weiterhin den Aufbau des Tempels (vgl. Skoda 2005: 90 f.) und auch Advani beteuerte im Zuge des Wahlkampfes zur Unterhauswahl 2009, dass die BJP ihr Versprechen, den Ram-Tempel wieder aufzubauen, keineswegs vergessen hätte (vgl. IBNlive 2009). So begriff die BJP in ihrem Manifest zur Wahl 2009 („Manifesto: Lok Sabha Election 2009“) die Erhaltung des Kulturerbes als eine ihrer Aufgaben und zählt dazu auch den Bau des Ram-Tempels in Ayodhya:

There is an overwhelming desire of the people in India and abroad to have a grand temple at the birth place of Sri Ram in Ayodhya. The BJP will explore all possibilities, including negotiations and judicial proceedings, to facilitate the construction of the Ram Temple in Ayodhya. (BJP₂ 2009)

3.2.2.3 RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh)

Die panhinduistische Organisation Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, „Nationaler Freiwilligenbund“) wurde 1925 von Keshav Baliram Hedgewar (1889 – 1940) in Nagpur gegründet, um u.a. die Bevölkerung auf dem Land für den Hindu-Nationalismus zu mobilisieren (vgl. Töpfer 2005: 20). Sein Ausgangspunkt waren nicht religiöse Inhalte, sondern vielmehr der Kampf gegen MuslimInnen (vgl. Six 2001: 52). Hedgewar, dessen Familie vor anti-hinduistischen Ausschreitungen vom muslimischen Fürstenstaat Hyderabad nach Nagpur geflohen war, vertrat hindu-nationalistische Ansichten und distanzierte sich vor dem Hintergrund Gandhis gewaltfreier Strategie vom Congress (vgl. Töpfer 2005: 20). Zwar werden Hedgewar und der frühe RSS oft als wichtige Akteure im Kampf gegen die britischen Kolonialherren dargestellt, doch wurden sie von diesen – im Gegensatz zum Congress und seinen Verbündeten – nie als Bedrohung wahrgenommen (vgl. Bhatt 2001: 115). Hedgewars Meinung nach wurzelte Indiens Schwäche in der Uneinigkeit der Hindus. Ziel des RSS sollte daher der Aufbau einer Hindu-Nation sein, wobei die Organisation weniger im politischen als im kulturellen Bereich zu verorten ist (vgl. Töpfer 2005: 20). Für Hedgewar war der RSS *“das Instrument, die hinduistische Einheit zu beleben, um so den Weg zu dem von Savarkar⁷ propagierten Hindu-Staat zu weisen”* (ebd.). Nach seinem Tod führte Mahadev Sadashivaro Golwalkar (1906 – 1973), der als Ideologe des RSS bezeichnet werden kann, die Organisation (vgl. ebd.: 22). Luce bezeichnet Golwalkar als einflussreichsten Hindu-Nationalisten des 20. Jahrhunderts (vgl. Luce 2006: 152). Unter seiner Führung erlangte der RSS seine gegenwärtige Form. Golwalkar war es auch, der das goldene vedische Zeitalter als Idealtypus für die indische Gesellschaft definierte (vgl. Töpfer 2005: 22). Er betrachtete Kultur und Religion als untrennbar. Religion war für ihn mit jedem Aspekt des Lebens verwoben (vgl. Bhatt 2001: 129). Zwar bezeichnete sich der RSS in den ersten Jahren seiner Gründung selbst als unpolitisch und spielte keine Rolle in der Parteipolitik, doch war er seit jeher aktiv an politischen Interventionen beteiligt (vgl. ebd.: 116).

In Hinsicht auf seine Organisation kann der RSS als Kaderorganisation bezeichnet werden. Kleinste Einheit ist die *Shakha* (Ortsgruppe). Der *Sarsanghchalak*, der „Oberste Führer der Sangh“, hat die Leitung der Organisation bis zu seinem Tod inne. Eine Stützung seiner autokratischen Struktur erfährt der RSS durch seinen paramilitärischen Charakter (vgl. Töpfer 2005: 24 f.). Disziplin und Organisation können als Kern der sozialen und politischen Philosophie gesehen werden (vgl. Bhatt 2001: 140). Zu seinen Aufgaben als Kulturorganisation zählen die Kaderschulung, also *„Charakter-Training im Sinne von Stärke, Opfermut und*

⁷ zu Savarkars Ansichten und seinem Konzept der Hindutva siehe Seite 85 – 89

Disziplin“ (Skoda 2005: 100) sowie der „*Aufbau einer eigenen Symbolik (Uniformen, Fahne, Feste, wie z.B. Orientierung am Marathen-Held Shivaji)*“ (ebd.). Bis heute ist die Erziehung von Jugendlichen als Teil des Aufbaus einer inneren Standhaftigkeit und folglich einer Einheit von Hindus wesentlicher Bestandteil der RSS-Arbeit (vgl. Six 2001: 56).

In den 1930 Jahren kam es zu einer massiven Expansion des RSS. Seine Mitglieder stammten zumeist aus hochkastigen Mittelklassefamilien in Städten (vgl. ebd.: 53). Da der RSS laut offiziellen Angaben keine Aufzeichnungen über seine Mitgliederzahl führt, gestaltet es sich schwierig, ihre Zahl zu bestimmen. Fest steht jedoch, dass er etwa 20.000 *Shakhas* hat. Seine Anhänger werden auf 2,5 bis 6 Millionen geschätzt (vgl. Bhatt 2001: 113). Eigenen Angaben zufolge hatte der RSS 1995 über fünf Millionen Anhänger und 2004 fast 50.000 Ortsgruppen (vgl. Töpfer 2005: 25). Jedenfalls ist der RSS – nach der Kommunistischen Partei Chinas – die zweitgrößte politische Bewegung der Welt (vgl. Luce 2006: 144).

Seit 1930 kehrte der RSS der Politik den Rücken. Erst als Gandhis Mörder Nathuram Godse mit ihm in Verbindung gebracht wurde, erfuhr die Organisation wieder politische Aufmerksamkeit (vgl. Six 2001: 53). Sie wurde daraufhin 1948 von der Congress-Regierung verboten und es kam im ganzen Land zu Ausschreitungen gegen den RSS (vgl. Töpfer 2005: 25). Da sein Führer Golwalkar den Innenminister jedoch davon überzeugen konnte, dass der RSS politisch neutral sei, wurde das Verbot nur ein Jahr später wieder aufgehoben. Der RSS erhoffte sich durch den Innenminister Einfluss auf die indische Politik nehmen zu können, musste nach dessen unerwartetem Tod jedoch auf andere Mittel setzen (vgl. Six 2001: 53). Nachdem die Organisation 1949 wieder zugelassen worden war, verfolgte sie den Aufbau eines Organisationsnetzwerkes, dessen Aufgabe die Verbreitung ihrer Ansichten in der Gesellschaft war (vgl. Töpfer 2005: 26). So kam es zur Gründung zahlreicher Organisationen, die auch heute noch Einfluss auf das gesellschaftliche Leben besitzen. Zu den wichtigsten zählen der 1949 gegründete Studentenbund Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (Allindischer Studentenrat), der 1955 gegründete Gewerkschaftsbund Bharatiya Mazdoor Sangh (Indischer Arbeiterbund) und der 1946 gegründete Vishwa Hindu Parishad (Welt-Hindu-Rat). Eine wichtige Position im Netzwerk des RSS hat auch die BJP inne (vgl. Töpfer 2005: 26): „*The RSS is in charge of the overall reform of society, the BJP is its political arm, and the VHP is the arm that deals with reform of the Hindu religion.*“ (Luce 2006: 157) Personelle Überschneidungen der einzelnen hindu-nationalistischen Organisationen sind keine Seltenheit. Der Aufbau dieser *front organizations* bot dem RSS die Möglichkeit, die Ideen der *Hindutva* zu verbreiten und machte die Ideologie so zu einem Massenphänomen (vgl. Katju 2005: 176 f.). Bei der Übertragung der *Hindutva* auf den RSS richtete Hedgewar sein Hauptaugenmerk auf das Ziel der „*Errich-*

tung einer Hindukultur in Form einer mehrheitlichen und autoritären Herrschaft, die Hindu Rashtra, in der die Hindus unter dem Banner der RSS die Regeln festlegten, denen die Minderheiten zu folgen hatten“ (Basu zit.n. Six 2001: 56). Als Feinde der inneren Einheit der Hindus wurden westliche Eliten in Indien, v.a. aber ChristenInnen und MuslimInnen, die nach Auffassung des RSS nicht nur Ausländer, sondern Menschen anderer Rasse sind, identifiziert (vgl. Six 2001: 56 bzw. Luce 2006: 154). Stärker noch als Savarkar verfolgte Hedgewars Nachfolger Golwalkar in seinen Texten eine Strategie der Stigmatisierung und Ausgrenzung (vgl. Six 2001: 57). Dass alle Unternehmungen des RSS politisch motiviert sind, hält Six insofern für richtig, „als die gesellschaftlichen und kulturellen Postulate dieser Ideologie auf ihre Realisierung drängen, die eben nur durch die Politik zu erreichen sind“ (ebd.: 58). Sowohl in der Organisation als auch den Tätigkeiten des RSS können fundamentalistische und faschistische Züge ausgemacht werden (vgl. z.B. Luce 2006: 155 f.).

3.2.2.4 VHP (Vishwa Hindu Parishad)

Der Vishwa Hindu Parishad (VHP, Welt-Hindu-Rat) existiert seit 29. August 1964, dem Geburtstag Krishnas. In ideologischer Hinsicht geht der VHP davon aus, dass Bedrohungen wie der Verwestlichung oder der Verdrängung des Hinduismus durch den Islam Hindu-Werte entgegenzuhalten sind, was schließlich zur Gründung einer *Hindu-Rashtra* (Hindu-Nation) führt (vgl. Six 2001: 58 ff.). Gemeinsam mit dem RSS, mit dem er auch durch personelle Verflechtungen verbunden ist, fungiert der VHP als Kulturorganisation im Zeichen des Hindu-Nationalismus (vgl. Skoda 2005: 100). Auch was die ideologische Ebene betrifft, so ist seine Beziehung zum RSS nicht von der Hand zu weisen. So wurde der VHP unter der Schirmherrschaft von RSS-Führer Golwalkar gegründet. Ebenso können bei der Methodik der Arbeit zahlreiche Parallelen zwischen VHP und RSS ausgemacht werden (vgl. Six 2001: 61). Six zufolge ist der VHP „jene Organisation, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, alle einer starken Einheit der Hindus hinderlichen Probleme aus dem Weg zu räumen und die Hindu-gemeinschaft durch die Herstellung der inneren Eintracht gegen die Bedrohung von ‚außen‘ zu wappnen“ (ebd.: 59). Um solch eine Einheit zu erreichen, startete der VHP 1984 u.a. seine Kampagne für die Befreiung des Geburtsortes Rams in Ayodhya (vgl. ebd.: 59 f.). Auch nach dem politischen Erfolg der BJP 1989 setzte sich der VHP für die Fortführung der Errichtung des Ram-Tempels ein (vgl. Six 2006: 118). Schließlich gelang es Freiwilligen des VHP im Dezember 1992, die Babri Moschee zu zerstören (vgl. ebd.: 100).

Daneben finden sich im Programm des VHP auch die Aufgaben der Förderung nicht näher definierter Hindu-Werte, die Kontaktherstellung zu im Ausland lebenden Hindus sowie der

Kampf gegen Armut unter Hindus. Seine Mitglieder üben zwar kein politisches Amt in direkter Weise aus, trotzdem sind sowohl sein politisches Gewicht als auch seine gesellschaftliche Präsenz und organisatorischen Fähigkeiten im Laufe der 1980er Jahre erheblich gestiegen (vgl. Six 2001:59 f.).

3.2.2.5 Shiv Sena

Die Shiv Sena ist eine regionale Partei im Bundesstaat Maharashtra, deren Name übersetzt „Shivajis Armee“ bedeutet. Chatrapati Shivaji war jener Feldherr, der im 17. Jahrhundert den zentralindischen Staat Maratha im heutigen Bundesstaat Maharashtra begründete (vgl. Eckert 2005: 122). Shivaji gilt zudem als Bekämpfer muslimischer Herrscher und britischer Fremdmächte (vgl. Six 2001: 69). Die Partei versteht sich demnach als *„Bollwerk gegen wie auch immer geartete Feinde von außen, die die Bevölkerung von Maharashtra und Mumbai im Speziellen sowohl wirtschaftlich wie auch kulturell bedrohen würden“* (ebd.: 67). So setzte sie sich etwa für die wirtschaftliche Bevorzugung von in Maharashtra Geborenen und mit dessen Kultur Aufwachsenden ein (vgl. ebd.). Ihre Ideologie umfasst Konfrontation, Heldentum, Mut, Männlichkeit und Kampf. Diese lässt sich jedoch weniger in ihren Zielen, als vielmehr in ihren Themen und Stilelementen festmachen. Seit ihrer Gründung durch Bal Thackeray im Jahr 1966 steht die Definition eines Feindes im Zentrum der Politik der Shiv Sena. Dieser kann sich – abgesehen von einigen Kontinuitäten – auch verändern. So sind SünderInnen, die in der Zeit nach der Gründung der Shiv Sena als Feindgruppe dargestellt wurden, heute in die Gemeinschaft aufgenommen und MuslimInnen als primäre Feinde identifiziert. Ihre Gegner stellt die Partei entweder als lächerlich oder als Bedrohung dar (vgl. Eckert 2005: 121 ff.). Während diese als „Ratten“, „Schlangen“ oder „Verräter“ bezeichnet werden, werden Maharashtrier, Hindus und InderInnen dazu aufgefordert *„sich ihrer eigenen Stärke bewusst zu werden, sich dem Kampf zu stellen, und stolz auf das zu sein, was sie sind“* (ebd.: 122). Mit der Veränderung des Feindbildes können sich auch gewisse Auffassungen der Partei verändern: So gilt Shivaji seit der Identifizierung von MuslimInnen als Feinde nicht länger bloß als Verteidiger der Maharashtras, sondern als Verteidiger aller Hindus (vgl. ebd.: 125).

Organisiert ist die Shiv Sena in *Shakhas* (Ortsgruppen), die Aktionen planen und als Basis der Partei bezeichnet werden können. Allein im Bombay gibt es 210 von ihnen. Zu den Aufgaben der *Shakhas* zählen neben Nachbarschaftshilfe auch die Vermeidung der Institutionalisierung und Aufrechterhaltung der informellen Arbeitsweise und Strukturen der Partei. Zielgruppe der Shiv Sena ist die urbane Unterschicht (vgl. ebd.: 123 ff.). Geleitet werden die Anhänger der Partei (*Sainiks*) von der Überzeugung, *„dass die Shiv Sena als einzige Partei tatsächlich die*

Verbesserung des Lebensstandards einfacher Leute herbeiführen könnte [...]“(Eckert 2005: 131)

Die Shiv Sena betrachtet sich selbst als nicht-demokratische Partei und vertritt die Meinung, dass anti-demokratische Organisationsformen Korruption unterbinden. Da die Partei Gewalt als ehrlich, männlich und mutig auffasst und Gewaltfreiheit für sie nicht nur die Idee einer entfremdeten Elite, sondern auch ein Zeichen von Schwäche ist, bedient sie sich zur Durchsetzung ihre aktionistischen Ziele oftmals der Gewalt bzw. ihrer Androhung (vgl. ebd.: 127 ff.). Gewalt wird also als legitimes Mittel der Politik betrachtet (vgl. Six 2001: 68). Dies dient einerseits der Demonstration von Macht, andererseits aber auch der Aneignung von Geld und Land sowie der Einschüchterung von KritikerInnen und KonkurrentInnen. Klagen vor Gericht bzw. deren Verfolgung sind aufgrund der Angst vor Gewaltausbrüchen selten. Auch die Polizei übt gegenüber Straftaten der Shiv Sena oft Zurückhaltung, da sich viele PolizistInnen mit ihrer Ideologie identifizieren können und Bal Thackeray eine gewisse Immunität zugestanden wird (vgl. Eckert 2005: 130 ff.).

Von 1999 bis 2004 war die Shiv Sena gemeinsam mit der BJP in der Bundesregierung vertreten (vgl. ebd.: 115). Zwar ist die Partei heute zweifelsohne zur Gruppe der Hindu-NationalistInnen zu zählen, doch entsprachen ihnen die Inhalte dieser Ideologie keineswegs von Anfang an. Bis zur zweiten Hälfte der 1980er Jahre war das Verhältnis zwischen Shiv Sena und Sang Parivar durch Misstrauen geprägt. Erst gegen Ende der 1980er Jahre wandte sich die Shiv Sena ideologisch dem Hindu-Nationalismus zu (vgl. Six 2001: 66) und setzte von da an auf eine Hetzkampagne gegen MuslimInnen. Unter anderem aufgrund der Tatsache, dass Bal Thackeray lange Zeit selbst im RSS aktiv war, können außerdem zahlreiche Parallelen zwischen RSS und Shiv Sena ausgemacht werden: Gemein ist ihnen nicht nur die Annahme eines Goldenen Zeitalters und die organisatorische Einteilung in Zweigstellen, sondern auch die bedeutende Rolle physischer Übungen, die Ausbildung einer eigener paramilitärischer Einheit, eine straffe hierarchische Struktur sowie die Konstruktionen eines Feindbildes des „Anderen“ (vgl. ebd.: 68 ff.). Six zufolge war das Wahlmanifest der Shiv Sena zur Bundesparlamentswahl 1991 *„das wahrscheinlich ethnisch radikalste und gewaltgeladene Manifest, das je in Indien veröffentlicht wurde“* (ebd.: 69). Die Rolle der Shiv Sena bei der Zerstörung der Moschee in Ayodhya wie auch bei den Unruhen und Gewalttaten danach ist unbestritten (vgl. ebd.: 68 f.). Der politische Erfolg der Shiv Sena blieb jedoch räumlich auf Maharashtra begrenzt (vgl. Eckert 2005: 141).

3.2.3 Congress-Partei (INC, Indischer National Congress)

Während hindu-nationalistische Parteien eine kulturelle Variante des panindischen Nationalismus darstellen, steht die Congress-Partei für einen staatsbürgerlichen Nationalismus (vgl. Töpfer 2005: 27). Da es nach der Erreichung der Unabhängigkeit des Landes zahlreiche Bemühungen gab, „die Heterogenität des Landes in die Politik einzubetten“ (Six 2003: 201), verband die 1885 gegründete Congress-Partei (vgl. Luce 2006: 185) in ihren Anfängen eine Vielzahl unterschiedlicher Positionen, die vom marxistischen bis zum hindu-nationalistischen Spektrum reichten (vgl. ebd.: 194). Die Leitung der Partei wurde stets von der Nehru-Gandhi Familie dominiert. Neben der Congress-Partei vervollständigten einige Kleinparteien das demokratische System Indiens. Diese konnten zwar den inhaltlichen Kurs des Congresses beeinflussen, stellten jedoch keine Gefahr für seine Vormachtstellung in der Parteienlandschaft dar (vgl. Six 2003: 202).

Bei den ersten allgemeinen Wahlen im Jahr 1952 erlangte die Congress-Partei 45% der Stimmen, was 74% der Sitze im Lok Sabha entsprach (vgl. ebd.). Generell konnte die Congress-Partei unter Jawaharlal Nehru, der von 1929 bis 1964 Präsident der Partei war, immer große Erfolge verbuchen und erzielte ähnliche Ergebnisse daraufhin nur noch in Krisenzeiten wie z.B. während des Krieges mit Pakistan 1971 (vgl. Luce 2006: 192). Der Tod Nehrus 1964 und die Übernahme der Partei durch seine Tochter Indira Gandhi zogen parteiinterne Differenzen nach sich, die sich auch auf die Wahlergebnisse von 1967 auswirkten. In diesem Jahr verlor der Congress die Regierungsgewalt in vielen Bundesstaaten. Zudem kam es zur Formierung einer innerparteilichen Opposition, der Indira Gandhi mit Tendenzen einer autoritären Parteikontrolle begegnete (vgl. Six 2003: 204). Luce zufolge kann der Misserfolg der Congress-Partei zu einem großen Teil der Politik Indira Gandhis zugeschrieben werden, da sie den Staat in einen Bankrott trieb (vgl. Luce 2006: 199). In den 1980er Jahren verlor die Congress-Partei aufgrund von Korruptionsvorwürfen und mangelnder politischer Performance an Ansehen und versuchte, diesen Tendenzen entgegenzuwirken, indem sie auf die religiöse und zugleich demokratische Mehrheit der Hindus fokussierte. So bediente sich die Partei in den folgenden Wahlkämpfen Kampagnen, die sich mit der religiös-kulturellen Identität der Hindu-Mehrheit identifizierten und politische Gegner als anti-hinduistisch und daher anti-national bezeichneten. Es war so zu einem politischen Paradigmenwechsel gekommen, im Rahmen dessen der Congress seine areligiöse Einstellung änderte (vgl. Six 2003: 210 f.). Politisch gesehen brachten die 1990er Jahre bedeutende Veränderungen in Indien. Der rapide Rückgang des Erfolges der Congress Partei zog das Bedürfnis nach einer neuen, anderen Form von Politik nach sich

(vgl. Luce 2006: 151). Da die Congress-Partei gemeinhin als überaltert, unflexibel und korrupt galt, bot sich die BJP als Alternative an (vgl. Six 2003: 212). Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen der BJP und der Congress-Partei ist, dass die Ideologie letzterer – im Gegensatz zur BJP, die sich ganz klar als hindu-nationalistisch definiert – kaum auszumachen war und ist (vgl. Luce 2006: 211).

Einerseits wandte sich der Congress zwar der Hindu-Mehrheit zu, andererseits wollte er aber auch muslimische WählerInnen für sich gewinnen und verfolgte daher eine „Doppelstrategie“ (vgl. Skoda 2005: 103). Nachdem der von der Congress-Partei gestellte Premierminister Rajiv Gandhi 1985 die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes, die einen muslimischen Mann verpflichtete, seiner Ex-Frau monatlich geringe Unterhaltszahlungen zukommen zu lassen, aufhob, um so den Mullahs das muslimische Recht zu überlassen, zog die Congress-Partei den Zorn vieler potentieller WählerInnen auf sich. Zudem bot diese Angelegenheit den Hindu-NationalistInnen die Möglichkeit, gegen die Entscheidungen des Congresses zu argumentieren. Um gegen den potentiellen Verlust hindu-nationalistischer WählerInnen vorzugehen, öffnete Rajiv Gandhi die Tore zur Babri Moschee in Ayodhya und ermöglichte so eine Kette von Ereignissen, die schließlich zum Abriss der Moschee führten (vgl. Luce 2006: 196 f.). Auch konnte keine eindeutig ablehnende Haltung der Congress-Partei gegenüber den Aktivitäten des VHP in Ayodhya ausgemacht werden (vgl. Six 2006: 132). Zudem ließ die zu dieser Zeit regierende Congress-Partei die Grundsteinlegung des Ram-Tempels nicht nur geschehen, sondern widersprach auch gerichtlichen Erkenntnissen (vgl. ebd.: 115). Bei den Wahlen im Jahr 2004 verlor die BJP zwar an Stimmen, doch auch der Congress musste einen Verlust hinnehmen. Die wahren Gewinner der Wahl waren die zahlreichen kleinen, niedrigkastigen und regionalen Parteien (vgl. Luce 2006: 172).

3.3 Konfliktorientierung

Dass sich die Konfliktorientierungen innerhalb eines Konflikts oftmals nicht klar voneinander trennen lassen, ist im vorliegenden Fall offensichtlich. So kann die Orientierung des Konflikts um Ayodhya sowohl als wertorientiert als auch als machtorientiert bezeichnet werden. Dabei ist es die Wertorientierung, die bei der Beschäftigung mit dem Konflikt vor dem Hintergrund des Hindu-Nationalismus zuerst in Auge sticht. Trotzdem darf nicht vergessen werden, dass

es sich dabei auch sehr stark um die Festlegung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen handelt, die wiederum von der Machtorientierung des Konflikts zeugen.

3.3.1 Wert- und Machtorientierung:

Hindu-Nationalismus und Hindutva als religiös-politische Konzepte

Das Konzept der *Hindutva* kann übersetzt als Hindutum bezeichnet (vgl. z.B. Töpfer 2005: 17) und gemeinhin mit Hindu-Nationalismus gleichgesetzt werden. Puniyani definiert es schlichtweg als *“the politics in the name of Hinduism”* (Puniyani 2005: 17). *Hindutva* erhebt den Anspruch, die Mehrheit der InderInnen zu repräsentieren (vgl. Skoda 2005: 91) und beeinflusst nicht nur Wahlen, sondern auch alle Ebenen des sozialen Lebens, Medien und kulturelle Institutionen (vgl. Puniyani 2005: 18). Als Begründer der *Hindutva*-Ideologie bzw. des Hindu-Nationalismus gilt Vinayak Damodar Savarkar (vgl. Skoda/Voll 2005: x), der 1923 den Band *„Essentials of Hindutva“* veröffentlichte. Zwar war ihm die Vielfalt Indiens bewusst, doch vertrat er die Meinung, dass das Hindutum *das* einende kulturelle Erbe Indiens sei. Die Hindu-Nation (*Hindu Rashtra*) sei dabei nicht als religiös einheitliche Gruppe zu sehen, sondern zeichne sich durch ihre Teilhabe am hinduistischen Erbe aus (vgl. Töpfer 2005: 15 ff.). Im Zuge dessen ging Savarkar von drei konstituierenden Merkmalen des Hindutums bzw. der Hindu-Nation aus: das gemeinsame Land (*Rashtra*), die völkische Einheit auf Basis einer gemeinsamen Abstammung (*Jati*) und die gemeinsame Kultur (*Sanskriti*) (vgl. ebd.: 17 bzw. Savarkar 2005: 116). Hindus definierte er wie folgt:

A Hindu, therefore, to sum up the conclusions arrived at, is he who looks upon the land that extends from Sindu to Sindu-from the Indus to the Seas, - as the land of his forefathers – his Fatherland (Pitribhu), who inherits the blood of that race whose first discernible source could be traced to the Vedic Saptassindhus and which one its onward march, assimilating much that was incorporated and ennobling much that was assimilated, has come to be known as the Hindu people, who has inherited and claims as his own the culture of that race as expressed chiefly in their common classical language Sanskrit and represented by a common history, a common literature, art and architecture, law and jurisprudence, rites and rituals, ceremonies and sacraments, fairs and festivals; and who above all, addresses this land, this Sindhusthan as his Holyland (Punjabhu), as the land of his prophets and seers, of his godmen and gurus, the land of piety and pilgrimage. (Savarkar 2005: 115 f.)

Im Gegensatz dazu könne die muslimische und christliche Bevölkerung Indiens nicht als Hindus bezeichnet werden, da ihr Heiliges Land außerhalb Indiens liegt:

So to every Hindu, from the Santal to the Sadhu this Bharata bhumi this Sindusthan is at once a Pitribhu and a Punyabhū – fatherland and holy land. That is why in the case of some of our Mohammedan or Christian countrymen who had originally been forcibly converted to a non-Hindu religion and who consequently have inherited along with Hindus, a common Fatherland and a greater part of the wealth of common culture – language, law, customs, folklore and history – are not and cannot be recognized as Hindus. For though Hindusthan to them is Fatherland as to any other Hindu yet it is not to them a Holyland too. Their holyland is far off in Arabia or Palastine. (Savarkar 2005: 113)

Hindu-NationalistInnen zufolge ist der Hinduismus einerseits einem inneren Verfall (z.B. verminderter Anteil von Hindus an der Gesamtbevölkerung durch Gandhis Gewaltverbot und somit Verwundbarkeit Indiens), andererseits äußeren Bedrohungen (z.B. „Invasion des Islam“) ausgesetzt. Diese Auffassung legitimiert das Selbstbild der Hindu-NationalistInnen als Opfer und somit auch die nationalistische Vorgangsweise (vgl. Six 2006: 170 ff.). Basis von letzterer ist ein *„alle Bereiche des Lebens einschließendes Konzept für die Hindu-Nation, das von der Nationalökonomie über Verteidigungspolitik und Sozialsysteme bis hin zum Familien- und Sexualleben alle Aspekte einschließt“* (ebd.: 173). Ziel dabei ist die Erreichung eines Goldenen Zeitalters, das in der hindu-nationalistischen Vorstellung Anfangs- und Endpunkt eines Kreislaufs darstellt und als gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Idealzustand zu sehen ist, in dem die geeinte Hindu-Nation als Vorbild für die ganze Welt fungiert (vgl. ebd.: 170 f.). Enttäuschung, Selbstentfremdung und Identitätsschwäche wie sie von vielen InderInnen im Zuge der Modernisierung empfunden werden, werden dazu genutzt, Überfremdung zu beklagen und die Erreichung des Goldenen Zeitalters zu propagieren. Zwar erfuhr das Konzept der *Hindutva* auch Zustimmung seitens der so genannten Unberührbaren (vgl. Töpfer 2005: 22), doch begreift es das Kastenwesen sowie Klassenhierarchien generell als gegeben und kann daher vor allem auf die Unterstützung von Angehörigen der oberen Kasten zählen (vgl. Katju 2005: 182). Es war daher i.d.R. die gesellschaftliche Elite, die Religion vor dem Hintergrund ihrer Befürchtung des Aufstiegs niederer Klassen im Zuge der Industrialisierung sowie durch Bildung und Landreformen für ihre eigenen politischen Zwecke instrumentalisierte (vgl. Puniyani 2005: 21): *“The core agenda of religion-based politics is to promote the interests of the elite and middle classes of society; the poor and exploited are not the focus.”* (ebd.: 22)

Zentrale Bedeutung im Hindu-Nationalismus hat auch die Konstruktion einer eigenen „Hindu-Geschichte“ (vgl. Skoda 2005: 94 bzw. Skoda/Voll 2005: x), im Zuge derer mythische und historische Ereignisse oftmals kombiniert werden (vgl. Skoda 2005: 96). Dabei versuchen Hindu-NationalistInnen über gewisse Tatsachen der Geschichte hinwegzutäuschen und präsentieren ein falsches Bild (vgl. z.B. Luce 2006: 149 f.). Insbesondere die Tatsache, dass sich Hindu-NationalistInnen durch eine gewisse Distanziertheit gegenüber Indiens Freiheitskampf

auszeichneten (vgl. Puniyani 2005: 21), wird oftmals in anderer Weise dargestellt. Eine bedeutende Rolle in der Konstruktion der Geschichte spielten die britischen Kolonialherren. Ihre Vorstellung, die indische Geschichte sei vor allem durch einen Hindu-Muslim-Konflikt geprägt, wurde vom hindu-nationalistischen Diskurs aufgegriffen (vgl. Skoda 2005: 94):

Die Moslems werden dabei in Anlehnung an britische Vorstellungen als die Fremden, die Anderen bzw. als Teil einer über Indien hinausgehenden, monolithisch verstandenen islamischen Zivilisation, als später hinzugekommene Eindringlinge gegenüber den Hindus als indigener Bevölkerung konzipiert. (ebd.: 95)

Grundannahme der *Hindutva* ist daher die Auffassung, dass Hindus und MuslimInnen sowohl separate Geschichten als auch eigene Entwicklungen besitzen. Vor diesem Hintergrund wird die Babri Moschee in Ayodhya als Siegeszeichen der MuslimInnen gegenüber den Hindus gesehen (vgl. ebd.: 95 f.):

Ayodhya ist somit essentieller Teil bzw. Wiederholung eines ewigen Kampfes, der zudem nach Ansicht von Hindu-Nationalisten nicht nur zwischen Hindus und Moslems geführt wird, sondern auch zwischen dem „Hindu-Volk“ und einem feindlich eingestellten „pseudo-säkularem“ Staat. Die sich für Rama, d.h. das Gute, einsetzen, handeln als Instrumente Gottes und sind Teil der glorreichen Tradition Hindustans (Indien). Da in dieser Tradition der Tempel in Ayodhya als Symbol für die Religion, den Staat (Rama als König) und die Gemeinschaft gilt, kann die Zerstörung des Tempels auch als Verlust der Religion, des Territoriums und letztlich der Nation erscheinen, die es wiederzuerlangen gilt. (ebd.: 97)

Das Konzept der *Hindutva* zwingt religiöse Minderheiten nicht nur zur Unterordnung, sondern schließt sie gezielt von der Formulierung eines nationalen Selbstverständnisses aus (vgl. Six 2006: 178). Für Katju steht daher fest, dass Gewalt gegen religiöse Minderheiten Teil der Mobilisierungsstrategie von Hindu-NationalistInnen ist (vgl. Katju 2005: 184). Sharma geht davon aus, dass *Hindutva* nie ein rein theoretisches Konstrukt war, all seine Positionen dienten schon immer der Lenkung individueller und kollektiver Handlungen (vgl. Sharma 2003: 6). Für den Aufbau einer *Hindu Rashtra* als Ziel der Hindu-NationalistInnen wird der Verlust von im Unabhängigkeitskampf erreichten Werten, wie Säkularismus, Demokratie und Pluralität, in Kauf genommen (vgl. Katju 2005: 183). Obwohl es dem Konzept an akademischer Durchsetzungskraft mangelt, konnte es in öffentlichen Meinungen Fuß fassen (Luce 2006: 148). Töpfer zufolge ist der organisierte Hindu-Nationalismus eine Kraft, die auch in Zukunft in der politischen Landschaft Indiens eine bedeutende Rolle spielen wird (vgl. Töpfer 2005: 1).

Eng verbunden mit dem Hindu-Nationalismus ist der Begriff des Kommunalismus. In den 1920er-Jahren kam es insbesondere von Seiten des National-Congresses zur Verwendung dieses Begriffs, wenn von religiösen Formen des Nationalismus die Rede war und behielt diese Bedeutung auch nach Erlangung der Unabhängigkeit bei (vgl. Six 2006: 181). Er leitet

sich vom Wort „community“ ab und bezeichnet eine Ideologie, *„der zufolge Menschen einer Religionsgemeinschaft auch gleiche sozio-ökonomische, politische und kulturelle Interessen teilen“* (Sprung 2005: 279). Kommunalismus ist daher eine Form des Nationalismus, bei der Religion die entscheidende Basis der Gruppenidentität bildet (van der Veer zit.n. Skoda 2005: 84) und so die sozialen Beziehungen und weltlichen Interessen von Gruppen bestimmt (vgl. Six 2006: 181).

Die Religion wird damit zum alleinigen Identitätsmerkmal der Menschen und zur Grundlage aller sozialen Beziehungen erklärt. Von der Religionszugehörigkeit ausgehend entwirft der Communalism eine Totalität der Identität, die sämtliche Bereiche der menschlichen Existenz miteinschließt.“ (Six 2001: 73)

Für den Bereich der Politik bedeutet dies, dass einer bestimmten Religion zugehörige BürgerInnen in ihren Interessen nur durch politische VertreterInnen, die ebenfalls dieser Religion angehören, repräsentiert werden können. Umgekehrt kann etwa ein hinduistischer Politiker auch nur eine hinduistische Wählerschaft haben (vgl. ebd.). Zugrunde liegt dem Begriff daher das Verständnis einer sich von „Anderen“ abgrenzenden Gemeinschaft (vgl. ebd.: 72). Vor dem Hintergrund interreligiöser Gewalt ist Kommunalismus für eine bedeutende Wechselwirkung verantwortlich *„indem die Gewalt der Verbreitung der Ideologie und die Ideologie der Rechtfertigung der Gewalt dienen“* (Six 2006: 181). Über den Ursprung kommunalistischer Konflikte gibt es unterschiedliche Vorstellungen, die den Kommunalismus entweder als vorkoloniales Erbe oder als Resultat der Veränderungen im kolonialen Indien sehen. In wissenschaftlichen Kreisen hat sich gegenwärtig die Ansicht durchgesetzt, dass die Wurzeln des Kommunalismus in den gesellschaftlichen Veränderungen der britischen Kolonialzeit liegen (vgl. Rao 2003: 4 f.). Zwar gab es in Indien auch schon vor der Zeit des Kommunalismus religiöse Auseinandersetzungen, die zentralen Unterschiede zu diesen Konflikten sind aber im Grad der Organisiertheit, dem Umfang sowie in ihrer Bedeutung für die Organisation des politischen Lebens zu finden (vgl. ebd.: 71). KritikerInnen des Kommunalismus gehen davon aus, dass Religion *„in diesem Interpretationsrahmen lediglich als Instrument eingeschätzt [wird], mit dessen Hilfe Eliten versuchen, sich politische und wirtschaftliche Vorherrschaft und Ressourcen zu sichern“* (Six 2006: 181).

Der Einsatz religiöser Symbolik zur Erreichung politischen Erfolges kann auch im Zuge des Ayodhya-Konflikts beobachtet werden. So ist etwa Advanis *Rath Yatra* ein Beispiel dafür, wie eng die von Hindu-NationalistInnen angestrebte Erschaffung einer Nation mit der Konstruktion einer „Hindu-Geschichte“ verbunden ist. Ausgangspunkt der *Yatra* war die hinduistische Pilgerstätte Somnath, deren Tempel nach Zerstörungen stets wieder aufgebaut wurde und so einen symbolträchtigen Charakter für die *Yatra* hatte (vgl. Skoda 2005: 97 f.). Zudem

wurde die Pilgerreise mit einem Streitwagen bestritten, der dem Streitwagen Arjuna (Rath) aus der Bhagavatgita gemäß einer beliebten Fernsehserie nachempfunden war (vgl. Six 2006: 122). Zwar war der Wagen bloß ein mit einem Lotus und einem Bild von Ram geschmückter Toyota-Van, doch wurde auch er zum Objekt der Verehrung (vgl. Skoda 2005: 97):

The imagery of Rath Yatra is associated with Lord Ram and other figures in Hindu mythology, where the Lords would embark on a chariot procession to destroy evil, demons, etc. In today's parlance, it means that the charioteer of the Rath – the leader of BJP – is undertaking this exercise to protect Hindus from contemporary demons – the Muslims. (Puniyani 2005: 13)

Advani wurde allorts von vielen Schaulustigen inmitten einer aufgeheizten Atmosphäre empfangen. Zwar meinte Advani, seine Reise solle keine Unruhe zwischen Hindus und MuslimInnen stiften, doch Slogans und militante Reden wie auch Aussagen von Advani selbst förderten genau diese (vgl. Six 2006: 124 ff.). So begleitete etwa der Slogan „*Say with pride that I am a Hindu*“ Advanis Yatra (vgl. Mehta 2005: 295). Generell war diese Pilgerreise eine „perfekt organisierte Kampagne, die in ihrer Ausgestaltung einem Wahlkampf glich, ohne dabei jedoch explizit politisch gefärbt zu sein“ (Six 2006: 123).

3.4 Praktizierte Konfliktregelung

Dass die Mühlen der Justiz nur langsam mahlen, kann im Fall Ayodhyas bestätigt werden. Zwar kommt es nach gewaltsamen Aufständen in Indien immer wieder zur Einsetzung von Untersuchungsausschüssen, doch gibt es keinerlei Maßnahmen, um weitere Ausschreitungen zu verhindern oder die Verantwortlichen zur Rechenschaft zu ziehen. Anstatt die Verantwortlichen zu bestrafen, werden diese oftmals in lokalen oder nationalen Regierungen aktiv (vgl. Hasan 2007: 198):

Indeed, the tragedy is not just that mass violence happened but that successive governments are not prepared to do anything to prevent it or to provide justice to the victims. [...] As a result, the Indian state has acquired a reputation for not being able to cope with communal violence fairly or to protect the minorities who are the main victims of it. Both state and courts have repeatedly shown their incapacity to deal with communal issues, even more than other social atrocities such as caste violence. (ebd.)

Im Allgemeinen können drei Gründe für das Nicht-Handeln indischer Justiz nach großflächigen Angriffen auf Minderheiten ausgemacht werden : (a) von politischer Seite fehlt der Wille, die Gewalt zu beenden bzw. die Täter danach zu bestrafen; (b) kommunalistische staatliche

Strukturen behindern den Staat in seiner Mobilität und Ausübung des Justizwesens; (c) das Rechtssystem ist nicht in der Lage, Fälle von Massengewalt zu bearbeiten (vgl. Hasan 2007.: 214 ff.). Untersuchungsausschüsse haben lediglich eine beratende Funktion und können niemanden belangen. Trotzdem sind sie dazu in der Lage, die öffentliche Meinung gemäß der von ihr zusammengetragenen Fakten zu lenken. Im Regelfall stellen die Untersuchungsausschüsse in ihren Berichten fest, dass die staatliche Administration im Umgang mit der Gewalt versagt hat. Zwar beinhalten die Berichte auch Beweise gegen jene, die als Verantwortliche für die Gewalttaten ausgemacht werden konnten, doch werden ihre Empfehlungen von Regierung, StaatsbeamtenInnen und Vollzugsbehörden nicht Ernst genommen. In seinem 2007 veröffentlichten Text *„Mass Violence and Wheels of Indian (In)justice“* stellt Hasan fest, dass bislang kein einziger Report eines Untersuchungsausschusses zu Verurteilungen der Verantwortlichen geführt hat (vgl. ebd.: 204 f.). Dies ist ein wesentliches Anzeichen dafür, dass politische Eliten in Indien rechtliche Immunität genießen:

Since the episodes of large-scale communal violence are usually fomented by political elites to advance their own political agenda, shielding the guilty is an accepted part of the post-conflict political process. Not only has this alienated minorities; it signals to the public at large that immunity for grave crimes is the rule in India; the powerful cannot be brought to book; the law is only applied against the underprivileged and powerless. (ebd.: 213)

Nach der Zerstörung der Babri Moschee im Dezember 1992 wurde das Oberste Gericht durch einen Erlass des Präsidenten mit der Klärung der Frage beauftragt, ob sich vor dem Bau der Babri Moschee ein Hindu-Tempel oder ein anderes religiöses Gebäude der Hindus auf dem Gebiet befunden habe. Vom Ergebnis des Gerichts sollte nicht nur abhängig gemacht werden, was auf dem – mittlerweile von der Regierung erworbenen – Gebiet rund um die ehemalige Moschee errichtet werden sollte (Tempel, Moschee, Bibliothek, Museum...), es sollte auch als wesentliche Komponente einer Streitbeilegung fungieren (vgl. Schied 2008: 268 f.). Einem Mehrheitsurteil zufolge bekräftigen die Richter des Obersten Gerichtshof

die Rechte der Hindus auf diesem Ort und bescheinigten ihnen, dass Ayodhya für sie Bedeutung hatte. Deshalb war ein wie auch immer geartetes Handeln, wie es nach Meinung der Richter im Gesetz auch seinen Ausdruck gefunden hatte, zu ihren Gunsten gerechtfertigt. (ebd.: 269)

Was das Gebiet der ehemaligen Moschee betraf, so waren die Richter der Meinung, dass eine generelle Aneignung von Gotteshäusern zugunsten eines nationalen Zweckes möglich war und legten den zu erhaltenden Status quo des Gebietes auf ein Datum nach der Zerstörung der Moschee fest. So wurden die Ereignisse vom 6. Dezember 1992 im Nachhinein sanktioniert. Ausgehend von diesen Grundgedanken des Urteils wurde kein Beitrag zur Lösung des Kon-

flikts geleistet. Im Oktober 1993 veröffentlichte der indische Geheimdienst (CBI, *Central Bureau of Investigation*) die Ergebnisse seiner Untersuchungen der Ereignisse um Ayodhya. In diesem Bericht wurden 40 Personen der kriminellen Konspiration beschuldigt, 38 von ihnen waren führenden Persönlichkeiten von Shiv Sena, BJP, VHP, der Jugendorganisation des VHP Bajrang Dal und andere politische bzw. religiöse Führer. Daneben wurden dem obersten Beamten des Distrikts von Faizabad sowie dem dortigen Polizeichef vorgeworfen, Teil dieser Konspiration gewesen zu sein. Laut CBI hätte die lokale Administration aufgrund der Stimmung in Ayodhya rechtzeitig ausreichende Sicherheitsmaßnahmen einleiten müssen. Das CBI stellte auch fest, dass die endgültige Entscheidung zur Zerstörung der Moschee auf einem Geheimtreffen am 5. Dezember 1992 unter Beisein von Advani getroffen wurde (vgl. Schied 2008: 269 ff.).

Der VHP, der RSS und die Bajrang Dal wurden nach der Zerstörung der Moschee verboten. Allerdings wurden diese Verbote vorzeitig wieder aufgehoben und der VHP 1995, der RSS und die Bajrang Dal bereits 1993 wieder zugelassen. Auch die Absetzung der drei von der BJP geführten Regierungen in den Bundesstaaten wurden wieder aufgehoben und die BJP-Regierungen erneut eingesetzt (vgl. ebd.: 278 f.). Am 10. Mai 1995 wurde außerdem die gerichtliche Entscheidung der Annullierung der Wahl in Maharashtra, bei der Mitglieder der BJP und Shiv Sena in das Parlament gewählt worden waren, aufgehoben. Weiters wurden die politische Verwendung der Begriffe Hinduismus und *Hindutva* zugelassen und die ideologischen Positionen der BJP bestätigt. Die in Folge der Zerstörung der Moschee gefällten Richterurteile trugen maßgeblich zur öffentlichen Auffassung der Vorfälle bei und können wie folgt zusammengefasst werden: (a) die Enteignung von Moscheen ist möglich; (b) Moscheen sind zur Abhaltung muslimischer Gottesdienste nicht nötig; (c) Ayodhya kann als Geburtsort Rams angesehen werden und hat daher weiterhin große Bedeutung für Hindus; (c) Rams Geburtsort wird als Teil der nationalen Identität gesehen; (d) die Zerstörung einer Moschee ist nicht gleichbedeutend mit der Ausrottung des Islams. So fanden die Vorstellungen der BJP und ihre Auffassung des Ayodhya-Konflikts immer mehr gesellschaftliche Akzeptanz und die ideologische Definition des Staates griff verstärkt auf eine Hindu-Grundlage zurück (vgl. ebd.: 281 f.).

Der 1993 nach der Zerstörung der Babri Moschee von der Regierung in Maharashtra in Auftrag gegebene Srikrishna-Report stellte fest, dass die Parteilichkeit der Regierung, die Passivität der Polizei sowie die Aktivitäten der Shiv Sena wesentlich zu den gewaltsamen Unruhen beigetragen hatten. Abgesehen von einigen Suspendierungen von PolizeibeamtInnen auf niedrigeren Positionen wurde aber weder Mitgliedern der Shiv Sena noch verantwortlichen Regie-

runungsmitgliedern oder höheren PolizeibeamtInnen der Prozess gemacht (vgl. Hasan 2007: 205 ff.): „*In short, the inquiry commission proved meaningless because of inaction by successive governments.*“ (ebd.: 207) Ebenso wie die Shiv Sena und die BJP, die aus dem Report als Schuldige herausgingen, bemühte sich auch die Congress-Partei – in Anbetracht bevorstehender Wahlen und ihrer Angst, Hindu-WählerInnen zu verlieren – nicht um Konsequenzen (vgl. ebd.).

Der Report der die Unruhen in Gujarat untersuchenden NHRC (National Human Rights Commission) zeigte die aktive Rolle der BJP-Regierung des Bundesstaates in verschiedenen Phasen der Gewalt auf. Hinsichtlich der post-konfliktiven Rechtssprechung geht die NHRC von einem „*massive breakdown of law and order*“ (ebd.: 209) aus. Obwohl sich die NHRC dafür aussprach, dem CBI die Ermittlungen durchführen zu lassen, wurden paradoxerweise staatliche Stellen in Gujarat mit dieser Aufgabe betraut und so jenen die Rechtssprechung überlassen, die selbst Gesetzesverstößen verdächtigt wurden. Nachdem es daraufhin zu unglaublichen Freisprüchen gekommen war, sah sich der Oberste Gerichtshof dazu veranlasst, die Verfahren in einen anderen Bundesstaat zu verlegen (vgl. ebd.: 208 ff.).

Schließlich wurde der Bericht der 17 Jahre zuvor gegründeten Liberhan-Commission zur Untersuchung der Zerstörung der Babri Moschee am 30. Juni 2009 Premierminister Singh übergeben und im November 2009 dem Parlament vorgelegt. Der Bericht hält fest, dass allen voran die BJP schuld an der Zerstörung der Moschee und den darauffolgenden Aufständen sei, da sie die Ausschreitungen bewusst provoziert habe. Als Verantwortliche nennt der Bericht – neben Führern von VHP und RSS – u.a. Atal Bihari Vajpayee (BJP), L.K. Advani (BJP) und Bal Thackeray (Shiv Sena) (vgl. The Economic Times 2009). Die Congress-Partei hat damals zwar keine Soldaten oder Polizei nach Ayodhya geschickt, von der Schuld wurde sie aber freigesprochen (vgl. Blume 2009). Des Weiteren geht der Bericht ganz klar davon aus, dass die Zerstörung der Moschee akribisch geplant wurde und steht so im Gegensatz zu den Aussagen von BJP und Sangh Parivar:

The mode of assault, the small number of karsevaks who carried out the demolition and the constraint of the space to accommodate the number of people, veiling of the identity of the karsevaks entering the domes, the removal of the idols and the cash box from under the dome and the subsequent reinstallation in the make-shift temple, construction of the makeshift temple, availability of instruments and material for demolition and for the swift construction of the make-shift temple categorically leads to the conclusion and finding that the demolition was carried out with great painstaking preparation and preplanning. (Liberhan 2009: 918)

Was die Schuldzuweisungen im Liberhan-Report angeht, so werden die in ihm als schuldig Erachteten in drei Kategorien eingeteilt:

(a) *radicals, primary accused:*

Diese Gruppe repräsentiert jene Akteure, die in erster Linie für die Vorkommnisse am 6. Dezember 1992 verantwortlich sind. Sie tragen auch die Verantwortung für vorangegangene Ereignisse, die im Zuge der Zerstörung der Moschee ihren Höhepunkt fanden. Diese Personen und Organisationen wussten über die Ereignisse zur Gänze Bescheid. Zudem waren sie Teil des Entscheidungsprozesses oder wirkten bei den Übergriffen am 6. Dezember bzw. den dazu führenden Ereignissen mit. Sie hätten die Übergriffe verhindern können, da die Gewaltausbrüche am 6. Dezember oder die dazu führenden Ereignisse ohne ihre Partizipation nicht stattgefunden hätten (vgl. Liberhan 2009: 936).

(b) *pseudo-moderators*

Die zweite Gruppe beinhaltet jene AkteurInnen, die in physischer, ideologischer oder intellektueller Weise Verantwortung für die Vorkommnisse tragen. Die Personen bzw. Organisationen waren zwar keine EntscheidungsträgerInnen und hätten den Kurs der *primary accused* nicht ändern können, doch ohne ihr fehlerhaftes Verhalten hätte sich die Situation nicht in dieser Weise verschlimmert (vgl. ebd.).

(c) *tertiary responsables*

Die zur dritten Gruppe zählenden Personen oder Organisationen können teilweise, müssen aber nicht mit der Sangh Parivar in Verbindung gebracht werden. Sie hatten keinen Einfluss auf die Situation, hätten aufgrund ihrer vorgeschriebenen Pflichten die Ereignisse um den 6. Dezember 1992 aber verhindern müssen. Sie hätten Menschen beschützen und im Falle des Scheiterns ihren Protest anmelden müssen (vgl. ebd.: 936 f.).

Liberhan zufolge zählt die Sangh Parivar zu den *primary accused*. Dabei ist auch ihr innerer Kern – RSS, VHP, Shiv Sena, Bajrang Dal und BJP – nicht zu vergessen. Hingegen sind führende Persönlichkeiten dieser Organisationen wie Advani oder Vajpayee zur zweiten Gruppe zu zählen. Als *tertiary responsables* werden StaatsbeamtenInnen, PolizeibeamtenInnen, die Regierung, der Chief Minister und das Kabinett Uttar Pradeshs genannt (vgl. ebd. 939 ff.). Zudem befasst sich der Report auch mit der Rolle muslimischer Organisationen, die ebenfalls zur dritten Gruppe zu zählen sind: “*The failure of the Muslim leadership could not by itself, be responsible for the events of December 1992, but the sins of omission of the Muslim leadership certainly made the Sangh Parivars’ task much easier.*” (ebd.: 947)

Ausgehend von den Ergebnissen des Berichts werden folgende Empfehlungen abgegeben:

- Der *National Integration Council* oder eine zu ähnlichen Zwecken gegründete Organisation sollte sich mit der verfassungskonformen Umsetzung von Säkularismus auseinandersetzen. Ihre Mitglieder dürfen mit keiner politischen Partei in Verbindung stehen und auch danach keine politischen Aktivitäten ausüben (vgl. Liberhan 2009: 963 f.).
- Ein Gesetz, das eine abschreckende Bestrafung bei Missbrauch von Religion oder Kaste für politische Gewinne oder rechtswidrigen Erwerb von (politischer) Macht vorsieht, sollte beschlossen werden (vgl. ebd.: 964).
- Eine *Criminal Justice Commission* zur Überwachung – und ggf. Korrektur – der Aktivitäten aller Strafverfolgungsbehörden sollte errichtet werden (vgl. ebd.).
- Zur Untersuchung kommunaler Delikte während kommunaler Aufstände sollten *investigating squads* gebildet werden (vgl. ebd.: 965).
- Die indische *Election Commission* sollte versichern, auf alle Beschwerden hinsichtlich versuchten Missbrauchs von religiösem Empfinden rasch zu reagieren (vgl. ebd.).
- Der Aufnahme von religiösen Agenden in politische Manifeste oder Wahlversprechen sollte mit Ausschluss von Individuen oder ganzer Parteien begegnet werden (vgl. ebd.: 966).
- Das System zur Rekrutierung und Weiterbildung von Staats- und PolizeibeamtInnen sollte verbessert und die Verbindung von PolitikerInnen, religiösen FührerInnen, Staats- und PolizeibeamtInnen abgebrochen werden (vgl. ebd.: 971).
- Für die Kontrolle von Aufständen sollte eine zentralisierte Polizeieinheit aufgebaut werden (vgl. ebd.: 973).
- Eine gesetzlich festgelegte nationale ExpertInnen-Kommission, die sich mit der Frage des Ursprungs historischer Monumente und Artefakte befasst, sollte gegründet werden (vgl. ebd.: 979).

Ob die Empfehlungen des Liberhan-Reports Ernst genommen werden bzw. ob die im Report als schuldig ausgewiesenen Organisationen und Personen Konsequenzen zu tragen haben, bleibt offen.

4. Der Bürgerkrieg im Sudan

Seit kurz vor seiner Entlassung in die Unabhängigkeit leidet der Sudan unter blutigen Konflikten, die in zwei Bürgerkriegen resultierten. Der Bürgerkrieg im Sudan wird oftmals vereinfacht als Auseinandersetzung zwischen einem arabischen bzw. arabisierten muslimischen Norden und einen afrikanischen christlichen Süden dargestellt. Tatsächlich waren es aber sowohl ethnisch-religiöse Unterschiede als auch historische Zusammenhänge, regionale Machtverhältnisse sowie politische und ökonomische Interessen, die immer wieder zu Spannungen im Land führten. Der erste Bürgerkrieg fand von 1955 bis 1972 statt, gefolgt von einer Phase des Friedens, ehe es 1983 erneut zum Ausbruch eines Bürgerkrieges kam, der formal bis 2005 dauerte. Die Konflikte im Land trugen auch zu seiner politischen Instabilität bei: Seit der Unabhängigkeitswerdung gab es fünf gewaltsame Umstürze und mindestens zehn Putschversuche (vgl. Pabst 2004: 131).

Laut Loimeier ist der sudanesischer Bürgerkrieg Folge der langjährigen Unterdrückung der Bevölkerung im Süden des Landes auf wirtschaftlicher, sozialer und politischer Ebene (vgl. Loimeier 1998a: 13). Nachdem der Norden und der Süden des Landes von den britischen Kolonialherren stets getrennt verwaltet worden waren, wurden beide Teile des Landes als gemeinsamer Staat in die Unabhängigkeit entlassen. Der Süden war zu dieser Zeit nicht nur weniger entwickelt als der Norden, seine Bevölkerung wurde zudem von der Regierung im Nordsudan unterdrückt. Als nicht-arabischsprachig und nicht-muslimisch wurde sie als minderwertig angesehen und war oftmals Islamisierungsversuchen ausgesetzt. In der Tat liegen die Wurzeln des Bürgerkrieges tiefer als im Entwicklungsvorsprung des Nordens:

Hauptursachen sind zwangsweise verordnete Leitkulturen und Identitäten in einem inhomogenen Staat, der Machtkampf konkurrierender Eliten, Korruption und Bereicherung sowie die traditionelle Marginalisierung peripherer Regionen. Arabisierte muslimische Eliten aus der Kernregion Khartum/Sinnar/Kosti sind es gewohnt, die Kontrolle über den Staat und seine Ressourcen zu beanspruchen. Sie sind allenfalls zu einer begrenzten Kooptierung, nicht aber zur gleichberechtigten Mitwirkung peripherer Gruppen bereit. Demokratische Politiker haben sich dabei in der Vergangenheit von Militärmachthabern nicht wesentlich unterschieden. (Pabst 2004: 131)

Bereits vor der Unabhängigkeit formierte sich im Süden daher Widerstand, der in Form des Sudan People's Liberation Movements (SPLM) auch heute noch existiert. Mit der Entdeckung von Erdölreserven 1978 verschärfte sich der Konflikt zusehends. Dass diese Ressource eine wesentliche Rolle im Konflikt spielt, wird mittlerweile allseits anerkannt. Der Bürgerkrieg kostete nicht nur unzählige Menschenleben, trieb viele Frauen und Kinder in die Sklave-

rei und Sexarbeit. Das Ausmaß seiner Zerstörung machte ihn außerdem zu einem der grausamsten Konflikte unserer Zeit (vgl. Burr/Collins 1995: 1 f.).

4.1 Konfliktgeschichte, Konfliktodynamik und Konfliktzusammenhang

Die Bezeichnung „Sudan“, was übersetzt so viel wie „*Land der Schwarzen*“ bedeutet, war ursprünglich ein geographischer Begriff und meinte die Region vom Atlantischen Ozean bis zum äthiopischen Hochland. Das Land in seiner heutigen Form ist das Ergebnis ägyptischer und britischer Eroberung im 19. Jahrhundert (vgl. Pabst 2004: 131). Da der südliche und der nördliche Teil des Landes bis 1947 getrennt verwaltet wurden, gab es lange Zeit keinen einheitlichen Sudan (vgl. Biel 2003: 17). Von Biel wird das Land daher als „*künstliches Projekt der britischen Kolonialherrschaft*“ (vgl. Biel 2006: 35) bezeichnet:

Die Zusammensetzung des Sudan ist künstlich, weil beide Landesteile, der Norden wie der Süden des Sudan, auf die Bildung eines Einheitsstaates nicht vorbereitet waren. Schon während der Kolonialzeit wurde der Norden als islamisch und arabisiert betrachtet und behandelt. Dagegen hielt man den Süden für christlich und afrikanisch. (ebd.)

Zwar ist der Sudan mit 2,5 Millionen Quadratkilometer flächenmäßig das größte Land Afrikas, aufgrund der in vielen Regionen vorherrschenden Wasserarmut leben in ihm jedoch nur 32 Millionen Menschen (vgl. Pabst 2004: 131). Das Land weist eine sehr große ethnisch-kulturelle und sprachliche Vielfalt auf. Angaben zur Anzahl der ethnischen Gruppen variieren und sind zwischen 450 (vgl. z.B. Nohlen 2002: 751 oder Burr/Collins 1995: 1) und 600 (vgl. Pabst 2004: 131) anzusiedeln. Fest steht jedoch, dass der Großteil der Bevölkerung von Subsistenzwirtschaft lebt und etwa zehn Prozent zu den „Eliten“ zu zählen sind. Diese leben meist im urbanen Raum und sind Kaufmänner, Fachmänner oder Gelehrte (vgl. Burr/Collins 1995: 1). Eine gemeinsame Identität oder ein Zusammengehörigkeitsgefühl der zahlreichen Gruppen ist nur sehr unzureichend entwickelt (vgl. Pabst 2004: 131). Im Norden und Nordosten des Landes sind v.a. arabische bzw. arabisierte Gruppen anzutreffen. Etwa zehn Prozent der Bevölkerung sind Nomaden (vgl. Nohlen 2002: 752). SüdsudaneseInnen stellen 25 bis 30 % der Bevölkerung des Landes dar (vgl. Burr/Collins 1995: 10). Auch der Süden des Landes ist keineswegs ein ethnisch und politisch homogenes Gebiet (vgl. IFK aktuell I/05: 6). In ihm

leben etwa 40 ethnische Gruppen (vgl. Burr/Collins 1995: 10), von denen die Dinka, Schilluk und Nuer politisch dominieren (vgl. IFK aktuell I/05: 6). Ebenso wie die Zahl der ethnischen Gruppen im Land nicht mit Sicherheit angegeben werden kann, gibt es auch abweichende Angaben zur Religionszugehörigkeit: Laut Peter gibt es zwischen 50 und 70 % MuslimInnen, zwischen 5 und 30 % ChristInnen und ebenfalls zwischen 5 und 30 % Angehörige anderen Glaubens, die größtenteils afrikanische Naturreligionen sind (vgl. Peter 2008: 152). Anderen Angaben zufolge beläuft sich die Zahl der MuslimInnen im Sudan sogar auf mehr als 80 % (vgl. El-Talib 2004: 23), während ChristInnen nur 3 bis 5 % ausmachen (vgl. z.B. Nohlen 2002: 752 oder El-Talib 2004: 23). Auf jeden Fall kann festgestellt werden, dass die große religiöse, kulturelle und ethnische Vielfalt des Landes zweifelsohne großes Potential für Konflikte birgt (vgl. IFK aktuell I/05: 2).

Die folgende Tabelle beinhaltet die wichtigsten Eckpunkte des ersten (1955 – 1972) und zweiten (1983 – 2005) sudanesischen Bürgerkrieges, wobei in der folgenden Analyse der Fokus auf den zweiten Bürgerkrieg gelegt werden soll:

Tab. 2: Chronologie des ersten und zweiten Bürgerkrieges im Sudan

Chronologie des Konflikts	
1955	Beginn des ersten Bürgerkrieges (vgl. IFK IV/08: 7)
1956	Sudan wird unabhängig
1958	– Machtergreifung durch General Ibrahim Abboud – Politik der Islamisierung und Arabisierung (vgl. Biel 2003: 20)
1964	Ende des Abboud-Regimes und Wiederherstellung einer demokratischen Ordnung (vgl. Mückusch 2008: 43)
1965	Nachdem der konservative Mohammed Ahmed Mahgoub (Umma) Ministerpräsident wurde, kommt es im Süden des Landes erneut zu Islamisierungsversuchen, der Ablehnung der Selbstverwaltung des Südens und brutalen Kämpfen (vgl. Mückusch 2008: 43 f.)
1969	Machtergreifung durch General Gaafar Mohammed El Numeiri (vgl. Biel 2003: 21)
1972	27. Februar: Unterzeichnung des Friedensabkommens (Addis Abeba-Abkommen) zwischen Nord- und Südsudan (vgl. Biel 2003: 21 bzw. Burr/Collins 1995: 7)
1978	Entdeckung großer Ölvorkommen im Südsudan (vgl. IFK IV/08: 7)
1983	– Ausbruch eines weiteren Bürgerkrieges (vgl. Biel 2006: 35) – Abschaffung der im Addis Abeba-Abkommen geregelten Selbstverwaltung des Südens – Einführung der Scharia im gesamten Sudan (Septembergesetze) – Aufteilung des Südsudans in mehrere Provinzen – Entlassung der meisten südsudanesischen BeamtenInnen (vgl. Mückusch 2008: 49)

	– Gründung der SPLM/A (Sudan People's Liberation Movements/Army) (vgl. IFK IV/08: 7) – große Dürre und Hungersnot (vgl. Burr/Collins 1995: 19)
1985	6. April: Präsident Numeiri wird des Amtes enthoben (vgl. Loimeier 1998c: 80)
1987	Intensivierung der Kämpfe zwischen Nord und Süd, nachdem Sadiq al-Mahdi aus den Parlamentswahlen als Sieger hervorging (vgl. Loimeier 1998c: 80)
1989	– 30. Juni: unblutiger Militärputsch durch eine islamistisch orientierte Militärjunta (vgl. Nohlen 2002: 753 bzw. vgl. Loimeier 1998c: 80) – Generalleutnant Omar Hassan Ahmad al-Bashir wird Präsident (vgl. Loimeier 1998c: 80) – Bekräftigung der Gültigkeit der Scharia und Islamisierungsversuche mittels Dschihad-Kampagnen (vgl. ebd.: 81) – neue Ära militärischer Diktatur, in der alle Friedensverhandlungen scheitern (vgl. Burr/Collins 1995: 5)
1997	Verbündung von SPLA und nordsudanesischer Opposition (vgl. Nohlen 2002: 753)
1998	Verfassungsreferendum
2000	bei den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen geht Bashir als Sieger hervor, da es keinen ernstzunehmenden Gegenkandidaten gibt (vgl. Nohlen 2002: 753)
2002	– Vereinbarung einer sechsmonatigen Waffenruhe zwischen Regierung und SPLA (vgl. Nohlen 2002: 753) – Unterzeichnung eines Rahmenabkommens in Machakos (Kenia) (vgl. IFK IV/08: 7)
2003	Eskalation des Konflikts in Darfur (vgl. IFK IV/08: 7)
2005	Unterzeichnung des CPA (<i>Comprehensive Peace Agreement</i>) zwischen Regierung und SPLM/A (vgl. IFK IV/08: 7)

4.1.1 Sudan als Nation

4.1.1.1 Koloniales Erbe und die Suche nach einer gemeinsamen Identität

Mit der Kolonialisierung wurde das europäische Staatsverständnis von auf Afrika und somit auch auf den Sudan übertragen. Trotzdem unterscheidet sich der moderne Staat im afrikanischen Kontext vom europäischen Modell, wodurch in Afrika nur ansatzweise von einem nationalen Staat im europäischen Sinn gesprochen werden kann (vgl. Biel 2008: 22, 31). So fand die Staats- und Nationsbildung in Afrika vor dem Hintergrund gänzlich anderer Rahmenbedingungen als in Europa statt: Zu ihnen zählte nicht nur die Tatsache, dass die Idee der Staatsgründung durch europäische Kolonialherren nach Afrika gekommen war, sondern auch vergleichsweise geringe Bemühungen um die Förderung einer gemeinsamen Sprache und

Kultur sowie die Herstellung gemeinsamer staatsbürgerliche Rechte. Zudem war politische Partizipation kaum vorhanden, die Medien unterstützten die herrschende Klasse und wurden nicht für Berichterstattung und Information verwendet, Oppositionsparteien wurden lediglich eingeschränkt zugelassen und die Verteilung von Ressourcen auf nationaler Ebene existierte nur beschränkt. Daraus ist ersichtlich, dass eine Demokratisierung bloß bedingt stattfand. Weiters war und ist eine gemeinsame Identität in vielen afrikanischen Ländern nicht vorhanden (vgl. Biel 2008: 32), was wiederum zu einem wesentlichen Teil mit der Kolonialisierung des Kontinents zusammenhängt:

[...] in den ehemaligen Kolonialgebieten Europas wurden Ethnien und Völker politisch zusammengefügt, die nicht unbedingt zusammengehörten oder eigentlich nicht zusammen in einem zentral gelenkten Staat moderner Prägung (mit zentraler Bürokratie, einheitlicher Sprache, denselben Feiertagen etc.) leben wollten. (Tetzlaff 1993: 57)

Seit seiner Entlassung in die Unabhängigkeit herrschen im Sudan widersprüchliche Vorstellungen einer sudanesischen Nation. So setzte sich die SPLM/A etwa 1990 für einen neuen säkularen sozialistischen Staat ein, in dem Norden und Süden des Landes gleichrangig sind und ein Mehrparteiensystem existiert, während die Regierung eine anti-westliche, antipluralistische islamische Republik ohne Parteien etablieren wollte (vgl. ebd.: 159). Dieses Beispiel zeigt, dass das Fehlen einer gemeinsamen Identität der SudaneseInnen ein großes Problem in Hinblick auf den Nation Building-Prozess des Landes darstellt. Der Begriff der Identität ist sowohl auf Individuen als auch auf Gruppen anwendbar und wird bei Keil wie folgt definiert:

Grundsätzlich bezeichnet Identität die originäre Wesensart eines Menschen, die er auch als solche erkennt und die ihn von anderen Menschen unterscheidet. Dies bedeutet, dass ein Mensch sich selbst identifizieren bzw. er von anderen Menschen eindeutig identifiziert werden kann. Somit impliziert die Identität eines Menschen immer auch die Abgrenzung gegenüber anderen. (Keil 2009: 2)

Nicht zuletzt aufgrund der Separierung der nördlichen und südlichen Landesteile unter der britischen Herrschaft (vgl. Nohlen 2002: 752) weichen die Selbstwahrnehmungen im Nord- und Südsudan und somit auch die dort vorherrschenden Identitäten erheblich voneinander ab. Während im Norden das Arabische und der Islam wesentliche Faktoren der Selbstwahrnehmung darstellen und andere Identitäten nicht als gleichwertig betrachtet und verdrängt werden sollen (vgl. Keil 2009: 6 f.), entwickelte sich eine gemeinsame Identität im Süden v.a. aufgrund des kollektiven Kampfes gegen externe Bedrohungen. Auch vor dem Hintergrund seiner verschiedenen Ethnien ist der Süden immer wieder durch innersüdsudanesischen Differenzen gekennzeichnet. Diese beinhalten nicht nur langjährige Konflikte zwischen einzelnen

Ethnien, sondern auch unterschiedliche Positionen zu einer Abspaltung von Nordsudan. Solche Differenzen wirken nicht nur der Bildung einer gesamtsudanesischen Identität entgegen, sondern stehen auch einer gemeinsamen südsudanesischen Identität im Weg. Um der nordsudanesischen Orientierung an der arabischen Kultur begegnen zu können, beziehen sich südsudanesische politische Kräfte oft auf gemeinsame afrikanische Wurzeln. Nichtsdestotrotz orientieren sich die Menschen im Süden des Landes vorrangig an ihrer Ethnie. Nicht zu vergessen sind neben der Identität im Norden und im Süden des Landes marginalisierte Völker, also Volksgruppen, die nicht eindeutig den Kategorien Nord und Süd zuzuordnen sind. Zu ihnen zählen Ethnien in Dafur (Fur, Daju, Zaghawa, Massalit, arabische Stämme), die Beja im Osten des Sudans und die Bevölkerung der Nuba-Berge (vgl. Keil 2009: 10 ff.). Gemeinsam ist ihnen *„ihre Lage und Selbstwahrnehmung: Sie betrachten sich als von den Regierungen in Khartum marginalisiert bzw. ausgebeutet.“* (ebd.: 13)

Dass die fehlende Bildung einer gemeinsamen Identität im Sudan dem Prozess des Nation Buildings im Weg steht zeigt sich auch in der Tatsache, dass der Sudan heute zweifelsohne als *failed state* bezeichnet werden kann.

4.1.1.2 Sudan als failed state

Der Sudan befand sich im Jahr 2009 – nach Somalia und Zimbabwe – auf Platz drei des *failed state* Index. Im Jahr 2008 war das Land noch auf Platz zwei gewesen, nachdem es 2006 und 2007 die Liste sogar angeführt hatte (vgl. The Failed State Index 2006 – 2009). Nach Biel kann ein Staat dann als *failed state* bezeichnet werden, wenn er nicht (mehr) in der Lage ist, *„Grundsicherheiten eines Staates für seine Staatsbürger wie z.B. Sicherheit der körperlichen Unversehrtheit zu gewährleisten“* (Biel 2008: 37). Solche Staaten, die zentrale Aufgaben zur Gewährleistung des physischen und materiellen Überlebens seiner BürgerInnen nicht mehr erfüllen können, werden oftmals auch als zerfallen, fragil oder kollabiert bezeichnet (vgl. Lambach 2010). In diesem Zusammenhang ist unter Staatszerfall ein Prozess zu verstehen, *„in dem die staatliche Ordnung immer mehr zerfällt“* (Mair zit. nach Biel 2008: 35). Dieses Phänomen ist auf dem afrikanischen Kontinent seit der Ende der Kolonialzeit zu beobachten, denn die Steuerungskapazitäten der Staaten reichten nach deren Unabhängigkeitswerdung kaum aus, *„um im gesamten Territorium staatlichen Vorgaben Geltung zu verschaffen, das Gewaltmonopol durchzusetzen und eine Grundversorgung mit Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen zu gewährleisten“* (ebd.). Staatszerfall wird oftmals von massiven Gewaltausbrüchen bis hin zum Bürgerkrieg begleitet. In Afrika, wo die koloniale Vergangenheit der Länder in vielen Fällen zum Staatszerfall beiträgt (vgl. Biel 2008: 35 f.), kann Erdmann zufolge ein

Zusammenhang zwischen ethnischen Konflikten, Staatszerfall und Nationenbildung ausgemacht werden (vgl. Erdmann zit. nach Biel 2008: 36). Auch Lambach geht davon aus, dass innerstaatliche Konflikte dort entstehen, wo der Staat nicht in der Lage ist, der Gewalt Einhalt zu bieten (vgl. Lambach 2010). Dies trifft auch auf den Sudan zu, wo die fehlende Nationsbildung erheblich zum Staatszerfall beigetragen hat. Da es bislang zu keinem vernünftigen und überzeugenden Konzept eines gesamtudanesischen Staates gekommen ist, ist es für das Land als *failed state* sehr schwer, den Nationsbildungsprozess einzuleiten bzw. fortzusetzen (vgl. Biel 2008: 36 f.). Der sudanesische Staat kann jedoch nicht nur als *failed state* bezeichnet werden, sondern auch als schwacher Staat (vgl. Tetzlaff 1993: 54) und *soft state* (vgl. ebd.: 7). Unter *soft state* ist dabei ein administrativ schwacher Staat zu verstehen, dessen Führung ohne demokratische Legitimation handelt:

Dieser Zustand hat zur Konsequenz, daß Entscheidungen des autoritär-bürokratischen Staates von Bürgern nur soweit befolgt werden, soweit sie ihnen Nutzen und Vorteile verschaffen oder um drohender Bestrafung auszuweichen, nicht aber aus Einsicht und Zustimmung zu notwendigen Entscheidungen mit allgemeinverbindlichem Charakter. (ebd.)

Wo der Staat versagt, werden seine Aufgaben oft von Stammesfürsten, Warlords, religiösen Führern oder Dorfältesten übernommen. In vielen Fällen wird die Gefolgschaft dann durch offene und brutale Gewalt erzwungen (vgl. Lambach 2010). Da sich die Elite im Sudan über Fragen der Identität, Sprachen, Macht- und Ressourcenverteilung uneinig ist, kann auch sie nicht zur Lösung von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Konflikten beitragen und den Prozess der Staats- und Nationsbildung im Land forcieren (vgl. Biel 2008: 244). Bekämpft werden kann die fragile Staatlichkeit des Landes nur, indem der Aufbau bzw. die Stärkung zentraler staatlicher Institutionen forciert wird (vgl. Lambach 2010).

Der Bürgerkrieg im Sudan muss auch als direktes Resultat des Missbrauchs der Regierung und ihrer Versäumnis die Mehrheit der BürgerInnen mit wirtschaftlichen und politischen Rechten auszustatten, gesehen werden (vgl. International Crisis Group 2002: 106). Generell wird staatliche Gewalt in den Ländern Afrikas oft zur Unterdrückung der BürgerInnen eingesetzt (vgl. Biel 2008: 34). Zudem wurde das Funktionieren einer parlamentarischen Parteidemokratie im Sudan nach der Unabhängigkeit auch durch traditionelle Gesellschaftsstrukturen erschwert, die nur durch Geburt und sozialen Status privilegierten Menschen das Recht auf Repräsentation der Gemeinschaft zustanden (vgl. Tetzlaff 1993: 49).

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass sich die Vorstellung der westlichen Demokratie in vielfacher Weise von den Vorstellungen eines islamischen Staates unterscheidet, da

die politische Souveränität hier nicht beim Volk, sondern bei Allah liegt (vgl. Tetzlaff 1993: 170):

[D]emokratisch sei nicht, wer mit Hilfe aller Stimmen nach dem Prinzip des allgemeinen gleichen Wahlrechts eine numerische Mehrheit auf sich vereinigen könne, bis er von einer anderen demokratischen Mehrheit im Amt abgelöst werden würde, sondern rechtmäßige Herrschaft im islamischen Sinne übe derjenige aus, der die Vorschriften des Korans [...] befolge und dadurch den Willen des Volkes erfüllen würde. (ebd.: 153 f.)

Die Verbindung zwischen Islam und dem sudanesischen Staat besteht sowohl auf der rechtlichen als auch auf der politischen und ideologischen Ebene. Während es auf der rechtlichen Ebene um die Scharia, ihren Inhalt und ihre praktische Implementierung geht, handelt es sich auf der politischen Ebene um die Debatte zwischen IslamistInnen und SäkularistInnen. Im Mittelpunkt der ideologischen Ebene stehen der Gegensatz zwischen ideologischer und säkularer Ideologie sowie Fragen der sudanesischen Identität (vgl. Sidahmed 1997: 7 f.).

Insgesamt ist die mangelnde Regierbarkeit im Sudan auf politische Verteilungskonflikte, die Zwangsvereinigung von Süd- und Nordsudan, die Scharia-Frage als zentrales Hindernis für einen nationalen Konsens, die Uneinigkeit über das Verhältnis von Staat und Religion, den Verlust der Verständigungs- und Wertebasis aufgrund von Misstrauen, das Hegemoniestreben des Nordens über den Süden sowie die Kompromissunfähigkeit zwischen religiösen KonkurrentInnen und der Zwang zur muslimischen Identität des Landes zurückzuführen (vgl. Tetzlaff zit. nach Biel 2008: 244 f.). Eine Lösung der Krise des sudanesischen Staates kann laut Biel nur gefunden werden, wenn Reformen des Staatssystems durchgeführt werden, die sich den folgenden Problemen annehmen:

- Wodurch wird die Identität des Sudans ausgemacht?
- Wie kann Respekt für ethnische Normen, traditionelle Bräuche und religiöse Bekenntnisse geschaffen werden?
- Wie können wirtschaftliche Teilhabe und eine Umverteilung zwischen den sudanesischen Regionen erreicht werden?
- Wie sieht das Verhältnis von Staat und Religion aus bzw. wie können Politisierung und Bevorzugung einzelner Religionen verhindert werden?
- Wie können die Staatsgewalten effektiv getrennt werden?
- Wie kann eine politische Partizipation erreicht werden, die regionale und örtliche Bedingungen berücksichtigt und traditionelle Formen der lokalen Willensbildung und Rechtssprechung einbezieht?
- Wie können wieder gute Beziehungen zu den Nachbarländern hergestellt werden?

(vgl. Biel 2008: 272 f.)

4.1.1.3 Umgang mit Minderheiten und Menschenrechtssituation

Die Schwierigkeiten der Etablierung eines geeigneten Nation Building Prozesses und der Bildung einer nationalen Einheit hängen auch mit der prekären Menschenrechtslage im Sudan zusammen: *“It is not possible to strengthen nation building and national unity when repressive regimes continue to kill or torture innocent people.”* (Mahmoud 2002: 28)

Die große Mehrheit der sudanesischen Regierungen hat der Diversität der SudaneseInnen gerecht werdenden zivilen, kulturellen und politischen Rechte keine Beachtung geschenkt:

Thus, Sudan never enjoyed a constitutional system of rule that efficiently guarantees equitable relations and social justice, prohibit discrimination, and realize the multi-cultural and multi-religious essence of people. (ebd.: 4 f.)

Der fehlende Schutz der Minderheiten im Land sowie die fehlende Förderung der kulturellen Heterogenität drücken sich auch im Umgang mit den Menschenrechten aus. So hat etwa Hassan al-Turabi, Repräsentant der Muslim-Brüder bzw. der NIF (National Islamic Front), den Menschenrechtsgedanken der Vereinten Nationen als westlichen Import kritisiert, der für MuslimInnen keine Relevanz besitzt (vgl. Tetzlaff 1993: 169). Mahmoud zeigt auf, dass insbesondere die Isolationspolitik des Regimes ab 1989 eine Reihe negativer Effekte für das Land hatte, darunter auch schwere Menschenrechtsverletzungen, die zum Verlust der Unterstützungsleistungen seitens der USA, den Golfemiraten und Europas führten (vgl. Mahmoud 2002: 15 f.). Bereits Mitte der 1980er Jahre stellten BeobachterInnen fest, dass es sich im Süden des Sudans um einen von der Regierung in Khartum zu verantwortenden Genozid handelte (vgl. Chiari 2008: 55). Zwar ist es auch gegenwärtig noch umstritten ob in diesem Zusammenhang von einem geplanten Genozid zu sprechen ist, doch macht *„schon die Verwendung des Begriffs Umfang und Dimension der Auseinandersetzungen deutlich“* (ebd.). Die Menschenrechtslage im Sudan kann freilich nicht isoliert vom Nord-Süd-Konflikt im Land betrachtet werden, doch sind die Menschenrechtsverletzungen nicht gänzlich als Folgen des Bürgerkrieges, sondern auch in Verbindung mit dem auf Machterhalt abzielenden repressiv-polizeistaatlichen Regime des Landes zu sehen. Zu den Menschenrechtsverletzungen im Sudan zählen neben der Diskriminierung von Minderheiten willkürliche Hinrichtungen, Inhaftierungen ohne vorhergegangene Gerichtsverfahren, Verschleppungen bzw. *“Verschwindenlassen“* von Menschen, Folter, (Duldung von) Sklaverei, Behinderung humanitärer Hilfe, Körperstrafen, ideologische Indoktrination sowie Einschüchterung der Justiz und Übergriffe gegen die Zivilbevölkerung (vgl. Loimeier 1998a: 15 f.). Zudem standen während des Bürgerkrieges *„Strafaktionen“* und *„Säuberungen“* auf der Tagesordnung, die sich etwa im Mord an – überwiegend muslimischen – Nubiere nicht-arabischer Abstammung durch Regie-

rungstruppen, der gezielten Verfolgungen schwarzafrikanischer Intellektuellen, StudentInnen und SchülerInnen und unmenschlichen Haftbedingungen ausdrückten (vgl. Chiari 2008: 54). Im Folgenden soll auf den Umgang mit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit näher eingegangen werden:

In Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es:

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen. (vgl. United Nations 1948)

Das Recht auf Religionsfreiheit untersagt es dem Staat, sich gegenüber BürgerInnen hinsichtlich ihrer religiösen Bekenntnisse wertend zu verhalten (vgl. Heimbach-Steins 2008: 52). Lange Zeit zählte der Sudan zu den schlimmsten Unterdrückern der Religionsfreiheit weltweit: Die Regierung verbot den Bau von römisch-katholischen Kirchen und verübte Bombenanschläge auf christliche Kirchen, Schulen, Spitäler und Missionen (vgl. International Crisis Group 2002: 93 f.). Zwar sahen das Addis Abeba-Abkommen und die säkulare liberale Verfassung von 1973 das Recht auf freie Religionsausübung für alle SudaneseInnen vor, doch fand dieses aufgrund von Islamisierungsversuchen und der Einführung der Scharia im gesamten Sudan 1983 keine Anwendung. Zwar wurde die Scharia auch schon während der britischen Kolonialherrschaft angewandt, doch kam sie zu dieser Zeit lediglich bei Hochzeiten, Scheidungen, beim Erziehungsrecht, Unterhalt etc. zum Tragen. Unter Numeiri wurde die Scharia jedoch zum öffentlichen Rechtssystem und fand daher auch Anwendung, wenn es um kriminelle Angelegenheiten, das Strafrecht, den Handel oder die Wirtschaft ging. Mit dem Festhalten an der Scharia wurden das individuelle Leben und die politische Macht im Land nicht länger als Ergebnis einer demokratischen Wahl gesehen, sondern als Ausdruck göttlichen Willens (vgl. Tetzlaff 1993: 150, 152). Die Einführung der Scharia bedeutet auch die Anwendung der in ihr vorgesehenen *hudud*-Strafen, die körperliche Bestrafung wie Auspeitschungen, Amputationen, Steinigungen oder Hinrichtungen vorsahen (vgl. Burr/Collins 1995: 15 bzw. Loimeier 1998d: 83). Diese wurden im Sudan jedoch keineswegs nach dem in der Scharia vorgesehenen Grundsatz der Verhältnismäßigkeit durchgeführt, sondern kamen auch bei minderschweren Vergehen zur Anwendung (vgl. Loimeier 1998d: 83). So wurden unter Numeiri zwischen Dezember 1983 und April 1985 an 152 Personen Amputationen durchgeführt. Vorrangig wurden diese Strafen gegen Menschen ohne arabischen Hintergrund aus armen Schichten verhängt. Insbesondere nach dem Putsch 1989 verschlechterte sich die Rechtslage noch weiter und es kam zu vermehrter Anwendung der Prügelstrafe und Durch-

führung von Hinrichtungen (vgl. Tetzlaff 1993: 150 f.). Zudem wurden der Verkauf von Alkohol und die Berechnung von Zinsen bei Darlehensgewährung verboten. Nicht nur SüdsudaneseInnen, auch zahlreiche MuslimInnen, standen den Bestrafungen nach islamischem Recht kritisch gegenüber (vgl. Burr/Collins 1995: 15 f.). Der Widerstand der Menschen im Süden des Landes, die sich sowohl in ihrer religiösen als auch in ihrer kulturellen Identität gefährdet sahen, drückte sich in Waffengewalt aus (vgl. IFK aktuell I/05: 4). Die Islamisierungsbestrebungen der Regierung haben außerdem dazu geführt, dass ChristInnen im (Süd-)Sudan ihren Glauben zum Widerstand gegen die drohende arabisch-islamische Assimilation einsetzten (vgl. Tetzlaff 1993: 149): Je größer die Drohung der Überfremdung aus dem Norden war, desto stärker wurde die Definition der eigenen Identität der SüdsudaneseInnen (vgl. Deng zit. nach Tetzlaff 1993: 149). Nachdem der Sudan im Jahr 1991 zur islamischen Republik erklärt wurde (vgl. Tetzlaff 1993: 157), erklärte Bashir den Kampf gegen den Süden am 7. Jänner 1992 zum „Heiligen Krieg“ (vgl. Loimeier 1998d: 85). So wurde der Bürgerkrieg durch den islamischen Dschihad nicht nur legitimiert, sondern auch sanktioniert (vgl. Jok 2007: 14)

Opfer weist darauf hin, dass es trotz des CPA weiterhin zu massiven Menschenrechtsverletzungen im Süden des Landes kam (vgl. Opfer 2006: 118). Auch der Amnesty International Report 2009 sowie der World Report 2010 von Human Rights Watch zeigen auf, dass die Menschenrechtssituation im Sudan weiterhin prekär ist. Laut Amnesty International existierten auch im Jahr 2009 unfaire Gerichtsverhandlungen und die Verhängung von Todesstrafen auch gegen BürgerInnen unter 18 Jahren. Zudem war die Meinungs- und Pressefreiheit erheblich eingeschränkt. VerfechterInnen der Menschenrechte wurden sogar festgenommen (vgl. Amnesty International 2009). Auch Human Rights Watch berichtet von der Schließung von Menschenrechtsorganisationen und der Einschränkung der Pressefreiheit durch Zensuren und die Festnahme von JournalistInnen. Außerdem wird hier auf die prekäre Situation im Südsudan – insbesondere an der Grenze zum Norden – sowie der Rekrutierung von Kindern für militärische Zwecke eingegangen (vgl. Human Rights Watch 2010: 172).

4.2 Konfliktparteien

4.2.1 SPLM/A

Die sudanesische Volksbefreiungsbewegung im Süden des Landes besteht aus dem politischen Arm Sudan People's Liberation Movement (SPLM) und dem militärischen Arm Sudan People's Liberation Army (SPLA). In ihrem Bemühen, erste Aufstände des zweiten Bürgerkrieges rasch niederzuschlagen, sandte die nordsudanesische Regierung einen Berater Präsident Numeiris, Dr. John Garang, in die südsudanesische Stadt Bor, wo südsudanesische Offiziere rebellierten (vgl. Biel 2003: 22). Garang wurde 1945 im Südsudan geboren und stammte aus einer christlichen Dinka-Familie. In den USA studierte er nicht nur Agrarwissenschaften, sondern genoss dort auch eine militärische Ausbildung (vgl. Loimeier 1998b: 21 bzw. Pabst 2004: 138). 1969 schloss er sich der südsudanesischen Rebellenbewegung *Anya-Nya* an, ging dann aber zur sudanesischen Armee, wo er Colonel wurde (vgl. Loimeier 1998b: 21). In Bor stellte sich Garang schließlich auf die Seite der südsudanesischen Kämpfer gegen die Numeiri-Regierung und formierte aus der *Anya Nya II* die SPLM/A, deren Anführer er wurde (vgl. Biel 2003: 23 bzw. Pabst 2004: 138).

Nachdem der zweite Bürgerkrieg mit Angriffen von Stammesmilizen auf südliche Garnisonen und Stützpunkte der Regierung seinen Anfang genommen hatte, bekämpften die Milizen der SPLM die wechselnden Regierungen in Khartoum 22 Jahre lang (vgl. Chiari 2008: 51). Im Unterschied zum ersten Bürgerkrieg wurden im zweiten nicht nur die Unabhängigkeit des Südsudans, sondern auch die Schaffung eines „Neuen Sudans“ gefordert (vgl. Pabst 2004: 138 bzw. Biel 2006: 36). Darunter verstand die SPLM/A (a) die Schaffung eines neuen politischen, ökonomischen und sozialen Systems, das gleiche Rechte und Pflichten für alle StaatsbürgerInnen – unabhängig von ihrem Glauben oder ihrer Ethnie – vorsah, (b) eine gleichberechtigte Beteiligung an der Führung des Sudans für alle ethnischen, Volks- oder Religionsgruppen, (c) die Beteiligung der Bevölkerungsmehrheit an der Verwertung der Ressourcen des Landes, (d) das Verbot von Diskriminierungen jeglicher Art und (e) keine Besserbehandlung für einzelne ethnische, Volks- oder Religionsgruppen (vgl. Biel 2006: 36). Der Proklamation der SPLA, so lange zu kämpfen, bis die Septembargesetze wieder zurück genommen werden würden (vgl. Burr/Collins 1995: 16), sollten lang andauernde und unbeschreibliche Zerstörung bringende Kämpfe folgen.

Ihren personellen Höhepunkt erreichte die SPLM/A Anfang der 1990er Jahre mit 60.000 Mitgliedern (vgl. IFK aktuell I/05: 4). Sie besaß Artillerie, Raketenwerfer und gepanzerte Fahr-

zeuge, v.a. jedoch Handwaffen und Fliegerfäuste (vgl. Chiari 2008: 52). Verfolgte die SPLA zu Beginn des Bürgerkrieges noch eine „*hit-and-run*“-Guerillataktik, so ermöglichten es ihre Kampferfolge bald, konventionelle Operationen durchzuführen und Garnisonsstädte sowie Posten der Streitkräfte offen anzugreifen (vgl. IFK aktuell I/05: 4 bzw. Pabst 2004: 139). Die Jahre 1989 bis 1991 brachten bedeutende Gewinne (vgl. Pabst 2004: 139) und so gelang es der SPLA, die meisten ländlichen Gebiete des Südens sowie die Verkehrs- und Wirtschaftsknotenpunkte Juba und Pibor zu kontrollieren (vgl. Chiari 2008: 52 f.).

Nicht zuletzt aufgrund seiner Vergangenheit herrschte innerhalb der SPLM/A auch Misstrauen gegenüber Garang (vgl. Biel 2003: 23). Zudem vertrat er einen diktatorischen Führungsstil, ließ Abweichler verfolgen und zwang die Zivilbevölkerung zur Kooperation (vgl. Pabst 2004: 138). Im Notfall nahmen sich die Rebellengruppen auch mittels Gewalt, was sie gerade brauchten und entzogen bestimmten Bevölkerungsgruppen – mit dem Argument der Unterstützung der Regierungstruppen – damit die Lebensgrundlage (vgl. Chiari 2008: 58). So kam es zwischen 1983 und 1987 zu Spannungen und Auseinandersetzungen innerhalb der Widerstandsbewegung (vgl. Biel 2003: 23). Inhaltlich ging es dabei auch immer wieder um die Ziele der SPLM/A (vgl. Burr/Collins 1995: 14) sowie ethnische Fragen. Interne Machtkämpfe, die sich v.a. durch bewaffnete Kämpfe zwischen der Torit-Fraktion unter Garang und der Nasir-Gruppe ausdrückten (vgl. Chiari 2008: 53 f.), führten im August 1991 schließlich zu einer Abspaltung in den Flügel SPLA-Nasir. Eine weitere Abspaltung im September 1992 resultierte in der Gründung der SPLA-Unity, die sich im März 1993 mit den Nasir-Einheiten zusammenschloss. Durch interne Auseinandersetzungen kam es auch zur Gründung der South Sudan Independence Army (SSIA), des South Sudan Independence Movement (SSIM) und der South Sudan Defence Force (SSDF). Friedensverhandlungen gestalteten sich angesichts dieser Splittergruppen schwierig (vgl. Loimeier 1998b: 19 f.). Zudem sah sich die SPLM/A in den 1990er Jahren mit weiteren Problemen konfrontiert. So hatte sie durch den Sturz des äthiopischen Staatsoberhauptes Mengistu Haile Mariam nicht nur ihr Rückzugsgebiet verloren, das Ende des Kalten Krieges bedeutete außerdem den Wegfall externer Unterstützungen. Die Regierung konnte diese Schwierigkeiten nützen und viele wichtige Städte zurückerobern (vgl. IFK aktuell I/05: 4 oder Pabst 2004: 140). Trotzdem gelang es der SPLM/A, sich als führende Widerstandsbewegung zu behaupten. Nachdem es ab März 1996 zu einer groß angelegten Offensive der SPLM/A zur Eroberung wichtiger Städte gekommen war, konnten ab 1997 rudimentäre Verwaltungsstrukturen in eroberten Gebieten eingeführt werden. Zu dieser Zeit beherrschte die SPLM/A große Teile des ländlichen Südsudans und Teile des Zentral- und Nordostsudans (vgl. Pabst 2004: 141). Die Kontrolle über weite Teile des Südens war auch

der Verbündung der SPLA mit der nordsudanesischen Opposition 1997 zu verdanken (vgl. Nohlen 2002: 753). Zudem galt der SPLM/A auch die Unterstützung der südsudanesischen Bevölkerung, welche die Regierungsarmee als fremd empfand (vgl. Pabst 2004: 142).

Zu den Zielen der SPLM/A zählen heute die Durchsetzung des Rechts auf Selbstbestimmung für alle Menschen im Sudan, die Erlangung eines Nationalbewusstseins sowie die Definition gemeinsamer Ziele ohne jeglicher Formen politischer, ökonomischer und sozialer Einschränkungen sowie die Errichtung eines „Neuen Sudan“, basierend auf einer freien und gerechten Demokratie, einem säkularem staatlichen System und freiwilliger Partizipation aller SudaneseInnen (vgl. SPLM 2007).

4.2.2 Die sudanesische Regierung

Die nordsudanesische muslimische Elite beherrscht den Sudan seit seiner Unabhängigkeit (vgl. Burr/Collins 1995: 1). Seit 1955 sind die politischen Führer darum bemüht, aufstrebende Peripherien im Westen, Osten oder Süden des Landes zu unterdrücken (vgl. Iyob/Khadiagala 2006: 13), ihre Dominanz gegenüber dem Süden auszubauen und einen einheitlichen islamisch-arabischen Sudan zu errichten (vgl. Opfer 2006: 113). Seit der Unabhängigkeit gab es fünf gewaltsame Umstürze und mindestens zehn Putschversuche (vgl. Pabst 2004: 131):

Tab. 3: Regierungswechsel im Sudan während des Krieges:

Mehrparteienwahlen	Putsch / Staatsstreich	Versuchter Putsch / Staatsstreich
1958		
	1958	
		1959
		1959
		1959
	1964	
1965		
		1966
1968		
	1969	
		1971
		1975
		1975
		1976
	1985	
		1985
1986		
	1989	
		1990
2000		

Quelle: Pabst 2004: 132 f., eigene Zusammenstellung

1958 kam General Ibrahim Abboud an die Macht (vgl. Mückusch 2008: 41). Zwar hatte es sich seine militärische Regierung zum Ziel gesetzt, die aus dem Bürgerkrieg resultierenden wirtschaftlichen Probleme des Landes zu lösen (vgl. Biel 2003: 20), doch sollte dies mittels verstärkten Drucks auf den Süden erreicht werden. So tätigte Abboud Investitionen in die Infrastruktur des Südens (vgl. Mückusch 2008: 41 f.), verfolgte gleichzeitig jedoch eine „*ein Land, eine Sprache, eine Religion - Politik*“ (vgl. Biel 2003: 20) und unternahm Schritte zur Zwangsislamisierung. So wurden z.B. Missionsschulen in islamische Schulen umgewandelt und der Freitag zum einzigen Ruhetag erklärt. Dieses Regime endete im Oktober 1964 mit der Wiederherstellung der demokratischen Ordnung und der Übernahme der Regierungsverantwortung durch die um eine friedliche Lösung bemühte United National Front, einer Bewegung aus AkademikerInnen und Gewerkschaftsmitgliedern. Bei den darauf folgenden Wahlen im Jahr 1965 wurde der konservative Mohammed Ahmed Mahgoub (Umma) zum Ministerpräsidenten gewählt. Es folgten erneut eine Islamisierung des Südens, die Ablehnung der

Selbstverwaltung des Südens sowie eine brutale Bekämpfung der *Anya Nya* (vgl. Mückusch 2008: 42 ff.). Nachdem die Politik der bei den Wahlen stärksten Parteien Umma und DUP (Democratic Unionist Party) zu keiner Verbesserung der Lage im Sudan beitrugen, ergriff 1969 der aus dem Norden stammende General Gaafar Mohammed El Numeiri (Sudan Socialist Union) die Macht im Land (vgl. Biel 2003: 21). Numeiri galt als linksorientierter, nationalistischer Offizier (vg. Pabst 2004: 134). Seine Friedensbemühungen trugen schließlich Früchte und es kam im Jahr 1972 zur Unterzeichnung des Addis Abeba-Abkommens zwischen dem Nord- und dem Südsudan (vgl. Biel 2003: 21). Unter anderem führten Putschversuche dazu, dass Präsident Numeiri und seine Partei nach rechts rückten und sich der National Front (= Umma, Democratic Unionists (DUP), Islamic Charter Front (ICF, später National Islamic Front)) zuwandten (vgl. Burr/Collins 1995: 9). Bereits Ende der 1970er Jahre war der Einfluss radikalislamischen Kreise – allen voran jener des Geistlichen Turabi – auf die Regierung stark angewachsen und Numeiri schuf 1983 die Selbstverwaltung des Südens ab, indem er die Scharia für den gesamten Sudan einführte (vgl. Mückusch 2008: 48 f.), den Süden in mehrere kleine machtlose Verwaltungseinheiten aufteilte (vgl. ebd.: 49 bzw. Biel 2003: 22) und die meisten südsudanesischen BeamtInnen entließ (vgl. Mückusch 2008: 49). Er revidierte das Addis Abeba-Abkommen und hob es schließlich ganz auf (vgl. Burr/Collins 1995: 9 f.), worauf es im Jahr 1983 zum Ausbruch des zweiten Bürgerkrieges kam. Zwar war die sudanesishe Armee auf einen neuerlichen Bürgerkrieg schlecht vorbereitet, trotzdem kam es immer wieder zu Kämpfen, in denen die Armee unzählige Dörfer zerstörte, Tausende Menschen tötete, Vieh stahl und Frauen sowie Kinder in den Norden brachte. Da John Garang zu den Dinka gehörte, ging die Regierung anfangs insbesondere gegen diese Ethnie vor (vgl. ebd.: 18 f.). Nicht nur Turabi war der Meinung, dass Numeiri seine Politik der Islamisierung nicht aufgrund seiner religiösen Überzeugung, sondern vielmehr vor dem Hintergrund taktischer Überlegungen zur Sicherung seiner Macht betrieben hatte (vgl. Tetzlaff 1993: 155). Am 6. April 1985 wurde Numeiri schließlich von der Armee gestürzt (vgl. Nohlen 2002: 753) und von einem *Transitional Military Council* des Amtes enthoben. Es wurden daraufhin Parlamentswahlen abgehalten, an denen die südsudanesische Bevölkerung aufgrund des andauernden Bürgerkrieges jedoch nicht teilnehmen konnte. Bei diesen Wahlen im Jahr 1986 ging eine Parteienkoalition unter Sadiq al-Mahdi (vgl. Loimeier 1998c: 80) als Sieger hervor. Zwar war geplant, die Islamisierungspolitik Numeiris rückgängig zu machen und den Bürgerkrieg zu beenden, koalitionsinterne Differenzen sowie der Widerstand der militanten National Islamic Front (NIF) ließen die Rücknahme des islamischen Rechts als Voraussetzung für die Beendigung des Bürgerkrieges jedoch scheitern (vgl. Nohlen 2002: 753). So kam es ab 1987 zu einer

Intensivierung der Kämpfe zwischen Nord und Süd (vgl. Loimeier 1998c: 80). Am 30. Juni 1989 gab es einen unblutigen Militärputsch, im Zuge dessen eine islamistisch orientierte Militärjunta mit Naheverhältnis zur NIF an die Macht kam (vgl. Nohlen 2002: 753 bzw. Loimeier 1998c: 80 bzw. IFK aktuell I/05: 4). Vorsitzender der den Staatsstreich unterstützenden NIF war der bereits erwähnte Hassan al-Turabi, der immer wieder als Fädenzieher der Regierung bezeichnet wurde (vgl. Ackermann 1998: 34). Der zum Präsidenten ernannte Generalleutnant Omar Hassan Ahmad al-Bashir (National Congress Party, NCP) bekräftigte die Gültigkeit der Scharia und verfolgte eine Islamisierung des Landes mittels Dschihad-Kampagnen (vgl. Loimeier 1998c: 80 f.). Insbesondere nachdem im Süden des Landes Erdölvorkommen entdeckt worden waren, bemühte sich die Regierung darum, den Widerstand im Süden zu brechen und die Kontrolle über diese Region wiederzuerlangen (vgl. Opfer 2006: 114). Nachdem die SPLA in den Jahren 1989 bis 1991 bedeutsame Gewinne verzeichnen konnte, gelang es der Regierung, wichtige Garnisonen wieder zurück zu gewinnen (vgl. Chiari 2008: 52 f.). Unter Präsident Bashir wurde das Ziel der militärischen Vernichtung des Gegners verfolgt und 1992 der „Heilige Krieg“ ausgerufen. Zur Verstärkung der Regierungsarmeen wurde die Freiwilligenmiliz „*Popular Defence Forces*“ (PDF) ins Leben gerufen (vgl. Pabst 2004: 139) und so „*die nordsudanesischen Bürger, die bisher von dem Konflikt kaum persönlich betroffen waren, erstmals aktiv in den Krieg einbezogen*“ (ebd.). Die Regierung Bashirs wurde 2000 – aufgrund des Fehlens ernstzunehmender Gegenkandidaten – bestätigt (vgl. Nohlen 2002: 753).

Bis 2005 war die NCP alleine für die Regierung des Landes zuständig, seit dem Friedensabkommen gibt es eine gemeinsame Regierung der Nationalen Einheit mit der SPLM, die den Süden verwaltet (vgl. Biel 2006: 38 f.). Im März 2009 hat der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag einen auf Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit lautenden Haftbefehl gegen Bashir erlassen (vgl. Engelhardt 2009).

Zwar bewegten sich auch immer wieder SozialistInnen, KommunistInnen, NationalistInnen, BaathistInnen und NasseristInnen in der politischen Arena des Sudans, doch konnten sich säkulare Strömungen nie durchsetzen (vgl. Pabst 2004: 134).

4.2.3 Unterstützer der direkt betroffenen Parteien

Sowohl die sudanesishe Regierung als auch die SPLM/A wurden während des Krieges immer wieder von ausländischen Parteien unterstützt, die als nicht-neutrale Dritte bezeichnet

werden können. Insbesondere während des Kalten Krieges war die Unterstützung für beide Konfliktparteien groß. Dass kapitalistische, westliche Staaten die „anti-kommunistische“ Regierung in Khartum unterstützten und sich Staaten des Warschauer Paktes⁸ der „progressiven“ SPLM/A annahmen (vgl. Pabst 2004: 138), ist aufgrund von Kursänderungen der sudanesischen Regierung nur bedingt richtig. So hatte die Sowjetunion in den Jahren 1968 bis 1977 die sudanesischen Regierung unterstützt, bevor sich diese den USA zuwandte, die ihr bis Ende der 1980er Jahre Militärhilfe in der Höhe von mehreren Hundert Millionen US-Dollar gewährten und die Sowjetunion die SPLA unterstützte (vgl. Wagner 2004: 3). Waffenlieferungen seitens Warschauer-Pakt-Staaten an die SPLA erfolgten oftmals über Äthiopien, das lange Zeit als wichtigster Verbündeter der SPLA galt. Die SPLA hatte dort nicht nur Rückzugsbasen, sondern auch Ausbildungslager. Die guten Beziehungen zwischen der SPLM/A und Äthiopien, wo seit 1977 eine sozialistische Diktatur existierte, können aufgrund der Tatsache, dass das äthiopische Staatsoberhaupt Mengistu Haile Mariam als Garangs Mentor galt und Garang ein ideologisches Naheverhältnis zum äthiopischen Sozialismus aufwies, erklärt werden. Nach dem Sturz Mangistus – u.a. durch die Unterstützung der sudanesischen Regierung – verlor die SPLA 1991 jedoch die äthiopische Unterstützung (vgl. Pabst 2004: 138, 140). Hatten die USA bis Mitte der 1970er Jahre noch mit dem Kaiserreich Äthiopien sympathisiert, änderte sich ihr Kurs nach der Etablierung der sozialistischen Diktatur. Insbesondere nachdem Präsident Numeiri eine prowestliche Außenpolitik verfolgte, verstärkte sich das US-amerikanische Interesse an der sudanesischen Regierung wieder (vgl. ebd.: 143). Zudem galt der Sudan in den USA als ein Gegengewicht zu den antiwestlichen Staaten Libyen, Äthiopien und Südjemen. Da das libysche Regime unter Colonal Gadaffi Präsident Numeiri als Feind ansah, erfuhren nicht nur die SPLA, sondern auch die nordsudanesischen Opposition Unterstützung aus Libyen (vgl. Tschida 1996: 139 f.). Daher gelangten Waffenlieferungen der Warschauer-Pakt-Staaten an die SPLA zeitweise auch über Libyen in den Sudan (vgl. ebd.: 138). Nachdem das *Transitional Military Council* nach dem Sturz Numeiris eine außenpolitische Kurskorrektur vorgenommen hatte und sich u.a. auch Libyen zuwandte, verschlechterten sich die Beziehungen zu den USA, die weitere militärische Unterstützung verwehrten. Libyen beendete unterdessen seine Unterstützung der SPLA und ersetzte diese mit Waffen- und Öllieferungen an die sudanesischen Regierung. Geld erhielt die Regierung zu dieser Zeit v.a. von den arabischen Golfstaaten. Dass Sadiq al-Mahdi das *Transitional Military Council* an der suda-

⁸ Der Warschauer Pakt war ein Militärbündnis kommunistischer Staaten in Europa, das 1955 mit dem "Vertrag über Freundschaft, Zusammenarbeit und gegenseitigen Beistand" zwischen Albanien, Bulgarien, der DDR, der Tschechoslowakei, Ungarn, Polen, Rumänien und der UdSSR in Warschau geschlossen wurde (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung o.J.).

nesischen Staatsspitze ablöste, wurde v.a. von Saudi-Arabien positiv aufgenommen, sodass von dort Investitionen in den Sudan flossen. Die wirtschaftliche und militärische Unterstützung für die sudanesishe Regierung seitens Saudi-Arabiens und den Golfstaaten fand jedoch ein Ende, als erkannt wurde, dass sich die Regierungsarmeen gegenüber den Rebellengruppen nicht behaupten konnten. Mahdi gelang jedoch eine erneute Annäherung an die USA, deren Unterstützung er somit sichern konnte. Jedoch wuchs die US-amerikanische Skepsis gegen Mahdi mit der Intensivierung des Krieges und den widersprüchlichen Beziehungen zu Libyen (vgl. Tschida 1996: 140 f.). Ihr endgültiges Ende fand die Unterstützung seitens der USA mit dem Militärputsch von 1989 unter Einfluss der NIF, die enge Kontakte zum Iran und radikalen islamistischen Gruppen unterhielt (vgl. Pabst 2004: 143). Dass sich die USA nach dem Ende des Kalten Krieges von der sudanesischen Regierung distanziert haben, liegt auch am verstärkten Druck christlich-evangelikaler Lobbygruppen sowie der Beherbergung von Terroristen im Sudan. Stattdessen unterstützten die USA spätestens ab Mitte der 1990er Jahre die SPLA (vgl. Wagner 2004: 4 f.), die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ohnehin keine Waffen von Staaten des Warschauer Pakts mehr erhielt (vgl. Pabst 2004: 140). Jedenfalls war es zur Zeit des Kalten Krieges auf beiden Seiten zu einer enormen Hochrüstung gekommen: *„Sudan wurde mit militärischen Gerät überschwemmt, das auch nach dem Ende des Kalten Krieges für eine Fortsetzung des Bürgerkrieges ausreichte.“* (ebd.: 138)

Der Machtergreifung Bashirs 1989 folgten Beziehungen mit islamischen Staaten wie dem Irak. Waffen erhielt die Regierung weiterhin auch von Libyen. Das Verhältnis zu Äthiopien blieb schlecht und auch die Beziehungen zu westlichen Staaten verschlechterten sich aufgrund des Einflusses islamisch-fundamentalistischer Kräfte auf die Regierung, anhaltender Menschenrechtsverletzungen und der pro-irakischen Einstellung des Sudans während des Golfkrieges. Dass sich der Sudan auf die Seite des Iraks stellte, wurde auch von Libyen schlecht aufgenommen, das daraufhin seine Waffenlieferungen einstellte. An seine Stelle traten Irak und Iran (vgl. Tschida 1996: 141 f.). Zudem finanzierte auch der von 1991 bis 1996 im Sudan lebende Osama bin Laden Hilfsmilizen im Krieg gegen südsudanesishe Rebellen (vgl. Pabst 2004: 143).

Der Verlust Äthiopiens als wichtigster Verbündeter der SPLA durch die Ablösung des äthiopischen Diktators Mengistu durch neue Machthaber im Mai 1991 (vgl. Tschida 1996: 142) konnte durch die Gewinnung der neuen Bundesgenossen Kenia und Uganda ausgeglichen werden. Ugandas Staatschef Museveni stellte den Vergleich der Regierungspolitik im Sudan mit dem südafrikanischen Apartheidsystem an und unterstützte deshalb die SPLA. Ein weiterer Grund war die Tatsache, dass die sudanesishe Regierung ugandische Rebellenbewegun-

gen unterstütze (vgl. Pabst 2004: 140). Daneben existierten aber auch Unterstützer außerhalb des Kontinentes: „*Je radikal-islamistischer sich Khartum gebärdete, desto stärker waren auch Israel und die USA bereit, als Gegengewicht die SPLM/A via Kenia und Uganda zu unterstützen*“ (ebd.). Auch die Regierung konnte in den 1990er Jahren mit China, Frankreich und Katar neue Partner gewinnen (vgl. ebd.: 141).

Bemühungen um einen Waffenstillstand von Seiten der USA wurden mit dem Amtsantritt Bushs intensiviert (vgl. Wagner 2004: 5). Die USA setzten sich jedoch nie für eine Spaltung des Sudan ein, sondern forcierten stets einen Staat mit zwei Systemen. Neben Befürchtungen des Ausbruchs eines erneuten Bürgerkrieges nach der Sezession des Südsudans muss dies insbesondere vor dem Hintergrund der US-amerikanischen Interessen an der Erdölforderung im Sudan gesehen werden (vgl. Pabst 2004: 144 f.).

Tschida zufolge war die Weiterführung des Bürgerkrieges seitens der sudanesischen Armee einerseits von im Süden für sie kämpfenden Milizen und andererseits von ausländischer Militärhilfe abhängig (vgl. Tschida 1996: 143).

Zudem können vermittelnde Parteien (siehe Konfliktregelung) als interessierte neutrale Dritte und Unternehmen in der Erdölbranche (siehe Konfliktorientierung) als nicht-neutrale Dritte genannt werden.

4.3 Konfliktorientierung

Dass einem Konflikt oftmals mehrere Orientierungen zugrunde liegen und diese nicht klar voneinander abgegrenzt werden können, zeigt sich auch im Sudan-Konflikt. Dieser ist sowohl durch eine Wert- als auch durch eine Interessen- und Machtorientierung geprägt.

4.3.1 Wertorientierung

Zweifelsohne weist der Konflikt im Sudan eine wertorientierte Komponente auf. Dabei stehen sich die Vorstellung eines arabischen bzw. arabisierten muslimischen und eines multikulturellen, multiethnischen und multireligiösen Staates gegenüber. Peter weist zwar daraufhin, dass es nicht richtig wäre, den Bürgerkrieg im Sudan per se als Religionskrieg zu bezeichnen (vgl.

Peter 2008: 152), dennoch sind die Auseinandersetzungen auch religiös geprägt: „*Like race, the role of religion in these conflicts cannot be divorced from other factors, but rather shows that religion in Sudan merely provides the lens through which the world is seen*” (Jok 2007: 13). Dass sich die Zahl der sich zu einem bestimmten Glauben zugehörig fühlenden SudaneseInnen nicht sicher festlegen lässt, wurde eingangs bereits erwähnt. Nicht zu vergessen ist aber auf jeden Fall die Tatsache, dass im Sudan – neben MuslimInnen und ChristInnen – auch viele AnhängerInnen traditioneller afrikanischer Religionen leben. Sie werden manchmal sogar auf ein Drittel der Bevölkerung geschätzt, da einige von ihnen – durch Zwang – zwar offiziell ChristInnen oder MuslimInnen sind, im Privaten jedoch Riten afrikanischer Religionen beibehalten haben. Obwohl der Sudan oft als Land mit einem muslimischen Norden und einem christlichen Süden dargestellt wird, existiert auch im Norden eine nicht unerhebliche Zahl von ChristInnen und im Süden eine ebenso bedeutende Zahl von MuslimInnen (vgl. Peter 2008: 152 f.).

Die Verbreitung des Christentums im Süden des Landes ist im Zusammenhang mit der Kolonialpolitik und somit mit den Missionsgesellschaften zu sehen. Die größte christliche Kirche im Sudan ist die römisch-katholische. Das Verhältnis zwischen MuslimInnen und ChristInnen hat sich durch Islamisierungsversuche und den Bürgerkriegen – insbesondere nach der Einführung der Scharia – verschlechtert. Während des Krieges fungierten die Kirchen im Süden oftmals als Institutionen, die Aufgaben der zivilen Verwaltung übernahmen (vgl. ebd.: 157 ff.)

Es kann festgestellt werden, dass der Sudan in religiöser Hinsicht einen extremistischen Islam entwickelt hat (vgl. Jok 2007: 12). Insbesondere im Norden des Landes hat der Einfluss von ägyptischer, osmanischer und arabischer Seite Kultur und Religion stark beeinflusst. Der Islam im Sudan ist v.a. durch die sunnitische Schule geprägt und misst den Sufi-Bruderschaften eine große Bedeutung zu (vgl. Peter 2008: 154). Etwa im Gegensatz zu Ostafrika wird der Islam im Sudan mit großem Eifer gelebt. Die Vorschriften des Korans und des Propheten spielen im Alltagsleben vieler MuslimInnen eine große Rolle und auch die Missionierung wird als wichtig empfunden. Der Stellenwert des Islam im Sudan muss auch vor dem Hintergrund der Mahdi-Herrschaft und dem theokratischen Staat von 1885 bis 1898 gesehen werden (vgl. Pabst 2004: 133). Bemerkenswert ist, dass im sudanesischen Islam eine Tendenz zur Exklusivität existiert:

Eigentlich sind im Islam alle Gläubigen über Sprach-, Kultur- und Rassengrenzen hinweg gleichberechtigt. [...] Doch im Sudan wird die arabische Herkunft, Sprache und Kultur besonders hoch bewertet. Die dominierende Elite aus dem zentralen Niltal argumentiert, dass der Koran in Arabisch geschrieben und der Prophet ein Araber gewesen sei. Deshalb würde dem Arabertum eine Vorrangstellung gebühren. (Pabst 2004: 135).

Diese Vorstellungen von Exklusivität werden dazu genutzt, Kategorisierungen zur Legitimation von Privilegien vorzunehmen. Religiöse sind dabei von rassistischen Vorstellungen nicht zu trennen. Ergebnis dieser Kategorisierung ist eine Klassengesellschaft, wobei die SudaneseInnen erster Klasse hellhäutig, arabischsprachig und muslimisch, die SudaneseInnen zweiter Klasse dunkelhäutig, arabischsprachig und muslimisch, und die SudaneseInnen dritter Klasse dunkelhäutig, anderssprachig und muslimisch sind. Die unterste Klasse stellen dunkelhäutige, anderssprachige und andersgläubige SudaneseInnen dar. Diese wurden von der dominierenden Elite bis ins 19. Jahrhundert als wirtschaftliche Ressource betrachtet, ausgebeutet, zwangsmissioniert, zum Militärdienst gezwungen und versklavt (vgl. ebd.). Bezeichnen sich Menschen im Sudan selbst als nicht-arabisch, so bedeutet dies ökonomische und politische Exklusion, Spott, Verachtung und Schikanierung. Bekennen sie sich zum Arabismus, so werden sie jedoch stets als AraberInnen zweiter Klasse behandelt (vgl. Jok 2007: 5).

Pabst zufolge sind religiöse, sprachliche, kulturelle und rassistische Gegensätze nur sekundäre Konfliktfaktoren (vgl. Pabst 2004: 131). Loimeier weist darauf hin, dass die Regierung in Khartum stets darum bemüht war, Milizen und Soldaten über Religion zu mobilisieren und motivieren (vgl. Loimeier 1998a: 13), es sich hierbei aber trotzdem vielmehr

um einen Machtkampf vor dem Hintergrund unterschiedlicher Kulturen [handle], deren Begegnung sich in Sudan seit jeher nicht friedlich gestaltet. Zudem steht als Ursache hinter den kriegerischen Auseinandersetzungen stets der Streit um die Verteilung wirtschaftlich nutzbarer Ressourcen wie Wasser, Acker- und Weideland, Erdöl und Gold. (ebd.)

4.3.2 Interessenorientierung

Ein innergesellschaftlicher Krieg bricht tendenziell umso wahrscheinlicher aus und dauert tendenziell umso länger, je reicher das Land an Bodenschätzen bzw. Rohstoffen ist. Denn durch ihre Ausbeutung und ihren Verkauf können die Ökonomien der Warlords und Milizenführer gestärkt werden (vgl. Münkler 2004: 167). Das Risiko eines Bürgerkrieges für ein durchschnittliches Entwicklungsland beträgt 14 %. Ist die Wirtschaft des Landes von Rohstoff-Exporten mit einem Anteil von mehr als 30 % abhängig, beträgt das Risiko eines Bürgerkrieges bereits 22 %, und ist der Hauptbodenschatz des Landes Öl, so macht das Risiko sogar bis zu 54 % aus. Für ein Land, das von Rohstoffexporten unabhängig ist, besteht gerade

einmal ein Risiko von 0,5 % (vgl. Seifert/Werner 2005: 170). Ressourcen des Landes sowie deren Verteilung waren seit jeher Gegenstand von Konflikten im Sudan. Mit der Entdeckung von Erdöl im Süden des Landes hat sich der Bürgerkrieg zusehends verschärft. Er hat dadurch nicht nur internationalen Einfluss gewonnen, der Regierung lieferten die Erdölvorkommen einen weiteren Grund, gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen des Südens vorzugehen und den Konflikt weiterzufinanzieren. Pabst bezeichnet den Konflikt im Sudan daher als

Konflikt zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen privilegierten und marginalisierten Gruppen. Kategorien wie Religion, Kultur, Sprache und Hautfarbe werden von einer Minderheit im Kampf um Einfluss und Ressourcen (Arbeitskraft, Land, Wasser, Öl, Gas) instrumentalisiert. (Pabst 2004:135 f.)

Angeblich bergen die Ölquellen im Südsudan mehr als 570 Milliarden Barrel Rohöl (Seifert/Werner 2005: 173). Lediglich 13 % der sudanesischen Erdölvorkommen liegen im Norden. Die Einkünfte aus dem Geschäft mit dem Rohöl machen im Südsudan 95 % der öffentlichen Einnahmen aus und sind daher von größter Bedeutung (vgl. Henken 2008: 166). Der Sudan ist zur eigenständigen Förderung der Erdöl- und Erdgasvorkommen nicht in der Lage, daher wurden die Nutzungsrechte an internationale Unternehmen abgetreten. Die ausländischen Investoren stammen vor allem aus Asien (China, Indien, Malaysia) (vgl. Kollmer 2008: 187, 189). Daneben betreiben auch einheimische, saudi-arabische, nigerianische, jemenitische, kuwaitische und südafrikanische Erdölfirmen Geschäfte im Sudan (vgl. Henken 2008: 163). Europäische Unternehmen, die früher an der Erdölförderung beteiligt waren, geben ihre Nutzungsrechte – aufgrund der mit der Ölförderung in Verbindung stehenden Menschenrechtsverletzungen wie der Vertreibung zehntausender Einwohner aus Fördergebieten – mittlerweile wieder zurück (vgl. Kollmer 2008: 187). Im Jahr 2008 waren nur noch zwei europäische Firmen – aus Schweden und Frankreich – im Sudan vertreten (vgl. Henken 2008: 163).

2007 wurde die tägliche Erdölproduktion von 500.000 Barrel überschritten, die sudanesishe Regierung verdiente damit knapp 600 Million US Dollar pro Monat (vgl. IFK aktuell IV/08: 9). Die Gewinne aus dem Ölgeschäft ermöglichten es der Regierung, das Militärregime zu stabilisieren und den Krieg zu finanzieren. Die Einnahmen aus dem Ölexport wurden größtenteils für den Kauf von Waffen verwendet (vgl. Seifert/Werner 2005: 174). So wurden etwa in jenem Monat, in dem der erste Tanker mit Öl das Land verließ, 20 T-55 Panzer geliefert (vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker 2000: 3). Obwohl das Geschäft mit dem Öl boomt, können die wirtschaftlichen Strukturen nach wie vor keine mittelfristige stabile volkswirtschaftliche Entwicklung stützen (vgl. Kollmer 2008: 183). Die Förderung der anderen im Sudan vorhandenen Rohstoffe (Gold, Eisen, Chrom, Gips, Marmor, Granit) könnte der Abhängigkeit vom Erdölexport entgegenwirken (vgl. Kollmer 2008:189).

4.3.3 Machtorientierung

Dass im Zuge dieses Konflikts auch Macht- und Herrschaftsverhältnisse immer wieder ein Thema sind, wurde bereits bei der Beschäftigung mit der sudanesischen Regierung als Konfliktpartei deutlich. Eine große Rolle spielt dabei die Verbindung von Religion und Politik im Sudan, die sich etwa in der Existenz islamischer Parteien ausdrückt (vgl. Peter 2008: 155). Neben der Wert- und der Interessenorientierung ist dem Bürgerkrieg im Sudan daher auch eine Machtorientierung zuzuschreiben. Der Konflikt war nämlich immer auch ein Streit um Macht, in dem es vorrangig darum ging, den Süden zu kontrollieren und seine Unabhängigkeit bzw. Abhängigkeit zu forcieren. Loimeier zufolge ist die Tatsache, dass die Regierung auch gegen MuslimInnen vorgegangen ist, ein weiterer Hinweis darauf, dass der Konflikt vielmehr eine politische als eine religiöse Auseinandersetzung darstellt (vgl. Loimeier 1998a: 14). Folgende Tabelle zeigt, dass v.a. auf islamischer Seite in vielen Fällen auch politisches Interesse besteht:

Tab. 4: Bruderschaften/religiöse Gruppen und Parteien im Sudan

Bruderschaft	Politische Stellung
Al-Ansar (Mahdisten)	Konservativ-islamisch, traditionell antiägyptisch → Umma Party (UP)
Al-Khatmiyya	Konservativ-islamisch, traditionell proägyptisch → Democratic Unionist Party (DUP)
Al-Ikhwan Al-Muslimin (Muslimbrüder)	Islamistisch, in Ägypten entstandene Bewegung → National Islamic Front (NIF), heute aufgespalten in die Regierungspartei National Congress Party (NCP) und den oppositionellen Popular Congress (PC)
Al-Quadriya	Sufistisch, unpolitisch
At-Titaniya	Sufistisch, unpolitisch
Al-Ikhwan Al-Jumhuriyin (Republikanische Brüder)	Gemäßigt, für Kompromiss zwischen Islam und Anforderungen des modernen Lebens
Al-Takfir wa l-Hijra	Militant-islamistisch (auch in Ägypten aktiv), Nähe zu Osama bin Laden

Quelle: Pabst 2004: 134

4.4 Praktizierte Konfliktregelung

Der zweite Bürgerkrieg forderte ca. 2,9 Millionen Todesopfer, die hauptsächlich aus dem Süden des Landes, den Nuba-Bergen und der Blue Nile-Region stammten (vgl. Biel 2006: 36). Zudem waren viele Menschen während des Krieges gezwungen, ihre Heimat zu verlassen. Viele von ihnen hatte der Hunger dazu getrieben, ihre Wohnorte zu verlassen, andere waren auf der Suche nach Schutz in die von der SPLA kontrollierten Gebiete geflüchtet (vgl. Chiari 2008: 54 f.). Die Zahl der SüdsudanInnen, die dieser Krieg zu Flüchtlingen gemacht hat, beläuft sich auf mehr als fünf Millionen (vgl. Biel 2006: 36). Bis zu 50 % von ihnen starben auf der Flucht (vgl. Chiari 2008: 54 f.). Daneben hat der Krieg zu einer Verwüstung des Landes geführt, vor deren Hintergrund weiterhin keine Möglichkeit zur Ausbildung einer funktionierenden Staatlichkeit besteht. Darüber hinaus finden Streitigkeiten zwischen verschiedenen ethnischen und sozialen Gruppen kein Ende (vgl. ebd.: 57 f.). Schließlich wurde der Krieg am 9. Jänner 2005 durch die Unterzeichnung eines Friedensabkommens von der Regierung und der SPLM/A formal beendet. Bis dahin war es ein weiter Weg gewesen, der von zahlreichen Friedensbemühungen gesäumt war:

Peace agreements – whether between the government and armed combatants or between those aggrieved enough to take up arms – are as numerous as the wars fought. Broken promises always seem to lead to the rearming of former signatories or allies of reformist causes. (Iyob/Khadiagala 2006: 13)

Nachdem die SPLM/A zuvor Vorschläge zu Friedensgesprächen abgelehnt hatte, kam es von 26. Mai bis 4. Juni 1992 zur *Abuja I Konferenz* in Nigeria. Auf dieser Konferenz wurden zwar einige Prinzipien festgelegt, die auch in den darauf folgenden Friedensverhandlungen eine bedeutsame Rolle spielten, doch konnte sie – aufgrund der Differenzen zwischen den Konfliktparteien – nicht weitergeführt werden. Am 20. Mai 1994 stimmten sowohl die sudanesishe Regierung als auch die SPLM/A der *Declaration of Principles* (DOP) zu. Die DOP kann als Bekräftigung und Ergänzung der Ergebnisse der *Abuja Konferenz* gesehen werden. Insbesondere beinhaltet die DOP das Recht auf Selbstverwaltung des Südsudans und die Entscheidung über seine Zukunft mittels eines Referendums. Zudem sah die DOP Religionsfreiheit sowie die Möglichkeit zur Abhaltung von Gottesdiensten und anderen religiösen Praktiken vor. Am 21. April 1997 wurde ein für den Friedensprozess wichtiger Schritt getan und das *Khartoum Peace Agreement* von sechs Splittergruppen der SPLM/A und der Regierung unterschrieben. In Folge dessen wurde von der SPLM-United ein weiteres Friedensabkommen, das *Fashoda Peace Agreement*, unterzeichnet, später aufgrund von Unstimmigkeiten auf südsudanesischer Seite jedoch widerrufen (vgl. El-Talib 2004: 27 ff.).

Da der Bürgerkrieg nicht nur den Sudan selbst, sondern die gesamte Region gefährdete, gingen Friedensinitiativen auch von den Nachbarstaaten des Sudans aus. Diese hatten sich 1986 zur Initiative der *Inter-Governmental Authority on Drought and Development* (IGADD) (vgl. IFK aktuell I/05: 4) mit dem Ziel der Zusammenarbeit der Mitglieder und einer gemeinsamen Lösungsfindung für Probleme der Region zusammengeschlossen. 1990 wurden das Aufgabengebiet der IGADD auf friedens- und sicherheitspolitische Belange ausgeweitet und die Initiative 1995 in *Intergovernmental Authority on Development* (IGAD) umbenannt (vgl. Opfer 2006: 127). Zu ihren wichtigsten Mitgliedern zu dieser Zeit zählten Kenia, Uganda, Äthiopien, Eritrea, Djibuti, Somalia und Libyen (vgl. Loimeier 1998b: 24 bzw. vgl. IFK aktuell I/05: 4 bzw. Opfer 2006: 127). Unter der Schirmherrschaft der IGADD fanden bereits 1994 erste Treffen zwischen der sudanesischen Regierung und der SPLM/A statt. Insgesamt gelangen der IGAD einige Erfolge in der Vermittlung im Konflikt, so etwa ein dreimonatiger Waffenstillstand (vgl. Opfer 2006: 128). Schließlich konnten – nicht zuletzt aufgrund des Drucks der internationalen Gemeinschaft, v.a. von den USA (vgl. IFK aktuell I/05: 5) – die Abschlüsse des „*Machakos Agreement*“ 2002, des „*Memorandum of Understanding on Cessation of Hostilities*“ 2002, der Vereinbarung „*Agreed Aspects of Power & Wealth Sharing*“ 2003 und des „*Agreement on Security Arrangements during the Interim Period*“ 2003 erreicht werden (vgl. Opfer 2006: 129). Insbesondere das *Machakos Agreement* spielte dabei eine bedeutsame Rolle, da es von mächtigen Parteien außerhalb des afrikanischen Kontinents wie der Europäischen Union unterstützt wurde (vgl. El-Talib 2004: 31). Die Bemühungen der IGAD um eine tatsächliche Konfliktregelung blieben jedoch erfolglos (vgl. Loimeier 1998b: 24 bzw. vgl. IFK aktuell I/05: 4) und ein abschließendes Friedensabkommen aufgrund zu vieler Unstimmigkeiten zwischen den Konfliktparteien außer Reichweite. Trotzdem wurde der Waffenstillstand verlängert und inoffizielle Gespräche aufgenommen, die letztlich zur Unterzeichnung der „*Nairobi Declaration*“ im Juni 2004 und des „*Comprehensive Peace Agreements*“ führten (vgl. Opfer 2006: 129 f.).

IGAD vermochten [sic!] es zwar, die Konfliktparteien an den Verhandlungstisch zu bewegen, den Rahmen für den Friedensprozess zu stellen und die Friedensgespräche auf einer regelmäßigen Basis stattfinden zu lassen. Da sie jedoch aufgrund ihrer Satzung nur auf diplomatischem Wege eine Lösung des Konflikts herbeiführen kann, fehlte es den Friedensbemühungen streckenweise an Stetigkeit. Das fehlende politische Engagement einiger IGAD-Mitgliedstaaten für einen Frieden im Südsudan schwächte daneben die Vermittlerposition der regionalen Einrichtung. Erst seit dem Engagement anderer internationaler Akteure konnte der Friedensprozess substanziell voranschreiten. (ebd.: 130)

Das *Comprehensive Peace Agreement* wurde am 9. Jänner 2005 von der sudanesischen Regierung unter der National Congress Party (NCP) und dem Sudan People's Liberation Movement (SPLM) unterzeichnet (vgl. Biel 2006: 37). Die Kernpunkte dieses Friedensabkommens sind:

- eine Machtverteilung zwischen SPLM und NCP
 - eine Aufteilung der Öleinnahmen, sodass diese jeweils zur Hälfte an den Nord- bzw. Südsudan gehen
 - die Bildung einer Regierung der nationalen Einheit (*Government of National Unity* (GONU)) mit Anteilnahme von NCP und SPLM
 - die Bildung einer Regierung für den Südsudan
 - die Einführung von zwei Parlamenten für den Bundesstaat Sudan, nämlich ein Bundesparlament und ein Parlament für die Regionen/Bundesländer
 - die Bildung eines Parlaments für den Süden
 - die Existenz von zwei Armeen während der Übergangszeit (die bisherige Sudan Army Forces und eine Armee der SPLA)
 - keine gemeinsame Währung für Nord- und Südsudan
 - Aufteilung der Regierungsposten zwischen Nord und Süd
 - Gültigkeit der Scharia nur im Norden
 - ein Referendum über die Unabhängigkeit des Südsudans im Jahr 2011
- (vgl. ebd. bzw. IFK aktuell I/05: 5).

Am 5. Juli 2005 wurde eine Übergangsverfassung ratifiziert, und Anfang Dezember die neue Verfassung für den Sudan unterzeichnet. Gemäß des CPA wurde im Juli 2005 eine *Presidency of Sudan* mit Omar Hassan Ahmad al-Bashir als Präsidenten, Dr. John Garang als ersten Vize-Präsidenten und Präsidenten des Südsudans gebildet. Garang starb jedoch überraschend Ende Juli 2005 bei einem Hubschrauberabsturz und Lt. General Salva Kiir nahm seinen Platz in der Regierung ein. Zudem wurde am 22. September 2005 auch eine *Government of National Unity* (GONU) gebildet (vgl. Biel 2006: 38 f.): „Zum ersten Mal wurde damit eine Regierung der nationalen Einheit gebildet, die die Hauptakteure aus dem Norden und dem Süden, insbesondere die Parteien National Congress Party (NCP) und Sudan People Liberation Army (SPLM), beteiligt“ (ebd.: 39). Am 25. Oktober kam es außerdem zur Bildung einer Regierung für den Südsudan, die als zentrale Regierung innerhalb des Südens bezeichnet werden kann (vgl. ebd.: 38). Am 9. Jänner 2011 soll ein Referendum stattfinden, in dem die Bevölkerung des autonomen Südsudans darüber abstimmen kann, ob der Südsudan weiterhin Teil des Staates Sudan bleiben oder sich von ihm abspalten soll (vgl. IFK aktuell I/05: 5).

2007 stellte Biel fest, dass die Umsetzung des CPA nur langsam voran geht und ihr Verlauf nicht ideal ist (vgl. Biel 2006: 43). Insbesondere vor dem Hintergrund der Krisen im Ostsudan und Darfur stellte er fest: „*Kritisch bleiben die andauernde Darfur-Krise und der Widerstand in Ostsudan. Solange hier keine für alle Beteiligten akzeptable Lösung gefunden ist, kann aus meiner Sicht im Sudan kaum von einem echten „Umfassenden“ Frieden gesprochen werden*“ (ebd.). Chiari weist außerdem darauf hin, dass nicht alle Konfliktparteien das CPA unterzeichnet haben:

Ob der zweite Bürgerkrieg im Süden mit dem „umfassenden Friedensabkommen“ vom Februar 2005 tatsächlich der Geschichte angehört, bleibt abzuwarten. Der Vertrag, den lediglich die SPLM und die Nationale Kongresspartei (NCP) Omar al Baschirs unterzeichnet haben, schloss wichtige Konfliktparteien bei der Neuordnung des Sudan aus. Bis heute erweckt die Regierung in Khartum [...] nicht den Eindruck als wolle sie Macht und Öl gerecht mit ihren Vertragsparteien teilen. (Chiari 2008: 63)

Dass die Implementierung des CPA nur sehr schleppend vorangeht, berichtet auch die *International Crisis Group*. Sie führt dies v.a. auf die fehlenden Kapazitäten der SPLM/A, den fehlenden internationalen Druck sowie den fehlenden politischen Willen der NCP zurück (vgl. International Crisis Group 2005): „*The NCP has not created an environment for peaceful democratic transformation throughout Sudan and has in effect done everything possible to discourage SPLM interest in what happens outside the South.*“ (International Crisis Group 2010)

Die Durchführung der für 2008 angesetzten und auf April 2010 verschobenen Wahlen stand u.a. angesichts der prekären Sicherheitslagen in Teilen des Südens sowie in Darfur vor großen Schwierigkeiten (vgl. ebd.). Bereits im Vorfeld der Wahlen wurden immer wieder Fälschungsvorwürfe gegen die Regierungspartei und Vorwürfe der Parteilichkeit gegen die Wahlkommission laut (vgl. Scheen 2010). So erklärten viele Parteien schon vor dem Beginn der Wahlen ihren Boykott (vgl. der Standard 18.4.2010). Mit 68 % der Stimmen konnte Bashir die Wahlen erneut für sich entscheiden, im Südsudan gewann Salva Kiir (SPLM) mit 93 % der Stimmen die Präsidentschaft für die Regionalregierung. Wie im Vorfeld erwartet, hat die Wahl nicht den internationalen Standards entsprochen. Zudem wurde Kritik an der mangelnden Transparenz bei der Auszählung der Stimmen und der elektronischen Erfassung der Resultate laut. Im Süden kam es im Rahmen der Wahlen außerdem zu zahlreichen Einschüchterungsversuchen (vgl. Scheen 2010).

Die Sicherheit im Süden des Landes ist zunehmend bedroht, Gefechte vor dem Hintergrund ethnischer Differenzen werden oftmals zu Massakern (vgl. Engelhardt 2010). Die Situation im Südsudan ist durch chronische Armut, zunehmende Gewalt und politische Spannungen geprägt (vgl. die Presse 7.1.2010). Im Jahr 2009 sollen 300.000 Menschen aus dem Südsudan

geflohen sein und mehr als 2.500 bei Kämpfen ihr Leben verloren haben (vgl. Engelhardt 2010). Der Bericht "*Rescuing the Peace in Southern Sudan*" von zehn Hilfsorganisationen kam zu dem Ergebnis, dass dem Südsudan im Jahr 2010 eine Eskalation der Gewalt drohe (vgl. die Presse 7.1.2010). Zudem befürchten viele Beobachter den Ausbruch eines Krieges, sollte sich der Südsudan im Referendum 2011 für eine Unabhängigkeit der Region entscheiden (vgl. Raabe 2010).

5. Vergleichende Zusammenfassung

Die vergleichende Zusammenfassung soll jene Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden analysierten Konflikte zeigen, die Aufschluss über die Rolle der Religion in ihnen geben. Dazu sollen die Konflikte zunächst vor dem Hintergrund der eingangs vorgestellten Theorie untersucht werden.

Bezugnehmend auf die vorgestellten Konfliktarten stellt die folgende Tabelle den hinduistisch-muslimischen Konflikt in Indien und den Bürgerkrieg im Sudan gegenüber:

Tab. 5: Gegenüberstellung der behandelten Konflikte nach Konfliktarten

Unterscheidung	hinduistisch-muslimischer Konflikt in Indien	Bürgerkrieg im Sudan
intrapersonale, interpersonale, innergesellschaftliche, internationale Ebene	innergesellschaftliche Ebene: Konflikt zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens innerhalb eines Staates/einer Gesellschaft	innergesellschaftliche Ebene: Konflikt zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens und unterschiedlicher Ethnie innerhalb eines Staates/einer Gesellschaft
mikro-sozialer/ meso-sozialer/ makro-sozialer Rahmen	Mesokonflikt: Konflikt innerhalb der indischen Gesellschaft	Mesokonflikt: Konflikt innerhalb der sudanesischen Gesellschaft; zum Teil makro-soziale Elemente, da der Konflikt grenzüberschreitende Auswirkungen hatte
Zwei-Parteien-/ Mehr-Parteien-Konflikt	zwei direkt betroffene Parteien: Hindu-NationalistInnen und MuslimInnen in Indien	zwei direkt betroffene Parteien: SPLM/A und sudanesische Regierung(sarmee)
symmetrischer/ asymmetrischer Konflikt	asymmetrisch: Hindu-NationalistInnen waren zahlenmäßig und politisch überlegen	asymmetrisch: sudanesische Regierung(sarmee) war zahlenmäßig, militärisch und finanziell überlegen
dyadische/triadische Austragungsform	dyadisch: direktes Aufeinandertreffen von Hindu-NationalistInnen und MuslimInnen	dyadisch: Regierungsarmeen und SPLA standen sich direkt gegenüber triadisch: vermittelnde Instanzen bei der Konfliktregelung

antagonistischer/ nicht-antagonistischer Konflikt	antagonistisch: in seiner Ausgangssituation und seinem Verlauf war der Konflikt antagonistisch, da zwischen den Hindu-NationalistInnen und der muslimischen Bevölkerung ein grundlegender Gegensatz herrschte	antagonistisch: aufgrund des tiefen Widerspruchs zwischen der sudanesischen Regierung und dem südsudanesischen Widerstands kann der Bürgerkrieg in seiner Ausgangssituation und in seinem Verlauf als antagonistisch bezeichnet werden; im Zusammenhang mit seiner Bearbeitung und der Regelung des Konflikts durch das CPA hat der Konflikt einen nicht-antagonistischen Charakter erfahren
konsensualer/ dissensualer Konflikt	dissensual: die Vorstellung einer Hindu-Nation stand dem Bild eines MuslimInnen und Hindus gleich behandelnden Indiens gegenüber	dissensual: Vorstellung einer islamischen Republik im Gegensatz zum Wunsch nach einem multiethnischen und multireligiösen Sudan bzw. einem unabhängigen Süden
latenter/ manifeste Konflikt	manifest: offene Austragung durch hindu-nationalistische Kampagnen und gewalttätige Handlungen	manifest: offene Austragung durch Kampfhandlungen in Form eines Bürgerkrieges
realistic, echter/ non-realistic, unechter Konflikt	realistic, echt: Gegenstand des Konflikts sind soziale Normierungen (unterschiedliche Wertvorstellungen)	realistic, echt: Konfliktgegenstand sind neben sozialen Normierungen (unterschiedlichen Wertvorstellungen) Verteilungsfragen
strategischer, struktur- orientierter Konflikt / Issue-Konflikt	strategisch, strukturorientiert: durch die Bildung einer Hindu-Nation soll eine Änderung der Gesamtsituation erreicht werden; säkulares Indien als Gegenentwurf	strategisch, strukturorientiert: es wird auf eine Änderung der Gesamtsituation abgezielt, bei der sich die Vorstellungen einer islamischen Republik und eines multiethnischen und -religiösen Sudan bzw. eines unabhängigen Süden gegenüberstehen Issue-Konflikt: z.B. Verteilung von Öl
Konfliktorientierung	Wertorientierung, Machtorientierung	Wertorientierung, Interessenorientierung, Machtorientierung

heißer/kalter Konflikt	heiß: Angriffshandlungen durch Gewalttaten sichtbar, Atmosphäre der politischen Überaktivität seitens BJP und Sangh Parivar	heiß: Angriffshandlungen durch Gewalttaten und kriegerische Akte sichtbar
formgebundener, institutionalisierter/informeller Konflikt	informell: Konflikt bedient sich keiner vorgegebenen Form	informell: Bürgerkrieg steht außerhalb formaler Regeln, z.B. aufgrund von Menschenrechtsverletzungen
legitimer/nicht-legitimer Konflikt	nicht-legitim: keine allgemein akzeptierten Verlaufsmuster	nicht-legitim: Konflikt fand unabhängig von Normierungen statt
konstruktive/destruktive Konfliktregelung	destruktiv: nach dem Konflikt gab es keine Konsequenzen für Verantwortliche, keine Regelung für weitere Vorgehensweise am Areal des provisorischen Tempels	bislang konstruktiv: CPA als Kompromisslösung für beide Parteien, Frieden jedoch nicht stabil

Tabelle 5 hat gezeigt, dass die beiden Konflikte eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen. Ähnlich sind sich die analysierten Konflikte auch hinsichtlich der Existenz einer Verbindung von Religion und Politik. In beiden Fällen wiesen politische Parteien ein enges Verhältnis zu bestimmten Religionen auf und religiöse Führer mischten offen in der Politik mit. Während die sudanesishe Staatsführung einen säkularen Sudan ablehnte, nach einer islamischen Republik strebte und die Scharia als Rechtsordnung im ganzen Land einführte, sahen die Hindu-NationalistInnen in Indien die Schaffung einer Hindu-Nation vor und bedienten sich im Zuge von Wahlkämpfen dabei einer starken religiösen Symbolik. Zweifelsohne wurde in beiden Konflikten eine „theologische Politik“ betrieben und das Motivationspotential von Religion für politische Zwecke genutzt. Zudem wurde in beiden Fällen sichtbar, was Bellah als „Zivilreligion“ bezeichnet (vgl. Hildebrandt 2005: 10): Politische Regimes wurden u.a. durch eine religiöse Vermittlung von Wertvorstellungen legitimiert und bestimmte Glaubensgrundsätze als Basis der Politik vorausgesetzt (vgl. Gebhardt zit. nach Minkenberg 2000: 28 bzw. Vögele zit. nach Minkenberg 2000: 28).

In Hinblick auf Galtungs Definition von kultureller Gewalt kann Religion daher sowohl im hinduistisch-muslimischen Konflikt in Indien als auch im Bürgerkrieg im Sudan als Träger kultureller Gewalt identifiziert werden. In beiden Fällen wurde Religion dazu benützt, Gewalt zu rechtfertigen bzw. zu legitimieren und Töten unter bestimmten Bedingungen daher als rechtmäßig empfunden. Die durch die eigene Identität geschaffene Abgrenzung zu den „ande-

ren“ basierte in Indien auf religiösen Faktoren. Hier betrachteten Hindu-NationalistInnen MuslimInnen in Indien nicht als gleichwertig, sondern vielmehr als minderwertige Menschen anderer Rasse, die sich der Mehrheit der Hindus in Indien unterzuordnen hatten. Im Sudan wurde die Abwertung anderer nicht nur aufgrund ihrer Religion, sondern auch aufgrund ihrer Ethnie vorgenommen. Wer nicht arabisch bzw. nicht muslimisch oder keines von beiden war, sollte sich den arabischen muslimischen SudaneseInnen unterordnen. Während im Konflikt in Indien Religion daher tatsächlich primärer Träger von Gewalt war, müssen im sudanesischen Bürgerkrieg auch ethnische Faktoren Berücksichtigung finden.

Bei beiden Konflikten hat die Analyse ihres Konfliktzusammenhangs gezeigt, dass die koloniale Vergangenheit der Länder zur Bildung der Konflikte beigetragen hat. Ebenso kann ein Zusammenhang zwischen der Kolonialvergangenheit, der Konflikte und der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung der Länder ausgemacht werden. Zwar sind sie nicht die einzigen Faktoren, doch beeinträchtigen die koloniale Vergangenheit und durch sie entstandene Konflikte die Entwicklung eines Landes. Dies kann wiederum als Hemmnis für den Nation-Building-Prozess interpretiert werden, welches die Ausbildung einer gemeinsamen nationalen Identität verhindert und aufgrund von innergesellschaftlichen Differenzen wieder zum Konflikt beiträgt. Der hinduistisch-muslimische Konflikt in Indien hat nicht annähernd soviel Zerstörung gebracht wie der Bürgerkrieg im Sudan, trotzdem kann der Entwicklungsstand der beiden Staaten keinesfalls isoliert von den jeweiligen Konflikten gesehen werden. In beiden Fällen verhinderten u.a. die religiösen bzw. ethnisch-religiösen Auseinandersetzungen einen Nation-Building-Prozess und erschwerten die Suche nach einer gemeinsamen Identität als Grundlage eines funktionierenden Staates.

Mit Hilfe des soeben hergestellten Theoriebezugs sollen nun die dieser Diplomarbeit zugrunde liegenden Thesen sowie ihre Fragestellung beantwortet werden:

(a) Religion weist ein höheres Gewalt- als Friedenspotential auf.

Die Beschäftigung mit dem Gewalt- und Friedenspotential von Religion hat gezeigt, dass alle so genannten Weltreligionen einen bedeutsamen Bezug zu Macht und Politik aufweisen. Wie bereits erwähnt, kann auch in den beiden analysierten Konflikten eine enge Beziehung von Religion zu Politik festgestellt werden. Weiters hat die vorliegende Arbeit aufgezeigt, dass jede der im Kern friedensstiftenden und friedensliebenden großen Religionen ein gewisses Gewaltpotential besitzt. Insbesondere in ihrer institutionalisierten Form tragen Religionen aber auch immer wieder zur Konfliktreglung und Friedensstiftung bei. Oftmals ist daher die

Auslegung religiöser Vorschriften entscheidend für die Gewaltbereitschaft von Religionen. Dies hat insbesondere die Beschäftigung mit dem Islam gezeigt. Zu beachten ist jedenfalls stets die Möglichkeit der politischen Instrumentalisierung von Religion. Zwar ist es nicht richtig, die Legitimation von Gewalt ausschließlich in religionsexternen Faktoren zu suchen und Religion so als prinzipiell friedlich und unpolitisch darzustellen (vgl. Scheffler o.J.: 9 f.) – da etwa auch religiöse Texte selbst mancherorts zu Gewalttaten aufrufen – doch darf die Rolle von Religion als politisches Instrument keinesfalls unterschätzt werden. Gerade im entwicklungspolitischen Kontext muss dabei darauf verwiesen werden, dass die Politisierung von Religion in vielen Fällen Folge sozialer und ökonomischer Verelendung ist (vgl. Rittberger/Hasenclever o.J.: 144).

Fazit: Sowohl die theoretische Beschäftigung mit dem Gewalt- und Friedenspotential von Religionen als auch die Analyse des hindustisch-muslimischen Konflikts in Indien sowie des Bürgerkrieges im Sudan haben eines deutlich aufgezeigt: Es muss unterschieden werden zwischen Religion per se und ihrer Interpretation und Verwendung durch (politische) Akteure. So ist etwa die im Zuge der Asketenethik gepriesene Gewaltlosigkeit in der Bhagavadgîtâ keinesfalls mit den Gewalttaten der Hindu-NationalistInnen gegenüber MuslimInnen in Indien vereinbar. Auch die im Sudan entwickelte Exklusivität arabischer MuslimInnen entspricht nicht dem Koran.

(b) Religion ist oftmals zwar ein wesentlicher Auslöser politischer Konflikte, gerät während des Konflikts zugunsten anderer Interessen jedoch immer mehr in den Hintergrund.

Wie bereits erwähnt, können die Ursachen von Konflikten keineswegs immer eindeutig voneinander getrennt werden, da sich die Motive für Auseinandersetzungen bzw. die Prioritätenlage im Lauf der Zeit ändern können. Daher ist in vielen Konflikten von einer Ursachenkombination auszugehen, an deren Beginn oftmals die Erfahrung von Ungerechtigkeit oder Unterdrückung steht, der mit religiösen Konzepten begegnet wird. Zudem basiert die Teilnahme aller Konfliktparteien nicht immer auf den gleichen Gründen (vgl. Hildebrandt 2005: 25 ff.). In vielen Fällen kommt es daher zu einer Vermischung der politischen Ziele der Eliten und religiösen Überzeugungen der AnhängerInnen (vgl. Rittberger/Hasenclever o.J.: 144). Dies haben auch die beiden analysierten Konflikte gezeigt. So hatte für hindu-nationalistische Organisationen die Etablierung und Konsolidierung ihrer politischen Macht stets einen großen Stellenwert. Der widersprüchliche Umgang mit dem Thema Ayodhya der BJP während ihrer Regierungszeit etwa hatte explizit die Festigung ihrer Macht zum Ziel, während der Aufbau

des Tempels in den Hintergrund geriet. Zwar ging es auch im Sudan stets um die Festlegung und Aufrechterhaltung von Machtverhältnissen, doch kann hier die Entdeckung von Erdölvorkommen im Süden des Landes als Beispiel für die Komplexität der Konfliktursachen genannt werden. Anhaltende Menschenrechtsverletzungen, Uneinigkeiten über die Unabhängigkeit des Südsudans sowie der Ausbruch des zweiten Bürgerkrieges selbst können nämlich nicht isoliert von den Erdölvorkommen betrachtet werden. Der Kampf um die wertvolle Ressource lässt religiöse und ethnische zugunsten wirtschaftlicher Interessen in den Hintergrund rücken.

Fazit: Zwar war es sowohl im hinduistisch-muslimischen Konflikt in Indien als auch im sudanesischen Bürgerkrieg zu beobachten, dass religiöse Faktoren zu gewissen Zeitpunkten in den Hintergrund gerieten, doch kann dies nicht für alle Konfliktparteien gleichsam behauptet werden. So kritisierten hindu-nationalistische Organisationen etwa die Abschwächung des nationalistischen Kurses der BJP (vgl. Six 2006: 163) und ihr zeitweilig mangelndes Engagement für Ayodhya (vgl. Schied 2008: 290). Zu beachten ist aber, dass religiöse Faktoren in beiden Konflikten zu keiner Zeit die einzigen Konfliktursachen waren, sondern Religion stets auch als politisches Werkzeug benutzt wurde und es so zu einer Instrumentalisierung von Religion kam. In Indien wurde Religion dazu benutzt, eine neue Ära der Politik einzuleiten, die dem bisherigen liberalen und säkularen Weg des Landes den Rücken kehrte, und im Sudan wurde sie eingesetzt, um die Unabhängigkeitsbestrebungen des Südens niederzuschlagen und so eine Einbuße der Profite aus den Erdölressourcen für den Staat in seiner jetzigen Form zu verhindern.

(c) Die Mobilisierung von BürgerInnen in politischen Konflikten gestaltet sich vor einem religiösen Hintergrund leichter als aufgrund strategischer, (macht-)politischer oder wirtschaftlicher Interessen.

Die Rolle der Religion im hinduistisch-muslimischen Konflikt in Indien und im Bürgerkrieg im Sudan kann aus instrumentalistischer Sicht gut erklärt werden. In beiden Konflikten dienten religiöse Überzeugungen in erster Linie zur Mobilisierung, wohingegen sich die Konfliktgegenstände auch aus materiellen und politischen Interessen ergaben. Dies wurde insbesondere im sudanesischen Bürgerkrieg deutlich, als die Entdeckung von Erdöl in den Mittelpunkt des Konflikts rückte. Doch auch im Konflikt in Indien spielte die Festigung politischer Machtstrukturen stets eine wesentliche Rolle.

Die Mobilisierbarkeit für Gewalt innerhalb eines Konflikts ergibt sich sowohl aufgrund seines Konfliktgegenstandes als auch aufgrund seiner Konfliktparteien. Hinsichtlich des Konfliktge-

genstandes ist festzustellen, dass Konflikte mit Wertorientierung besonders gewaltanfällig sind. Dies resultiert aus den Tatsachen, dass sich die Konfliktparteien in diesen Fällen mit den Werten ihrer eigenen Gruppe identifizieren, der Einsatz von Gewalt – wie auch schon von Galtung festgestellt – als gerechtfertigt gilt und Kompromisslösungen in Wertkonflikten nur schwer zu finden sind. In Bezug auf die Konfliktparteien kann davon ausgegangen werden, dass die Gewaltsamkeit der Konfliktstrategien mit der Opferbereitschaft der Anhänger wächst. Das Verhältnis der Konfliktparteien ist dabei von Misstrauen geprägt, wodurch sich konfrontative Strategien ergeben, die auf eine einseitige Durchsetzung der eigenen Ansprüche abzielen. Zusätzlich ist die gesellschaftliche Unterstützung für die Gewalt innerhalb eines Konflikts von deren öffentlichen Rechtfertigung abhängig (vgl. Rittberger/Hasenclever o.J.: 142 f.).

Dass sich die Mobilisierung von BürgerInnen eines Landes vor einem religiösen Hintergrund verhältnismäßig leicht gestaltet, hat die Analyse des hinduistisch-muslimischen Konflikts Indiens gezeigt. Die Zustimmung zu den Vorstellungen hindu-nationalistischer Organisationen wurde insbesondere durch die politischen Erfolge der BJP deutlich. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang ebenfalls die Partizipation von „normalen“ BürgerInnen bei gewalttätigen Akten gegen MuslimInnen. Zwar ging es auch im Konflikt in Indien um politische Interessen, doch waren die Interessen der Konfliktparteien im sudanesischen Bürgerkrieg komplexer. Es muss einmal mehr beachtet werden, dass dieser Konflikt neben dem religiösen auch vor einem ethnischen, politischen und wirtschaftlichen Hintergrund gesehen werden muss. Nichtsdestotrotz weist auch er eine starke Wertorientierung auf, die zu einer hohen Gewalttätigkeit der Konfliktparteien führte, die ohne die – auch religiös begründete – Mobilisierung der BürgerInnen des Landes nicht erreicht worden wäre. Dies zeigt etwa die identitätsstiftende Rolle des christlichen Glaubens für den Widerstand im Süden des Landes. Die Existenz eines hohen Mobilisierungspotentials ist außerdem aufgrund der Tatsache festzustellen, dass sich die sudanesischen Regierung darum bemühte, Milizen und Soldaten über Religion zu mobilisieren.

Fazit: Als Wertekonflikte wiesen beide analysierten Konflikte ein hohes Mobilisierungspotential auf. Während die Mobilisierung im Zuge des hinduistisch-muslimischen Konflikts in Indien tatsächlich primär über religiöse Faktoren erfolgte, spielten im sudanesischen Bürgerkrieg sowohl religiöse als auch ethnische Faktoren eine bedeutsame Rolle. Da (macht)politische und wirtschaftliche Interessen innerhalb eines Konflikts von dessen Macht- bzw. Interessenorientierung zeugen, gestaltet sich die Mobilisierung in politischen Konflikten vor einem religiösen Hintergrund – also in wertorientierten Konflikten – jedenfalls leichter.

Berücksichtigung finden müssen aber potentiell existierende andere als religiöse Faktoren (z.B. ethnische), die ebenfalls die Wertorientierung eines Konflikts ausmachen.

Ziel dieser Diplomarbeit war es, zu untersuchen, welche Rolle Religion in politischen Konflikten einnimmt, wobei im Zuge der Beschäftigung mit den genannten Konflikten besonders darauf zu achten war, ob religiöse Auseinandersetzungen den tatsächlichen Konfliktgrund darstellten oder ob hinter den Kontroversen verschiedener Glaubensrichtungen andere Motive standen. Die Beantwortung dieser Fragestellung ergibt sich aus der Beantwortung der Thesen und kann wie folgt zusammengefasst werden: Religion nimmt in politischen Konflikten sowohl eine konflikt- und gewaltfördernde als auch eine konfliktregelnde und friedensstiftende Rolle ein, ist dabei aber stets abhängig von ihrer Interpretation durch politische Akteure. Zudem stellen religiöse Motive nie den einzigen Grund eines Konflikts dar, sondern sind Teil einer Ursachen-Kombination, innerhalb derer der Fokus verschiedener Konfliktparteien auf unterschiedlichen Ursachen liegen kann.

Vor dem Hintergrund der nun beantworteten Thesen und Fragestellung ist das Gesamtfazit der Arbeit folgende Feststellung: Nicht Religionen im Sinne sozialer Phänomene entscheiden über ihre Auslegung und sind daher (nicht) gewalttätig, sondern jene Menschen, die sie interpretieren, auf Grundlage dieser Interpretationen Feindbilder konstruieren und andere vor diesem Hintergrund (für eigene Zwecke) mobilisieren.

6. Literatur

Monographien:

ARINZE, Francis Kardinal (2002): Religionen gegen die Gewalt. Eine Allianz für den Frieden. Freiburg im Breisgau: Herder.

BAUDLER, Georg (2005): Gewalt in den Weltreligionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BHATT, Chetan (2001): Hindu Nationalism. Origins, Ideologies and Modern Myths. Oxford u.a.: Berg.

BIEL, Melha Rout (2008): Elite im Sudan – Bedeutung, Einfluss und Verantwortung. Frankfurt am Main: Peter Lang.

BOYER, Pascal (2004): Und Mensch schuf Gott. Stuttgart: Klett-Cotta.

BRASS, Paul R. (2003): The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India. Seattle/London: University of Washington Press.

BURR, J. Millard; COLLINS, Robert O. (1995): Requiem for the Sudan. War, Drought, and Disaster Relief on the Nile. Boulder: Westview Press.

CAP, Ferdinand (2006): Glaube und Religion aus der Sicht eines Naturwissenschaftlers. Gottesbegriffe, Evolutionsdebatte und ein Kirchenvolksbegehren. Wien/Münster: LIT.

DANZ, Christian (2008): Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

DAWKINS, Richard (2009): Der Gotteswahn. Berlin: Ullstein.

DER KORAN (1989): Übersetzt von Adel Theodor Khoury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Die BHAGAVADGĪTA (1997): Übersetzt und herausgegeben von Klaus Mylius. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

DIE BIBEL (1980): Einheitsübersetzung. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

GALTUNG, Johan (2007): Konflikte und Konfliktlösungen. Die Transcend-Methode und ihre Anwendung. Berlin: Kai Homilius.

GALTUNG, Johan (1998): Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur. Opladen: Leske + Budrich.

GESELLSCHAFT FÜR BEDROHTE VÖLKER (2000): Kein Blut für Öl! Westliche Konzerne und der Völkermord im Südsudan. Ein Menschenrechtsreport der Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV). 2., überarbeitete Auflage. Göttingen: Gesellschaft für Bedrohte Völker.

- GLASL, Friedrich (2004): Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater. 8., aktualisierte und ergänzte Auflage. Bern: Haupt.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP (ICG) (2002): God, Oil and Country. Changing the Logic of War in Sudan, Brüssel: International Crisis Group Press.
- INSTITUT FÜR FRIEDENSSICHERUNG UND KONFLIKTMANAGEMENT DER LANDESVERTEIDIGUNGS-AKADEMIE WIEN (IFK): IFK aktuell. Krisen und humanitäre Katastrophen. IV/08 der Reihe Info-Aktuell zur Sicherheitspolitik. August 2008.
- INSTITUT FÜR FRIEDENSSICHERUNG UND KONFLIKTMANAGEMENT DER LANDESVERTEIDIGUNGS-AKADEMIE WIEN (IFK): IFK aktuell. Sudan. Zwischen Krieg und Frieden. I/05 der Reihe Info-Aktuell zur Sicherheitspolitik. April 2005.
- IYOB, Ruth; KHADIAGALA, Gilbert M. (2006): Sudan. The Elusive Quest for Peace. Boulder: Lynne Rienner.
- JALAN, Bimal (2006): The Future of India. Politics, Economics and Governance. 2. Auflage. New Delhi: Penguin.
- JOK, Jok Maduk (2007): Sudan. Race, Religion and violence. Oxford: Oneworld.
- KÜNG, Hans (1990): Projekt Weltethos. München, Zürich: Piper.
- LEFRINGHAUSEN, Klaus (1998): Religionsfrieden 2000? Plädoyer für einen Weltrat der Religionen. Hannover: LVH.
- LUCE, Edward (2006): In Spite of the Gods. The Strange Rise of Modern India. London: Little, Brown.
- LUHMANN, Niklas (2002): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MITRA, Subrata K. (2006): The Puzzle of India's Governance. Culture, context and comparative theory. London / New York: Routledge.
- MÜNKLER, Herfried (2004): Die neuen Kriege, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- NOHLEN, Dieter (Hg.) (2002): Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriff, Personen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- RAO, Ursula (2003): Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte. Halle (Saale): Institut für Indologie und Südasienswissenschaften der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- RÖHRICH, Wilfried (2004): Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik. München: C.H. Beck.
- SAVARKAR, Vinayak Damodar (2005): Hindutva. Who is a Hindu? New Delhi: Hindi Sahitya Sadan.

SCHIED, Michael (2008): Nationalismus und Fundamentalismus in Indien. Der Ayodhya-Konflikt. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

SCHIEDER, Rolf (2008): Sind Religionen gefährlich? Berlin: Berlin University Press.

SEIFERT, Thomas; WERNER, Klaus (2005): Schwarzbuch Öl. Eine Geschichte von Gier, Krieg, Macht und Geld. Wien: Deuticke im Paul Zsolnay Verlag.

SHARMA, Jyotirmaya (2003): Hindutva. Exploring the Idea of Hindu Nationalism. New Delhi: Penguin Books.

SIDAHMED, Abdel Salam (1997): Politics and Islam in Contemporary Sudan. Richmond: Curzon.

SIX, Clemens (2006): Hindi – Hindu – Hindustan. Politik und Religion im modernen Indien. Wien: Mandelbaum Verlag.

SIX, Clemens (2003): Nation und Religion. Die Rolle des politisierten Hinduismus im indischen Nation-Building: Koloniale und postkoloniale Diskurse. Dissertation, Universität Wien.

SIX, Clemens (2001): Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel Verlag.

TETZLAFF, Rainer (1993): Staatswerdung im Sudan. Ein Bürgerkriegsstaat zwischen Demokratie, ethnischen Konflikten und Islamisierung. Münster/Hamburg: Lit.

TSCHIDA, Jürgen (1996): Der Krieg im Sudan aus politisch-geographischer Sicht. Diplomarbeit, Universität Wien.

WEINGARDT, Markus A. (2007): Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Sammelbände und Aufsätze:

ACKERMANN, Ulla (1998): Khartum – verlassen und verratz. In: LOIMEIER, Manfred (Red.): Zum Beispiel Sudan. Göttingen: Lamuv Verlag, S. 33 – 39.

ADAR, Korwa G.; NYUOT YOH, John G.; MALOKA, Eddy (Hg.) (2004): Sudan Peace Process: Challenges and Future Prospects. Pretoria: Africa Institute of South Africa.

AKBAR, Mombasshar Javed (2004): Foreword. In: ZAKARIA, Rafiq: Indian Muslims. Where have they gone wrong? Mumbai: Popular Prakashan, S. ix – xxv.

BASU, Amrita; ROY, Srirupa (Hg.) (2007): Violence and Democracy in India. Calcutta u.a.: Seagull Books.

BEINERT, Wolfgang (2008): Man muss die Religion verteidigen, aber nicht tötend, sondern sterbend. Christentum und Gewalt. In: KÄUFLEIN, Albert; MACHERAUCH, Thomas (Hg.): Religion und Gewalt. Die großen Weltreligionen und der Frieden. Würzburg: Echter, S. 59 – 96.

BESIER, Gerhard; LÜBBE, Hermann (Hg.) (2005): Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BIEL, Melha Rout; LEIßE, Olaf (Hg.) (2006): Politik in Ostafrika – Zwischen Staatszerfall und Konsolidierung. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

BIEL, Melha Rout (2006): Der Sudan nach dem Umfassenden Frieden (CPA). In: BIEL, Melha Rout; LEIßE, Olaf (Hg.): Politik in Ostafrika – Zwischen Staatszerfall und Konsolidierung. Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 35 – 57.

BIEL, Melha Rout (Hg.) (2003): Der Sudan zwischen Krieg und Frieden. Marburg: Tectum Verlag.

BIEL, Malha Rout (2003): Geschichte des Sudanesischen Konfliktes. In: BIEL, Melha Rout (Hg.): Der Sudan zwischen Krieg und Frieden. Marburg: Tectum Verlag, S. 17 – 28.

BIELEFELDT, Heiner u.a. (Hg.) (2008): Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009. Wien/Köln/Weimar: Böhlau.

BIELEFELDT, Heiner; LÜER, Jörg (Hg.) (2004): Rechte nationaler Minderheiten. Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung. Bielefeld: transcript.

BIELEFELDT, Heiner; LÜER, Jörg (2004): Vorwort der Herausgeber. In: BIELEFELDT, Heiner; LÜER, Jörg (Hg.): Rechte nationaler Minderheiten. Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung. Bielefeld: transcript, S. 7 – 10.

BIELEFELDT, Heiner (2004): Rechte kultureller Minderheiten als Freiheitsanspruch. Zur menschenrechtlichen Begründung des Minderheitenschutzes. In: BIELEFELDT, Heiner; LÜER, Jörg (Hg.): Rechte nationaler Minderheiten. Ethische Begründung, rechtliche Verankerung und historische Erfahrung. Bielefeld: transcript, S. 27 – 56.

BONACKER, Thorsten; IMBUSCH, Peter (2006): Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden. In: IMBUSCH, Peter; ZOLL, Ralf (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. 4., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 67 – 142.

CHANDRA, Bipan (1999): The Making of the Indian Nation. In: KUMAR, Anand (Hg.): Nation-Building in India. Culture, Power and Society. London: Sangam, S. 9 – 22.

CHIARI, Bernhard (Hg.) (2008): Sudan. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

CHIARI, Bernhard (2008): Der zweite Bürgerkrieg und seine Auswirkungen auf die Gesellschaften des Sudan. In: CHIARI, Bernhard (Hg.): Sudan. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 51 – 63.

CSÁKY, Moritz; ZEYRINGER, Klaus (Hg.) (2001): Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Innsbruck u.a.: StudienVerlag.

CSÁKY, Moritz; ZEYRINGER, Klaus (2001): Vorwort. In: CSÁKY, Moritz; ZEYRINGER, Klaus (Hg.): Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Innsbruck u.a.: StudienVerlag, S. 7 – 8.

DIETRICH, Wolfgang (2002): Ein Bild wollen wir uns machen – Überlegungen zur kritischen Friedensforschung im 21. Jahrhundert. In: SCHMIDT, Hajo; TRITTMANN, Uwe (Hg.): Kultur und Konflikt. Dialog mit Johan Galtung. Münster: agenda, S. 43 – 68.

ECKERT, Julia (2005): Die Gewalt der Aktion: Macht und Ideologie der Shiv Sena. In: SKODA, Uwe; VOLL, Klaus (Hg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weißensee, S. 115 – 145.

EL-TALIB, Hassan E. (2004): Sudan Government and the Peace Process. In: ADAR, Korwa G.; NYUOT YOH, John G.; MALOKA, Eddy (Hg.): Sudan Peace Process: Challenges and Future Prospects. Pretoria: Africa Institute of South Africa, S. 22 – 36.

FASCHINGEDER, Gerald; SIX, Clemens (Hg.) (2007): Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft. Wien: Mandelbaum.

FASCHINGEDER, Gerald (2007): Entwicklungsproduktive Religiositäten und Entwicklung als religiöse Idee – Zu den zahlreichen Möglichkeiten, das Verhältnis von Religion und Entwicklung zu denken. In: FASCHINGEDER, Gerald; SIX, Clemens (Hg.): Religion und Entwicklung. Wechselwirkung in Staat und Gesellschaft. Wien: Mandelbaum, S. 16 – 59.

FEICHTINGER, Walter (Hg.) (2004): Afrika im Blickfeld. Kriege – Krisen – Perspektiven. Tagungsband des Instituts für Friedenssicherung und Konfliktmanagement, Wien. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

GALTUNG, Johan (1971): Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: SENGHAAS, Dieter (Hg.): Kritische Friedensforschung. Frankfurt a.M.: Surhkamp, S. 55 – 104.

HANSEN, Hendrik (2005): Ein Strukturvergleich von Sayyid Qutbs Islamismus mit Marxismus und Nationalsozialismus. In: HILDEBRANDT, Mathias; BROCKER, Manfred (Hg.): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden: GWV, S. 67 – 93.

HASAN, Mushirul (2008): Legacy of a Divided Nation. Indian Muslims since Independence. In: METCALF, Barbara Daly; AHMED, Rafiuddin; HASAN, Mushirul: India's Muslims. An Omnibus. Oxford/New York: Oxford University Press.

HASAN, Zoya (2007): Mass Violence and the Wheels of Indian (In)Justice. In: BASU, Amrita; ROY, Srirupa (Hg.): Violence and Democracy in India. Calcutta u.a.: Seagull Books, S. 198 – 222.

HEIMBACH-STEINS, Marianne (2008): Religionsfreiheit – mehr als Toleranz. In: BIELEFELDT, Heiner u.a. (Hg.): Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, S. 41 – 57.

- HENKEN, Lühr (2008): Sudan und Tschad im Visier der Großmächte. In: LUEDTKE, Ralph-M.; STRUTYNSKI, Peter (Hg.): Die Neuvermessung der Welt. Herrschafts- und Machtverhältnisse im globalisierten Kapitalismus. Kassel: Junior, S. 162 – 184.
- HILDEBRANDT, Mathias; BROCKER, Manfred (Hg.) (2005): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden: GWV.
- HILDEBRANDT, Mathias (2005): Einleitung: Unfriedliche Religionen: Das Politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen. In: HILDEBRANDT, Mathias; BROCKER, Manfred (Hg.): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden: GWV, S. 9 – 35.
- HOPPE, Thomas (2003): Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums. In: KHOURY, Adel Theodor; GRUNDMANN, Ekkehard; MÜLLER, Hans-Peter (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg: Herder, S. 25 – 43.
- IMBUSCH, Peter; ZOLL, Ralf (Hg.) (2006): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. 4., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- JÖMANN, Norbert; JUNKER, Christiane; TOUMA, Chadi (Hg.) (2004): Religion – wieso, weshalb, warum? Zur Funktion von Religion aus soziologischer, biologischer, philosophischer und theologischer Sicht. Münster: LIT.
- KALLSCHEUER, Otto (2006): Macht Religion Politik? Ein Panorama. In: MÖRSCHER, Tobias (Hg.): Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 85 – 100.
- KATJU, Manjari (2005): Mobilization for Hindutva. In: PUNIYANI, Ram (Hg.): Religion, Power and Violence. Expression of Politics in Contemporary Times. New Delhi: Sage Publications India, S. 176 – 190.
- KÄUFLEIN, Albert; MACHERAUCH, Thomas (Hg.) (2008): Religion und Gewalt. Die großen Weltreligionen und der Frieden. Würzburg: Echter.
- KAVIRAJ, Sudipta (Hg.) (2005): Politics in India. Oxford / New York: Oxford University Press.
- KHOURY, Adel Theodor; GRUNDMANN, Ekkehard; MÜLLER, Hans-Peter (Hg.) (2003): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg: Herder.
- KHOURY, Adel Theodor (2003): Krieg und Gewalt im Islam. In: KHOURY, Adel Theodor; GRUNDMANN, Ekkehard; MÜLLER, Hans-Peter (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg: Herder, S. 45 – 65.
- KOLLMER, Dieter H. (2008): Hoffnungsschimmer Erdöl: Die Volkswirtschaft des Sudan. In: CHIARI, Bernhard (Hg.): Sudan. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 183 – 191.
- KÖRTNER, Ulrich H.J. (2003): Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz. In: KHOURY, Adel Theodor; GRUNDMANN, Ekkehard; MÜLLER, Hans-Peter (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg: Herder, S. 99 – 124.

KRECH, Volkhard (2004): Religion in der Perspektive sozialwissenschaftlicher Funktionsbestimmungen. In: JÖMANN, Norbert; JUNKER, Christiane; TOUMA, Chadi (Hg.): Religion – wieso, weshalb, warum? Zur Funktion von Religion aus soziologischer, biologischer, philosophischer und theologischer Sicht. Münster: LIT, S. 9 – 34.

KÜHNLING, Jürgen (2005): Wie viel Religion verträgt eine offene Gesellschaft? Möglichkeiten und Grenzen religiöser Einflussnahme in demokratischen Verfassungen. In: BESIER, Gerhard; LÜBBE, Hermann (Hg.): Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 377 – 390.

KUMAR, Anand (Hg.) (1999): Nation-Building in India. Culture, Power and Society. London: Sangam.

LEEZENBERG, Michiel (2007): Islamic Radicalism, the Quran, and the Mordern World. In: TIMMERMAN, Christiane (u.a.) (Hg.): Faith-based Radicalism. Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism. Brüssel: P.I.E. Peter Lang, S. 101 – 114.

LOIMEIER, Manfred (Red.) (1998): Zum Beispiel Sudan. Göttingen: Lamuv Verlag.

LOIMEIER, Manfred (1998a): Der Schlaf der Vernunft oder: Bürgerkrieg als Lebensform. In: LOIMEIER, Manfred (Red.): Zum Beispiel Sudan. Göttingen: Lamuv Verlag, S. 13 – 17.

LOIMEIER, Manfred (1998b): Die Macht und ihr Preis oder: Wenn zwei sich streiten. In: LOIMEIER, Manfred (Red.): Zum Beispiel Sudan. Göttingen: Lamuv Verlag, S. 18 – 25.

LOIMEIER, Manfred (1998c): Staatskunde oder: Politik, Wirtschaft, Soziales. In: LOIMEIER, Manfred (Red.): Zum Beispiel Sudan. Göttingen: Lamuv Verlag, S. 75 – 81.

LOIMEIER, Manfred (1998d): Scharia oder: Die Lehre vom Heil. In: LOIMEIER, Manfred (Red.): Zum Beispiel Sudan. Göttingen: Lamuv Verlag, S. 82 – 86.

LUEDTKE, Ralph-M.; STRUTYNSKI, Peter (Hg.) (2008): Die Neuvermessung der Welt. Herrschafts- und Machtverhältnisse im globalisierten Kapitalismus. Kassel: Jenior.

MAHMOUD, Mahgoub El-Tigani (Hg.) (2002): Sudan Law and Human Rights Norms. Comparative Research. Lewiston/Quennston/Lampeter: The Edwin Mellen Press.

MAHMOUD, Mahgoub El-Tigani (2002): Sudan Law and Human Rights Norms. In: MAHMOUD, Mahgoub El-Tigani (Hg.): Sudan Law and Human Rights Norms. Comparative Research. Lewiston/Quennston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, S. 1 – 53.

MAZYEK, Aiman A. (2008): Wird die Friedenskraft des Islam unterschätzt? In: KÄUFLEIN, Albert; MACHERAUCH, Thomas (Hg.): Religion und Gewalt. Die großen Weltreligionen und der Frieden. Würzburg: Echter, S. 97 – 108.

MEHTA, Uday (2005): Gujarat – Hindu Rashtra Laboratory. In: PUNIYANI, Ram (Hg.): Religion, Power and Violence. Expression of Politics in Contemporary Times. New Delhi: Sage Publications India, S. 290 – 305.

MEISIG, Konrad (2008): Krieg und Gewalt im Hinduismus. In: KÄUFLEIN, Albert;

- MACHERAUCH, Thomas (Hg.): Religion und Gewalt. Die großen Weltreligionen und der Frieden. Würzburg: Echter, S. 125 – 144.
- MEISIG, Konrad (2003): Krieg und Gewalt im Hinduismus. In: KHOURY, Adel Theodor; GRUNDMANN, Ekkehard; MÜLLER, Hans-Peter (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg: Herder, S. 67 – 82.
- METCALF, Barbara Daly; AHMED, Rafiuddin; HASAN, Mushirul (2008): India's Muslims. An Omnibus. Oxford / New York: Oxford University Press.
- MEYER, Heinz-Dieter; MINKENBERG, Michael; OSTNER, Ilona (Red.) (2000): Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus. Opladen: Leske + Budrich.
- MINKENBERG, Michael (2000): Zivilreligion, Bürgerreligion, Staatsreligion: Anmerkungen zur deutschen Debatte um das rechte Verhältnis von Religion und Politik. In: MEYER, Heinz-Dieter; MINKENBERG, Michael; OSTNER, Ilona (Red.): Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus. Opladen: Leske + Budrich, S. 21 – 48.
- MÖRSCHER, Tobias (Hg.) (2006): Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MÖRSCHER, Tobias (2006): Macht Glaube Politik? Eine Einführung. In: MÖRSCHER, Tobias (Hg.): Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 7 – 14.
- MÜCKUSCH, Andreas (2008): Der erste Bürgerkrieg und die schwierige Unabhängigkeit 1957 bis 1983. In: CHIARI, Bernhard (Hg.): Sudan. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 39 – 49.
- MURSHED, S. Mansoor (2004): Globalisation, Marginalisation and Conflict. In: SPOOR, Max (Hg.): Globalisation, Poverty and Conflict. A Critical "Development" Reader. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publisher, S. 67 – 80.
- OOMMEN, Tharailath Koshy (1999): Religion and Nationalism in India. In: KUMAR, Anand (Hg.): Nation-Building in India. Culture, Power and Society. London: Sangam, S. 23 – 44.
- OPFER, Britta (2006): Vertreibungen, ethnische Säuberungen und die ‚Politik der verbrannten Erde‘, Eine Bestandsaufnahme des Engagements der Vereinten Nationen, der AU sowie der IGAD zur Beendigung der massiven Menschenrechtsverletzungen in West- und Südsudan. In: BIEL, Melha Rout; LEIß, Olaf (Hg.): Politik in Ostafrika – Zwischen Staatszerfall und Konsolidierung. Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 111 – 137.
- OSTNER, Ilona; MEYER, Heinz-Dieter; MINKENBERG, Michael (2000): Einleitung: „Religiös unmusikalisch“? Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion, Gesellschaft und Politik. In: MEYER, Heinz-Dieter; MINKENBERG, Michael; OSTNER, Ilona (Red.): Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus. Opladen: Leske + Budrich, S. 7 – 20.

PABST, Martin (2004): Krieg und Frieden im Sudan. In: FEICHTINGER, Walter (Hg.): Afrika im Blickfeld. Kriege – Krisen – Perspektiven. Tagungsband des Instituts für Friedenssicherung und Konfliktmanagement, Wien. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 131 – 156.

PETER, Marina (2008): Zur Rolle der Religionen. In: CHIARI, Bernhard (Hg.): Sudan. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 151 – 159.

PFLEIDERER, Georg; STEGEMANN, Ekkehard W. (Hg.) (2004): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes. Zürich: Theologischer Verlag.

PFLEIDERER, Georg (2004): Politische Religion als kulturelle Tiefengrammatik. Zur Einführung in den Band und seine Beiträge. In: PFLEIDERER, Georg; STEGEMANN, Ekkehard W. (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes. Zürich: Theologischer Verlag, S. 11 – 18.

PUNIYANI, Ram (Hg.) (2005): Religion, Power and Violence. Expression of Politics in Contemporary Times. New Delhi: Sage Publications India.

PUNIYANI, Ram (2005): Introduction: Religion, Power and Violence. In: PUNIYANI, Ram (Hg.): Religion, Power and Violence. Expression of Politics in Contemporary Times. New Delhi: Sage Publications India, S. 12 – 26.

RIESEBRODT, Martin (2004): Religiöser Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. In: PFLEIDERER, Georg; STEGEMANN, Ekkehard W. (Hg.): Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes. Zürich: Theologischer Verlag, S. 289 – 302.

ROBINSON, Rowena; PARTHASARATHY, D. (2005): ‘After Gujarat...’: Making Sense of Reports on the Post-Godhra Violence and its Aftermath. In: PUNIYANI, Ram (Hg.): Religion, Power and Violence. Expression of Politics in Contemporary Times. New Delhi: Sage Publications India, S. 306 – 318.

SCHMIDT, Hajo; TRITTMANN, Uwe (Hg.) (2002): Kultur und Konflikt. Dialog mit Johan Galtung. Münster: agenda.

SCHMITHAUSEN, Lambert (2003): Zum Problem der Gewalt im Buddhismus. In: KHOURY, Adel Theodor; GRUNDMANN, Ekkehard; MÜLLER, Hans-Peter (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg: Herder, S. 83 – 98.

SENGHAAS, Dieter (Hg.) (1971): Kritische Friedensforschung. Frankfurt a.M.: Surhkamp.

SINGH, Yogendra (1999): Myth, History and Reason. Culture and Nation-Building in India. In: KUMAR, Anand (Hg.): Nation-Building in India. Culture, Power and Society. London: Sangam, S. 1 – 8.

SKODA, Uwe; VOLL, Klaus (Hg.) (2005): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weißensee.

SKODA, Uwe; VOLL, Klaus (2005): Vorwort. In: SKODA, Uwe; VOLL, Klaus (Hg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weißensee, S. ix – xvi.

SKODA, Uwe (2005): Ayodhya: Ein Symbol des Hindu-Nationalismus. In: SKODA, Uwe; VOLL, Klaus (Hg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weißensee, S. 83 – 113.

SPOOR, Max (Hg.) (2004): Globalisation, Poverty and Conflict. A Critical “Development” Reader. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publisher.

SPRUNG, Christoph S. (2005): Macht durch Gewalt und Religion – Das hindunationalistische Pogrom in Gujarat 2002. In: SKODA, Uwe; VOLL, Klaus (Hg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weißensee, S. 279 – 297.

THIELOW, Vajramala S. (2008): Nicht kommt Feindschaft durch Feindschaft zur Ruhe, nur durch Freundschaft kommt Feindschaft zur Ruhe. In: KÄUFLEIN, Albert; MACHERAUCH, Thomas (Hg.): Religion und Gewalt. Die großen Weltreligionen und der Frieden. Würzburg: Echter, S. 145 – 155.

TIMMERMAN, Christiane (u.a.) (Hg.) (2007): Faith-based Radicalism. Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism. Brüssel: P.I.E. Peter Lang.

TÖPFER, Eric (2005): Geistige und ideologische Grundlagen des Hindu-Nationalismus. In: SKODA, Uwe; VOLL, Klaus (Hg.): Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang? Berlin: Weißensee, S. 1 – 30.

UHDE, Bernhard (2008): Krieg oder Frieden? Zum Problem von Gewaltpotenzial und Friedensaufrufen in den „Weltreligionen“. In: KÄUFLEIN, Albert; MACHERAUCH, Thomas (Hg.): Religion und Gewalt. Die großen Weltreligionen und der Frieden. Würzburg: Echter, S. 9 – 39.

VOLAND, Eckart; SÖLING, Caspar (2004): Die biologische Basis der Religion in Instinkten – Beiträge zu einer evolutionären Religionstheorie. In: JÖMANN, Norbert; JUNKER, Christiane; TOUMA, Chadi (Hg.): Religion – wieso, weshalb, warum? Zur Funktion von Religion aus soziologischer, biologischer, philosophischer und theologischer Sicht. Münster: LIT, S. 35 – 57.

WALTHER, Manfred (2005): Strategien der politischen Neutralisierung des Gewaltpotenzials monotheistischer Offenbarungsreligionen. In: HILDEBRANDT, Mathias; BROCKER, Manfred (Hg.): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden: GWV, S. 95 – 117.

WASMUHT, Ulrike C. (1992), Friedensforschung als Konfliktforschung. Zur Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf den Konflikt als zentrale Kategorie. AFB-Texte, Nr. 1/1992. Arbeitsstelle Friedensforschung (Bonn 1992).

WEIDEMANN, Christian (2004): Funktionalistische Theorien der Religion. In: JÖMANN, Norbert; JUNKER, Christiane; TOUMA, Chadi (Hg.): Religion – wieso, weshalb, warum? Zur Funktion von Religion aus soziologischer, biologischer, philosophischer und theologischer Sicht. Münster: LIT, S. 73 - 90.

WEINER, Myron (2005): Minority Identities. In: KAVIRAJ, Sudipta (Hg.): Politics in India. Oxford / New York: Oxford University Press, S. 241 – 253.

WODARZIK, Ulrich-Fritz (2008): Philosophische Perspektiven zum Verhältnis von Religion und Politik. In: ZAGER, Werner (Hg.): Die Macht der Religion. Wie die Religionen die Politik beeinflussen. Neunkirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, S. 121 – 154.

ZAGER, Werner (Hg.) (2008): Die Macht der Religion. Wie die Religionen die Politik beeinflussen. Neunkirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

ZAKARIA, Rafiq (2004): Indian Muslims. Where have they gone wrong? Mumbai: Popular Prakashan.

Internetquellen:

AMNESTY INTERNATIONAL (2009): Human Rights in Republic of Sudan. Report 2009. <http://www.amnesty.org/en/region/sudan/report-2009> [Zugriff: 10.5.2010].

BJP₁ (2009): BJP Philosophy: Hindutva (Cultural Nationalism). 9. 2. 2009. <http://www.bjp.org/content/view/2646/473/> [Zugriff 3.2.2010].

BJP₂ (2009): Manifesto: Lok Sabha Election 2009. <http://www.bjp.org/content/view/2844/428/> [Zugriff 3.2.2010].

BLUME, Georg (2009): Dunkler Fleck der Erben Gandhis. 9. 12. 2009. <http://www.taz.de/1/politik/asien/artikel/1/dunkler-fleck-der-erben-gandhis/> [Zugriff: 1.2.2010].

BUNDESAMT FÜR KULTUR (o.J.). <http://www.bak.admin.ch/themen/kulturpolitik/00449/index.html?lang=de> [Zugriff: 9.6.2010].

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (o.J.): Lexikon, Stichwort Krieg. http://www.bpb.de/popup/popup_lemmata.html?guid=GV0OHL [Zugriff: 31.3.2010].

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (o.J.): Lexikon, Stichwort Warschauer Pakt. http://www.bpb.de/popup/popup_lemmata.html?guid=91HT5Q [Zugriff: 16.5.2010].

DER STANDARD, 18.4.2010: "Ernstzunehmende Schwächen" bei Wahlen im Sudan. <http://derstandard.at/1271374557957/Laut-Beobachtern-Ernstzunehmende-Schwaechen-bei-Wahlen-im-Sudan> [Zugriff: 13.5.2010].

DIE PRESSE, 7.1.2010: Sudan droht 2010 zum Krisenherd zu werden. <http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/531407/index.do> [Zugriff: 13.5.2010].

ENGELHARDT, Marc (2010): Im Südsudan herrscht der Super-GAU. In: Der Standard online (4.2.2010).

<http://derstandard.at/1263706765988/Im-Suedsudan-herrscht-der-Super-GAU>

[Zugriff: 22.3.2010].

ENGELHARDT, Marc (2009): Omar al-Bashir soll verhaftet werden. In: Der Standard online (4.3.2009).

<http://derstandard.at/1234508621628/Kopf-des-Tages-Omar-alBashir-soll-verhaftet-werden>

[Zugriff: 17.6.2010].

FUCHS, Max (2006): Religion als Kultur.

http://www.akademieremscheid.de/publikationen/aufsaeetze/fuchs_religionalskultur.pdf

[Zugriff: 9.6.2010].

GABLER WIRTSCHAFTSLEXIKON (o.J.).

<http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/78128/konflikt-v3.html> [Zugriff: 29. 3. 2010].

HEIDELBERGER INSTITUT FÜR INTERNATIONALE KONFLIKTFORSCHUNG (HIK) (Hg.) (2008): Konfliktbarometer 2008. Krisen - Kriege – Putsche. Verhandlungen - Interventionen – Friedensschlüsse. Globales Konfliktpanorama.

http://hiik.de/de/konfliktbarometer/pdf/Konfliktbarometer_2008_Panorama.pdf

[Zugriff: 29. 3. 2010].

HUMAN RIGHTS WATCH (2010): World Report 2010.

<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/wr2010.pdf> [Zugriff: 10.5.2010].

IBNLIVE (2009): BJP will build temple at Ayodhya, says Advani. 15. 2. 2009.

<http://ibnlive.in.com/news/bjp-will-build-temple-at-ayodhya-says-advani/85436-3-p0.html>

[Zugriff: 1.2.2010].

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2010): Preventing Implosion in Sudan.

<http://www.crisisgroup.org/en/key-issues/preventing-implosion-in-sudan.aspx>

[Zugriff: 13.5.2010].

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2005): Sudan's Uncertain Peace (25.7.2005).

<http://www.crisisgroup.org/en/publication-type/media-releases/2005/africa/sudans-uncertain-peace.aspx>

[Zugriff: 13.5.2010].

KEIL, Tobias (2009): Sudanesische Identität(en): Wege der Identitätsbildung in einem zerrissenen Land. KFIBS-Studie.

http://www.kfibs.org/assets/files/KFIBS2009.01_keil_sudanesische_identitaet%28en%29_wege_der_identitaetsbildung_in_einem_zerrissenen_land_studie_final.pdf [Zugriff: 6.5.2010].

LAMBACH, Daniel (2010): Fragile Staatlichkeit als Konfliktursache und Möglichkeiten der Bearbeitung. 2. Februar 2010.

http://www.bpb.de/themen/4PTGBV,0,0,Fragile_Staatlichkeit_als_Konfliktursache_und_Moeglichkeiten_der_Bearbeitung.html [Zugriff: 5.5.2010].

LIBERHAN, Manmohan Singh (2009): Report of the Liberhan Ayodhya Commission of Inquiry.

<http://docs.indiatimes.com/liberhan/liberhan.pdf> [Zugriff: 1.2.2010].

RAABE, Julia (2010): Nach dem Referendum sicher der Krieg. In: Der Standard online (27.1.2010).

<http://derstandard.at/1263706140439/Nach-dem-Referendum-sicher-der-Krieg>

[Zugriff: 22.3.2010].

RITTBERGER, Volker; HASENCLEVER, Andreas (o.J.): Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden.

http://friedenspaedagogik.de/content/download/2366/12141/file/Rittberger_Hasenclever.pdf

[Zugriff: 11. Februar 2010].

SCHEEN, Thomas (2010): Baschir gewinnt Präsidentenwahl. In: FAZ online (26.4.2010).

<http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~E9041D7A5CA2E4EE0ADDA8AA7789AFAB4~ATpl~Ecommon~Scontent.html>

[Zugriff: 13.5.2010].

SCHEFFLER, Thomas (o.J.): Die Instrumentalisierung von Religion in gewaltsamen Konflikten.

http://www.bmlv.gv.at/pdf_pool/publikationen/rel_exterm_vs_fried_beweg_01_instrument_religion_t_scheffler_22.pdf [Zugriff: 11. Februar 2010].

SCHRADER, Lutz (2007): Was ist ein Konflikt? 30. März 2007.

http://www.bpb.de/themen/V24LGM,0,0,Was_ist_ein_Konflikt.html [Zugriff: 29. 3. 2010].

SPLM (2007): SPLM Vision & Programme.

http://www.splmtoday.com/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=34&limitstart=3

[Zugriff: 13.5.2010].

THE ECONOMIC TIMES (2009): 17 years on, Commission says Babri demolition was planned. 24. 9. 2009.

<http://economictimes.indiatimes.com/news/politics/nation/17-years-on-Commission-says-Babri-demolition-was-planned/articleshow/5264974.cms> [Zugriff: 1.2.2010].

THE FAILED STATE INDEX 2006 – 2009.

http://www.foreignpolicy.com/articles/2009/06/22/2009_failed_states_index_interactive_map_and_rankings [Zugriff: 10.5.2010].

UNITED NATIONS (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.

<http://www.un.org/Depts/german/grunddok/ar217a3.html> [Zugriff: 10.5.2010].

WAGNER, Jürgen (2004): Sudan: Die geopolitische Dimension.

<http://www.imi-online.de/download/JW-Sudan.pdf> [Zugriff: 11.5.2010]

[gedruckt erschienen: IMI-Magazin - Oktober 2004].

WEHR, Paul; LEDERACH, John Paul (1991): Mediating Conflict in Central America.

<http://spot.colorado.edu/~wehr/40RD10.TXT> [Zugriff: 18. 4. 2010]

[Gedruckt erschienen in: Journal of Peace Research 1991/28/1, S. 85-98.].

WEINGARDT, Markus A. (2008): Religion als Friedensressource. Potenziale und Hindernisse.

<http://www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?artikelID=1484> [Zugriff: 29. 3. 2010]

[Gedruckt erschienen in: Wissenschaft & Frieden 2008/3.].

WINDISCH+WINDISCH STRATEGY CONSULTANTS (o.J.).

<http://siik.ch/definitionen/konflikt.html> [Zugriff: 2. 11. 2009].

WOLF, Siegfried O. (2008): Hindu-Nationalismus – Gefahr für die größte Demokratie? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 2008/22.

http://www.bpb.de/publikationen/SWJA1R,0,0,HinduNationalismus_Gefahr_f%C3%9C_r_die_gr%C3%9Fte_Demokratie.html#art0 [Zugriff: 3.2.2010].

7. Zusammenfassung

Ausgehend von der Tatsache, dass der Konfliktbegriff in den Sozialwissenschaften eine bedeutende Rolle spielt und Religion in den letzten Jahren verstärkt mediale, aber auch wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren hat, versucht diese Diplomarbeit eine Beziehung zwischen diesen beiden Begriffen herzustellen und die Rolle von Religion in politischen Konflikten zu analysieren. Die Aufgabe der Arbeit ist es daher, zu untersuchen, welche Rolle Religion in politischen Konflikten einnimmt, wobei der zentrale Analyseaspekt der Frage gewidmet wird, ob religiöse Auseinandersetzungen den tatsächlichen Konfliktgrund darstellen oder ob hinter den Kontroversen verschiedener Glaubensrichtungen andere Motive stehen können. Dabei wird von drei Thesen ausgegangen: (a) Religion weist ein höheres Gewalt- als Friedenspotential auf; (b) Religion ist oftmals zwar ein wesentlicher Auslöser politischer Konflikte, gerät während des Konflikts zugunsten anderer Interessen jedoch immer mehr in den Hintergrund; (c) Die Mobilisierung von BürgerInnen in politischen Konflikten gestaltet sich vor einem religiösen Hintergrund leichter als aufgrund strategischer, (macht)politischer oder wirtschaftlicher Interessen.

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den Begriffen Konflikt und Religion, deren Komplexität aufgezeigt und ihr Verhältnis zu Politik untersucht wird. Dabei zeigt sich, dass Konflikte auch nach ihrer Art, Funktion, Eskalation und Möglichkeit der Intervention unterschieden werden müssen. In Hinblick auf den schwer zu fassenden Religionsbegriff werden nicht nur unterschiedliche Herangehensweisen an den Begriff aufgezeigt, sondern auch sein Gewalt- und Friedenspotential erläutert. Danach wird das Verhältnis von Konflikt, Religion und Politik untersucht. Im Anschluss an diese theoretische Zugangsweise zur Rolle von Religion in Konflikten erfolgt die Analyse von zwei Konflikten, die vor einem vermeintlich religiösen Hintergrund stattfanden. Dabei handelt es sich um den hinduistisch-muslimischen Konflikt rund um den Ram-Tempel in Ayodhya in Indien und den sudanesischen Bürgerkrieg. Die Ergebnisse der beiden Konfliktanalysen weisen einige Parallelen auf und zeigen vor allem, dass Religion vor dem Hintergrund machstrategischer Interessen in vielen Fällen instrumentalisiert wird.

Anhand der Verbindung der Theorie mit den Konfliktanalysen können die Thesen und schließlich die Fragestellung beantwortet und die Ergebnisse der Arbeit wie folgt zusammengefasst werden: Bei der Beschäftigung mit dem Gewalt- bzw. Friedenspotential von Religionen ist eine Differenzierung zwischen Religion per se, ihrer Interpretation sowie ihrer Verwendung bzw. Instrumentalisierung von entscheidender Bedeutung. Religiöse Faktoren stell-

ten in den analysierten Konflikten zu keiner Zeit die einzigen Konfliktursachen dar, vielmehr wurde Religion oftmals als politisches Werkzeug benutzt. Was die Mobilisierung in politischen Konflikten betrifft, so gestaltete sie sich in den beiden Konflikten vor einem religiösen Hintergrund verhältnismäßig leicht, doch müssen auch potentiell existierende andere als religiöse Faktoren Berücksichtigung finden. Insgesamt gesehen nimmt Religion in den untersuchten politischen Konflikten eine eher konflikt- und gewaltfördernde als eine konfliktregelnde und friedensstiftende Rolle ein, wobei sie dabei stets durch die (politischen) Akteure gemäß ihrer Interessen interpretiert wird.

8. Abstract

Based on the facts that the perception of conflict plays a major role in today's social sciences and that there is an increased attention to religion in media and sciences, this thesis tries to establish a relationship between the two perceptions and analyses the role of religion in political conflicts. Hence this thesis' assignment is to examine the manner of religion's role in political conflicts in consideration of the question, if religious disputes constitute the primary reason for the conflicts or if they conceal other causes. The disquisition should be made on three assumptions: (a) Religion's potential for violence is higher than its potential for peace; (b) Religion often acts as substantial trigger of political conflicts, but it's losing its prominence during the conflict; (c) It is easier to mobilize citizens in a political conflict with religious background than on grounds of strategic, (power-)political or economic interests.

The first part of the thesis deals with the complex perceptions of conflict and religion as well as their relations to politics. In doing so it is shown that conflicts have to be distinguished with regard to their forms, functions, escalations and possibilities to intervene. Concerning the inconsistent perception of religion the thesis not only identifies the different approaches to deal with it, but also examines its potential for violence and peace. Afterwards the focus lies on the relation between conflict, religion and politics. The theoretical work is followed by the analysis of two conflicts which took place against an alleged religious background: the Hindu-Muslim conflict around the Ram-temple in Ayodhya in India and the Sudanese civil war. The results of the two conflicts' analyses possess a number of parallels and predominantly show that religion is often instrumentalized due to (power-)strategic interests.

The conjunction of the theory and the conflict analysis enables to answer the thesis' questions: It is of vital importance to distinguish between religion per se, its interpretation and its utilization when dealing with the religion's potential for violence and peace. The analysed conflicts have shown that religious factors were never the only conflicts' causes, but were used as political tools. Furthermore it was easier to mobilize citizens by reason of religious factors, but the consideration of potential other than religious backgrounds is very important. In general religion, in the analysed conflicts, has rather a conflict-promotional than a violence-supporting and a conflict-regulating as well as a peacemaking role, but is always interpreted by (political) actors according to their interests.

9. Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN

Name: Kathrin Böswart
E-Mail-Adresse: kboeswart@gmx.at
Geburtsdatum und -ort: 16. Februar 1985, St. Pölten
Staatsbürgerschaft: Österreich

AUSBILDUNG

1991 – 1995: Franz Jonas Volksschule, 3100 St. Pölten
1995 – 1999: Theodor Körner Hauptschule III, 3100 St. Pölten
Schule für Wirtschaft, Kommunikation und Technik
1999 – 2004: Bundeshandelsakademie, 3100 St. Pölten
Europaklasse mit Schwerpunkt Fremdsprachen und
Kommunikation
2004 – 2010: Studium der Internationalen Entwicklung an der Universität
Wien
2005 – 2010: Studium der Politikwissenschaft an der Universität Wien

FREMDSPRACHENKENNTNISSE

Englisch: fließend (11 Jahre), First Certificate in English
Englisch
einschl. Wirtschaftssprache: fließend (5 Jahre), Business English Certificate Vantage
Französisch
einschl. Wirtschaftssprache: gute Kenntnisse (5 Jahre)
Spanisch: Grundkenntnisse (4 Jahre)

COMPUTERKENNTNISSE

Microsoft Office: MS Word, MS Excel, MS Powerpoint, MS Access,
MS Outlook, MS Publisher
Sonstige: Photoshop, GIMP, Mesonic, SPSS, Internet Explorer,
Mozilla Firefox, Nero

BISHERIGE BERUFSERFAHRUNG

Juli 2002:	Ferialpraktikum im Verkauf der Zwetzbacher Thomas GmbH
Juli und August 2003:	geringfügige Anstellung im Verkauf der Lutz GmbH
Juli und August 2004:	Ferialpraktikum bei EuroCongress&Events
September 2004 – März 2006:	freie Mitarbeit bei EuroCongress&Events
Februar – Oktober 2005:	freie Mitarbeit bei der Zeitung „unser Gratisblatt St. Pölten“ Hauptaufgaben: Verfassen journalistischer Texte, Foto-Shootings
Mai 2006 – September 2009:	Anstellung bei „HSEC“ The Health Education GmbH&Co.KG, Abteilung E&E PCO (vormals EuroCongress&Events)
Oktober 2009 – März 2010:	Anstellung bei der Eder & Eder GmbH, Abteilung E&E PCO Hauptaufgaben: alltägliche Büroagenden, Betreuung der Faculty (Einladungen, Reiseorganisation etc.), Datenbankpflege, aushilfsweise Buchhaltung

SONSTIGES

April 2001:	Unterstützung der Caritas in Oradea, Rumänien
September 2001:	Teilnahme an einem Englisch-Sprachkurs des Stafford House/School in English in Canterbury
September 2002:	Teilnahme an einem Spanisch-Sprachkurs der Academia Plus in Málaga
Herbst 2003:	Comenius-Schulprojekt „Springboard“: Schüleraustausch mit einer Partnerschule in Bordeaux
Herbst 2008:	Teilnahme an Gesprächen zur Gründung des Zentrums für Toleranz und Zusammenleben
seit Februar 2006:	Gestaltung der wissenschaftlichen Programme für Tagungen der Österreichischen Gesellschaft für Kardiotechnik
gemeinnützige Veranstaltungen:	Mithilfe bei der Organisation/Durchführung diverser gemeinnütziger Veranstaltungen z.B. Benefiz-Fußballturnier zugunsten der Emmausgemeinschaft St. Pölten im Juni 2010
Führerschein:	Gruppe B