

Hindu-Nationalismus – (k)ein Ende in Sicht!

Siegfried O. Wolf / René Schultens

Die Wurzeln des Hindu-Nationalismus reichen in die koloniale Vergangenheit Indiens zurück. Indem die britische Kolonialmacht die indische Bevölkerung nach Kasten- und Religionszugehörigkeit klassifizierte, trug sie zum Entstehen kollektiver Identitäten bei. Die sich Anfangs des 20. Jahrhunderts abzeichnende Herausbildung einer muslimischen Gruppenidentität förderte die Ausbildung einer Hindu-Identität nachhaltig. René Schultens und Siegfried O. Wolf erörtern die organisatorische und personelle Verflechtung sowie die ideologischen Fundamente der hindu-nationalistischen Bewegung. Eine ausgeprägte Symbolik, Mobilisierungsstrategien und Proteste, die auch zu gewaltsamen Unruhen zwischen Hindus und Muslimen führten, sollen wesentlich zur Herausbildung einer Gruppenidentität und zum politischen Erstarren des Hindu-Nationalismus beitragen. Mit dem Aufstieg der hindu-nationalistischen Partei BJP offenbarte sich jedoch das Dilemma der Bewegung, die nunmehr mit dem Spannungsverhältnis zwischen moderaten und radikalen Polen ihrer Politik konfrontiert wird. Nicht nur der schwierige Spagat zwischen Vision, Ideologie und den Sachzwängen praktischer Politik, auch interne Konfliktlinien, mangelnde innerparteiliche demokratische Mechanismen und personelle Querelen schwächen die politische Bewegung. Dennoch kann festgestellt werden, dass der organisierte Hindu-Nationalismus als politische Kraft (ungewollt) zur Stabilisierung eines Quasi-Zwei-Parteiensystems, wie zuletzt bei den Bundeswahlen 2009 bewiesen wurde, und damit zur Konsolidierung der indischen Demokratie beigetragen hat. |

Vorbemerkungen

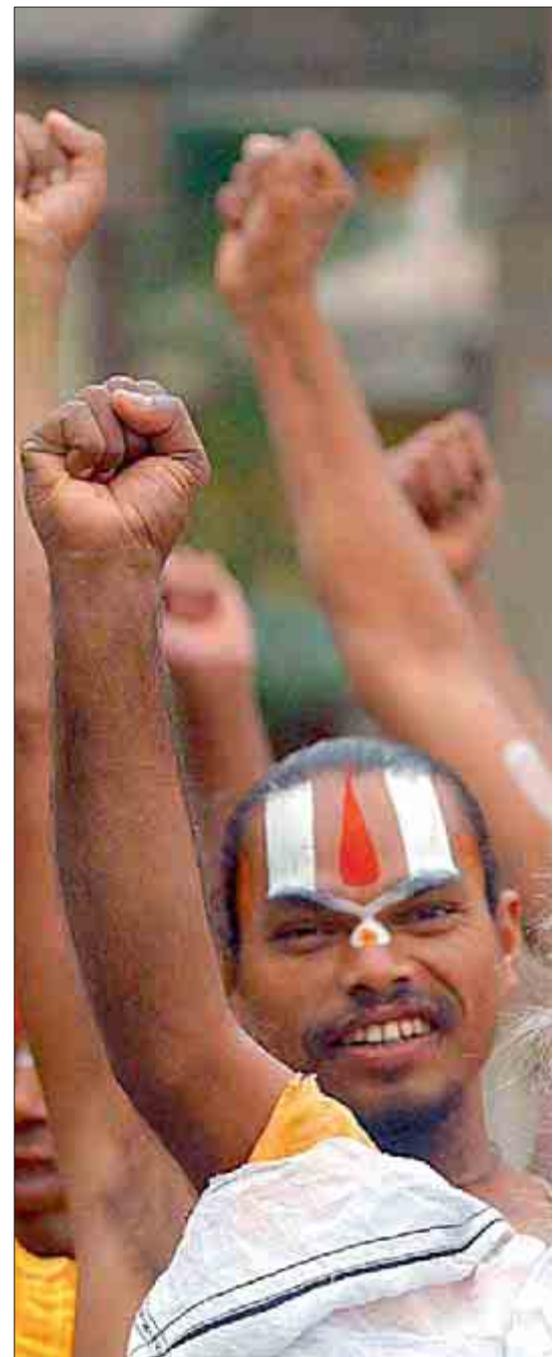
Eine der bemerkenswertesten Entwicklungen in der gesellschaftlichen und politischen Landschaft Indiens ist das Auftreten eines Phänomens, welches mit Hilfe unterschiedlichster Begrifflichkeiten wie Hindu-Nationalismus oder Hindu-Fundamentalismus zu erfassen versucht wird. Die damit in Verbindung gebrachte, sich vermeintlich abzeichnende Veränderung der politischen Kultur, geprägt durch gewalttätige Ausschreitungen gegenüber religiösen Minderheiten (Kommunalismus¹), zunehmende Versuche der Aushöhlung grundlegen-

der Verfassungsprinzipien wie den Säkularismus² sowie das immer stärkere Formulieren radikaler politisch-gesellschaftlicher Forderungen, schien das indische Modell der Konsensdemokratie grundlegend in Frage zu stellen und düstere Prognosen zu bestätigen. Dabei wurde lange Zeit der wesentlichen Frage nur bedingt nachgegangen: Inwieweit kann sich dieses Phänomen dauerhaft zu einer geschlossenen politischen Kraft formieren, und zwar mit Aussicht auf längerfristigen Machterhalt und nicht nur auf eine kurzfristige Machtübernahme? Die jüngsten Bundeswahlen 2009 bescherten den Hindu-Nationalisten nicht nur erneut eine klare Niederlage auf nationaler Ebene, sondern darüber hinaus eine existenzbedrohende Krise. Bevor jedoch von einem „Ende“ des Hindu-Nationalismus gesprochen werden kann, gilt es, die organisatorischen Strukturen, die bis dato als Motor und Erfolgsgarant galten, perspektivisch auszuleuchten und deren Zusammenspiel sowie etwaige Probleme zu analysieren und zu bewerten.

Phänomen Hindu-Nationalismus

Hindu-Nationalismus³ soll hier als ein gesellschaftliches Phänomen aufgefasst werden, welches seinen sichtbaren Ausdruck in der Entstehung und Entfaltung einer sozialen Bewegung findet. Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass der Hindu-Nationalismus über eine Trägergruppe verfügt, die aus einem umfangreichen Netzwerk von Organisationen besteht, die unter dem Namen Sangh Parivar (Familie) bekannt ist (vgl. Jaffrelot 1996; Zavos 2000; Malik/Singh 1994). Es handelt sich bei dieser Bewegung nicht um ein neues Produkt des unabhängigen Indiens, vielmehr kann sie Wurzeln aufweisen, die weit in die koloniale Geschichte des Landes hineinreichen und in hinduistischen Erneuerungsbewegungen wie dem Arya Samaj zu finden sind.⁴ Darüber hinaus verfügt die Bewegung über die identitätsstiftende (ideologische) Basis Hindutva, die auf der Vorstellung beruht, die indische Gesellschaft sowie die politisch-institutionellen Strukturen Indiens zu transformieren, worauf weiter unten näher eingegangen wird. Vorweg kann festgestellt werden, dass der Hindu-Nationalismus keine in sich ho-

mogene Größe ist, sondern von seiner personellen und organisatorischen Trägerschaft her sowie in seinen themenspezifischen Zielsetzungen durchaus vielgestaltig und variabel ist. Dennoch kann diese gesellschaftliche Erscheinung bis heute, trotz zum Teil erheblich divergierender programmatischer und institutioneller Formen, als eine nach außen klar definierte soziale (wenn auch untypische) wie politische Bewegung gesehen werden.



Entwicklung und Entfaltung

Bevor auf den historischen und soziokulturellen Ursprung des Hindu-Nationalismus in Indien eingegangen wird, soll zuvor geklärt werden, was in der Entstehungszeit dieser Bewegung im Allgemeinen unter dem Begriff „Hindu“ verstanden wurde. Dieser Terminus war lange Zeit keine praktizierte Selbstbeschreibung,⁵ sondern stellt vielmehr „ein Produkt der kolonialen Geschichtsschreibung, Politik und Diskurse“ (Randeria 1996, S. 34) dar. Vor der britischen Kolonialzeit gab es keine landesweit verbreitete einheitliche Bezeichnung, mit der sich Anhänger hinduistischer Glaubensrichtungen selbst kategorisierten. Genauso wenig wie „die Hindus“ verstanden sich auch „die indi-

schen Muslime“ nicht als eine homogene, geschlossene Gemeinschaft. Während der britischen Kolonialzeit wurden solche Vereinfachungen von der Kolonialmacht im Rahmen von Volkszählungen, zur Einteilung in separate Wähler-schaften, für Zuteilungen von Sitzen in Vertretungsorganen und Ähnlichem verwendet, also für kolonial-administrative Zwecke instrumentalisiert (Herrsche und Teile-Strategie). Indem die Briten die Bevölkerung nach Kasten- und Religionszugehörigkeiten klassifizierten und in verwaltungstechnische Einheiten aufspalteten, begannen die Inder zunehmend „über ihre Identität als Hindu, Moslem etc. zu reflektieren“ (vgl. Skoda 2005, S. 92). Der Zensus der Kolonialmacht hatte somit einen substantiellen Beitrag geleistet, verschiedene auf Reli-

HINDU-NATIONALISMUS – (K)EIN ENDE IN SICHT!

gion etc. basierende „imagined communities“ (Benedict Anderson) indienweit zu etablieren. Aus fließenden Identitäten und situationsbezogenen Sozialgrenzen wurden relativ festgeschriebene kommunalistische Gruppenidentitäten. Die Gruppengröße wurde gemäß dem „Gesetz der Zahl“ zur Grundlage politischer Legitimität, und Machtambitionen oft hinter religiöser Rhetorik verborgen (vgl. Randeria 1996, S. 36f.). Darüber hinaus waren innerhalb der Bevölkerung des vorkolonialen Indiens Annahmen einer nationalen Einheitlichkeit kaum verbreitet. Nationalistische



Sadhus – hinduistische Heilige, die sich einem asketischen Leben verschrieben haben – protestieren gegen einen terroristischen Anschlag auf einen Schrein in Ayodhya. Ayodhya ist für die Hindus ein Ort nationaler Sinnstiftung und ein klassischer Wallfahrtsort.
picture alliance/dpa

Bewegungen entstanden auf dem südasiatischen Subkontinent erst während der britischen Kolonialzeit. Auf gesellschaftliche Gruppen bezogene Identifikationen hatten ihren Schwerpunkt zuvor eher auf kleineren Regionen oder Provinzen und deren lokalen Kulturen oder Kasten, als auf einer größeren kulturellen Einheit wie einer Nation (vgl. Appaiah 2003, S. 30). Will man die historischen Entwicklungslinien des „indischen Nationalismus“ nachzeichnen, muss festgehalten werden, dass es in Britisch-Indien zur Herausbildung zweier indischer Nationskonzepte kam: Zum einen ein territoriales Konzept – dieses wurde von dem 1885 gegründeten Indian National Congress (INC; später Kongresspartei) vorangetrieben – und zum anderen ein auf Kultur bezogenes Konzept (vgl. Lütt 1994). Dieser Kulturbezug war schließlich die Grundlage für die Herausbildung zweier oppositioneller Gruppenidentitäten innerhalb der indischen Bevölkerung, die auf der einen Seite muslimisch und auf der anderen Seite hinduistisch fundiert waren. Vor allem der Umstand, dass sich die auf dieser ideologischen Basis 1906 gegründete All Indian Muslim-League (AIML) schnell zu einer polarisierenden Plattform der indischen Muslime entwickeln und als eine neue politische Macht Indiens etablieren konnte, förderte die Ausbildung einer Hindu-Identität nachhaltig. Die Gründungen der radikalen Partei Hindu Mahasabha (HMS) im Jahre 1915 und des Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) zehn Jahre später waren offenkundige Folgen. Weitere institutionelle Wurzeln eines Hindu-Nationalismus findet man außerdem in den Versammlungen des 1875 gegründeten Arya Samaj (Vereinigung der Arier), einer religiösen Reformorganisation, die damaligen, als Bedrohung für „den Hinduismus“ wahrgenommenen Konversionen von Hindus zum Christentum oder Islam entgegentreten wollte. Um eine „Einheit der Massen“ zu formen, hielt der Arya Samaj Großveranstaltungen ab, bei denen offensiv auf die Wirkungskraft religiöser Symbole gesetzt wurde. Nach und nach stilisierten sich solche Zusammenkünfte zu politischen Veranstaltungen, die sowohl gegen eine britische Fremdherrschaft als auch gegen muslimische Gruppen gerichtet waren. Religion wurde spätestens ab diesem Zeitpunkt zu einem Zugpferd für die Erreichung politischer Ziele (vgl. Six 2001, S. 82).

Der Verband Sangh Parivar

Unter dem Begriff Sangh Parivar wird ein Verband von parlamentarischen und außerparlamentarischen Organi-

sationen verstanden, der sich weitestgehend der Hindutva-Ideologie verpflichtet hat. Im Zentrum dieser Familie steht ein arbeitsteiliges Triumvirat, bestehend aus dem Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) als organisatorisches und ideologisches (kulturorientiertes) Rückgrat, dem Vishwa Hindu Parishad (VHP) zur Abdeckung religiöser Fragen sowie der Bharatiya Janata Party (BJP), welche die parlamentarische (politische) Vertretung übernimmt. Trotz ihrer personellen und ideologischen Verflechtungen agieren diese drei als unterschiedliche Akteure mit jeweils eigenen Präambeln, organisatorischen Strukturen und Vorgehensweisen.

Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)

Der RSS (Nationale Freiwilligen-Vereinigung) wurde 1925 von K. B. Hedgewar (1889–1940) als eine „kulturelle“ Organisation mit einer klaren politischen Agenda gegründet, um der Zersplitterung der Hindu-Gesellschaft Einhalt zu gebieten und einen starken hinduistischen Staat zu etablieren.⁶ Ein Mangel an Moral, Disziplin und Charakter habe dies gemäß dem RSS-Verständnis bisher verhindert. Gelänge es dem RSS, einen bestimmten Anteil der Hindus im Sinne ihrer Interpretation der Hindutva-Ideologie zu schulen, würde eine physisch und moralisch neue hinduistische Elite erschaffen werden (vgl. Rösel 1994, S. 291). Mit ihr in den entsprechenden Schlüsselpositionen in der Nation revolutionieren, ohne erst die Schaffung institutioneller Voraussetzungen abwarten zu müssen (vgl. Klimkeit 1981, S. 261). In diesem Sinne betrachtet sich der RSS als Staat im Staate, der auf dem Weg ist, selbst der Staat zu werden (vgl. Schied 1993). Er sieht sich daher auch nicht „nur“ als eine Bewegung oder eine Organisation, die Bewegungen unterstützt, sondern als die Gesellschaft bzw. die Nation selbst. Inwieweit dieses Ziel durch ein direktes, parteipolitisches Engagement zu erreichen ist,⁷ wird in jüngster Zeit innerhalb der Bewegung zunehmend in Frage gestellt.

Der RSS hat über Jahre hinweg ein weit gefächertes Netz aus unterschiedlichsten Neben- und Unterinstitutionen und -organisationen geschaffen, das von tausenden RSS-Schulungszentren (shakhas), über diverse Wochenzeitungen, Gewerkschaften und Studentenorganisationen bis zu eigenen Sekundarschulen und Krankenhäusern reicht.⁸ Die Schulungszentren fungieren darin als Basiseinheiten des RSS und dienen dem täglichen physischen und ideologischen Drill. Ziel ist es, soziale Gemeinschaften zu konstruieren, in denen Hin-

aus aus allen Kasten und Klassen inkludiert werden (vgl. Jaffrelot 2007, S. 2f.).⁹ Im Verbund der Sangh Parivar fungiert der RSS als eine Art Mutterorganisation und Kaderschmiede. Unter anderem durch Doppelmitgliedschaften und die Bereitstellung personeller und infrastruktureller Unterstützung¹⁰ verfolgt er eine Art Aneignungsstrategie, um seinen gesellschaftlichen Einfluss zu vergrößern und die „Hinduisierung“ der Gesellschaft voranzutreiben. Dabei nutzt er einerseits bestehende Institutionen des Staates und der Gesellschaft, hat andererseits aber auch eigene Organisationen geschaffen (vgl. Schied 1993, S. 280), die zwar formal von ihm gescheiden, tatsächlich aber von ihm geleitet werden. Die Bestrebungen der hindunationalistischen Bewegung, das Hindutva-Konzept politisch zu implementieren, werden also nicht nur auf parlamentarischer Ebene vorangetrieben, sondern stets durch Aktivitäten des außerparlamentarischen Netzwerkes flankiert.

Vishwa Hindu Parishad (VHP)

Auf Bestreben des RSS wurde 1964 der Vishwa Hindu Parishad (VHP/Weltrat der Hindus) ins Leben gerufen, der bis heute als dessen wichtigste kultur- und religionspolitische Nebenorganisation gilt (vgl. Katju 2003; Veer 1994). Für die Gründung lassen sich zwei wichtige Motive nennen: Erstens sollte den institutionalisierten monotheistischen Religionen des Westens eine Organisation gegenüber gestellt werden, die den „desorganisierten und selbstvergessenen Zustand“ der Hindus aufhebt und diese darüber hinaus formiert (vgl. McKean 1996, S. 115). Zweitens erhoffte man sich, Einfluss auf breitere Bevölkerungsschichten zu erlangen, insbesondere auf die Unberührbaren und die Stammesgesellschaften (vgl. Six 2001, S. 61). Dies war dem RSS aufgrund seines elitären Habitus bislang nicht gelungen, wobei insbesondere der „hinduistische Klerus“ außen vor geblieben war (vgl. Basu et al. 1993, S. 87). Der VHP wurde daher als eine Plattform für die verschiedenen hinduistischen Bewegungen, Schulen und Sekten geschaffen, nicht nur um die Einheit der Hindu-Gemeinschaft, die Ekamata, zu propagieren, sondern auch, um die Möglichkeit zu schaffen, direkten Einfluss auf diese Gruppen auszuüben. Darüber hinaus bietet der VHP wichtige Dienstleistungen für entsprechende Parteien und andere Organisationen an. Trotz der personellen Kontrolle durch RSS-Kader in der Führungsspitze hat sich der VHP im Laufe der Jahre als eine politisch einflussreiche sowie zunehmend eigenständige hindunationalistische Organisation etabliert.

Bharatiya Janata Party (BJP)

Der Aufstieg der Bharatiya Janata Party (BJP/Indische Volkspartei), die 1980 aus dem bereits 1951 gegründeten Bharatiya Jan Sangh (BJS)¹¹ hervorgegangen ist, gilt als eines der signifikantesten politischen Ereignisse des modernen Indiens. Mit ihren radikalen Positionen fristete die Partei lange Zeit ein politisches Schattendasein. So propagierte sie beispielsweise den Bau eines Ram-Tempels in Ayodhya und die Außerkraftsetzung des Artikels 370, der die Sonderstellung Kaschmirs und die Vereinheitlichung des Zivilrechts regelt (vgl. Noorani 2000). Erst mit dem Bruch der Dominanz des bislang herrschenden Indian National Congress (INC) und der damit verbundenen Nebenwirkungen¹² wurde ein politisches Vakuum geschaffen, welches die BJP mit umfangreicher Wahlkampfhilfe der außerparlamentarischen Gruppierungen der Sangh-Familie, insbesondere dem RSS, auszufüllen vermochte. Ihren außergewöhnlichen Aufstieg, der bis zur Regierungsbildung 1998 führte, belegen auch die Wahlergebnisse: Zwischen 1951/52 und 1999 steigerte die Partei die Zahl ihrer Parlamentssitze von 3 auf 182, ihr Stimmenanteil wuchs im selben Zeitraum von 3,1 auf 23,8 Prozent.

Hindutva – Ideologie und Identität

In diesem Beitrag wird hervorgehoben, dass es nicht möglich ist, den Hindu-Nationalismus und die internen und externen Konflikte seiner „Träger-Bewegung“ zu verstehen, ohne ein tieferes Verständnis für die kollektive Identität zu entwickeln, die im Prozess politischer Mobilisierung durch die Sangh Parivar zur Anwendung kommt. Es wird die Notwendigkeit betont, gesellschaftliche Praktiken und symbolische Kennzeichen, die die Bewegung – in den Köpfen und durch Handlungen hindu-nationaler Unternehmer – real werden lassen, näher zu betrachten.

Das umfassendste und einflussreichste Konzept stellt das Hindutva-Manifest von Vinayak Damodar Savarkar (1883–1966) dar.¹³ Dessen Ausgangspunkt ist die Frage, wie eine indische Nation aufgebaut werden kann, die stark genug ist, im internationalen Wettbewerb ihre Unabhängigkeit (Swaraj) zu bewahren. Dabei wird die Beobachtung ins Zentrum der Argumentation gerückt, dass es immer wieder in der Geschichte des indischen Subkontinents Bestrebungen gab, eine solche, die „Region Südasien“ umfassende staatliche Einheit aufzubauen.

Der Grund für deren Scheitern ist, so Savarkars entscheidende These, die dem

sozio-kulturellen und religiösen System der Mehrheit der indischen Bevölkerung – dem Hinduismus – inhärente Heterogenität. Diese sieht er in einer falsch verstandenen Toleranz begründet, die wiederum auf einen Mangel von allgemeinverbindlichen, gemeinschaftsfördernden Elementen auf der einen und zentrifugalen Tendenzen auf der anderen Seite zurückzuführen ist. Dem könne nur entgegengewirkt werden, wenn es gelänge, eine homogene Gemeinschaft der Hindus (Hindu-Sangathan) aufzubauen, indem alle heterogenen Elemente ausgeschlossen werden. Solch eine homogene Gemeinschaft sieht Savarkar letztendlich durch die Etablierung eines hinduistischen Staates, dem Hindu-Rashtra, verwirklicht. Die Etablierung bzw. Nationenbildung (Hindu-Rashtravad) hat in allen Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens zu erfolgen: in der sozialen, der wirtschaftlichen und der politischen Dimension. Den entscheidenden Schritt, um dies zu verwirklichen, sah Savarkar in der Definierung, wer ein legitimer Staatsbürger, sprich Hindu¹⁴, im Hindu-Rashtra sein kann. Methodisch vollzog er dies durch die Zusammenstellung eines Kriterienkatalogs, der erfüllt sein muss, um den Anspruch erheben zu können, sich als ein Hindu bezeichnen zu dürfen. Dieser Katalog besteht im Kern aus den drei Elementen (Metacodes¹⁵) Rashtra, Jati und Sanskriti, die in Essenz postulieren, dass man in Indien geboren sein muss, von indischen (hinduistischen) Eltern abstammt und „die hinduistische Kultur“ akzeptiert und verinnerlicht hat (vgl. Savarkar 1999, S. 72; Wolf 2009, S. 339ff.).

Symbolik und Ritual

Die hindu-nationalistische Bewegung bewerkstelligt es heute auf unterschiedlichste Weise, diese kollektive Identität für ihre Anhänger und Mitglieder erfahr- und „greifbar“ zu machen. Es kommt dabei zu eindeutigen Inklusions- und Exklusionsprozessen, die eine Wir/Die-Dichotomisierung in „Hindu“ und „Nicht-Hindu“ unterstützt und vorantreibt. Hierfür wird auf vielfältige kollektivbildende Werkzeuge zurückgegriffen. Durch das in ganz Indien verbreitete Netzwerk der Schulungszentren des RSS sowie den assoziierten Organisationen entsteht beispielsweise durch die tägliche Ausübung derselben Ritualen und Übungen die imaginäre Verbindung aller Mitwirkenden und eine vorgestellte Gemeinschaft tausender Aktivisten (vgl. Jaffrelot 1999, S. 80). Ein erstes, auf die Initiativen des VHP zurückgehendes und im Sinne einer Massenmobilisierung erfolgreich „safraniertes“¹⁶ Ritual war Ende 1983 die mehr

als einen Monat dauernde Ektamata Yajna (Pilgerreise für die Einheit der Hindus), bei der drei große Prozessionen in ganz Indien durchgeführt wurden. Kreuzungspunkt dieser Pilgerfahrten, bei denen große Wasserkübel mit heiligem Gangeswasser transportiert und das Wasser in den durchfahrenen Dörfern verteilt wurde, war die Stadt Nagpur, in der die Hauptzentrale des RSS ihren Sitz hat. Dieses Großereignis, das als ein richtungsweisender Startpunkt für die populistischen Strategien des VHP angesehen wird (vgl. Bhatt 2001, S. 189), verdeutlicht, wie eine Pilgerreise erstmals massenwirksam durch den VHP in eine politische Aktion zur nationalen Integration transformiert wurde (vgl. Veer 1994, S. 661).

Durch den Erfolg der Ektamata Yajna ermutigt, folgte kurze Zeit später mit den Ram Shila Pujas (Ram-Ziegelstein-Weihen) eine weitere bedeutende Massenmobilisierungskampagne der Bewegung. Die Ram Shila Puja-Kampagne, auf die hier später eingegangen wird, steht in enger Verbindung mit der Mitte der 1980er Jahre gestarteten Ram Janmabhoomi-Bewegung (Ram-Geburtsort-Bewegung), in der bis heute der VHP die institutionelle Speerspitze bildet. Durch diese Agitation wurde das Thema Ayodhya zum Mittel- und Brennpunkt auf der politischen Landkarte des unabhängigen Indiens und ist ein prominentes Beispiel dafür, wie es durch die Sangh Parivar zu einem Zusammenspiel und einer Synthese von Religion, Geschichte und Politik kam.

Mobilisierungsstrategien und Protest – Ayodhya und Gujarat

Ayodhya als Ort nationaler Sinnstiftung

Die nicht nur von vielen Hindus als heilig angesehene Stadt Ayodhya gehört zu den wichtigsten hinduistischen Stätten Indiens und ist ein „klassischer Wallfahrtsort“ (vgl. Jürgenmeyer 1995, S. 83). Sie wird als der Geburtsort und ehemalige Herrschersitz des Gottes Ram verehrt und bildet in hindu-nationalistischen Kreisen „den Mittelpunkt jenes heute so beschworenen Goldenen Zeitalters“ (Six 2001, S. 86).

Ein nicht eindeutig bewiesener – aber auch nicht eindeutig widerlegter – Gegenstand in den Auseinandersetzungen um Ayodhya ist die von hindu-nationalistischer Seite artikulierte Argumentation, dass im Jahr 1528 der muslimische Großmogul Babur (1483–1530)

die so genannte Babri-Moschee auf den Ruinen eines eigens für den Bau dieser Moschee abgerissenen Ram-Tempels erbauen ließ.¹⁷ Diese besonders vom VHP bekräftigte Geschichtsinterpretation und konstruierte Demütigung „aller Hindus“ gilt einigen Vertretern des Hindu-Nationalismus als eine Tat, welche exemplarisch die „Zerstörungswut muslimischer Herrscher symbolisiert und rückgängig gemacht werden musste“ (Jürgenmeyer 1995, S. 85). Mit Erhalt der Unabhängigkeit sahen einige Hindu-Nationalisten ihre Stunde gekommen, die Geburtsstätte Rams „zu befreien“. Anfang der 1980er und 1990er Jahre folgten in vielen Teilen Nordindiens zunehmend massenmobilisierende Protestaktionen wie z.B. Wagenprozessionen, die wiederum Großdemonstrationen auf muslimischer Seite auslösten. Im Oktober 1989 wurde die oben erwähnte Ram-Shila-Puja-Kampagne initiiert. Hintergrund war eine vom VHP angekündigte Grundsteininiederlegung des geplanten Ram-Tempelbaus in Ayodhya. Im Rahmen dieser Kampagne kam es zu rund 200.000 Ziegelsteinprozessionen,¹⁸ die die Pilgerstätte zum Ziel hatten. Durch die symbolische Beteiligung „aller Hindus“ an der Wiedererrichtung des Tempels „sollte in konkret fassbarer Form die Einheit der Hindus als Nation demonstriert“ (Jürgenmeyer 1995, S. 107) und gleichzeitig versucht werden, die Geburtsstätte Rams als ein sichtbares Symbol der Hindu-Gemeinschaft zu erschaffen. Der angestrebte Tempelbau in Ayodhya sollte somit laut Clemens Jürgenmeyer (1998, S. 51) zum Sinnbild für die nationale Selbstfindung der gesamten Bewegung werden.

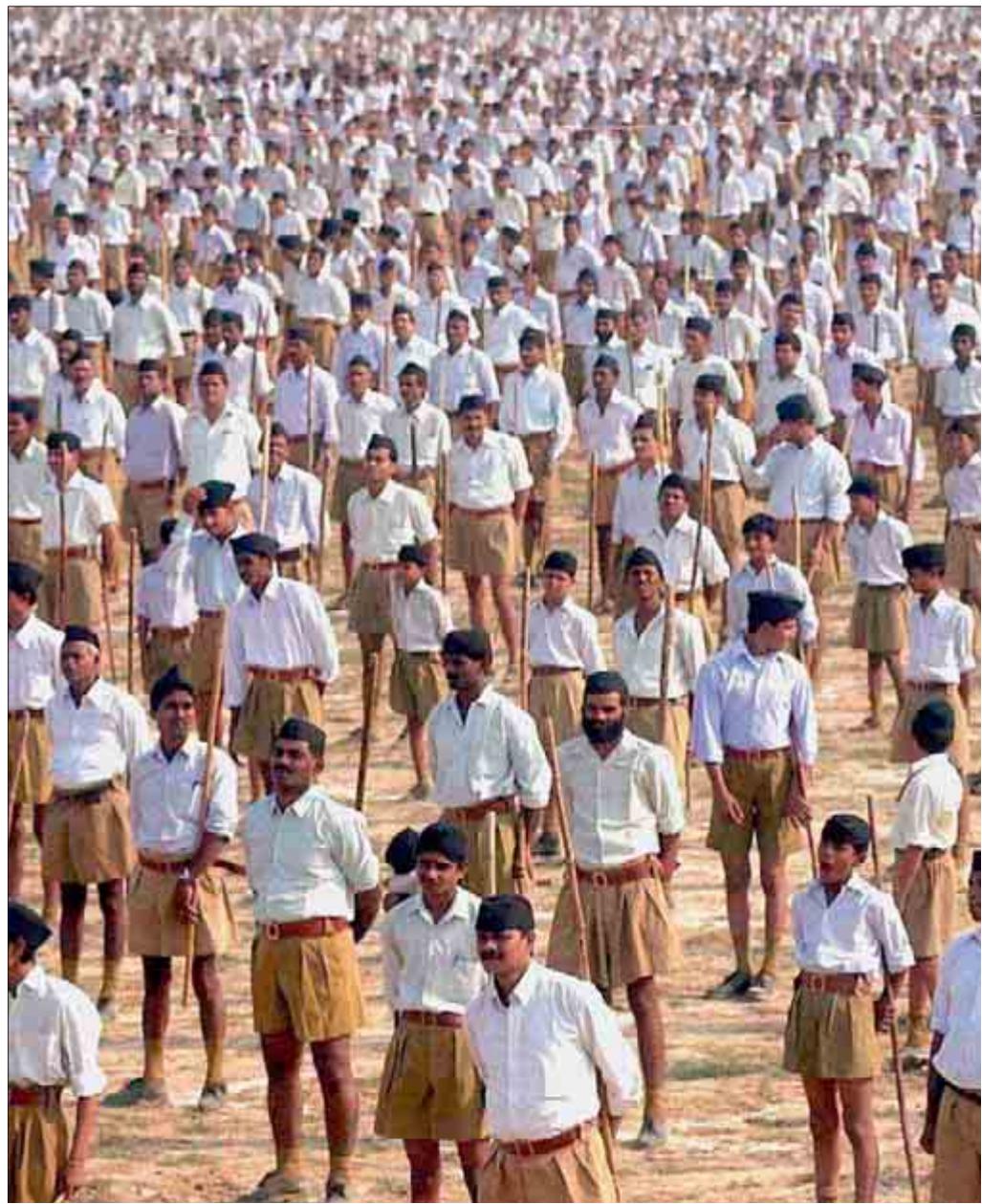
Als eine weitere, Gemeinschaft demonstrierende Agitation der hindu-nationalistischen Bewegung kann im Zusammenhang mit dem Tempelbau in Ayodhya die mehrere tausend Kilometer lange Rath Yatra genannt werden. Die vom damaligen BJP-Vorsitzenden Lal Krishna Advani im Oktober 1990 lancierte politisierte Prozession wird als die Schlüsselinitiative der Ayodhya-Kampagne angesehen (vgl. Davis 2005, S. 31). Auch hier lässt sich zeigen, wie die Sangh Parivar die öffentliche Bühne hinduistischer Massenrituale für sich und ihre Interessen und Ziele zu nutzen wusste, denn abermals wurde Politik und Religion auf vielfältige Weise vermischt. Beispielsweise knüpfte Advani in seinen Reden „immer wieder an historische Mythen an und verband diese mit den aktuellen Themen, um die Wähler zu mobilisieren“ (Wagner 2006, S. 189). Durch die Instrumentalisierung religiöser Gefühle sollte so eine so genannte „Hindu-vote-bank“¹⁹ geschaffen und mobilisiert werden.

Ankunftstermin dieser religiös-politischen Unternehmung (vgl. Kakar 1997, S. 76), sollte ein neuer, vom VHP verkündeter Termin für den Baubeginn des Ram-Tempels sein. Bis zu diesem 6. Dezember 1992 versammelten sich rund 150.000²⁰ karsevaks (Freiwillige) der Sangh Parivar in Ayodhya, die jedoch nicht den Ram-Tempel erbauten, sondern innerhalb weniger Stunden die Babri-Moschee vollständig abrisen. Bei den darauf folgenden Unruhen zwischen Hindus und Muslimen, innerhalb wie außerhalb Indiens (beispielsweise auch in Pakistan und Bangladesch), fanden mehrere tausend Menschen gewaltsam den Tod (vgl. Skoda 2005, S. 83).²¹

Gewaltsame Ausschreitungen in Gujarat

Die Tatsache, dass sich an der baulichen Situation in Ayodhya bis heute nichts verändert hat, führt immer wieder zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Hindu-Nationalisten und Muslimen, wie z.B. in der Folge der Ereignisse des 27. Februar 2002, als 58 aus Ayodhya zurückkehrende Freiwillige

(karsevaks) in der westindischen Stadt Godhra einem Zugbrand zum Opfer fielen.²² Dieser Brand²³ war letztlich der Auftakt für abermals schwere gewalttätige Zusammenstöße in weiten Teilen des westindischen Bundesstaates Gujarat.²⁴ Als der VHP an dem auf den Zugbrand folgenden Tag zu einem landesweiten Generalstreik (bandh) aufrief, wurde dies offensichtlich von einigen radikalen Hindu-Nationalisten als Aufruf „zum Losschlagen“ interpretiert. Bestärkt wurden sie wohl auch durch eine von der BJP-Regierung veröffentlichte Pressemitteilung zur Unterstützung des Generalstreikaufrufs (vgl. HRW 2002, S. 217). Während den folgenden, mehrere Wochen andauernden Unruhen trugen viele der gewalttätigen Sangh Parivar-Aktivistensymbolisch ihre RSS-Uniformen – khakifarbene kurze Hosen und safranfarbene Kopftücher. Auf den Trümmern abgerissener Moscheen, auf muslimischen Friedhöfen und ähnlichen Stätten wurden hinduistische Statuen hinterlassen und safranfarbene Fahnen an niedergebrannten Häusern oder Geschäften angebracht. Bereits in den ersten 72



Stunden nach dem Zugbrand in Godhra starben über 600 Menschen, die meisten von ihnen waren Muslime. Die in vielen nationalen wie internationalen Untersuchungen dokumentierten Zusammenstöße²⁵ kommentierte der gujaratische BJP-Regierungschef Narendra Modi am 1. März 2002 mit den folgenden Worten: Es handle sich um „riots resulting from the natural and justified anger of the people. (...) Every action has an equal and opposite reaction“ (Modi 2002; zitiert nach HRV 2002, S. 236). Solch eine Aktion-Reaktion-Rechtfertigung bildet „seit langem eines der immer wiederkehrenden Erklärungsmuster der hindu-nationalistischen Bewegung, die ihr Handeln nicht nur als Reaktion auf aktuelle Ereignisse, sondern auch auf weit zurückreichende historische Entwicklungen rechtfertigt“ (Reifeld 2003, S. 74). Auch in Gujarat spiegelt sich diese Argumentationsweise wider, die bereits in ähnlicher Form in Zusammenhang mit der Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya angewandt wurde. Die Schuld für die Unruhen lag für viele Hindu-Nationalisten auch diesmal bei den Muslimen selbst.

In der Folge der Ausschreitungen in Gujarat flüchteten über 130.000 Menschen, überwiegend Muslime, in provisorische Auffanglager. Bis Ende 2002 wurden zwar die meisten dieser Lager wieder aufgelöst, jedoch kehrten nur rund 80 Prozent der Betroffenen in ihre frühere Heimat zurück. Die Unruhen, die letztlich zwischen 1.000 und 3.000 Menschenleben forderten,²⁶ wurden offenbar „von Seiten staatlicher Institutionen gedeckt, unterstützt und kaschiert“ (Reifeld 2003, S. 56). Auf eine vorherige Planung und staatliche Unterstützung deutet beispielsweise hin, dass die gewalttätigen Gruppen Wahl- und Steuerlisten besaßen, in denen auch die Religionszugehörigkeit der Bürger vermerkt war, um dadurch Häuser und Geschäfte von Muslimen leichter identifizieren zu können (vgl. Reifeld 2003, S. 57; vgl. Wilkinson 2005, S. 391). Darüber hinaus ist dokumentiert, dass der RSS, der VHP sowie dessen militante Jugendorganisation Bajrang Dal im Vorfeld der Ausschreitungen Waffen an ihre Mitglieder verteilt hatten (vgl. CCT 2002, S. 251), die aus ganz Indien in Gujarat zusammengezogen worden waren.

Politische Instrumentalisierung der Ausschreitungen

Nachdem Ministerpräsident Modi als Konsequenz aus den schweren Unruhen das Landesparlament Gujarats aufgelöst hatte, begann sozusagen direkt im Anschluss an die Massaker der Wahlkampf für die Analyse dieses Urnengangs spielt die Tatsache eine wichtige Rolle, dass die BJP sowohl in fünf weiteren, kurz zuvor stattgefundenen Landesparlamentswahlen²⁷ als auch bei regionalen und lokalen Wahlen in Gujarat starke Verluste hinnehmen musste und die Partei ihre „Bastion Gujarat“ offenbar gefährdet sah. Es scheint, als ob sich in dieser Situation die radikalsten Sangh Parivar-Protagonisten einer Mobilisierungsstrategie zuwandten, in der kommunalistische Spannungen und Gewalt Schlüsselemente darstellten, um so die Wahl doch noch zu gewinnen (vgl. Jaffrelot 2003, S. 9; vgl. Wilkinson 2005, S. 19). „To reap the harvest of communal carnage“ (Shah 2005, S. 377) strebte Modi außerdem einen möglichst frühen Wahltermin an.

Der von gewalttätigen Ausschreitungen begleitete Wahlkampf, in dem Modi „als Verteidiger der gerechten Sache gefeiert“ (Betz 2003, S. 38) wurde, war vorrangig von dem Thema „Godhra und die Folgen“ bestimmt. Viele Wahlplakate waren gespickt mit Bildern brennender oder ausgebrannter Zugwagons; und die Opfer des Brands von Godhra wurden zu Märtyrern stilisiert. Während dieser Werbung um Wählerstimmen kam es abermals zu einer austarierten Arbeitsteilung zwischen der BJP und dem VHP (vgl. Jaffrelot 2003, S. 11). Beispielsweise nannte das VHP-Führungsmittglied Ashok Singhal am 4. September 2002 die Zusammenstöße in Gujarat ein erfolgreiches Experiment und warnte gleichzeitig, dass es in ganz Indien wiederholt werden würde (vgl. CCT 2002, S. 261). Einige Tage später merkte er an: „Es sei ein Sieg für die hinduistische Bevölkerung Indiens, wenn die Dörfer in Gujarat jetzt ‚emptied of Islam‘ seien“ (Singhal 2002; zitiert nach Reifeld 2003, S. 69). Modi und die BJP Gujarats setzten ihrerseits vorrangig auf Bedrohungsszenarien – sei es eine Bedrohung durch Christen oder Muslime bzw. Pakistan, oder sei es eine Bedrohung durch die englischsprachige Presse, die die Kongresspartei unterstützen würde, die wiederum „die wahre Identität Gujarats in Frage stelle“ (Reifeld 2003, S. 62). Die Botschaft die-



Tausende Mitglieder des Freiwilligen-Korps „Rashtriya Swamivak Sangh“ (RSS) haben sich in der traditionellen Kluft der RSS – khakifarbene Shorts mit kurzärmeligen weißen Hemden – in Agra versammelt.
picture alliance/dpa

ses Wahlkampfes war, dass nur mit einem Sieg der BJP verhindert werden könne, „dass jedes Dorf ein weiteres Godhra und Gujarat ein zweites Kaschmir würden“ (Reifeld 2003, S. 63).

Nachdem die BJP schließlich einen für sie triumphalen Wahlsieg verzeichnen konnte (sie verbesserte sich von zuvor 117 Sitzen (1998) um 4,9 Prozent auf 126 von insgesamt 182 Mandaten) und sie somit zum dritten Mal in Folge eine Zweidrittel-Mehrheit im Landesparlament Gujarats erreichte, sahen sich einige radikale Sangh Parivar-Protagonisten offenbar in ihrem Vorgehen bestätigt und wurden in ihren Aussagen noch deutlicher. So verkündete der VHP-Generalsekretär Praveen Togadia am 17. Dezember 2002: Nicht nur Muslime wären das Ziel, sondern auch alle, die sich dem „Geist von Hindutva“ entgegensetzen würden. Das folgende Programm der Bewegung sei eindeutig: Der Bau des Ram-Tempels in Ayodhya, ein indienweites Konvertierungsverbot, ein einheitliches Zivilrecht, Abschaffung der Sonderrechte für Jammu und Kaschmir, Ausweisung aller „Eindringlinge“ aus Bangladesch und ein Statut zum Schutz der heiligen Kühe (vgl. Reifeld 2003, S. 69). Joachim Betz (2003, S. 38) schließt aus solchen Äußerungen, dass sich ein gefestigtes Selbstbewusstsein bei einigen Bewegungsunternehmern der Sangh Parivar herausbildete, da sich die „Politik des Hasses“ (...) offenbar voll ausgezahlt“ hatte. Jedoch muss betont werden, dass z.B. Togadia oder Singhal sehr extreme Beispiele für hindu-nationalistische Bewegungsunternehmer darstellen, von deren Aussagen sich viele distanzieren. Natürlich kann Gujarat auch nicht als für Indien repräsentativ gesehen werden, da viele dort vorzufindende Faktoren in anderen Unionsstaaten Indiens so nicht vorhanden sind. In den beiden hier dargestellten Fällen (Ayodhya 1992 und Gujarat 2002) ist allerdings die zeitliche Nähe zu anstehenden Wahlen sehr augenfällig, was die Vermutung aufkommen lässt, dass einige radikale Teile der Sangh Parivar versucht haben, gewalttätige Zusammenstöße zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen für ihre Zwecke zu instrumentalisieren, um daraus Profit (im Sinne von Wahlerfolgen, aber auch Prestige und anderen ideellen Faktoren) zu schlagen.

Das Dilemma der Bewegung

Die in den letzten Jahren zu beobachtenden Vorgänge innerhalb der Sangh Parivar weisen typische Merkmale eines Bewegungsdilemmas auf. Denn der Zugang zur sowie der Erhalt von politischer Macht durch Wahlen erfor-

dern eine breit angelegte Akkommodation unterschiedlichster Interessen. Diese führt jedoch gleichzeitig zu einer Verwässerung der ursprünglichen Vision und Ideologie und somit zu einer Inkohärenz der Politik, mit anderen Worten zu einer Konfrontation zwischen den Zielsetzungen der vertretenen Ideologie und den Sachzwängen einer Koalitionsregierung. Die Distanzierung der BJP von radikalen Bewegungszielen, wie der Errichtung des Ram-Tempels in Ayodhya, der Einführung eines für alle Religionsgruppen einheitlich geltenden Zivilrechts oder die Abschaffung des verfassungsmäßig garantierten Sonderstatus des muslimisch geprägten Kaschmirs führten nicht nur zu Spannungen zwischen den moderaten und radikalen Polen innerhalb der BJP, sondern auch zu zunehmenden Dissonanzen im Verhältnis zu RSS und VHP. Bis zur Übernahme der Regierungsverantwortung durch die BJP 1998 waren dahingegen offen ausgetragene Konflikte zwischen den einzelnen Gruppierungen selten.

In Folge dessen traten die Risse in der Architektur der Sangh-Familie, die erstmals während der BJP-Regierungszeit (1998–2004) sichtbar wurden, nach den Wahlniederlagen von 2004 und 2009 noch deutlicher zu Tage. So scheint es, dass die Beziehungen der BJP-Gründungsgeneration zu RSS und VHP mehr von gegenseitigem Misstrauen als durch Loyalität geprägt sind und dass ein unübersehbares Konfliktpotential gewachsen ist.²⁸ Bisher stellte sich die Bewegung nie so deutlich gegen ihre Partei, auch wenn es bereits in der Vergangenheit Distanzierungsversuche seitens der BJP gegeben hatte. Das lange Zeit unterstellte Bild vom Standbein (RSS/VHP) und dem Spielbein (BJP),²⁹ dem der Mythos eines einheitlichen Akteurs zugrunde liegt, ist der politischen Realität Indiens gewichen.

Die Regierungsjahre der BJP haben gezeigt, dass auch die Aneignungsstrategie des RSS ihre Schwächen hat. So besteht beim liberalen Mainstream der BJP-Elite die Vorstellung, dass es sich bei der BJP, dem RSS und anderen Bewegungsteilen um unterschiedlich ausdifferenzierte, kollektive Akteure handelt, die zwar in Wechselbeziehungen zueinander stehen, die aber sowohl überschneidende als auch unterschiedliche Interessen vertreten. Insbesondere wurde offensichtlich, dass sich die BJP nicht nur als Spielbein oder Sprachrohr betrachtet. Vielmehr beansprucht sie für sich selbst, mehr als nur eine nachrangige Funktion gegenüber der Bewegung zu übernehmen. Die Partei bezog zunehmend Positionen, die sie immer mehr auf Distanz zur Kernideologie des RSS brachten.

Hindu-Nationalismus als Danaergeschenk?

Der Hindu-Nationalismus befindet sich heute aus eigener Perspektive in einer grotesken Situation. Um gemäß Hindutva die säkulare Staatskonzeption in eine hinduistische zu transformieren, musste sich die Bewegung als eine anti-systemische Kraft konstituieren. Anstatt jedoch den gewünschten Wandel herbeizuführen, trug sie, eher ungewollt als bewusst, zur Konsolidierung der bestehenden Ordnung Indiens bei. Entgegen den Forderungen des radikalen Flügels der Bewegung hat sich die BJP aufgrund politischer Notwendigkeiten zu einer Partei entwickelt, die weder die Struktur und die Spielregeln, noch die normative Begründung des politischen Systems Indiens ablehnt und aktiv bekämpft. Den Hindu-Nationalismus aber als eine Art Stütze der indischen Demokratie zu bezeichnen, führt weit an der politischen und gesellschaftlichen Realität vorbei. Er wird nicht nur mit außerordentlich bedrohlichen Begleiterscheinungen in Verbindung gebracht, wie die oben beschriebenen bürgerkriegsähnlichen Zustände nach dem Moscheeabriss in Ayodhya und den pogromähnlichen Ausschreitungen in Gujarat aufzeigen, sondern auch mit einem Sozial- und Staatskonzept, das dem Fundamentalkonsens der indischen Gesellschaft diametral entgegensieht.

Ausblick – Ende der Sangh Parivar?

Die BJP musste bereits früh erkennen, dass ihr Aufstieg auf den Bewusstwerdungs- und Partizipationsprozessen der neuen Mittelklasse basierte, welche die BJP temporär als Alternative zu identifizieren glaubte. Hindutva als Programm erwies sich jedoch weder im Rahmen einer nachhaltigen politischen Mobilisierung als brauchbar, noch konnte es eine ausreichende kohäsive Wirkung entwickeln, um die Sangh Parivar als eine geschlossene Bewegung zusammenzuhalten. Die nationalen Wahlen von 2009 haben erneut unter Beweis gestellt, dass die indischen Wähler mehr an sozialer Harmonie und an Recht und Ordnung, als an der Tilgung konstruierter Demütigungen und Gewalt gegenüber Minderheiten interessiert sind. Darüber hinaus traten der Bewegung in den letzten Jahren ihre eigenen Strukturen entgegen. Der von radikalen Strömungen gepflegte feindselige Habitus äußert sich nun nicht mehr nur gegen äußere Gegner, sondern ist seit einiger Zeit auch nach innen gegen eigene Bewegungsgenossen gerichtet. Es scheint, als ob sich im Zuge der sich verschärfenden Konflikte innerhalb der hindu-

Abb. 1: Gegenwärtige Konflikte innerhalb der hindu-nationalistischen Bewegung³⁰

Dimension	Akteure	Gegenstand
Bewegung vs. Partei ³¹	RSS vs. BJP / Radikaler vs. moderater Pol der (Gesamt-) Bewegung	Ideologie, Philosophie (Identitätskonflikt)
Bewegung vs. Partei	RSS vs. BJP	Führung über Partei und (Gesamt-)Bewegung (Elitenkonflikt)
Parteiintern	Konkurrierende Generationen (BJP)	Parteiinterne Führung (Generationenkonflikt)
Parteiintern	Konkurrierende Ebenen (Bundes- vs. Landesebene)	Strukturkonflikt, Generationenkonflikt

nationalistischen Bewegung eine mehrdimensionale Konfliktkonstellation herausgebildet hat (siehe Abbildung 1). Eine der zurzeit bemerkenswertesten BJP-internen Auseinandersetzungen (Dimension 3 und 4) ist der Generationenkonflikt. Prinzipiell kann hierbei zwischen drei Generationen innerhalb der BJP unterschieden werden: Erstens, der Stalwarts-Generation, womit die wesentlichen Gründer der Partei gemeint sind, namentlich A. B. Vajpayee und L. K. Advani. Zweitens, der so genannten „Lost“-Generation, womit BJP-Führungspersönlichkeiten wie u. a. Yashwant Sinha, Murli Manohar Joshi oder Jaswant Singh (ehemals BJP) gemeint sind, die einerseits jünger als die parteilenkenden Stalwarts sind, die ihrerseits bereits die zentralen Entscheidungs- und Machtpositionen besetzt hatten. Andererseits sind sie jedoch zu alt, um heute einen Generationenwechsel zu initiieren und dabei die Stalwarts abzulösen (vgl. Gupta 2009). Drittens, der „Young-Turks“³²-Generationen, der dritten Generation von BJP-Politikern, die insbesondere von der Landes- auf die Bundesebene drängen.

BJP, zurück ins Glied!

Es wird immer offensichtlicher, dass der RSS verloren geglaubtes Terrain erfolgreich zurück zu gewinnen versucht – nach eigener Aussage, lediglich um die entstandenen Irritationen hinsichtlich der internen Organisation und der ideologischen Ausrichtung der BJP zu beheben. De facto gelang es dem RSS jedoch, sogar die umfassende Kontrolle über die sich zunehmend verselbstständigende und „rebellische“ BJP wieder herzustellen. Die erneute Wahlniederlage 2009 und die außergewöhnliche Führungsschwäche auf Seiten der BJP sowie die erstarkte Führungsriege des RSS um Mohan Bhagwat, der die BJP nicht nur disziplinieren, sondern auch zu einem reinen Befehlsempfänger der Bewegung degradieren will, trugen wesentlich zu dieser Entwicklung bei. Mit anderen Worten steht die BJP derzeit

davor, wie ihr Vorgänger BJS, zu einem reinen Sprachrohr der Sangh Parivar zu werden. Mangelnde innerparteiliche Demokratie, und hier insbesondere das Fehlen institutionalisierter demokratischer Mechanismen hinsichtlich der Rekrutierung des Führungspersonals oder die Vernachlässigung des Konsensprinzips in Entscheidungsfindungsprozessen innerhalb der BJP³³, oder massive strukturelle Schwächen (die Partei ist in vier großen Bundesstaaten nicht vertreten: West-Bengalen, Andhra Pradesh, Tamil Nadu und Kerala) gehen einher mit außerordentlichen Kommunikationslücken auf der BJP-Führungsebene sowie zwischen Führung und Basis. Dies sind Faktoren, die als Katalysatoren in den oben genannten Konflikten (Abbildung 1) wirken. Der Ausschluss diverser Führungspersönlichkeiten, wie beispielsweise Jaswant Singh, hat darüber hinaus die Parteibasis irritiert. Unklare Vorstellungen über die ideologische Ausrichtung und Parteiloyalität verunsichern und paralysieren die Basis der Partei. Es bleibt abzuwarten, inwieweit die BJP in der Lage sein wird, sich den strukturellen Herausforderungen (ideologische wie organisatorische) anzunehmen sowie Prinzipien der freien Rede, der konstruktiven (Selbst-)Kritik und der kollektiven Entscheidungsfindung (wieder-) zu beleben. Entscheidend für den Fortbestand der BJP als ernst zunehmende Alternative zum INC ist, inwieweit sie internen Generationen- sowie Führungskonflikten mit dem RSS Lösungen zuführen kann. Fest steht, dass dabei weniger die ideologische Ausrichtung, sondern eher machtpolitische Erwägungen von wettstreitenden Bewegungsakteuren im Vordergrund stehen. Die Tatsache, dass sich die Partei in einer existentiellen Identitäts- und Strukturkrise befindet, mag zwar einen berechtigten Anlass für die indischen Medien gegeben haben, um das „säkulare Wunschkonzert“ von der Selbstauflösung der BJP anzustimmen. Es ist jedoch definitiv zu früh, um vom Ende des parlamentarischen Hindu-Nationalismus zu sprechen.

LITERATUR

Andersen, Walter K./Damle, Shridhar D. (1987): *The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. New Delhi.

Appaiah, Parvathy (2003): *Hindutva. Ideology and Politics*. New Delhi.

Basu, Amrita (2001): *The dialectics of Hindu nationalism*. In: Kohli, Atul (Ed.): *The Success of India's Democracy*. Cambridge, S. 163–189.

Basu, Tapan et.al. (1993): *Khaki Shorts Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*. New Delhi.

Baxter, Craig (1969): *The Jana Sangh – A Biography of a Political Party*. Philadelphia.

Betz, Joachim (2003): *Die indische Innenpolitik im Berichtsjahr*. In: Draguhn, Werner (Hrsg.): *Indien 2003*. Hamburg, S. 31–42.

Bhatt, Chetan (2001): *Hindu Nationalism. Origins, Ideologies and Modern Myths*. Oxford.

BJP (2005): *Political Resolutions, Party Document Vol. 5*. New Delhi.

CCT (Concerned Citizens' Tribunal) (2002): *Crime against humanity. An inquiry into the carnage in Gujarat*. List of incidents and evidence. Vol. 1. [online].

Davis, Richard H. (2005): *The Iconography of Rama's Chariot*. In: Ludden, David (Ed.): *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. New Delhi, S. 27–54.

Eckert, Julia (2002): *Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 42–43/2002, S. 23–30.

Embree, Ainslie T. (1994): *The Function of the Rashtriya Swayamsevak Sangh: To Define the Hindu Nation*. In: Marty, Martin E./Appleby, R. Scott: *Accounting for Fundamentalism*. Chicago und London, S. 617–652.

Engineer, Asghar Ali (Ed.) (2003): *The Gujarat Carnage*. New Delhi, S. 1–24.

Engineer, Ali Ashgar (1989): *Communalism and Communal Violence in India: An Analytical Approach*. New Delhi.

Ghosh, Partha S. (1999): *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism. From Periphery to Centre*. New Delhi.

Graham, B.D. (1990): *Hindu Nationalism and Indian Politics: The Origins and Development of the Bharatiya Jana Sangh*. Cambridge.

Gupta, Smita (2009): *In search of their lost arc*. In: *Outlook-India*, 29. Juni 2009 [online].

HRW (Human Rights Watch) (2002): *Reports of Human Rights Watch (New York) on the Gujarat Riots*. In: Sondhi, M. L./Mukarji, Apratim (Ed.): *The Blackbook of Gujarat*. New Delhi, S. 18–296.

Imhasly, Bernard (2002): *Konflikt in Indiens Hindu-Bewegung*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 5. März 2002.

Jaffrelot, Christophe (Ed.) (2007): *The Sangh Parivar. A Reader*. New Delhi, S. 1–22.

Jaffrelot, Christophe (2003): *Communal Riots in Gujarat: The State at Risk?* Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics [online].

Jaffrelot, Christophe (1999): *The RSS. A Hindu Nationalist Sect*. In: Ders. (Ed.): *The Sangh Parivar. A Reader*. New Delhi, S. 56–102.

Jaffrelot, Christophe (1996): *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990s*. New Delhi.

Jones, Kenneth W. (1989): *Socio-Religious Reform Movements in India*. Cambridge.

Jürgenmeyer, Clemens (1998): Hindu, Hindusthan, Hindutva. Die Politik des Hindu-Nationalismus im heutigen Indien. In: Der Bürger im Staat, 1/1998, S. 46–53.

Jürgenmeyer, Clemens (1995): Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya. In: Kerber, Walter (Hrsg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? München, S. 79–164.

Kakar, Sudhir (1997): Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte. München.

Katju, Manjari (2003): Vishva Hindu Parishad and Indian Politics. Hyderabad.

Klimkeit, Hans-Joachim (1981): Der politische Hinduismus – Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischen Erwachen. Wiesbaden.

Kohli, Atul (Ed.) (2001): The Success of India's Democracy. Cambridge.

Ludden, David (Ed.) (2005): Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India. New Delhi, S. 1–23.

Lütt, Jürgen (1994): Indien: Religiöser Nationalismus im säkularistischen Staat. In: Bruckmüller, Ernst/Linhart, Sepp/Mährdel, Christian (Hrsg.): Nationalismus. Wege der Staatsbildung in der außereuropäischen Welt. Wien, S. 119–128.

Lütt, Jürgen (1991): Der Hinduismus auf der Suche nach einem Fundament. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Freiburg/Basel/Wien, S. 218–239.

Malik, Yogendra K./Singh, V. B. (1995): Hindu Nationalists in India. The Rise of the Bharatiya. The Rise of the Bharatiya Janata Party. New Delhi.

McKean, Lise (1996): Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement. London.

McMillan, Alistair (Ed.) (2004): The Concise Oxford Dictionary of Politics. New Delhi, S. 562.

Mitra, Subrata K. (1999): Demokratie und sozialer Wandel in Indien. In: KAS-AI, 8/1999, S. 4–23.

Mitra, Subrata K. (1998): Demokratie und die Herausforderung des Hindunationalismus. In: KAS-AI, 7/1998, S. 41–51.

Mitra, Subrata K. (1997): Das Wahlverhalten und die Legitimität der indischen Demokratie. In: Indo-Asia, 39/1997, S. 2.

Mitra, Subrata K./Wolf, Siegfried O./Schöttli, Jivanta (2006): Political and Economic Dictionary of South Asia. London.

Noorani, A.G. (2000): The RSS and the BJP – A Division of Labour. New Delhi.

Pulsfort, Ernst (1993): Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent. Freiburg.

Pulsfort, Ernst (1991): Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus. Würzburg-Altenberge.

Ramaswamy, R. Iyer (2002): Death of Indian Pluralism? In: EPW, 29/2002, S. 2993.

Randeria, Shalini (1994): Hindu-Nationalismus: Aspekte eines Mehrheits-Ethnizismus. In: Kössler, Reinhart/Schiel, Tilman (Hrsg.): Nationalstaat und Ethnizität. Frankfurt/M., S. 75–110.

Randeria, Shalini (1996): Hindu-,Fundamentalismus: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien. In: Weiß, Christian/Weichert, Tom/Hust, Evelin/Fischer-Tiné, Harald (Hrsg.): Religion – Macht – Gewalt. Religiöser ‚Fundamentalismus‘ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien. Frankfurt/M., S. 26–56.

Reifeld, Helmut (2003): Gujarat 2002: Menetekel für Indien? In: Draguhn, Werner (Hrsg.): Indien 2003. Hamburg, S. 53–77.

Rösel, Jakob (1994): Ideologie, Organisation und politische Praxis des Hindunationalismus: Lehre, Rituale und Wirkung des RSS und der BJP. In: In-

ternationales Asienforum, 3–4/1994, S. 285–313.

Savarkar, Vinayak Damodar (1999): Hindutva. Who is a Hindu? Mumbai.

Schied, Michael (1994): Fundamentalismus ohne Fundamente? Zur Entwicklung des Hindu-Fundamentalismus: Der Fall der Babri-Moschee von Ayodhya. In: Asien Afrika Lateinamerika, 6/1994, S. 603–614.

Schied, Michael (1993): Die Evolution einer fundamentalistischen Bewegung im Hinduismus: Der Ayodhya-Konflikt. Berlin.

Schworck, Andreas (1997): Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht. Berlin.

Seshadri, H. V. (1988): RSS. A vision in action. Bangalore.

Shah, Ghanshyam (2005): Contestation and Negotiations: Hindutva Sentiments and Temporal Interests in Gujarat Elections. In: Wilkinson, Steven I. (Ed.): Religious Politics and Communal Violence. New Delhi, S. 377–390.

Six, Clemens (2001): Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des anderen. Frankfurt/M.

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

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

Thapar, Romila (1989): Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity. In: Modern Asian Studies, 2/1989, S. 209–231.

Varadarajan, Siddharth (Ed.) (2002): Gujarat: The making of a tragedy. New Delhi, S. 3–41.

Veer, Peter van der (1994): Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: The Vishva Hindu Parishad. In: Marty, Martin E./Appleby, R. Scott: Accounting for Fundamentalism. Chicago/London, S. 653–668.

Wagner, Christian (2006): Das politische System Indiens. Eine Einführung. Wiesbaden.

Wagner, Christian (1992): Kommunalismus in Indien: Die Entstehung und innenpolitische Bedeutung des Hindu-Muslim-Gegensatzes. In: Asien, 7/1992, S. 59–74.

Weiß, Christian et. al. (1996): Einleitung. In: Ders./Weichert, Tom/Hust, Evelin/Fischer-Tiné, Harald (Hrsg.) (1996): Religion – Macht – Gewalt. Religiöser ‚Fundamentalismus‘ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien. Frankfurt/M., S. 1–25.

Wilkinson, Steven I. (2005): Commentary: Putting Gujarat in Perspective. In: Ders. (Ed.): Religious Politics and Communal Violence. New Delhi, S. 391–404.

Wilkinson, Steven I. (2005): Introduction. In: Ders. (Ed.): Religious Politics and Communal Violence. New Delhi, S. 1–33.

Wolf, Siegfried O. (2009): Die Konstruktion einer kollektiven Identität in Indien: Vinayak Damodar Savarkar und sein Hindutva-Konzept. Universität Heidelberg [online].

Wolf, Siegfried O. (2008): Hindu-Nationalismus – Gefahr für die größte Demokratie? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 22/2008, S. 26–32.

Wolf, Siegfried O. (2005): Savarkar – Volksfeind oder Nationalheld. Dokumentation einer Debatte über das Selbstverständnis der Indischen Nation. In: Schucher, Günter/Wagner, Christian (Hrsg.): Indien 2005, S. 315–336.

Zavos, John (2000): The Emergence of Hindu Nationalism in India. New Delhi.

ANMERKUNGEN

1 Der Begriff „Kommunalismus“ leitet sich von dem englischen Wort „community“ ab und wird in Indien oft in Bezug auf Gruppenkonflikte verwendet, wobei die Gruppe auch religiös oder sozial definiert sein kann (vgl. Lütt 1994, S. 120). Er bringt die Bemühungen zum Ausdruck, einem solchen Kollektiv gemeinsame politische Interessen zuzuschreiben und somit Menschen gemäß ihrer Religion zu organisieren. Zu der Strategie ihrer Gemeinschaftsbildung zählen das Hervorheben der als die „Anderen“ beschriebenen religiösen Gruppen und deren Verfolgung, bzw. das Bestreiten ihres Andersseins und deren Unterordnung (vgl. Wagner 1992; Engineer 1989).

2 Indischer Säkularismus fällt nicht notwendigerweise in die von europäisch-westlichem Denken geprägte Kategorie der klaren Trennung von Staat und Religion. Er anerkennt vielmehr die positive Bedeutung und Relevanz der Religion im menschlichen Leben. Die unterschiedlichen Auf-



UNSER AUTOR

Dr. Siegfried O. Wolf ist Akademischer Mitarbeiter am Südasien-Institut sowie am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der Analyse von demokratischen Transformationsprozessen, zivil-militärischen Beziehungen, sozialen Bewegungen, Parteien und Identitätskonflikten in Süd- und Südostasien.



UNSER AUTOR

René Schultens hat sein Magisterstudium der Politikwissenschaft, Soziologie und Erziehungswissenschaft in Münster, Neu-Delhi und Heidelberg absolviert. Seine fachlichen Schwerpunkte sind politische Kommunikation, soziale Bewegungen und Identitätskonflikte in Indien. Er ist als freier Mitarbeiter bei der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg in den Bereichen Demokratie und Wahlen, deutsch-deutsche Geschichte und Rechtsextremismusprävention tätig.

fassungen und Interpretationsmöglichkeiten des Säkularismus in Indien und die daraus resultierenden Missverständnisse tragen zu den Spannungen insbesondere zwischen Hindus und Muslimen bei (vgl. Pulsfort 1993, S. 22ff.).

3 Es muss angemerkt werden, dass aus Autozensur der Begriff „Hindu-Nationalismus“ am besten geeignet erscheint, die hier behandelte gesellschaftliche Erscheinung zu beschreiben. Die „hindu-nationalistische“ Bewegung manifestiert sich selbst in einer „religiös ausgerichteten“ (hinduistischen) Sprache, verfolgt jedoch eindeutig politische Ziele. Der Fundamentalismus-Begriff erscheint für eine Analyse als weniger fruchtbar, da „der Hinduismus“ über kein Fundament im Sinne einer verbindlichen, einheitlichen Lehre verfügt. Bezüglich der Hinduismus-Fundamentalismus-Debatte, siehe u.a. Lütt (1991, S. 237); Randeria (1994, S. 92); Schworck (1997, S. 79).

4 Siehe nächsten Abschnitt und Jones (1989).
5 Der Begriff „Hindu“ ist eine Fremdbezeichnung persischen Ursprungs und eine Art geographische Gruppengrenzmarkierung, die so viel bedeutete wie „Die hinter dem Fluss Indus (also auf dem indischen Subkontinent) leben“.

6 Hinsichtlich der organisatorischen Struktur, der ideologischen Entwicklung sowie der Rolle in Politik und Gesellschaft des RSS vgl. Anderson/Damle 1987; Embree 1997.

7 Zudem wird befürchtet, dass eine Teilnahme an der Politik die Integrität und Geschlossenheit des RSS gefährdet (vgl. Rösel 1994, S. 291ff.; Schworck 1997, S. 146).

8 Seshadri (1988) listet über 150 Organisationen auf.

9 Schätzungen gehen von landesweit bis zu 40.000 ideologischen Schulungszentren und Trainingscamps mit ca. 3,5 bis 5 Millionen Mitgliedern aus, (vgl. Weiß et al. 1996, S. 13), die in Gruppen zwischen 50 und 100 Teilnehmern bis zu dreimal täglich an verschiedenen Veranstaltungen der Organisation teilnehmen können, wobei „der paramilitärische Charakter dieser Aktivitäten – Exerzieren (oft in einer Art safranfarbener Khaki-Uniform), Flaggenhissen, Leibesertüchtigung, Kampfsport und ideologische Indoktrinatio-n – für Beobachter unübersehbar ist“ (Schworck 1997, S. 149).

10 Insbesondere durch ausgeliehene hauptamtliche Mitarbeiter und Logistik, weniger durch finanzielle und direkte institutionelle Abhängigkeit. Im Falle der BJP erfolgt dieses durch so genannte „organising secretaries“.

11 Für die Entwicklung des BJS, siehe Baxter 1969; Graham 1990; bezüglich der Genese der BJP u.a. Ghosh 1999; Malik/Singh 1995.

12 Korruptionsskandale und die autoritäre Herrschaft Indira Gandhis ließen die BJP als Partei mit „weißer Weste“ und klarer Zielsetzung (Vertretung der Interessen der hinduistischen Mehrheit) als politische Alternative zum diskreditierten INC erscheinen.

13 Siehe hierzu im Detail Wolf (2009; 2008). Savarkar verwendete den Begriff Hindutva nach eigener Aussage in scharfer Abgrenzung zu dem, was unter „Hinduismus“ verstanden wird. In diesem Sinne soll Hindutva das empfundene Fehlen nationaler Identität einfangen und versuchen, eine zu enge Definition des Hinduismus, welche Buddhisten, Sikhs und Jains von der Hindu-Gemeinschaft ausschließen würde, zu vermeiden (vgl. Savarkar 1999).

14 Savarkar versucht demnach, die soziale, religiöse Kategorie „Hindu“ politisch zu interpretieren, mit anderen Worten, den Hinduismus strategisch für seine politischen Ziele zu instrumentalisieren.

15 Ausgehend von der Überzeugung, dass eine Gemeinschaft sozial konstruiert ist, werden „Codes“ als kausale Orientierungspunkte verstanden. Sie sollen dem Einzelnen wie einer Gruppe helfen, die Welt zu vereinfachen und zu ordnen. Beispiele für bekannte Codes sind Symbole, Sprachen oder Mythen.

16 Nicht nur in den RSS-Schulungszentren, sondern im gesamten Kontext der Bewegung dominiert die Farbe Safran-Orange. Diese Farbe ist für die Anhänger und Mitglieder der hindu-nationalistischen Bewegung – und auch für Außenstehende – eines der eindeutigsten (Wieder-)Erkennungsmerkmale. Sie dominiert Kundgebungen, Kleidungsstücke, Plakate, Rituale, Prozessionen, Pilgerfahrten (yatras) u.v.m. Die orange-safranfarbene Flagge kann als das Symbol der Bewegung bezeichnet werden. „Safranisierung“ ist ein im Zusammenhang mit der Hindutva-Bewegung häufig verwendeter Begriff.

17 2003 begannen gerichtlich angeordnete archäologische Untersuchungen, die klären sollten, ob vor der Errichtung der Babri-Moschee ein Ram-Tempel auf dem Gelände stand (vgl. Mitra/Wolf/Schöttli 2006, S. 17).

18 Sowohl aus vielen Orten Indiens als auch aus dem indischen Ausland wurden geweihte, mit der Aufschrift Ram beschriftete und in safranfarbene Tücher eingewickelte Ziegelsteine (shila) nach Ayodhya getragen, um dort symbolisch als Bausteine für die Errichtung des Ram-Tempels zu dienen.

19 Unter dem Begriff „vote bank“ wird eine geschlossene Wählergruppe verstanden, von der angenommen wird, dass die Angehörigen dieser Gruppe bei Wahlen ihre Stimmen en masse für eine Partei oder einen Kandidaten abgeben. Es wird hierbei in Bezug auf Südasien argumentiert, dass die Stimmabgaben häufig auf Kasten- oder Religionszugehörigkeit beruhen, die eine individuelle Stimmabgabe hemmen (vgl. McMillan 2004, S. 562). Ob solche vote banks wirklich existieren, ist jedoch ein offener Streitpunkt in der Wissenschaft.

20 David Ludden und Julia Eckert sprechen sogar von über 300.000 Menschen (vgl. Ludden 2005, S. 1; vgl. Eckert 2002, S. 23).

21 Die gewalttätigen Auseinandersetzungen wurden von der BJP lediglich mit folgenden Worten kommentiert: „What has happened at Ram Janmasthan is the reaction to grave historical wrong and the idea is not to hurt the sentiments of anyone. Indian Muslims should not identify themselves with the excesses of invaders just because they happened to be Muslims“ (BJP 2005, S. 248). In diesem Zusammenhang muss aber erwähnt werden, dass 1996 rund ein Viertel der BJP-Wähler angaben, dass sie die Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya als nicht gerechtfertigt empfanden (vgl. Mitra 1998, S. 50).

22 Diese Sangh Parivar-Aktivistinnen waren nach Ayodhya gefahren, da der VHP einen neuen Termin für den Baubeginn des Ram-Tempels auf den 15. März 2002 gelegt hatte. Zu diesem Zweck brachten Anhänger der Bewegung mehrere tausend Steinsäulen in die Stadt. Wie Siddharth Varadarajan annimmt, sollte mit der Mobilisierung Tausender RSS- und VHP-Freiwilliger ein Moment in Ayodhya geschaffen werden, „which the Vajpayee government could then conveniently point to as evidence of ‚overwhelming public sentiment‘ – and as a reason to capitulate“ (Varadarajan 2002, S. 4).

23 Die genaue Ursache und der Hergang des Zugbrands sind nicht eindeutig aufgeklärt.

24 Der Bundesstaat Gujarat gilt als eine Festung der Sangh Parivar (vgl. Engineer 2003, S. 15) und wird heute „als ‚Labor der Hindutva-Bewegung‘ beschrieben“ (Sprung 2005, S. 279). Die BJP regierte dort erstmals 1995 und begann in dieser Zeit mit einer Art „state’s saffronisation“ (HRW 2002, S. 254). Der innere Kreis der politischen Macht wurde mit VHP- und RSS-Mitgliedern geteilt und Sangh Parivar-Mitglieder „systematisch in den Verwaltungsapparat integriert“ (Sprung 2005, S. 284f). Als der als polarisierender „Hindutva-Hardliner“ bekannte BJP-Politiker Narendra Modi im Oktober 2001 Ministerpräsident Gujarats wurde, feierte man dies innerhalb der Sangh Parivar als einen großen Sieg (vgl. HRW 2002, S. 255).

25 Siehe hierzu beispielsweise die hier zitierten Berichte des Concerned Citizens’ Tribunal (CCT 2002), die Untersuchungen von Human Rights Watch (HRW 2002), die Textzusammenstellung von Varadarajan (2002) oder die Aufsatz- und Zeitungsartikelsammlung von Engineer (2003).

26 Es starben dabei etwa zehnmal so viele Muslime wie Hindus (vgl. Reifeld 2003, S. 56).

27 Der Landesparlamentswahl in Gujarat waren Wahlen in den Bundesstaaten Punjab, Uttaranchal, Manipur, Madhya Pradesh und Uttar Pradesh vorausgegangen. Besonders die Wahlergebnisse in Madhya Pradesh und Uttar Pradesh waren für die BJP überraschend und nicht erwartete Niederlagen. Für Joachim Betz (2003, S. 32) zerstörten diese fünf Wahlen „insgesamt den Mythos vom ständigen Vormarsch der BJP“.

28 So äußerte der damalige VHP-Präsident Vishnu Hari Dalmia in einem Interview mit Siegfried O. Wolf am 24.9.2004 in Neu Delhi, dass die BJP eine Partei sei, die keine Hindu-Interessen vertrete.

29 Eine Metapher, die im Zuge der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Partei und Bewegung entstanden ist und davon ausgeht, dass die Partei nur die Interessen der Bewegung parlamentarisch vertritt.

30 Hier muss angefügt werden, dass es sich bei den hier skizzierten Konfliktkategorien um „Idealtypen“ handelt, die sich jedoch je nach Konfliktkonstellation überlagern können.

31 Auch wenn die Autoren prinzipiell von einer parlamentarischen-außerparlamentarischen Dichotomie ausgehen, soll hier synonym eine Unterscheidung zwischen Bewegung und Partei getroffen werden.

32 Unter dem Begriff „Young Turks“ soll hier eine Faktion innerhalb einer sozio-politischen Gemeinschaft verstanden werden, der aufgrund verminderter Zugangsmöglichkeiten zu verschiedenen ideellen und materiellen Determinanten (wie z.B. Prestige oder finanzielle Ressourcen) ein Aufstieg innerhalb der eigenen Gruppe bisher verwehrt blieb und deshalb aufrührerisch reagiert.

33 Was insbesondere auf den autoritären Führungsstil von Personen wie Lal Krishna Advani oder Rajnath Singh zurückzuführen ist.