

Walter Kerber (Hrsg.)

Religion: Grundlage
oder Hindernis
des Friedens?

Kindt Verlag

Clemens Jürgenmeyer

Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya*

1. Vorbemerkungen

Indien gilt gemeinhin als klassisches Beispiel für ein Land, in dem die Religion eine zentrale Rolle im täglichen Leben spielt. In der Tat beherbergt Indien eine Vielzahl von Religionen, von denen Hinduismus, Islam, Christentum und Sikhismus die bekanntesten sind. Doch es ist nicht nur die Vielzahl und Bedeutung der Religionen an sich, die Indien auszeichnet, sondern auch immer wieder aufflammende Konflikte zwischen den Religionsgemeinschaften. Eine herausragende Rolle spielen dabei schon immer die Konflikte zwischen der Mehrheit der Hindus (82% der Bevölkerung) auf der einen und der Minderheit der Muslime (11,5% der Bevölkerung), aber auch der Sikhs (2% der Bevölkerung) auf der anderen Seite. Während zunächst in den 80er Jahren der Streit um Khalistan, also die Forderung nach einem unabhängigen Sikh-Staat im nordwestlichen Indien (Panjab), die indische Politik maßgeblich bestimmt hat, so ist es in den vergangenen Jahren der Konflikt zwischen Hindus und Muslimen um Ayodhya, nach hinduistischer Tradition der Geburtsort des Gottes Rama, der ins Zentrum der politischen Ereignisse gerückt ist und mit dem Abriß der Babri Masjid, der

* Dieter Oberndörfer zum 65. Geburtstag gewidmet.

Babur Moschee, im Dezember 1992 einen vorläufigen traurigen Höhepunkt erreicht hat.

Die Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen sind nicht neu, sondern haben immer wieder die jüngere Geschichte Indiens geprägt. Erinnerung sei hier nur an die gewaltsamen Auseinandersetzungen, welche die Unabhängigkeit des Landes 1947 und die Teilung des Subkontinents in Pakistan und Indien begleitet haben. Millionen Menschen auf der Flucht, Hunderttausende von Toten und schließlich die Ermordung Mahatma Gandhis sind die schreckliche Bilanz dieser Zeit.

Diese Konflikte werden gerne als Ausdruck zweier sich unversöhnlich gegenüberstehender Religionen gedeutet. Islam und Hinduismus unterscheiden sich, so heißt es, wie Feuer und Wasser. Auf der einen Seite steht eine monotheistische, intolerante Buchreligion mit weltlichem Herrschaftsanspruch, welche die Welt in Gläubige und Ungläubige einteilt, auf der anderen Seite ein polytheistisches, jeglicher strikten Kategorisierung sich entziehendes Konglomerat von Glaubenssystemen, das den Werten der Toleranz und Gewaltlosigkeit verpflichtet ist, wie sie von Mahatma Gandhi exemplarisch vertreten worden sind. Diese gegensätzlichen religiösen Werte, Normen, aber ebenso Symbole und damit auch die unterschiedlichen Charaktereigenschaften der Anhänger werden als statische, ahistorische, quasi ontologische Qualitäten dargestellt, die geradezu zwangsläufig einem friedlichen Miteinander entgegenstehen. Diese Vorstellung wird besonders von der kolonialen Geschichtsschreibung, aber auch von zeitgenössischen Autoren gepflegt.¹ Sie bildet darüber hinaus die Grundlage der Zwei-Nationen-Theorie, die als ideologische Rechtfertigung für ein unabhängiges islamisches Pakistan herangezogen wurde.

¹ Siehe beispielsweise L. Dumont, *Religion, Politics and History in India*. Collected Papers in Indian Sociology, Paris/Den Haag 1970, 89–110.

Als Kontrast hierzu stellt sich ein anderes Interpretationsmodell dar, das der polit-ökonomischen Analyse verpflichtet ist. In ihm werden Spannungen zwischen Religionsgruppen auf ihre eigentliche Basis, die ökonomischen und politischen Widersprüche zurückgeführt und religiöse Elemente nur als abgeleitete Variablen abgehandelt, die den Blick auf die eigentlichen Ursachen lediglich verstellen. In dieser Sichtweise stellen sich die Konflikte zwischen Hindus und Muslimen als Klassenauseinandersetzungen dar zwischen einer ihre Privilegien verteidigenden Mehrheit und einer kraß benachteiligten Minderheit.²

Eine popularisierte, äußerst undifferenzierte Interpretation, wie sie z.B. von der Indienkorrespondentin Gabriele Venzky vertreten wird, erklärt die aktuellen Ereignisse um Ayodhya mit den Herrschaftsansprüchen der «Safran-Fundamentalisten», die sie so propagandistisch geschickt verpacken, «daß das ganze dumme Volk auch tatsächlich mitmacht». Die Zukunft Indiens wird entsprechend düster gesehen, markiert doch Ayodhya, «den Beginn einer Entwicklung, die sich unaufhaltsam in Richtung Faschismus bewegt.»³

Diese Erklärungsversuche werden der komplexen Realität Indiens nur bedingt gerecht. In der Tat besitzen religiöse Werte, Normen, Gefühle und Symbole ein Eigenleben und können eine konfliktreiche Dynamik in sich bergen, die das politische Verhalten von Menschen mitzubestimmen vermag. Sie wirken stets als bestimmendes und bestimmtes Moment eines gesellschaftlichen Umfelds, in dem sie sich herausbilden, verändern und auch politisch benutzt werden. Dies zeigt sich darin, daß Glaubensinhalte je nach Zeit und Situation gewaltfördernd, in anderen friedensstiftend sein können. Auch das Christentum bietet hier zahl-

² Vgl. beispielsweise W. C. Smith, *Modern Islam in India* (1943), Lahore 1963, 173–216.

³ G. Venzky, Die radikalen Hinduisten kämpfen jetzt um die ganze Macht, in: *Frankfurter Rundschau*, 10. Mai 1993, 7.

reiche Beispiele. Der Hinduismus und der Islam in Indien sind als solche weder Grundlage noch Hindernis für den Frieden, sie können beides sein. Ihre friedensfördernde oder -hindernde Funktion ergibt sich aus dem Kontext bestimmter gesellschaftlicher Konstellationen, in denen das interessengeleitete politische Handeln der Akteure eine zentrale Rolle spielt. Daher handelt es sich in Indien bei den Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen nicht um die Konflikte zweier Religionen, sondern um Konflikte zwischen Volksgruppen, deren Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft eines ihrer Bestimmungsmerkmale ist.⁴ Diese Volksgruppenkonflikte können wiederum im größeren Umfeld des Hindu-Nationalismus gesehen werden.

Gerade die aktuellen Vorgänge in und um Ayodhya stellen sich wie ein Mikrokosmos solcher Konflikte dar, in dem die Genese, seine Stellung im gesellschaftlichen Kontext und seine Instrumentalisierung durch die Politik nachgezeichnet werden kann. Die folgenden Ausführungen geben eine Zusammenschau der unterschiedlichen Faktoren. Sie beginnt mit einem historischen Rückblick, geht dann zur Analyse der jüngeren und jüngsten Ereignisse über, um abschließend einige allgemeine Gedanken zum Verhältnis von Religion und Politik in Indien zu geben. Gerade die Herausbildung religiös definierter Identitäten sind keine unabhängigen Prozesse, die allein von den religiösen Erfahrungen der Menschen abhängen, sondern sie sind untrennbar eingebunden in die konkrete Situation der Gesellschaft, der Gruppe und des Individuums und

⁴ In Indien werden solche Konflikte als *communal conflicts* bzw. *communalism* bezeichnet, ein außerhalb Indiens mißverständlicher Begriff, der sich von *community* ableitet und ganz spezifische indische, vor allem negative Konnotationen mit sich trägt. Daher ist *Kommunalismus* als Ideologie und Politik scharf zu trennen von *Kommunitarismus*, eine auf die Gesellschaft als Ganze zielende Sozialphilosophie und Bewegung, die in jüngster Zeit besonders in den USA hervorgetreten ist. Im internationalen wissenschaftlichen Sprachgebrauch sind die Begriffe *ethnische Konflikte*, *Ethnopolitik*, *Volksgruppenkonflikte* gängig.

können zu vielfältigen Ergebnissen führen. Es ist die wechselseitige Verschränkung verschiedener Faktoren, die die Komplexität und Heterogenität dieser Prozesse und damit auch die Differenziertheit der Analyse ausmachen.

2. Die Vorgeschichte des Konflikts um Ayodhya

Ayodhya liegt im östlichen Teil des nordindischen Bundesstaates Uttar Pradesh, direkt an dem Fluß Sarayu, einem Nebenfluß des Ganges. Das Städtchen gilt als Geburtsort des Gottes Rama und zählt zu den sieben heiligen Stätten Indiens. Ayodhya ist ohne Zweifel ein klassischer Wallfahrtsort der Hindus.

Die Pilgerreise stellt einen der wichtigsten Bestandteile des Hinduismus dar.⁵ Dank moderner Verkehrsmittel und des Ausbaus der Verkehrsverbindungen hat ihre Bedeutung besonders in diesem Jahrhundert beständig zugenommen. Die Pilgerorte, oft an einem Fluß gelegen, gelten als *tirtha*, als Furt, wo sich die verschiedenen Welten der Menschen und Götter kreuzen. Benares zum Beispiel ist ein ganz vorzüglicher Ort, um nach dem Tod in die göttliche Welt einzutreten.⁶ Die Pilgerorte zeichnen sich dadurch aus, daß hier die Götter auf Erden erscheinen und dauerhaft präsent sind. Der Mensch ist hier Gott am nächsten; daher ist ein Pilgerort eine heilige, göttliche Stelle, an der Gott am leichtesten erreichbar ist. Es versteht sich von selbst, daß für die reisenden Gläubigen der Besuch eines solchen Ortes eine große Bedeutung hat und religiöses Verdienst mit sich bringt. Eines der herausragenden Ziele der Pilger, die nach Ayodhya kommen, ist die Geburtsstätte

⁵ Siehe hierzu C. J. Fuller, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton 1992, 204ff.

⁶ D. L. Eck, *Banares: City of Light*, London 1983. Einen anderen bekannten Pilgerort, die Stadt Puri in Orissa, beschreibt J. Rösel, *Tempelstadt Puri. Pilger und Priester am Hofe des Jagannath*, Freiburg 1988.

Ramas, Ramjanmabhumi (‹Geburtserde Ramas›) bzw. Ramjanmasthan (‹Geburtsstelle Ramas›) genannt. Die Exklusivität dieser Stätte wird noch durch eine weitere Besonderheit bedingt: Bis zum Dezember 1992 stand an dieser Stelle eine Moschee, die Babri Masjid, die im Jahre 1528 im Auftrag von Babur, dem Begründer der Mogul-Dynastie, errichtet worden sein soll – und zwar auf den Trümmern des eigens für den Bau der Moschee abgerissenen Rama-Tempels. In den Augen vieler Hindus wurde also die Geburtsstätte ihres liebsten Gottes von den Muslimen absichtlich zerstört, ohne Zweifel ein Sakrileg, das sie nicht akzeptieren können.

Ob diese Sicht der Dinge den historischen Tatsachen entspricht, ist Gegenstand einer heftigen Debatte unter Historikern, Archäologen und Politikern.⁷ Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß sich weder das Baujahr der Moschee noch der Erbauer selbst eindeutig belegen lassen. Die immer wieder zitierte Quelle hierfür ist eine Inschrift im Innenraum der Moschee gewesen. Und die vorangegangene Zerstörung eines Tempels ist ebenso wenig durch klare Beweise zu belegen wie die genaue Geburtsstelle Ramas. Gleiches gilt auch für die Identität

⁷ Den Hindu-Standpunkt stützen: H. Bakker, *Ayodhya: The History of Ayodhya from the seventh century B.C. to the middle of the eighteenth century ...*, Groningen 1986; P. van der Veer, *God must be liberated! A Hindu Liberation Movement in Ayodhya*, in: *Modern Asian Studies* 21 (1987) 283–301; *Evidence for the Ram Janmabhoomi Mandir, presented to the Government of India on Dec. 23, 1990*, by the Vishva Hindu Parishad, o.O., o. J.; als Beispiel der in Ayodhya erhältlichen Broschüren: A. G. Sharma, *Sri Ayodhyapuri ka sampurna itihās (Die vollständige Geschichte der Stadt Ayodhya)*. *Ayodhya guide*, Ayodhya 1992. Kritisch: S. Srivastava, *The Disputed Mosque. A Historical Inquiry*, New Delhi 1991; S. Gopal (Hrsg.), *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, New Delhi 1991. Die unterschiedlichen Standpunkte werden dokumentiert in den Sammelbänden: A. A. Engineer (Hrsg.), *Babri-Masjid Ram Janmabhoomi Controversy*, Delhi 1990; V. Ch. Mishra (Hrsg.), *Ram Janmabhoomi, Babri Masjid. Historical Documents, Legal Opinions and Judgements*, Delhi o.J. [1991]; dort auch (177–184) die bekannte Kritik der Historiker der J.-Nehru-Universität, New Delhi, aus dem Jahr 1989: *The Political Abuse of History*. Leicht zugänglich ist der soeben erschienene Themenschwerpunkt zu Ayodhya in der Zeitschrift *Internationales Asienforum* 25 (1994) Heft 3/4, der auch eine Dokumentation und eine ausführlichen Bibliographie zum Thema Ayodhya enthält.

des heutigen Ayodhya mit dem Ayodhya des Epos Ramayana. In der Tat scheint die Debatte über die Historizität des Ortes und der Ereignisse eine weitgehend akademische zu sein, die auf der Basis vorhandener Quellen nicht eindeutig entschieden werden kann.

In unserem Zusammenhang erscheint es wichtiger, davon auszugehen, daß in den Augen vieler Hindus die Geburtsstätte ihres Gottes absichtlich von Muslimen niedergehauen und anschließend mit einer Moschee überbaut wurde – eine Tat, welche die Zerstörungswut muslimischer Herrscher symbolisiert und rückgängig gemacht werden mußte. Ungeachtet der krampfhaften Versuche der Vishva Hindu Parishad (VHP, «Rat aller Hindus»), die vormalige Existenz eines Tempels an der Geburtsstätte Ramas mit Hilfe archäologischer Methoden zu beweisen,⁸ ist für sie und andere hindu-nationale Organisationen der Anspruch auf den Ort, die Moschee und den Bau eines neuen Rama-Tempels allein eine Frage des *Glaubens*, die nicht durch weltliche Instanzen entschieden werden kann.⁹ – Es stellt sich die Frage, ob die Auseinandersetzungen um Ramjanmabumi und Babri Masjid schon von Beginn an bestanden. Ein Blick auf die jüngere Geschichte soll zeigen, daß dies keineswegs immer der Fall gewesen ist.

Ayodhya ist schon von alters her ein wichtiges religiöses Zentrum gewesen, sowohl für Buddhisten und Jainas als auch für Hindus, namentlich Vishnuiten und Shivaiten. Die Verehrung Ramas ist relativ jungen Datums. Ayodhya

⁸ Y. D. Sharma u.a., Ramajanma bhumi: Ayodhya. New Archeological Discoveries, New Delhi o.J. [1992].

⁹ Es ist wahrscheinlich, daß sich dieser Glaube erst im letzten Jahrhundert etabliert hat und von der britischen Kolonialmacht fraglos übernommen und verstärkt wurde, paßte er doch vorzüglich in das herrschende Bild vom zerstörerischen, intoleranten Islam. K. N. Panikkar, A Historical Overview, in: Gopal (Anm. 7), 30; Srivastava (Anm. 7), 130. Es handelt sich hier um eine spezifische Art der kulturellen Produktion, deren Entstehung und Funktion es zu unterscheiden gilt, nicht so sehr um die Frage, was «wirklich geschah». Siehe hierzu auch die Kritik des «Historicist Interventionism» bei Sh. Pollock, Rāmāyaṇa and Political Imagination in India, in: The Journal of Asian Studies 52 (1993) 288ff.

hat sich seit dem 11./12. Jahrhundert zu einem Ort des vishnuitischen Glaubens entwickelt. Allerdings gibt es keine direkten Hinweise, daß Rama in einem bestimmten Tempel verehrt wurde.¹⁰

Der Rama-Kult im engeren Sinne erhält seine zentrale Rolle im Leben der Stadt erst ab dem 18. Jahrhundert. Die meisten der älteren Tempel wurden erst in dieser Zeit errichtet,¹¹ und zwar dank der Patronage der muslimischen Herrscher in dieser Gegend, der Nawabs von Awadh (Oudh). Als Angehörige einer Minderheit folgten sie hierbei durchaus einem rationalen Kalkül, nämlich der Einsicht, daß ihre Herrschaft in einem großen Ausmaß auf der erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen Hindus und Muslimen basiert. Die Bedeutung Ayodhyas als bekannter Wallfahrtsort datiert aus dieser Zeit.¹²

Die jüngere Geschichte der gegenwärtigen Auseinandersetzung reicht ins vergangene Jahrhundert zurück. Sie geht einher mit dem Machtzerfall der muslimischen Herrscher und dem gleichzeitigen Aufstieg der Briten zur bestimmenden Macht in dieser Gegend und in ganz Indien, eine Entwicklung, welche die friedliche Koexistenz der Hindus und Muslime in einem nun weithin bekannten Pilgerzentrum Nordindiens nach und nach untergrub. Im Jahre 1855 – der letzte Nawab von Awadh stand kurz vor dem Ende seiner Herrschaft – erhoben orthodoxe Muslime aus Ayodhya unter der Führung des Sunniten Ghulam Husain den Vorwurf, daß innerhalb des Tempelgeländes des Hanumangarhi eine Moschee gestanden haben soll. Den Hintergrund dieses Streits bilden innermuslimische Machtkämpfe, in denen orthodoxe Sunniten gegen die liberale Herrschaft der schiitischen Nawabs Front zu machen begannen, wohl aber auch in der 1853

¹⁰ B. Stoler Miller, *Contending Narratives – The Political Life of the Indian Epics*, in: *The Journal of Asian Studies* 50 (1991) 788; Panikkar (Anm. 9), 26.

¹¹ Panikkar (Anm. 9), 26.

¹² Van der Veer (Anm. 7), 287.

erfolgten Übernahme der Babri Masjid durch Anhänger der Bairagis, einer Hindu-Sekte, die seit einiger Zeit behauptete, daß die Babri Masjid auf der Geburtsstätte Ramas errichtet worden sei.¹³ Im Juli des Jahres 1855 versuchten Ghulam Husain und 500 seiner Gefolgsleute, die Hindus aus dem Hanumangarhi zu vertreiben. Der Angriff wurde blutig zurückgeschlagen und forderte auf seiten der muslimischen Angreifer 70 Tote. Diese Ereignisse sorgten für erhebliche Unruhe unter den Muslimen und veranlaßten Maulvi Amir Ali, eine Armee aufzustellen und gen Ayodhya zu ziehen. Eine Untersuchungskommission wies den muslimischen Anspruch auf den Tempel zurück. Auch der Nawab versuchte die geplante Expedition zu unterbinden. Der drohende blutige Konflikt wurde durch die Intervention der Briten verhindert. Maulvi Amir Ali fand dabei den Tod.¹⁴

Als Folge dieser Konflikte um die Babri Masjid wurde von den Ältesten der beiden Gemeinschaften ein Kompro­miß ausgehandelt, der sowohl Hindus als auch Muslimen gestattete, die Babri Masjid als Gebetsstätte zu benutzen.¹⁵

¹³ Srivastava (Anm. 7), 22; ders., How the British saw the Issue, in: Gopal (Anm. 7), 41f.

¹⁴ Van der Veer (Anm. 7), 288–289; Panikkar (Anm. 9), 31f. Davon etwas abweichend Srivastava (Anm. 13), in: Gopal (Anm. 7), 42ff.

¹⁵ Srivastava (Anm. 7), 24. Van der Veer (Anm. 7), 286, schreibt hingegen, daß Hindus schon immer diesen Ort, auf dem früher der Tempel stand, zum Gebet aufgesucht hätten. «Until the middle of the nineteenth century the pilgrims continued to worship there unhindered, throwing flowers in a pit, which was said to be the actual spot of Ram's birth.» Diese Aussage ist schwer zu überprüfen. Der erste Bericht über eine hinduistische Gebetsstätte auf dem Areal der Babri Masjid stammt von dem Jesuiten Joseph Tieffenthaler, der zwischen 1766 und 1771 Nordindien bereist hatte. Er schildert, wie die Hindus dreimal einen «viereckten Kasten, der fünf Zoll hoch über der Erde steht, mit Kalk überzogen, an fünf Ellen lang und an vier breit ist», umgehen und alsdann verehren, «indem sie sich zur Erde niederwerfen.» Dieser Kasten befindet sich links von der «Moschee mit einer dreyfachen Kuppel». «Die Inder nennen ihn Bedi, oder die Wiege; indem hier ehemals das Haus gestanden haben soll, worinn Beschän, in Gestalt des Ram erschienen und gebohren worden ... Diesen Ort hat Aorangseb, nach anderen Babor, der Erde gleich machen lassen»: Des Pater Joseph Tieffenthaler d.S.J. und apostol. Mißionarius in Indien historisch-geographische Beschreibung von Hindustan. Aus Dessen lateinischen Handschrift übersetzt. ... herausgegeben von Johann Bernoulli ... Erster Theil. Berlin 1785, 313.

Im Februar 1856 übernahmen die Briten Awadh. Im Jahr darauf brach in Nordindien der große Aufstand (The Great Mutiny) aus, der beinahe das Ende der britischen Kolonialherrschaft bedeutet hätte. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen wollte die britische Kolonialverwaltung künftigen Konflikten um die Babri Masjid vorbeugen, indem sie die Gebetsstätten der Hindus und Muslime in der Moschee sichtbar abgrenzte. Sie errichtete einen Gitterzaun im Innenhof der Moschee, so daß nun die Muslime in der eigentlichen Moschee beten, die Hindus auf der anderen Seite des Zauns, aber innerhalb der Anlage, ihre Gaben dem Gott Rama auf einer Plattform (*cabutra*) darbringen konnten. Diese *cabutra* war zuvor vom Führer der Bairagis nach 1857 errichtet worden und sollte ein sichtbares Zeichen für ihre Ansprüche auf diesen Ort sein.¹⁶ Dieser Anspruch, von muslimischer Seite mehrfach juristisch angefochten, wurde 1885 durch eine Eingabe vor Gericht untermauert, um als Eigentümer des Grundstückes anerkannt zu werden, auf dem ein Tempel errichtet werden darf. Obgleich zurückgewiesen, wurde hiermit zum erstenmal der Anspruch der Hindus offiziell vorgetragen und das Gebäude als umstrittenes Gebiet deklariert.

Diese Situation blieb mehr oder weniger unverändert bis zum Ende der Kolonialherrschaft im Jahre 1947. Lediglich in den Jahren 1912 und 1934 flammten während des islamischen Festes Bakr-Id die blutigen Auseinandersetzungen um die Moschee auf, die 1934 den Tod von Hunderten von Muslimen forderten und eine Intervention durch die britische Armee bewirkten. Die Briten erlegten den Hindu-Bürgern Ayodhyas eine Strafe von ein paar hunderttausend Rupien auf.¹⁷ Insgesamt gesehen war Ayodhya kein Ort ausgeprägter kommunalistischer Konflikte, sondern folgte eher dem allgemeinen politischen Trend in

¹⁶ Panikkar (Anm. 9), 33.

¹⁷ Van der Veer (Anm. 7), 289.

Nordindien, der durch eine kontinuierliche Verschlechterung der Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gekennzeichnet war.

Allein, dieses Arrangement der gemeinsamen Nutzung der Moschee durch Hindus und Muslime zerbrach abrupt durch ein folgenreiches Ereignis. In der Nacht vom 22. auf den 23. Dezember 1949 tauchte urplötzlich in der Moschee eine Statue des Gottes Rama auf, obwohl sie von einem Polizeiposten bewacht war. Die Nachricht hierüber verbreitete sich schnell. Glaubten die Hindus, Rama hätte sich selbst offenbart und sei an seine Geburtsstätte zurückgekehrt, sahen die Muslime in diesem Vorfall eine Entweihung ihres Gebetshauses durch Andersgläubige. Ein Blick in den Polizeibericht zeigt, daß in dieser Nacht 50 bis 60 Personen in die Moschee gewaltsam eingedrungen waren und dort die Statue installiert hatten.¹⁸

Diese Aktion sorgte für erhebliche Unruhe in Ayodhya, nachdem bereits in den Tagen zuvor einige Priester damit begonnen hatten, im Hof der Moschee das Ramayana des Tulsidas (Ramcharitmanas) ohne Unterlaß zu rezitieren. Spannungen waren die Folge, und es bestand die Gefahr, daß diese sich in gewalttätigen Auseinandersetzungen entladen würden. Die übergeordnete Polizeibehörde ordnete daher an, die Statue sofort zu entfernen. Der Magistrat des Distrikts, ein Anhänger des hindu-nationalen Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), kam dieser Anordnung jedoch nicht nach, mit der Begründung, diese würde nur zu Gewalt und Aufruhr führen. Hingegen forderte er den Imam zum Verlassen seiner Moschee auf und ließ ihre Türen verschließen.

Damit war eine ungewöhnliche Situation entstanden: eine Moschee ohne Imam und ohne Gläubige, aber mit einer Rama-Statue, die nicht verehrt werden konnte. Der Magistrat löste das Problem auf seine Weise, indem er vier

¹⁸ Siehe Srivastava (Anm. 7), 15f.

Priestern und einem Koch die Erlaubnis gab, morgens und abends ihre Zeremonien vor der Statue zu vollziehen. Die Gläubigen durften nur aus gebührender Entfernung, das heißt jenseits des im Hof der Moschee gezogenen Zauns stehend, einen Blick auf Rama werfen. Dort wurde auch weiterhin das Singen religiöser Lieder praktiziert. Das gesamte Areal der Moschee wurde der Gemeindeverwaltung von Faizabad unterstellt.

Die Muslime wollten den Verlust ihrer Moschee nicht einfach hinnehmen und versuchten, über eine politische Intervention von oben die Rückgabe ihres Gotteshauses durchzusetzen, allerdings ohne Erfolg. Gleichzeitig wurden von beiden Seiten verschiedene gerichtliche Prozesse in Gang gesetzt, die zwar den Status quo bestätigten, aber in der entscheidenden Frage des Eigentums an der Moschee kein abschließendes Urteil herbeiführten.¹⁹ So blieb die Situation, wie sie sich Ende 1949 ergeben hatte, bis zum 1. Februar 1986 erhalten, ohne daß sich nennenswerte Konflikte in dieser Zeit ergeben hätten.

3. Ein folgenschweres Gerichtsurteil

Es geschah am 1. Februar 1986: Aufgrund eines Entscheids des Distriktgerichts von Faizabad wurden die Tore zur Moschee geöffnet, und fortan hatten Hindu-Gläubige freien Zutritt zur Moschee mit der Rama-Statue. Damit wurde ein Streit reaktiviert, der Jahrzehnte vor sich hingeschlummert und den die breite Öffentlichkeit, wie so oft in Indien, mehr oder weniger vergessen hatte. Ein junger Rechtsanwalt aus Faizabad hatte bei Gericht beantragt, die Anordnung des Magistrats aus dem Jahre 1949 zurückzunehmen, um ihm den ungehinderten Zugang zur Moschee und die Verehrung des Gottes Rama zu ermöglichen.

¹⁹ Vgl. hierzu A. G. Noorani, *Legal Aspects to the Issue*, in: Gopal (Anm. 7), 58–98.

Der zuständige Richter gab dem Antrag innerhalb kürzester Zeit statt mit einer Begründung, die formaljuristisch gesehen sicherlich richtig, der Gesamtsituation des Falles aber nicht angemessen war. Es sei klar, so seine Begründung, daß es nicht notwendig sei, die Tore der Moschee verschlossen zu halten, um Recht und Ordnung zu gewährleisten. Denn: «If the Hindus are offering prayers and worshipping the idols, though in a restricted way, for the last 35 years, than the heavens are not going to fall if the locks of the gates O and P are removed». Hinzu käme noch, daß die Muslime gar nicht die Erlaubnis hätten, das umstrittene Gelände der Moschee zu betreten und dort zu beten.²⁰ Mit anderen Worten: Der Richter bemühte die normative Kraft des Faktischen, um eine einseitige Änderung des Faktischen zugunsten der Hindus herbeizuführen. Die Frage der Rechtmäßigkeit des Status quo zwischen Dezember 1949 und Januar 1986 wurde von ihm gar nicht in Betracht gezogen.

Dieses Urteil sorgte dafür, daß mit einem Schlag eine lokale Auseinandersetzung ins Bewußtsein einer breiten Öffentlichkeit gerückt wurde. Es markiert den Beginn einer Eskalation in der seit Mitte des letzten Jahrhunderts andauernden Kontroverse um Ramjanmabhumi und Babri Masjid, die einige Jahre später mit der Zerstörung der Moschee enden sollte. Bislang war der Streit um die Babri Masjid mehr oder weniger auf Ayodhya beschränkt gewesen und hatte in der nationalen Politik keine Rolle gespielt. Daß diese Aufwertung geschehen konnte, ist Folge einer bestimmten politischen Situation, die sich in den vorangegangenen Jahren in Indien herausgebildet hatte. Ein historischer Rückblick soll dies näher erläutern.

²⁰ Judgement of District Judge, Faizabad, Shri K. M. Pandey, 1 February, 1986, in: Mishra (Anm. 7), 248.

Exkurs I. Andere Konflikte zwischen Hindus und Muslimen und Sikhs

In den 70er Jahren errangen die ölexportierenden Staaten im Nahen und Mittleren Osten dank der deutlich gestiegenen Erdölpreise eine neue finanzielle und politische Macht, die auch in Indien Auswirkungen zeitigte. Viele indische Muslime nahmen die Gelegenheit wahr, als gutbezahlte Gastarbeiter in den Golfstaaten ihr Geld zu verdienen und die Überschüsse nach Indien zu überweisen. Hinzu kamen noch die Zahlungen arabischer Länder, die direkt nach Indien flossen. Diese Gelder wurden zum einen für Zwecke des privaten Konsums ausgegeben, zum anderen wurden sie auch in islamische Institutionen Indiens investiert. Neue Koranschulen und Moscheen entstanden, bestehende wurden renoviert, und viele der Gastarbeiter bauten sich mit dem ersparten Geld ein eigenes Haus. Dieser neuentstandene Wohlstand, der sich vor allem in Kerala und Nordindien nach außen hin sichtbar zeigte, schlug sich auch in einem neuen Selbstbewußtsein der indischen Muslime nieder, das zudem durch den Islamisierungsprozeß in Pakistan beflügelt wurde. Er förderte aber auch auf seiten der Hindus Neid und Mißgunst und die Angst, ins Hintertreffen zu geraten.

a) Im Februar 1981 ereignete sich ein Vorfall, der dem Selbstverständnis der Hindus einen Schlag versetzte. In Meenakshipuram, einem kleinen Städtchen im südindischen Tamilnadu, traten etwas mehr als tausend Unberührbare geschlossen zum Islam über.²¹ Obwohl die Anzahl der Konvertierten im Vergleich zur gesamten Hindu-Bevölkerung praktisch nicht erfaßbar war, machte das Gespenst die Runde, die Hindus würden bald zur Minderheit im eigenen Land werden. Diese immer wieder auftauchende, traumatische Vorstellung gründet sich zum Teil in einem Charakteristikum des Hinduismus, der keine Mission kennt und sich aufgrund seiner Heterogenität und fehlenden institutionellen Organisation schwertut, eine verbindliche Form der Konversion zu definieren. Hier erhebt sich die nicht zu lösende Frage, an welchen Kriterien die Zugehörigkeit zur hinduistischen Religionsgemeinschaft festzumachen ist. Der Islam und das Christentum, mit klar

²¹ G. Mathew, Politicization of Religion: Conversion to Islam in Tamil Nadu, in: *Economic and Political Weekly* 17 (19./26. Juni 1982) 1027–1034, 1068–1072.

definierten Merkmalen der Zugehörigkeit, erscheinen hier in einem strategischen Vorteil, dem der Hinduismus nichts Vergleichbares entgegensetzen kann (siehe dazu unten S. 130–144). So erklärt es sich, daß Hindus auf missionarische Aktivitäten anderer Religionsgemeinschaften allergisch reagieren und als Versuch werten, die Stärke der Hindu-Bevölkerung zu verringern. Die etwas höhere Geburtenrate der indischen Muslime verstärkt diese Befürchtungen noch.

Die Konversionen in Meenakshipuram sind aber auch als Angriff auf das Selbstverständnis der oberen Kasten zu interpretieren, die in den Unberühmbaren Menschen zweiter Klasse sehen, deren Lebensrecht allein darin begründet liegt, den oberen Kasten zu dienen. Ihr Übertritt zum Islam ist daher auch eine deutliche Kritik an einer stark hierarchisierten Sozialordnung, in der die Diener die Gefolgschaft aufgekündigt haben. Meenakshipuram bildete für die Vishva Hindu Parishad (VHP) einen Anlaß, diese Befürchtungen der Hindu-Bevölkerung aufzugreifen und lautstark zu artikulieren. Sie trat damit zum erstenmal in das Rampenlicht der Öffentlichkeit, nachdem sie 17 Jahre lang kaum in Erscheinung getreten war. Für sie war Meenakshipuram der beste Beweis für die Unterwanderungstaktik der Muslime und der Notwendigkeit, die Hindus zu einer Einheit zu formen, um gegen solche Übergriffe gewappnet zu sein. Kurz danach begann die VHP mit der Rekonversion ehemaliger Hindus, die zwischenzeitlich zum Christentum oder Islam bekehrt worden waren.

b) Das Gefühl der Hindu-Mehrheit, gegenüber den anderen Bevölkerungsgruppen an Boden zu verlieren, wurde ebenso durch die folgenreichen Ereignisse im Nordwesten Indiens bestärkt: Der Bundesstaat Panjab ist die Heimat der Sikhs, die rund 2% der Gesamtbevölkerung stellen. Er zählt zu den wirtschaftlich fortgeschrittensten Regionen und gilt als die Kornkammer Indiens. Die Akali Dal, als die Partei der Sikhs, forderte schon seit längerem von der Zentralregierung in Neu-Delhi begrenzte kulturelle und wirtschaftliche Konzessionen. Nach dem Wahlsieg Indira Gandhis im Jahre 1980 nahm die Krise im Panjab ihren Lauf. Der Versuch des Congress', seine politische Position im Panjab gegenüber der Akali Dal zu verbessern, ging einher mit einer halboffenen Unterstützung von Sikh-Extremisten und führte zum Ausbruch kommunalistischer Konflikte. Von dieser Politik des Congress' profitierte zunächst auch Sant Bhindranwale, ein

ehemaliger Dorfprediger, der zur schillernden Führerpersönlichkeit einer radikalen Khalistan-Bewegung avancierte. Er nutzte die Chance zur offenen, gewalttätigen Agitation, nachdem er mit Zustimmung Indira Gandhis im Oktober 1981 aus dem Gefängnis entlassen worden war.²² Der Goldene Tempel in Amritsar, das oberste Sikh-Heiligtum, diente ihm als sichere, quasi exterritoriale Kommandozentrale und Rückzugsfestung. Er befehligte eine Truppe von entschlossenen Sikh-Kämpfern, die mit Waffengewalt einen unabhängigen Sikh-Staat Khalistan errichten wollten. Viele Sikhs und Hindus wurden Opfer der Gewalt. Die harte Gegenreaktion der Regierung in Delhi gipfelte in der Erstürmung des Goldenen Tempels am 5. Juni 1984; dadurch wurde die Entfremdung zwischen Hindus und Sikhs noch mehr gesteigert.²³ Die Spirale von Gewalt und Gegengewalt erreichte ihren Höhepunkt im Oktober und November desselben Jahres, als Indira Gandhi von ihren eigenen Sikh-Leibwächtern erschossen wurde und daraufhin Hindus an unschuldigen Sikhs blutige Rache nahmen, der mindestens zweitausend Menschen zum Opfer fielen. Daß diese Rachefeldzüge passieren konnten, ist auf die bewußte Untätigkeit von Polizei und Militär sowie die präzise Organisation durch Congress-Politiker zurückzuführen.²⁴

c) In dieser allgemeinen Situation von Angst, Haß und Mißtrauen, war es ein leichtes, das Bild zu entwerfen, die Nation sei in Gefahr. Die Ereignisse hatten hierfür genügend Anschauungsmaterial geliefert, so daß in der Tat unter Teilen der Hindu-Bevölkerung das Gefühl entstehen konnte, nicht mehr Herr im eigenen Hause zu sein. Kaum war der Schock über die Ermordung Indira Gandhis und die nachfolgenden Pogrome etwas abgeklungen, als im April 1985 der Oberste Gerichtshof Indiens ein Urteil im Fall Shah Bano verkündete, das hohe politische Wellen schlug und die Konflikte zwischen Muslimen und Hindus weiter anheizte.²⁵

²² R. E. Frykenberg, Hindu Fundamentalism and the Structural Stability of India, in: M. E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms and the State. The Fundamentalism Project*, Bd. 3, Chicago/London 1993, 244.

²³ M. Tully/S. Jacob, Amritsar: Mrs. Gandhi's Last Battle, London 1985.

²⁴ S. Tambiah, Presidential Address: Reflections on Communal Violence in South Asia, in: *The Journal of Asian Studies* 49 (1990) 744–748.

²⁵ A. Embree, Muslims in a Secular Society, in: ders. *Utopias in Conflict. Religion and Nationalism in Modern India*, Delhi 1992, 96ff.; *India Today*, 31. Januar 1986, 50–60 («The Muslims. A Community in Turmoil»).

Shah Bano, eine 73jährige Muslimin aus Indore, hatte durch mehrere Instanzen hindurch auf Unterhalt durch ihren ehemaligen Mann geklagt, von dem sie – dem islamischen Recht entsprechend – nach 43 Jahren Ehe im Jahr 1978 verstoßen worden war. Der Supreme Court of India gab der Klägerin recht und verurteilte den Ehemann zur Zahlung eines bescheidenen Unterhalts. Das Urteil selbst erging auf der Basis des Criminal Procedure Law und widersprach den Regelungen des Muslim Personal Law, eines für die muslimische Gemeinschaft geltenden, auf islamischen Grundsätzen beruhenden Familien- und Erbrechts. Nach diesem Muslim Personal Law ist ein Ehemann lediglich verpflichtet, bis zu drei Monaten nach der Scheidung seiner ehemaligen Frau Unterhalt zu zahlen. Der Supreme Court jedoch erklärte, sein Urteil stehe in größerer Übereinstimmung mit dem Koran als dessen traditionelle Interpretation durch islamische Rechtsgelehrte. Außerdem sei die Zeit gekommen, ein allgemeines, für alle Bürger Indiens geltendes Zivilrecht einzuführen.

Die Reaktionen muslimischer Politiker und Theologen ließen nicht lange auf sich warten. Sie bezeichneten dieses Urteil als einen Angriff auf ihre verbrieften Rechte und als eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Muslimgemeinschaft. Das Urteil wurde von ihnen als eine Bedrohung des Islams und der Identität der Muslime in Indien bewertet. Auf der anderen Seite begrüßten viele Hindus dieses Urteil ausdrücklich und sahen sich in ihrer Auffassung bestärkt, daß das Muslim Personal Law einen klaren Verstoß gegen den säkulareren Charakter des Staates und seines Rechtssystems darstelle, das dem Grundsatz des gleichen Rechts für alle Bürger verpflichtet sei. Hinter diesen gegensätzlichen Positionen verbirgt sich ein bis heute nicht gelöstes Dilemma des modernen indischen Staates, der in seiner Verfassung sowohl Individual- als auch Gruppenrechte kennt. Es ist die Frage, ob der moderne indische Staat sich als eine Gemeinschaft einzelner Bürger oder verschiedener Gemeinschaften (communities) auffaßt. Es ist ebenso eine ungeklärte Frage, ob das Prinzip der Mehrheit sich über die Rechte der Minderheiten hinwegsetzen kann.²⁶

Bis Mitte der 80er Jahre widerstand der Congress allen Versuchen, einen allgemeingültigen Civil Code einzuführen, der

²⁶ Embree (Anm. 25), 90f.; M. Hasan, In Search of Integration and Identity. Indian Muslims since Independence, in: Economic and Political Weekly, Special Number, November 1988, 2473f.

das Muslim Personal Law obsolet machen würde. Doch nach dem Shah-Bano-Urteil wuchs von muslimischer Seite der Druck, dieses Urteil zu Fall zu bringen. Obwohl Rajiv Gandhi anfangs dieses Urteil zustimmend zur Kenntnis genommen hatte, gab er schließlich nach und brachte im Parlament eine eigene Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Bill ein, die eine uneingeschränkte Gültigkeit des islamischen Rechts für geschiedene muslimische Frauen festschreiben sollte. Dahinter standen offensichtlich wahltaktische Überlegungen: Mit diesem Gesetz wollte Rajiv Gandhi den muslimischen Wortführern den Wind aus den Segeln nehmen und der drohenden Gefahr vorbeugen, bei zukünftigen Wahlen die für den Congress wichtigen Stimmen der Muslime zu verlieren. Daß diese Gefahr real bestand, zeigten die Ergebnisse verschiedener Nachwahlen zum Parlament in einigen nordindischen Wahlkreisen. Im Dezember 1985 hatte z.B. der bekannte Syed Shahabuddin, Generalsekretär der Janata Party, bei einer Nachwahl im Bundesstaat Bihar den Congress-Kandidaten, der wie er auch ein Muslim war, mit großer Mehrheit geschlagen.²⁷ Die Muslim Women Bill wurde endgültig am 5. Mai 1986 gegen den Widerstand einiger Abgeordneter vom Parlament angenommen.

Diese opportunistische Politik des Congress' hatte weitreichende Konsequenzen. Die Hindus sahen sich darin bestärkt, daß wieder einmal die Minorität auf Kosten der Majorität eine Sonderbehandlung erhalten hatte. Wieso, so konnten sich viele Hindus fragen, gewährt der Staat den Muslimen das Recht, im Bereich des Privaten eine eigene, islamische Rechtsprechung gelten zu lassen, während er dieses Recht der Hindu-Mehrheit in dieser Form nicht zugesteht? Ein Gefühl der Ungleichbehandlung breitete sich aus und konnte sich zusammen mit den Ereignissen in der Folge des Panjab-Konflikts vielerorts zu regelrechten Bedrohungsängsten steigern.²⁸

²⁷ India Today, 31. Januar 1986, 55f. Shahabuddin umschrieb das Verlangen der Muslime wie folgt: «Ours is not a communal fight. It only amounts to resisting the inexorable process of assimilation. We want to keep our religious identity at all costs.» Ebd., 55.

²⁸ Th. P. Wright jr. spricht von «an almost paranoid feeling of beleaguerment» und von «the buffeted, well-nigh paranoid Hindu majority of India»: The Babari Masjid Controversy in India, in: A. Wink (Hrsg.), Islam, Politics and Society in South Asia, New Delhi 1991, 181, 183.

4. Parteipolitik und Religion

In dieser aufgeheizten Atmosphäre erging das Urteil des District-Richters Pandey am 1. Februar 1986, das die Öffnung der Babri Masjid verfügte. Der dadurch bewirkte faktische Ausschluß der Muslime aus der Moschee mußte für viele Hindus und besonders für die hindu-nationalen Politiker wie eine offizielle Rechtfertigung ihres Anspruches erscheinen. Es war das Fanal zu einem großangelegten ›Hindu backlash‹, der die innenpolitische Situation Indiens in den kommenden Jahren prägen sollte.

Die Öffnung der Moschee kann durchaus als beschwichtigende Maßnahme der Zentralregierung den verunsicherten Hindus gegenüber gesehen werden, die quasi im Vorgriff auf die vier Monate später erlassene Muslim Women Bill ergriffen worden war. Bereits im Januar des Jahres 1986 hatte Rajiv Gandhi die Regierung von Uttar Pradesh, des Bundesstaats, in dem die Stadt Ayodhya liegt, gebeten, die Moschee für die Hindu-Gläubigen zu öffnen.²⁹ Es gibt Hinweise dafür, daß die Rechtsfindung des Richters Pandey durch politische Einflußnahme von oben gesteuert war.³⁰ Jedenfalls läßt die Koinzidenz der Ereignisse diesen Schluß zu, ebenso die Eile, mit der das Urteil in nur sechs Tagen erstellt worden war.

Die Reaktion der kommunalistischen Kräfte auf beiden Seiten ließ nicht lange auf sich warten. Kurz nach der Urteilsverkündung wurde von bekannten Muslimen das Babri Masjid Action Committee gegründet und einige Protestaktionen durchgeführt. Auf seiten der Hindu-Nationalen war es vor allem die VHP, die ihre Stunde gekommen sah, ihr Ziel, die Geburtsstätte Ramas zu befreien, endlich

²⁹ F. R. Frankel, *L'entrée en scène massive des laissés-pour-compte en Inde*, in: *Le Monde Diplomatique*, November 1990, 23.

³⁰ Wright (Anm. 28), 182; Noorani (Anm. 19), 78; M. Hasan, *Competing Symbols and Shared Codes: Inter-Community Relations in Modern India*, in: Gopal (Anm. 7), 115; K. Prasad u.a., *Report of the Inquiry Commission, Submitted to Citizen's Tribunal on Ayodhya*, New Delhi 1993, 32.

in die Tat umzusetzen. Bereits eineinhalb Jahre zuvor, hatte die VHP, allerdings ohne rechten Erfolg, versucht, mit einer Kampagne namens Ram Janmabhumi Mukti Yajna (‹Opfer zur Befreiung von Ramas Geburtsort›), den Konflikt um die Babri Masjid zu reaktivieren.

In den beiden folgenden Exkursen wird die Bedeutung der Religion und des Hindu-Nationalismus für die indischen Parteien untersucht; sie beleuchten den parteipolitischen Hintergrund der Auseinandersetzung um Ayodhya.

Exkurs II. Die hindu-nationalen Parteien

Die Vishva Hindu Parishad (VHP, ‹Rat aller Hindus›) ist neben der Bharatiya Janata Party (BJP, ‹Indische Volkspartei›) und dem Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS, ‹Nationale Freiwilligenunion›) einer der Hauptakteure in der Auseinandersetzung um die Babri Masjid in Ayodhya.³¹ Sie wurde im Jahre 1964 auf Betreiben des RSS gegründet. Einer der Gründungsväter ist der kürzlich verstorbene Swami Chinmayanand. Religiöse Führer spielen in der VHP eine prominente Rolle. Als hindu-nationale Vereinigung hat sie sich zum Ziel gesetzt, die verschiedenen hinduistischen Organisationen, Sekten und Führer unter einem Dach zu vereinen, um die Einheit der Hindus in bewußter Opposition zu den anderen nicht-hinduistischen Gemeinschaften, allen voran den Muslimen, zu stärken. Die Ereignisse in Meenakshipuram im Jahre 1981 nahm die VHP zum Anlaß, ihr bisheriges Schattendasein hinter sich zu lassen und mit Rekonversionen in der Öffentlichkeit aktiv zu werden.

³¹ Zur VHP: T. Basu u.a., *Khaki Shorts, Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, New Delhi 1993, 56–110; C. Jürgenmeyer, *Hinduism in the Modern World*. 5th European Hindu Conference, Frankfurt 28.–30. August 1992, in: *Internationales Asienforum* 23 (1992) 400–407; E. Hellman, *Dynamic Hinduism*, in: *Seminar* Nr. 417 (Mai 1994) 49–58; zur BJP: B. Graham, *Hindu Nationalism and Indian Politics. The Origin and Development of the Bharatiya Jana Sangh*, Cambridge 1990; zum RSS: W. K. Anderson/S. D. Damle, *The Brotherhood in Saffron. The RSS and Hindu Revivalism*, New Delhi 1987 und Basu u.a., ebd., 12–55, sowie D. Gold, *Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation*, in: M. E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms Observed. The Fundamentalism Project*, Bd. 1, Chicago/London 1991, 531–593. Wichtig auch die RSS-Selbstdarstellung: RSS, *Spearheading National Renaissance. 60th Anniversary Year 1985*, Bangalore 1985.

Einen ersten größeren Erfolg konnte die VHP mit dem Ende 1983 lancierten Ekatma Yajna (‹Opfer für die Einheit›) verbuchen. Auf mehreren Routen, die durch große Teile Indiens führten, wurden Prozessionen organisiert. In diesen Prozessionen wurden große bronzene Metallgefäße mitgeführt, die mit Ganges-Wasser gefüllt waren. Ein Bild von Bharat Mata, der ins Göttliche erhobenen Mutter Indien, war ebenso präsent.³² Das Gangeswasser wurde an die Menschen in den Orten, die am Weg lagen, verteilt, während im Gegenzug die Behälter mit Wasser aus lokalen Flüssen und Teichen aufgefüllt wurden. Mit dieser symbolischen Geste sollte auf eine unmittelbar erfahrbare Art und Weise die Einheit des Landes und seiner Hindu-Bewohner demonstriert werden.³³ Der Erfolg dieser Ganges-Wasser Prozessionen ermutigte die VHP ein Jahr später, ihren Ram Janmabhumi Mukti Yajna (‹Opfer zur Befreiung von Ramas Geburtsort›) auf den Weg zu bringen. Im April des Jahres 1984 hatte die VHP auf der Sitzung ihres ‹Religionsparlaments› (Dharma Sansad) in Delhi die Forderung erhoben, drei bekannte Hindu-Tempel wieder zu errichten, die nach Ansicht der VHP von den Muslimen niedergerissen und an deren Stelle Moscheen errichtet worden waren: der Tempel an Ramas Geburtsort in Ayodhya, der Tempel an Krishnas Geburtsort in Mathura und der wichtige Vishvanath Tempel in Benares. Die Ram-Janmabhumi-Mukti-Yajna-Kampagne wurde im September und Oktober des Jahres 1984 durchgeführt. Sie erreichte am 6. Oktober 1984, aus dem Nachbarstaat Bihar kommend, die Stadt Ayodhya.³⁴ Die Resonanz war nicht überwältigend. 5.000 bis 7.000 Menschen hatten sich versammelt, um den Reden der VHP-Funktionäre zuzuhören. Die Redner forderten die Zuhörer auf, bei den anstehenden Parlamentswahlen ihre Stimmen nur solchen Parteien zu geben, die den Hindus ihre heiligen Stätten zurückgeben werden. Die Prozession wurde am

³² Bharat Mata wird auf den überall erhältlichen Plakaten mit allen traditionellen Accessoires einer mächtigen Hindu-Göttin dargestellt: reich bestickter Sari, goldene Krone, lodernde Flammen als Heiligenschein, goldene Ornamente, die zum Schutz erhobene rechte Hand, die Fahnenstange als potentielle Waffe in der Linken, eine safranfarbene Flagge, ein Löwe als Reittier. Sie steht auf Bharat (Indien), das ihre sichtbare äußere Form ist. Diesem Land, dem einzigen und einzigartigen der Hindus und ihrer Kultur, soll damit der Status des Sakrosankten verliehen werden. Bharat Mata spielt im Hindu-Nationalismus eine zentrale Rolle. Siehe hierzu auch Hellman (Anm. 31), 52f.

³³ India Today, 30. November 1983, 34ff.

³⁴ Details hierzu bei van der Veer (Anm. 7), 290ff.

nächsten Tag in Richtung Lucknow fortgesetzt. Ursprünglich sollte sie bis zur Hauptstadt Delhi weiterziehen. Doch die Ermordung Indira Gandhis am 31. Oktober 1984 ließ die Kampagne zu einem vorläufigen Ende kommen. Über Nacht hatten sich die Fronten geändert. Nicht mehr die Muslime, sondern die Sikhs wurden als die wahre Bedrohung Indiens ausgemacht. Der Congress stieg zum Symbol der Einheit Indiens auf, die gegen die Sikhs verteidigt werden mußte.

Die VHP sah sich unversehens an den Rand des politischen Geschehens gedrängt. Sie wurde mit der Gefahr konfrontiert, wieder in die politische Bedeutungslosigkeit wie in den Jahren vor 1981 zurückzufallen. Das zuvor immer wieder bemühte Feindbild der Muslime hatte sich plötzlich auf die Sikhs verlagert. Damit entfiel ein zentrales Moment der VHP-Aktionen. Die Gefährdung der Nation konnte nun nicht mehr so einfach mit den Missetaten der Muslime erklärt werden. Die im Dezember 1984 abgehaltenen nationalen Parlamentswahlen dokumentierten dann auch die damalige Schwäche der hindu-nationalen Kräfte. Während der Congress als Verteidiger der Einheit Indiens seinen bisher größten Wahlerfolg feiern konnte, wurde die BJP vernichtend geschlagen und mußte sich mit lediglich zwei Parlamentsmandaten zufriedengeben.

Daß diese Schwäche der hindu-nationalen Organisationen nur eine vorübergehende war, sollten die Ereignisse in den kommenden Jahren unter Beweis stellen. Die VHP wollte auf keinen Fall von ihrem Ziel ablassen, die Ayodhya-Befreiungskampagne wieder in Schwung zu setzen. Hierbei kam ihr sicherlich das Shah-Bano-Urteil des Supreme Court im April 1985 zu Hilfe. Die darauf einsetzenden öffentlichen Debatten gaben der VHP die Möglichkeit, sich wieder in den Vordergrund zu spielen. Die gegenseitigen Vorwürfe schufen eine allgemeine Stimmungslage, welche die anti-muslimische Stoßrichtung ihrer Aktionen wieder salonfähig machte. Nach einer einjährigen Pause nahm die VHP ihre Ramjanmabumi-Kampagne in Uttar Pradesh und Bihar wieder auf, die von gewaltsamen Unruhen in einigen Orten Uttar Pradeshes begleitet wurden. Bereits am 1. November 1985 drohte die VHP öffentlich mit landesweiten Aktionen, falls die Geburtsstätte Ramas nicht bis zum 8. März 1986 wiederhergestellt sei.³⁵ Die neugewonnene Stärke der VHP wurde dann durch

³⁵ Report of the Inquiry Commission (Anm. 30), 9f.

das Urteil des Distrikt-Richters Pandey, der die Öffnung der Moschee verfügte, sowie die im Mai 1986 vom Parlament verabschiedete Muslim Women Bill weiter gefestigt. In beiden Fällen war die Congress-Regierung unter Rajiv Gandhi aktiv involviert: bei dem Urteil durch offensichtliche politische Einflußnahme, bei der Muslim Women Bill durch massiven Druck auf widerspenstige Parlamentarier.

Exkurs III. Die Congress-Partei

Es waren also nicht nur die politischen Aktionen der VHP allein, die den Ayodhya-Konflikt 1985 und 1986 wiederaufleben ließen, sondern auch die politischen Manöver der mit einer 4/5-Mehrheit ausgestatteten Congress-Regierung unter Rajiv Gandhi, die eindeutig von opportunistischen Überlegungen bestimmt waren. Dieses Verhalten des Congress' hatte seit der Zeit Indira Gandhis Tradition und ermöglichte erst in beträchtlichem Maß das Erstarren der hindu-nationalen Kräfte, wie es sich in den folgenden Jahren in Indien deutlich zeigen sollte.

Unter der unumstrittenen Führung Jawaharlal Nehrus verfolgte die Congress-Partei eine Politik der Mitte, die auf den drei Säulen Demokratie, Sozialismus und Säkularismus ruhte.³⁶ Diese Politik zeichnete sich durch Kooperation und verbindliche Arrangements zwischen den verschiedenen sozialen und politischen Kräften und Bewegungen aus und konnte so der Vielfalt der indischen Gesellschaft gerecht werden. Sie wurde von einem breiten Konsens der führenden Personengruppen des Landes getragen und gab Indien einen hohen Grad an innenpolitischer Stabilität. Dieser Konsens schwand jedoch in dem Maße, wie die tragende politische Partei des Landes nach dem Tode Nehrus im Jahre 1964 und nach dem wenige Jahre später erfolgten Machtantritt seiner Tochter Indira Gandhi diesen Konsens Schritt für Schritt aufkündigte und damit die Gültigkeit der bislang akzeptierten Prinzipien des indischen Staates selbst in Frage stellte. Dieser voranschreitende Verlust der gemeinsamen politischen Basis

³⁶ L. I. Rudolph/S. Hoebler Rudolph, Confessional Politics, Secularism and Centristism in India, in: J. W. Björkman, Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia, New Delhi 1988, 75–87; Frykenberg (Anm. 22); P. R. Brass, Language, Religion and Politics, in: S. Ray/W. E. James (Hrsg.), Foundations of India's Political Economy. Towards an Agenda for the 1990s, New Delhi 1992, 60–92.

äußerte sich sichtbar in einer deutlichen Zunahme der Konflikte zwischen Hindus und Muslimen seit Mitte der 60er Jahre, die durch die Aktionen kommunalistischer Organisationen auf beiden Seiten zusätzlich angeheizt wurden. Nehrus Politik der Mitte, aus einer Position der Stärke heraus die Minderheiten zu schützen und mit geeigneten Mitteln zu fördern, wich einer Politik, die fast ausschließlich dem tagespolitischen Opportunismus folgte und nicht davor zurückschreckte, den politischen Gegner durch eine Koalition mit jeder sich anbietenden Gruppe oder Partei und unter Ausnutzung vorherrschender Stimmungslagen zu schwächen. Eine solche Politik mußte in einem so heterogenen Land wie Indien zwangsläufig zu verstärkten Konfrontationen zwischen den einzelnen Gemeinschaften führen – ganz zu schweigen von der schleichenden Erosion der parlamentarischen Demokratie und der öffentlichen Moral, die eine Desillusionierung der Bevölkerung vorantrieb. Hintergrund dieser geänderten Politik ist ein Wandel in der sozialen und politischen Landschaft Indiens, die sich besonders deutlich in der zunehmenden Unzufriedenheit der mittleren Bauern in Nordindien und dem politischen Aufstieg der Bharatiya Kranti Dal, später Lok Dal, unter Charan Singh zeigte. Aber auch andere Gruppen wandten sich vom Congress ab. Zu ihnen gesellten sich ebenso die Muslime, die bislang ihre politische Heimat unter dem Schutzmantel des Congress' gefunden hatten. Die ehemalige Dominanz des Congress' war hinfällig geworden, der politische Wettbewerb um die Macht im Staat nahm zu, der Kampf um die Stimmen einzelner Gruppen und Minoritäten intensivierte sich. Die Wahlarithmetik gewann mehr und mehr Einfluß auf die politische Taktik der Congress-Politiker. Entscheidend ist hierbei die Wahl von 1977, in der Indira Gandhi nach den Exzessen des Ausnahmezustandes (1975–1977) massive Stimmenverluste bei den Muslimen und den untersten Schichten der Hindu-Bevölkerung hinnehmen mußte mit der Folge, daß sie das Regierungsamt für fast drei Jahre an das Janata-Bündnis verlor.

Anfang der 80er Jahre verschärften neue regionalistische Tendenzen die innenpolitische Situation Indiens. Der Congress setzte mehr und mehr auf die hindu-nationale Karte und versuchte hiermit, besonders in ländlichen Gebieten bei der Hindu-Wählerschaft Boden gutzumachen, die in der Zwischenzeit zur Lok Dal oder der BJP abgewandert war. Die separatistischen Bewegungen in Assam, Kaschmir und

Panjab, die zu einem nicht unerheblichen Teil selbst Produkt der Politik Indira Gandhis waren, versetzten dem strukturellen Gefüge der indischen Politik heftige Schläge und ließen die nationale Einheit für viele Inder in einem gefährdeten Zustand erscheinen. Die Ermordung Indira Gandhis Ende Oktober 1984 ließ diese Gefahr besonders deutlich werden. Nationale Parolen und Politik konnten auf einen fruchtbaren Boden fallen. Der Congress gerierte sich in dieser Situation als Anwalt der bedrohten Nation, deren Bestand er allein garantieren könne. In der Folge kam es zu einer größeren ideologischen Konvergenz des Congress' und der BJP, wobei sich der Congress mehr in die hindu-nationale Richtung bewegte, während sich die BJP von extremen nationalen Positionen eher abwandte. Damit wurde der bis dahin hauptsächlich wegen der Ermordung Mahatma Gandhis durch einen Hindu-Nationalisten diskreditierte Hindu-Nationalismus salonfähig. Den Preis, den der Congress für diesen ideologischen Standortwechsel zu zahlen hatte, war der Verlust der früher unbestrittenen ideologischen Hegemonie, dem eine weiter voranschreitende Erosion seiner politischen Bedeutung folgen sollte.³⁷

Diese geänderte politische Strategie schien sich zunächst für den Congress auszuzahlen. Bei den Parlamentswahlen 1984 errang er unter der Führung Rajiv Gandhis eine 4/5-Mehrheit im Parlament und dezimierte die BJP mit zwei Mandaten zur politischen Bedeutungslosigkeit. Der Congress hatte erfolgreich die nationalen Anliegen der BJP aufgenommen und dabei sogar – vor dem Hintergrund der Panjab-Krise – die Unterstützung der RSS-Führung erhalten.³⁸ Mit dem Rücken zur Wand stehend, besann sich die BJP ihrer ureigenen Politik und setzte alles daran, ihre Hindu-Wähler zurückzugewinnen. Dies konnte nur mit einer schärferen Profilierung ihrer Programmatik erfolgen, so daß die Grundrichtung der indischen Politik noch stärker als bisher von hindu-nationalen Elementen geprägt wurde. Mit der Wahl L. K. Advanis im Jahre 1986 zum Präsidenten der BJP unternahm die Partei alle Versuche, einen ›Hindu backlash‹ zu organisieren. Als Verbündete dieser Strategie boten sich die anderen hindu-nationalen Organisationen an: der RSS und die VHP, daneben auch die radikale

³⁷ Vgl. J. Rösel, *Ideologie, Rituale und politische Praxis des Hindu-Nationalismus: Lehre, Organisation und Wirkung des RSS und der BJP*, in: *Internationales Asienforum* 25 (1994) 302ff.

³⁸ Frykenberg (Anm. 22), 245; Basu u.a. (Anm. 31), 53.

VHP-Jugendorganisation Bajrang Dal, sowie die in Maharashtra tätige Shiv Sena.³⁹

Während die BJP bzw. ihre Vorgängerin, die Bharatiya Jana Sangh, seit ihrer Gründung im Jahr 1951 als politische Partei mit wechselndem Erfolg in der parlamentarischen Politik vertreten war, trat die 1964 entstandene VHP erst Anfang der 80er Jahre als missionierende Hindu-Kultur-Organisation in die Arena der nationalen Politik ein. Tragende Grundlage dieser Dreierkoalition ist jedoch der RSS, eine bereits 1925 gegründete, straff organisierte Organisation, die als ideologische Vorhut und Kadenschmiede der Hindu-Nationalisten fungiert. So sind die führenden Mitglieder der BJP und der VHP allesamt Mitglieder des RSS; sowohl die BJP als auch die VHP wurden auf Betreiben des RSS ins Leben gerufen. Alle drei haben sich der Politik der Hindutva, des Hindutums, verschrieben, die als oberstes Ziel die Schaffung einer Hindu-Nation als einer Nation der Inder vorsieht. Jede Gruppierung dieser Dreierkoalition spielt ihre eigene Rolle nach dem Motto: Getrennt marschieren, vereint schlagen. So ist die VHP eine Organisation, die sich nicht den Wählern in den Parlamentswahlen stellen muß. Das enthebt sie den üblichen parteipolitischen Zwängen, erlaubt ihr, im außerparlamentarischen Raum zu operieren – ein großer strategischer Vorteil, den wiederum die BJP als politische Partei für ihre Zwecke je nach Situation nutzen kann. Der RSS hält sich dabei stets vornehm im Hintergrund und tritt bei politischen Aktionen nur selten direkt in Erscheinung.

5. Der Kampf um den Rama-Tempel in Ayodhya

Es war dieses organisatorisch getrennte, politisch und ideologisch vereinte hindu-nationale Dreiergespann aus VHP, BJP und RSS, die sog. Sangh Parivar ([Rashtriya Svayamsevak] Sangh-Familie), die in den Jahren 1987 bis 1992 immer mehr das Gesetz des politischen Handelns in Indien diktierte und den Congress unter Zugzwang setzte,

³⁹ Einen Überblick über die verschiedenen Organisationen, auch der muslimischen Seite, gibt: K. J. Voll, Fundamentalistische Tendenzen unter Hindus und Moslems in Indien, in: Th. Meyer, Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt 1989, 155–192.

den die Hindu-Nationalen des Pseudo-Säkularismus bezichtigten. Der Brennpunkt ihrer Politik war Ayodhya, genauer: die Befreiung Ramas aus seinem muslimischen Gefängnis und die Errichtung eines grandiosen Tempels über seiner Geburtsstätte. Die bereits 1984 von der VHP lancierte Ram-Janmabhumi-Mukti-Yajna-Kampagne wurde in wechselnder Intensität immer wieder aufgenommen. *Rathayatras*, Wagenprozessionen, wurden in vielen Teilen Nordindiens durchgeführt.

Als Gegenreaktion auf die zunehmende hindu-nationale Welle forderte das im Dezember 1986 gegründete Babri Masjid Movement Coordination Committee unter Syed Shahabuddin die Muslime des Landes auf, allen Feierlichkeiten zum Republic Day am 26. Januar 1987 fernzubleiben und am 30. März 1987 an einer Großdemonstration in Neu-Delhi teilzunehmen.⁴⁰ Diesem Aufruf folgten viele Muslime, ohne allerdings den weiteren Gang der Ereignisse nachhaltig beeinflussen zu können. Dieses Spiel von Aktion und Reaktion, Provokation und Gegenprovokation der beteiligten Akteure schaukelte die Auseinandersetzungen um Ayodhya immer höher, so daß sie ab einem gewissen Zeitpunkt zu einer Art Selbstläufer wurden, der den besonnenen Geistern auf beiden Seiten keine Chance mehr ließ, sich mäßigend in den Disput einzuschalten. Die Frage nach den Ursachen des zunehmenden Kommunalismus in Indien ging dabei völlig aus den Augen verloren.

Die Politik der Hindu-Nationalisten wurde ohne ihr direktes Zutun durch ein besonderes Ereignis kultureller Art beflügelt. Am 25. Januar 1987 begann das staatliche Fern-

⁴⁰ Hasan (Anm. 26), 2474; Frykenberg (Anm. 22), 248. Es ist anzumerken, daß Shahabuddin in einem öffentlichen Apell an Rajiv Gandhi am 10. Mai 1986 folgenden Vorschlag unterbreitet hatte: «First, let the *status quo ante* be restored in the Babri Masjid as on 22 December 1949. Second, let a magnificent temple dedicated to Shri Ramachandraji be built on Ram Cabutra. Thirdly, let the Babri Masjid be notified as a Protected National Monument of historic importance and taken under the care of the central government.» In: Muslim India, Juni 1986, 249, zitiert nach Noorani (Anm. 19), 88.

sehen, das Epos Ramayana in Form dramatischer Episoden auszustrahlen.⁴¹ Die Serie wurde über eineinhalb Jahre jeden Sonntagmorgen gezeigt. Es war das erste Mal, daß in ganz Indien das Ramayana im Fernsehen ausgestrahlt wurde und damit eine bislang noch nie gekannte Zuschauermenge erreichte. Die Serie stellte eine Synthese verschiedener Ramayana-Traditionen dar, indem sie sich vor allem auf die Hindi-Version des Tulsidas stützte, daneben aber auch Versatzstücke anderer regionaler Versionen und des Ramayana des Valmiki heranzog. Die Reaktion des Publikums übertraf alle Erwartungen. Während der Sendung ruhte das öffentliche Leben weitgehend; drei Mal mußte die Serie auf Biten der Zuschauer verlängert werden, Gruppen mieteten Fernsehapparate, um den Film am Sonntagmorgen gemeinsam zu sehen. Als Zeichen der Verehrung Ramas kam es vor, daß Fernsehapparate vor Sendungsbeginn mit einer Girlande aus frischen Blumen geschmückt wurden. Diese Sendung hat den religiösen Gefühlen der Hindus überregionalen Ausdruck verliehen und das Anliegen der Ayodhya-Protagonisten zumindest indirekt landesweit gefördert, auch wenn trotz des eindeutig hinduistischen Inhalts der Serie Muslime und Sikhs regen Anteil an dem wöchentlichen Ereignis nahmen.

So wurde ein günstiges Umfeld geschaffen, in dem die VHP ein gutes Jahr später, im Oktober 1989, ihre Ram-Shila-Puja-Kampagne (◁ Rama-Ziegelstein-Weihe ▷) in Gang setzen konnte. Bereits im April 1989 hat eine Versammlung religiöser Männer, sog. *sants* und *mahants*, diese Kampagne angekündigt, die in die Grundsteinlegung des geplanten Rama-Tempels in Ayodhya am 9. November 1989 münden sollte.⁴²

Aus allen Teilen Indiens wurden geweihte Ziegelsteine (*shila*) mit der Aufschrift Rama, in rote und safrangelbe

⁴¹ Stoler Miller (Anm. 10), 789f.; M. Tully, *The Rewriting of the Ramayan*, in: ders., *No Full Stops in India*, New Delhi 1992, 127–152.

⁴² Report of the Inquiry Commission (Anm. 30), 11f.

Seidentücher gewickelt, auf die Reise nach Ayodhya geschickt, um dort für den Bau des Tempels verwendet zu werden. Diese Ziegelsteinprozessionen, rund 200.000 an der Zahl,⁴³ sollte in konkret faßbarer Form die Einheit der Hindus als Nation demonstrieren. Diese vorgestellte Gemeinschaft der Hindus, die Hindu-Nation (*Hindu rashtra*), kristallisiert sich nicht nur in dem göttlichen Helden Rama, sondern auch in seiner konkreten Geburtsstätte und einem zu bauenden Tempel an genau dieser Stelle, zu dem die einzelnen Teile dieser vorgestellten Gemeinschaft in Form von Rama-Ziegeln beitragen. Die an diesen Ort gebrachten Ziegelsteine fügen sich zu einem Monument der Hindutva, des Hindutums, zusammen. So erkennt sich der Einzelne leicht als Teil des Ganzen, die Individuen werden zur Nation, die Ziegel zu einem Tempel. So manifestiert sich die vorgestellte Nation in einem realen Sakralbau, der gleichzeitig Ram Rajya, die Herrschaft des Gottes Rama, symbolisiert.

Der ‹Petrifizierung› dieser Vorstellung steht allerdings ein Hindernis im Wege: genau an dieser Stelle, an der sich die Hindu-Nation manifestieren soll, befindet sich eine alte Moschee, exponiert auf einer Anhöhe in der Stadt Ayodhya. Die Moschee ist für die Hindu-Nationalisten ein sichtbares, im wahrsten Sinne des Wortes herausragendes, massives Hindernis auf dem Weg zur nationalen Selbstfindung. Sie ist Ausdruck des Willens einer Minderheit, der Muslime, das Recht der Mehrheit, zu einer nationalen Gemeinschaft zu finden, zu mißachten. Dies um so mehr, als die Moschee auf den Trümmern des zuvor dort stehenden Rama-Tempels errichtet worden sein soll. Der Bau eines Rama-Tempels an dieser Stelle würde also lediglich ein Jahrhunderte altes Unrecht wiedergutmachen und einen Zustand wiederherstellen, der schon immer, gleichsam natürlich, bestanden hat. So lange die Moschee dort steht

⁴³ Frankel (Anm. 29), 23; siehe auch Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8. November 1989, 9f.

und der Tempel nicht gebaut wird, kann Rama, dieser Inbegriff des gerechten, aber auch wehrhaften Herrschers, nicht an seine Geburtsstätte zurückkehren. Mithin gilt Ayodhya als Testfall dafür, ob Ram Rajya errichtet werden kann oder von den Muslimen hintertrieben wird. Der Zorn auf die Muslime speist sich aus der Vorstellung, daß sie der Gerechtigkeit auf Erden nicht zum Sieg verhelfen und damit letztlich ein göttliches Projekt verhindern wollen. In Analogie zu Ramas Kampf gegen den Dämonen Ravana, der seine Frau Sita nach Sri Lanka verschleppt hat, kann die Befreiung von Ramjanmabhumi als sein Kampf gegen die bösen Muslime gedeutet werden, die ihn seiner Geburtsstätte beraubt haben – ein Kampf, in dem das Gute über das Böse, Recht (*dharma*) über Unrecht (*adharma*) siegen wird.

Der Zeitpunkt für diese Ram Shila Puja hätte von der VHP nicht günstiger gewählt werden können: spätestens zum Jahresende mußten die nationalen Parlamentswahlen abgehalten werden. Somit setzte die VHP die Congress-Regierung unter Zugzwang, zu Ayodhya klar Stellung zu beziehen. Die BJP hatte sich bereits im Juni 1989 auf ihrem National Executive Meeting eindeutig auf eine Unterstützung der VHP festgelegt. Der Congress sah sich vor das Dilemma gestellt, entweder die Aktionen der VHP zu unterstützen in der Hoffnung, seine Basis unter den Hindu-Wählern zu verbreitern oder zu mißbilligen in der Hoffnung, die Stimmen der Muslim-Wähler zu erhalten. In beiden Fällen lief der Congress Gefahr, beträchtliche Stimmenanteile der einen oder anderen Gemeinschaft zu verlieren. Daß er schließlich auf die hinduistische Karte setzte, sollte sich als schwerwiegender taktischer Fehler erweisen.

In seinem Bemühen, den möglichen Schaden gering zu halten, taktierte der Congress zwischen den beiden Lagern und gab schließlich seine Erlaubnis, die Grundsteinlegung (*shilanyasa*) am 9./10. November 1989 durchzu-

führen. Daß die Congress-Regierung darauf bestand, die Grundsteinlegung nicht am ursprünglich vorgesehenen Ort, aber doch auf dem umstrittenen Gelände der Moschee stattfinden zu lassen, ist als rein kosmetische Korrektur zu bezeichnen. Am Tag danach verkündete die VHP überraschenderweise den Aufschub der Bauarbeiten. Angesichts der für den 22. bis 26. November anberaumten Parlamentswahlen wollte die VHP mit diesem raffinierten Schachzug den Konflikt nicht auf die Spitze treiben, um die günstig erscheinenden Wahlchancen der oppositionellen National Front, mit der die BJP Wahlabsprachen getroffen hatte, nicht zu gefährden. Das Wahlergebnis gab dieser Strategie recht. Der Congress stand vor dem Scherbenhaufen seiner hin- und herlavierenden Politik. Die Zahl seiner Parlamentssitze sackte von 415 auf 197 Mandate ab, zu wenig, um allein die neue Regierung stellen zu können. Die Janata Dal unter V. P. Singh, einem Abtrünnigen des Congress', errang auf Anhieb 143 Sitze, während die BJP ihre Mandatszahl sensationell von 2 auf 85 Sitze vergrößern konnte.⁴⁴ Dieser für den Congress ungünstige Trend wurde dann auch in den darauffolgenden Landtagswahlen in einigen Bundesstaaten im Februar 1990 bestätigt.⁴⁵ Der Congress fand sich zum zweiten Mal nach 1977 bis 1980 in die Opposition verbannt. Für die BJP war das Wahlergebnis eine großartige Bestätigung ihrer hindunationalen Politik. Sie nahm nun eine strategische Rolle in der nationalen Politik ein. Die von V. P. Singh geführte Minderheitsregierung war fortan auf die Stimmen der BJP angewiesen, um bei parlamentarischen Entscheidungen eine Mehrheit zu erzielen.

Entsprechend gering war der Handlungsspielraum der Regierung Singh. Von Anfang an mußte sie auf die BJP Rücksicht nehmen, während diese sich in der komfortablen

⁴⁴ D. Butler u.a., *India Decides. Elections 1952–1991*, New Delhi 1991, 70.

⁴⁵ *India Today*, 31. März 1990, 28f.

Lage sah, öffentlich ihre staatspolitische Verantwortung demonstrieren zu können. Auch die VHP reduzierte vorübergehend für wenige Monate ihre Ramjanmabhumi-Aktivitäten.

Es war jedoch nur eine Frage der Zeit, wann diese politisch fragile Konstellation zu einem Ende kommen würde. Im außerparlamentarischen Raum ging die VHP wieder in die Offensive, während sich die mit ihr verbündete BJP im Parlament in Zurückhaltung üben konnte. Die Rollenverteilung der hindu-nationalen Organisationen funktionierte vorzüglich. Am 24. Juni 1990 kündigte die VHP auf einem Treffen in Hardwar, inzwischen zum wiederholten Male, den erneuten Baubeginn des Rama-Tempels an, der auf den 30. Oktober 1990 festgelegt wurde. Der Druck auf die Regierung Singh verstärkte sich, der endgültige Bruch der BJP mit der Minderheitsregierung ließ nicht mehr lange auf sich warten.

In dieser Situation wachsender Bedrängnis ging V. P. Singh in die Offensive. Im Bestreben, seine relativ schmale politische Basis mit Hilfe der ärmeren Schichten der indischen Gesellschaft zu vergrößern, zog er einen längst vergessenen Bericht der Mandal Commission aus der Schublade und kündigt am 9. August 1990 an, die Empfehlungen dieser Commission in die Tat umzusetzen. Die Mandal Commission hatte gut zehn Jahre früher in ihrem Bericht die Forderung erhoben, zusätzlich 27% aller Stellen im öffentlichen Dienst der Zentralregierung und der Studienplätze für die *«Other Backward Classes»*, in der Mehrzahl ländliche Arme, zu reservieren. Von dieser Regelung sollten nicht nur die niedrigen Kasten der Hindus, sondern auch arme Muslime profitieren. Bei der städtischen Mittel- und Oberschicht schrillten die Alarmglocken, bedeutete dies doch, daß in Zukunft zusammen mit den 22% der Stellen, die für die Unberührbaren (15%) und Stämme (7%) bereits reserviert waren, fast 50% der Stellen ihrem Zugriff entzogen

wären.⁴⁶ Die Reaktion war entsprechend heftig: gewalttätige Demonstrationen fanden in Delhi statt, die in der Selbstverbrennung einiger Studenten gipfelten. Die BJP drohte in diesem Streit unterzugehen, sah sie sich doch urplötzlich in einer Zwickmühle, aus der sie nur schwerlich einen Ausweg finden konnte. Als nationalistische Partei mit sozialem Anspruch konnte sie nicht öffentlich gegen die Reservierung eintreten, da dies den Verlust der mühsam aufgebauten Basis unter den ländlichen Armen nach sich gezogen hätte. Aber ebensowenig konnte sie die geplante Reservierung für die *«Other Backward Classes»* unterstützen, da sie sonst Gefahr lief, ihre traditionelle Wählerschaft unter der städtischen Mittel- und Oberschicht zu verlieren.

Die BJP trat die Flucht nach vorne an, um sich aus dieser mißlichen Lage zu befreien. Unter Führung ihres Präsidenten Advanis stellte sie sich demonstrativ an die Spitze der Ramjanmabhumi-Kampagne: Sie werde im Namen aller Hindus geführt und diene ihrer Einheit und Stärke. Damit konnte sich die BJP als Partei aller Hindus darstellen, die der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet ist. Der mögliche Vorwurf, eine anti-soziale Position zu vertreten, konnte auf diese Weise geschickt umgangen werden.

Mit dieser Entscheidung vollzog die BJP öffentlich den Schulterschuß mit der VHP und den anderen angeschlossenen Organisationen. Spätestens ab jetzt war die Ramjanmabhumi-Babri-Masjid-Kontroverse endgültig zum bestimmenden Teil der nationalen Politik geworden. Die Fronten waren klar abgesteckt, die nationale Politik erfuhr

⁴⁶ Der öffentliche Dienst war und ist eine weitgehend geschlossene Gesellschaft der oberen Kasten, allen voran der Brahmanen. 1985 besetzten sie 68% der 3.235 von Hindus besetzten Stellen in der Verwaltungselite, dem *«Indian Administrative Service»*, obwohl sie höchstens 20% der Bevölkerung bilden. Die niederen Kasten (*shudras*) hingegen stellen nur 2% der Beamten, bei einem Bevölkerungsanteil von über 50%. Auch die Muslime sind mit nur 2% der Beamten, aber 11% der Bevölkerung unterrepräsentiert. Vgl. Frankel (Anm. 29), 22; die *«Mandalisierung»* Indiens wurde 1992 im Parlament verabschiedet.

eine bislang kaum gekannte Polarisierung. Es waren diese zwei gegensätzlichen Projekte, die eine Antwort auf die drängende soziale Frage in Indien geben sollten: auf der einen Seite der Versuch einer *säkularen Sozialpolitik*, auf der anderen eine *hindu-nationale Agitation*, die bewußt mit religiöser Symbolik operiert. Der eine, V. P. Singh, sah sich plötzlich in der Rolle des Spalters, der andere, L. K. Advani, in der des Einigers. Den Aufbau der Hindu-Einheit setzte Advani symbolisch mit einer spektakulären Einheitskampagne in die Tat um: Im Oktober startete Advani eine großangelegte, über tausende von Kilometern führende Wagenprozession (*rathayatra*), die vom geschichtsträchtigen Tempel in Somnath im westindischen Bundesstaat Gujarat, über Bombay, Hyderabad, Delhi durch viele Bundesstaaten nach Ayodhya führen sollte.⁴⁷ Die Ankunft in Ayodhya sollte genau mit dem auf den 30. Oktober 1990 festgelegten Baubeginn des Rama-Tempels zusammenfallen. Advani selbst führte die *rathayatra* an und stand auf einem pompös ausgestalteten, einem alten Streitwagen nachgebildeten Fahrzeug, umgeben von als Krieger verkleideten Aktivisten. Insgesamt schickten 36 Organisationen unter den Flaggen der VHP und des RSS ihre Freiwilligen auf den Weg nach Ayodhya.⁴⁸ Die martialisches Aufmachung der Prozession zeitigte schlimme Folgen. Überall fanden Menschen, meistens Muslime, den Tod bei Unruhen, die im Umfeld des Zuges aufflammten.

Diese drastische Verschärfung des Ayodhya-Konflikts zwang V. P. Singh und seinen Parteikollegen Myalayam Singh Yadav, zu dieser Zeit Ministerpräsident in Uttar Pradesh, zum Handeln. Unter massivem Aufgebot der Sicherheitskräfte ließen sie Advani und tausende seiner Begleiter, darunter auch BJP-Parlamentarier und Parteigrößen, kurz vor Ende des Feldzugs verhaften, als die Karawane

⁴⁷ India Today, 15. Oktober 1990, 18–24; vgl. auch L. K. Advani, Why Rathayatra, Bangalore 1990.

⁴⁸ Frykenberg (Anm. 22), 250.

gerade im Begriff war, die Grenze von Bihar nach Uttar Pradesh zu überschreiten. Dieses gewaltsame Ende der *rathayatra* hinderte jedoch tausende von Freiwilligen (*karsevaks*) nicht daran, sich zum Baubeginn in Ayodhya zu versammeln und trotz massiver Polizeipräsenz in den letzten Tagen des Oktobers das Tempelgelände zu stürmen und die safrangelbe Flagge der Hindutva auf den Kuppeln der Babri Masjid zu hissen. Diese Aktionen forderten viele Verletzte und zwölf Tote unter den *karsevaks*, die zu Märtyrern erhoben wurden. Die Urnen mit ihrer Asche wurden anschließend durch Dörfer und Städte Nordindiens getragen. Uttar Pradesh und die Stadt Hyderabad wurden in den folgenden Wochen von einer Orgie der Gewalt heimgesucht, die ein fürchterliches Blutbad unter der Bevölkerung anrichtete. Viele Orte sahen aus wie Schlachtfelder.⁴⁹

Die Reaktion der BJP auf das kompromißlose Verhalten V. P. Singhs und der Landesregierung von Uttar Pradesh ließ nicht lange auf sich warten. Gleich nach der Verhaftung Advanis am 23. Oktober 1990 entzog die BJP der Minderheitsregierung Singh die Unterstützung. Singh verlor im Parlament die Abstimmung über die von ihm gestellte Vertrauensfrage und trat zurück. Er mußte das Amt des Premierministers seinem innerparteilichen Rivalen, Chandra Shekhar, überlassen, der zusammen mit 60 anderen Abgeordneten aus der Janata-Fraktion ausgeschert war und nun mit Hilfe des Congress' die neue Regierung bildete. Die ganz vom Congress abhängige Minderheitsregierung konnte sich nur vier Monate bis zum 7. März 1991 im Amt halten. Daraufhin löste der Präsident das Parlament auf und schrieb Neuwahlen für Ende Mai 1991 aus. Im Wahlkampf trat die BJP nun offen für den Bau des Rama-Tempels in Ayodhya ein und nahm sich der Sache der Hindutva voll an. Das Wahlprogramm wurde betitelt

⁴⁹ India Today, 15. November 1990, 10–25, sowie 15. Januar 1991, 26–29.

mit «Towards Ram Rajya».⁵⁰ Doch um die Herrschaft Ramas errichten zu können, mußte er zunächst einmal aus seinem Gefängnis, der Babri Masjid, befreit werden. Bilder mit der Aufschrift «Gott Rama hinter Gittern» verdeutlichten die Botschaft. Auf einer Massenveranstaltung in Delhi am 4. April 1991 mit einer halben Million Teilnehmern wurde die Forderung nach dem Bau des Rama-Tempels massiv unterstrichen.⁵¹ Die Dreierkoalition aus BJP, VHP und RSS arbeitete gemeinsam mit aller Macht an ihrem Ziel, die zum Greifen nahe geglaubte Macht im Staat zu übernehmen.

Die BJP trat allein und zum ersten Mal auch in den südindischen Bundesstaaten zur Wahl an. Um die Wahlchancen zu erhöhen, wurden auch Unberührbare und Mitglieder der «Other Backward Classes» als Kandidaten aufgestellt. Den Wählern sollte suggeriert werden, daß allein die BJP in der Lage sei, den Staat zu reformieren, gegen die grassierende Korruption vorzugehen und die Sache der Hindutva zu vertreten. Entsprechend scharf fiel ihre Kritik an den Pseudo-Säkularisten des Congress' aus, die nur um die Gunst der Minoritäten buhlten und für die ganze gegenwärtige Malaise verantwortlich seien.

Dann ereignete sich während des Urnengangs das Unvorhergesehene: Am 21. Mai 1991 fiel Rajiv Gandhi in der Nähe von Madras einem Attentat zum Opfer. Die Wähler reagierten jedoch in dieser turbulenten Zeit wie bereits bei früheren Anlässen mit Vorsicht und Zurückhaltung. Der Congress gewann mit 225 Sitzen eine einfache Mehrheit im Parlament, während die BJP ihre Mandate auf 119 stei-

⁵⁰ Bharatiya Janata Party, *Towards Ram Rajya*, New Delhi 1991, 5: «BJP firmly believes that construction of Shri Ram Mandir at Janmasthan is a symbol of the vindication of our cultural heritage and national self-respect ... Hence party is committed to build Shri Ram Mandir at Janmasthan by relocating super imposed Babri structure [sic!] with due respect.» Bezeichnend auch die Aussage des Congress' in seinem *Election Manifesto, General Election 1991*, New Delhi 1991, 29: «The Congress is for the construction of the Temple without dismantling the Mosque.» Über das Wie erfährt der Wähler nichts.

⁵¹ Frykenberg (*Anm. 22*), 250.

gern konnte. Die Janata Dal kam nur auf 55 Sitze. Der BJP war es nicht gelungen, ihre Parlamentspräsenz deutlich zu verbessern, aber sie gewann mit 19,9% einen beachtlichen Anteil der abgegebenen Stimmen, der um 8,5% über dem der letzten Wahlen im Jahre 1989 lag.⁵² Die verfehlte Beteiligung an der Regierung in Delhi konnte die BJP allerdings teilweise wettmachen mit ihren zuvor erlangten Wahlerfolgen in den nordindischen Bundesstaaten Himachal Pradesh, Madhya Pradesh und Rajasthan. Besonders wichtig war der Wahlsieg der BJP bei der gleichzeitig mit den allgemeinen Parlamentswahlen abgehaltenen Wahl zum Landesparlament in Uttar Pradesh, der der BJP die alleinige Übernahme der Regierungsgewalt ermöglichte. Uttar Pradesh ist mit 135 Millionen Einwohnern der bevölkerungsreichste Bundesstaat Indiens. Damit erhielt die BJP eine großartige Chance, den Gang der Ereignisse in Ayodhya in ihrem Sinne zu beeinflussen.

Die politische Konstellation in Indien seit Mitte 1991 ist also gekennzeichnet durch ein brisantes Dreiecksverhältnis der dominanten politischen Kräfte, das einer gütlichen Lösung der Ramjanmabhumi-Babri-Masjid-Kontroverse nicht förderlich sein konnte. Auf der einen Seite eine schwache Congress-Zentralregierung in Neu-Delhi, die über keine absolute Mehrheit im Parlament verfügt, auf der anderen eine janusköpfige BJP-Landesregierung in Uttar Pradesh, die auf die Stimmen anderer Parteien nicht angewiesen ist. Hinzu kommen im außerparlamentarischen Raum die verbündeten hindu-nationalen Vereinigungen, die immer aggressiver auftreten.

Die Ayodhya-Kampagne wird weitergeführt, namentlich unter Führung der VHP. Um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, nach dem Tod Rajiv Gandhis die Einheit Indiens in einer schwierigen Situation vorsätzlich zu gefährden, wird das Tempo der Aktionen für kurze Zeit zurück-

⁵² India Today, 15. Juli 1991, 22ff.

genommen, um es dann wieder deutlich zu beschleunigen. Die hindu-nationale Koalition betreibt ein gefährliches Doppelspiel, in dem sie zum einen an Lösungsversuchen der Zentralregierung teilnimmt, zum anderen jedoch getroffene Vereinbarungen unterläuft bzw. offen bricht. Es gelingt den hindu-nationalen Kräften, sich als Unschuldengel zu gerieren, die eine einvernehmliche Lösung des Problems mittragen möchten, sich jedoch nicht mehr in der Lage sähen, den unbedingten Wunsch des Volkes aufzuhalten, einen Rama-Tempel in Ayodhya zu bauen. Im Oktober 1991 enteignet die BJP-Landesregierung ein etwa ein Hektar großes Stück Land auf dem umstrittenen Gelände. Trotz anhängiger Klagen und einer einstweiligen Verfügung des High Court von Allahabad beginnen hier anschließend vorbereitende Baumaßnahmen, die als *kar-seva* ([freiwilliger] <Arbeitsdienst>) bezeichnet werden. Um der drohenden Eskalation des Konflikts entgegenzuwirken, konstituiert sich ein National Integration Council (NIC), in dem die führenden Köpfe aller am Konflikt beteiligten Parteien und Organisationen zusammenkommen mit dem Ziel, eine einvernehmliche Lösung zu erzielen unter Beachtung der noch ausstehenden Gerichtsurteile. Der BJP-Chiefminister von Uttar Pradesh gibt auf der Sitzung des Council am 2. November 1991 die Zusicherung, bis zur endgültigen Klärung des Konflikts für den Schutz des umstrittenen Areals in Ayodhya verantwortlich zu sein.⁵³ Allein, die praktische Untätigkeit der Congress-Zentralregierung und der BJP-Landesregierung, den eskalierten Konflikt durch eindeutige Maßnahmen, sei es politischer, sei es polizeilicher Natur, einzudämmen, das gegenseitige Zuschieben von Zuständigkeiten und der ständige Verweis auf die ausstehenden Gerichtsurteile, die eine Klärung der Lage herbeiführen sollen, gibt der VHP

⁵³ Government of India, Communal Harmony. Ram Janma Bhoomi-Babri Masjid Issue. Facts presented at the meeting of the National Integration Council, New Delhi, 23rd November 1992, New Delhi 1992, 1.

und ihren verbündeten Organisationen die Möglichkeit, ungehindert und systematisch den geplanten Bau des Tempels vorzubereiten.

Am 9. Juli 1992 beginnen *karsevaks* (‹Arbeitsdienstler›) auf dem einen Hektar großen Stück Land mit dem Bau einer betonierten Grundfläche. Trotz einer Verfügung des Allahabad High Court vom 15. Juli 1992 werden die Arbeiten weitergeführt. Das NIC trifft sich am 18. Juli 1992 zu einer weiteren Sitzung, in deren Folge die Landesregierung von Uttar Pardesh ihre Unschuld öffentlich beteuert und die Zentralregierung in Delhi auffordert, durch ihre Intervention die gefährliche Situation selbst zu entschärfen. Ein eigenes Eingreifen in Ayodhya schließt die BJP-Landesregierung aus, da sie den Ausbruch von Gewalttätigkeiten befürchtet. In einer eidesstattlichen Erklärung vor dem Supreme Court am 23. Juli 1992 unterstreicht die Landesregierung nochmals ihre Bereitschaft, den gerichtlichen Anweisungen Folge zu leisten und selbst alle zur Verfügung stehenden Mittel zur Lösung des Problems einzusetzen.

Auf Bitten von Premierminister Rao werden die Baumaßnahmen am 26. Juli 1992 für drei Monate aufgeschoben. Um die politische Initiative wiederzugewinnen, richtet Rao eine Arbeitsgruppe ein (sog. Ayodhya Cell), die die gegenseitigen Ansprüche – zum wiederholten Male – prüfen und direkte Verhandlungen zwischen der VHP und dem All India Babri Masjid Action Committee einleiten soll. Ab dem 3. Oktober 1992 treffen sich diese zwei Gruppen zu einigen Sitzungen, wobei die bekannten Positionen der beiden Seiten wiederholt werden.⁵⁴ Ein für den 8. November angesetzte Treffen wird allerdings gegenstandslos, da die VHP unter Bruch der getroffenen Vereinbarungen Ende Oktober auf ihrem sog. Dharma Sansad (‹Religions-

⁵⁴ Vgl. hierzu H. Kulke, Der Babri Masjid-Ramjanmabhumi-Konflikt. Eine ausgewählte Dokumentation, in: Internationales Asienforum 25 (1994) 345–374; India Today, 31. Oktober 1992, 37–39.

parlament») mit der Ankündigung aufwartet, am 6. Dezember 1992 endgültig mit dem Bau des Tempels zu beginnen. Diese Ankündigung wiederholt sie nochmals am 24. November 1992 und verbindet sie mit dem Hinweis, sie könne die Freiwilligen, die *karsevaks*, nicht mehr von ihrem Vorhaben zurückhalten.⁵⁵

Kompromißlos und unter Einsatz aller Kräfte arbeitet nun die Sangh Parivar, allen voran die VHP, auf den Abriß der Babri Masjid hin. In den Monaten zuvor hatte sie vor Ort systematisch mit den Vorarbeiten begonnen, sind Abriß- und Erdarbeiten in vollem Gang gewesen.⁵⁶ Riesige Mengen von Baumaterialien sind per Lastwagen angekarrt worden. Mit gezielter Propaganda wird die Bevölkerung von Ayodhya auf den 6. Dezember eingestimmt. Anti-muslimische Slogans sind überall auf Versammlungen, Demonstrationen, Kassetten, Hauswänden und in Broschüren zu hören, zu sehen und zu lesen. Ab Ende November werden schließlich die *karsevaks* in Ayodhya zusammgezogen. Tag für Tag wächst ihre Zahl an, bis schließlich über 150.000 *karsevaks* aus allen Teilen Indiens in Ayodhya versammelt sind. Bekannte Vertreter des Sangh Parivar, unter ihnen VHP-Generalsekretär und RSS-Mitglied Ashok Singhal, bekunden öffentlich, daß kein Gerichtsurteil des Supreme Court und keine politische Macht die *karsevaks* daran hindern könne, am 6. Dezember mit dem Bau des Tempels zu beginnen.⁵⁷

Die Polizeipräsenz an der umstrittenen Stelle in Ayodhya hat angesichts der versammelten *karsevaks* nur noch symbolischen Charakter, als um 12 Uhr des 6. Dezember

⁵⁵ Government of India (Anm. 53), 2-5.

⁵⁶ Im März 1992 hat die Landesregierung von Uttar Pradesh ein 17 Hektar großes Gelände einer VHP-Schwesterorganisation namens Ram Janmabhumi Nyas (◀Rama-Geburtsort-Stiftung) überlassen, damit diese dort einen Ram Katha Park (◀Rama-Geschichtspark) errichten kann. Dieses Stück Land liegt in dem umstrittenen Areal und war 1988/89 von der Landesregierung enteignet worden. Vgl. Government of India (Anm. 53), 8.

⁵⁷ Report of the Inquiry Commission (Anm. 30), 15ff.

1992 im Beisein und unter aktiver Ermutigung hoher Repräsentanten der VHP, der BJP und des RSS der generalstabsmäßig geplante Sturm auf die Babri Masjid losbricht. Binnen sechs Stunden ist die Moschee dem Erdboden gleichgemacht. Die Statuen, die sich seit 1949 in der Moschee befunden haben, hat man morgens vorsorglich entfernt, um sie dann nach der Errichtung einer provisorischen Tempelstätte wieder genau an die gleiche Stelle zurückzubringen, wo sie zuvor gestanden hatten. Damit ist ein *fait accompli* geschaffen worden, der sich scheinbar urwüchsig Bahn gebrochen hat. Alle direkt und indirekt Beteiligten können ihre Hände in Unschuld waschen und hinterher jeweils der anderen Partei die Schuld am Geschehen in die Schuhe schieben.⁵⁸ Die BJP kann sogar die Rolle des unschuldig Verfolgten spielen, nachdem die Zentralregierung in Neu-Delhi in einem wahrlich zu späten und politisch nicht sehr überzeugenden Akt die BJP-Landesregierung in den späten Stunden des 6. Dezember abgesetzt und Uttar Pradesh der Direktverwaltung unterstellt hat. Stunden zuvor hat, taktisch geschickt, der Ministerpräsident von Uttar Pradesh, Kalyan Singh, seinen Rücktritt eingereicht. Das gleiche Schicksal ereilt auch

⁵⁸ Siehe hierzu exemplarisch: Bharatiya Janata Party, BJP's White Paper on Ayodhya and the Rama Temple Movement, New Delhi 1993 und Government of India, White Paper on Ayodhya, New Delhi 1993. Auszüge hiervon in: Kulke (Anm. 54). In seiner Rundfunkansprache am 7. Dezember 1992 sagte Premierminister Rao über die BJP-VHP-Politik: «This is a betrayal of the nation and a confrontation with all that is sacred to all Indians.» Im selben Atemzug schickte er voraus: «Each and everyone of us want, and I have stated so repeatedly, that we must have a grand temple to Lord Rama being built at Ayodhya.» Siehe: All India Congress Committee (I), The Great Betrayal. The Congress President and the Prime Minister, Shri P. V. Narasinha Rao, on the events before and after Dec. 6, 1992, New Delhi 1993, 25f. A. B. Vajpayee sagte für die BJP im Parlament am 17. Dezember 1992: «We are very sad on what happened at Ayodhya on the 6th December ... The top leaders of BJP, RSS and Vishwa Hindu Parishad tried their best to check karsevaks.» Ebenso der VHP-Gründer Swami Chinmayanand vier Tage später am selben Ort: «What happened was undesirable, we never wanted it. ... I don't hold any one responsible. All that I want to say that the situation had gone out of control.» A. B. Vajpayee u.a., Hindus Betrayed, New Delhi 1993, 5, 36, 37.

einige Tage später die BJP-Regierungen in den anderen nordindischen Bundesstaaten.⁵⁹

Der Abriß der Moschee setzt eine neue Spirale der Gewalt in Bewegung, in deren Verlauf über tausend Menschen, vorwiegend Muslime, zu Tode kommen.⁶⁰ Selten zuvor hat das unabhängige Indien eine derart massive Eruption des Hasses und der Gewalt erlebt, die vielerorts in einem Gemetzel zwischen Hindus und Muslimen gipfelt. Brennende Häuser, grausam zugerichtete Männer, Frauen und Kinder, von Banden vergewaltigte Frauen prägen das Bild in vielen Städten Indiens. Der Congress bemüht sich, seine beschädigte Glaubwürdigkeit wiederherzustellen, indem er sein säkulares Credo demonstrativ unter Beweis stellt und den Wiederaufbau der Moschee an derselben Stelle verspricht – wohl wissend, daß diese Ankündigung bereits die sichere Garantie für den nächsten gewaltsamen Konflikt beinhaltet. Das Hin- und Herlavieren des Congress' in der Ayodhya-Frage ist sicherlich ein Grund dafür, daß dieser Konflikt in der geschilderten Art ausgetragen wurde.

Die hindu-nationalen Kräfte sehen sich durch Ayodhya in ihrer Politik bestätigt. Die VHP gibt sich mit dem Abriß der Babri Masjid nicht zufrieden, sondern fordert weiterhin ähnliche Aktionen in Mathura und Benares, und zwar nur als bescheidene Kompensation für die angeblich dreitausend von den muslimischen Eroberern zerstörten Hindu-Tempel. Es bleibt abzuwarten wie der Congress auf diese Herausforderung reagieren wird.

⁵⁹ Report of the Inquiry Commission (Anm. 30), 23ff.; India Today, 31. Dezember 1992, 14–59 («A Nation's Shame»); dort auch viel Bildmaterial.

⁶⁰ India Today, 31. Dezember 1992, 40–43. Zu den schlimmsten Ausschreitungen in Bombay im Januar 1993 D. Padgaonkar (Hrsg.), *When Bombay Burned*, New Delhi u.a. 1993 sowie Frontline, 12. Februar 1993, 4–16 («Reign of Terror»).

6. Kollektive Ängste und die Konstruktion einer hindu-nationalen Identität

Einer der vielfältigen Momente, die den Hindu-Nationalismus prägen, ist das Gefühl der Bedrohung, die immer wieder hochkommende Angst, im eigenen Land zur Minderheit zu werden und von Fremden, von anderen beherrscht zu werden.⁶¹ Es ist für die Hindutva-Ideologen die fehlende Einheit der Hindus und der Verlust ihrer alten, einheitlichen Hindu-Kultur, die die Hindus zum Spielball fremder Mächte werden lassen. Dieses Trauma zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften und Äußerungen der Hindu-Nationalisten. Die Hindus müssen sich zusammenschließen, organisieren, stark werden, um gegen die ständige Bedrohung durch äußere Feinde gewappnet zu sein. Im Unterschied zu den Muslimen haben die Hindus nur ein Land, Indien, in dem sie leben können. Die Muslime hingegen hätten Pakistan als Rückzugsgebiet. Die nach außen gewendete Militanz der Hindu-Nationalisten ist somit eine Verteidigungsstrategie; sie beruht auf der Angst vor eigener Schwäche, die wiederum Folge einer fehlenden Einheit ist. Je größer das Gefühl der Schwäche und der Zurücksetzung, desto größer die Militanz des Auftretens gegenüber den anderen. Der Zorn über die eigene Zurückhaltung verschafft sich Luft in der Demonstration des Willens zur Selbstbehauptung.⁶²

Die BJP und ihre Verbündeten greifen dieses diffuse Gefühl der Schwäche auf und formen es in ihrem Sinne zu einer nationalistischen Ideologie und Politik, die auf den Zusammenschluß der Hindus und die Ausgrenzung der Muslime und Christen abzielt. Indien, so sagen sie, ist

⁶¹ Ein geradezu klassisches Dokument jüngeren Datums ist die VHP-Schrift von Anand Pandya, *The Last Warning! Hindus – Refugees in their Own Land*. Bharat in Danger, Bombay o.J.

⁶² Siehe hierzu die Broschüre: «Angry Hindu?» – Yes, why not? Why Hindus in the dock?, New Delhi 1988, 3–9.

das Land der Hindus, die indische Nation ist eine Hindu-Nation; Inder zu sein, heißt Hindu sein. Hindutva, das Hindutum, ist die nationale Identität Indiens. Die Größe dieser indischen Nation spiegelt sich exemplarisch in einem ebenso grandiosen Tempel zu Ehren des nationalen Gott-Helden Rama an dessen Geburtsstätte in Ayodhya wider, der die Selbstbehauptung der Hindus gegen die Muslime und ihre Zerstörungswut symbolisieren soll.

Dieses existentielle Gefühl der Bedrohung geht einher mit einer Entfremdung sich selbst und der Gesellschaft gegenüber und steht in enger Wechselbeziehung zu den gesellschaftlichen Änderungen und Umbrüchen, die in Indien in der Folge des Modernisierungsprozesses stattfinden. Die alten Selbstverständlichkeiten haben sich, zumindest für einen Teil der Hindu-Bevölkerung, verflüchtigt. Neue, sinnstiftende Werte und Normen müssen gesucht und gefunden werden. Es sind gerade die nach oben strebenden, aber auch vom Abstieg bedrohten mittleren Schichten, die den Hindu-Nationalismus stützen, weniger die von der Massenarmut direkt Betroffenen. In dieser Situation der schnellen Veränderungen in den Städten, aber auch in bestimmten ländlichen Regionen des Landes finden Politiker und Agitatoren vielerlei Couleur – «ethnische Unternehmer», wie Rothschild sie treffend genannt hat⁶³ – ihre Anhänger, die in der Hoffnung auf neue Orientierungen zu ihnen stoßen. Die Sachzwänge der parlamentarischen Massendemokratie unter den spezifischen Bedingungen der indischen Gesellschaft tragen ihren Teil dazu bei, eine kommunalistische Politik aus eigenem Machtinteresse zu verfolgen.

Die neuen städtischen Mittelschichten verdanken ihren Aufstieg dem schnellen Wachstum kleinerer Industrieunternehmen und des Handels, das durch eine entsprechende Wirtschaftspolitik der indischen Regierung geför-

⁶³ J. Rothschild, *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*, New York 1981.

dert worden ist. Auf dem Lande hat die «Grüne Revolution» in bestimmten ausgesuchten Regionen dafür gesorgt, daß die Kaufkraft vieler Bauern zunahm. Neue Absatzmärkte für Konsumwaren entstanden, die wiederum die Entwicklung der Kleinindustrie und des Handels beflügelten. Gerade die Kleinstädte, aber auch die großen städtischen Agglomerationen wie z.B. Delhi und Bombay, haben von dieser Entwicklung profitiert, die sich seit Mitte der achtziger Jahre mit dem Antritt der Regierung Rajiv Gandhi weiter beschleunigt hat. Im Unterschied zu den alteingesessenen, relativ geschlossenen Kreisen der Industrie und des Handels, sehen sich die Angehörigen der neuen aufstrebenden Schichten mehr in kleinere soziale Einheiten aufgeteilt, die sowohl nach innen als auch nach außen einem harten Wettbewerb um begrenzte Ressourcen und Chancen ausgesetzt sind. Neue Konkurrenten drängen stets nach oben, unter ihnen auch Muslime, und bedrohen die soeben mühsam erarbeitete Position. Der permanente ökonomische Druck, sich täglich aufs neue im Wirtschaftsleben bewähren und das bislang erworbene Vermögen sichern und mehren zu müssen, geht mit einem sozialen Druck einher, den neuen Status durch ein konsumorientiertes Verhalten der Außenwelt zu beweisen. «The very pressure of growth is disturbingly destabilizing; the brave new world of global opportunities creates anomie and existential uncertainties.»⁶⁴

Die schöne neue Welt ist nicht nur schön. Sie kann für den einzelnen sehr ungemütlich werden. Sie bietet Chancen auf materiellen Wohlstand und ein modernes Leben, aber auch das Risiko des ökonomischen Niedergangs und der sozialen und kulturellen Marginalisierung. Die permanente Gefahr, zu den Verlierern dieses individualisierten Wettbewerbs zu gehören, läßt den Wunsch nach Solidarität und Gemeinsamkeit der Werte und Normen entstehen.

⁶⁴ Basu u.a. (Anm. 31), 112.

Hier kann die nach dem Bild einer harmonischen, konfliktfreien Großfamilie, in der jedes Mitglied seinen festen und geachteten Platz hat, geschaffene Ideologie einer solidarischen Hindu-Gemeinschaft mit festen Werten wirksam werden, wie sie von den Hindu-Nationalen propagiert wird. So soll der institutionalisierte Konflikt und Wettbewerb des Alltags durch eine harmonische Gemeinschaft der Gleichen, die in der alten, wahren Hindu-Tradition wurzelt, kompensiert werden. K. R. Malkani, ein bekannter BJP-Politiker und RSS-Mitglied, hat diese Sehnsucht deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt: «Our essence is tolerance. We do not want a Hindu rashtra or a theocratic state. But we revel in the essence of Hinduism that keeps us anchored to our roots as we modernize, so we don't lose ourselves in a tidal wave of westernization.»⁶⁵

Diese keineswegs nur für Indien typische Situation der Auflösung alter Ordnungsvorstellungen und Sozialbeziehungen und deren Ersetzung durch versachlichte Prinzipien mag als Erklärung dazu dienen, daß neue Formen der Religiosität entstanden sind, die die spezifischen Bedürfnisse dieser Schichten nach einer «Wiederverzauberung der Welt»⁶⁶ abdecken, ohne gleichzeitig ihre materielle Prosperität in Frage zu stellen. Zu diesen religiösen Formen gehört unter anderem eine moderne Variante des Gott-Menschentums. Sathya Sai Baba ist der bekannteste dieser modernen Gott-Menschen. Sich in einer langen, roten Robe bewegend, die in auffallendem Kontrast zu seiner schwarzen, das Gesicht umrahmenden Haarpracht steht, verblüfft er seine Anhänger immer wieder mit spektakulären Demonstrationen seiner außergewöhnlichen Fähigkeiten. Als Gott Shiva persönlich wandelt er auf Erden,

⁶⁵ India Today, 31. März 1990, 27; hierzu auch: S. Kakar, Reflections on Religious Group Identity, in: Seminar Nr. 402 (Februar 1993) 50–55.

⁶⁶ L. Babb, Redemptive Encounters: Three Moderne Styles in the Hindu Tradition, Delhi 1987, 200, zit. nach Fuller (Anm. 5), 180.

erzeugt immer wieder weiße Asche (*vibhuti*), aus der er gelegentlich eine Rolex-Uhr oder andere Pretiosen zieht.

Für die politischen Erfolge des Hindu-Nationalismus, wie er sich seit Ende der achtziger Jahre in den Wahlerfolgen der BJP deutlich manifestiert, bedurfte es jedoch noch eines weiteren Elements: die bewußte Kreation einer aggressiven, hindu-nationalen Strategie, in deren Mittelpunkt die als Kollektivtat bewertete Befreiung der Geburtsstätte Ramas von den muslimischen Besatzern in Gestalt der Babri Masjid steht. Diese Strategie instrumentalisiert für ihre Zwecke zielstrebig religiöse Gefühle; sie ist, in den Worten von Basu, in «fundamental forms of religious engineering» engagiert.⁶⁷

Die indische Gesellschaft wird dabei vereinfachend nach dem formalen Kriterium der Religionszugehörigkeit in zwei oppositionelle Gemeinschaften eingeteilt, die Hindus und die Muslime, wir und die anderen. Die anderen werden als Menschen gesehen, die einfach anders sind, also nicht zu uns gehören, sondern uns bedrohen, wofür Ayodhya den besten Beweis liefert. Diese Bedrohung wird auch in Beziehung gebracht mit der sexuellen Zügellosigkeit der Muslime («Moslems are oversexed»⁶⁸), die in nicht allzu ferner Zukunft die Hindus zur Minderheit in ihrem eigenen Land werden läßt. Sind es nicht die Muslime, die vier Frauen gleichzeitig haben dürfen und hemmungslos Kinder in die Welt setzen?⁶⁹ Sind sie es nicht, die den überall zu findenden Dreck und Schmutz verursachen, weil sie nicht auf Sauberkeit, auch nicht bei sich selbst, achten? Ist ihre nationale Unzuverlässigkeit nicht hinlänglich bekannt, die sich nicht nur in separatistischen Umtrieben in Kaschmir zeigt, sondern auch in dem öffentlichen

⁶⁷ Basu u.a. (Anm. 31), 58.

⁶⁸ So K. R. Malkani wörtlich in einem Interview am 20. August 1993 in der BJP-Zentrale, New Delhi.

⁶⁹ Pandya (Anm. 61), 18, behauptet, daß deswegen in 25 Jahren die Hindus nicht mehr die Mehrheit der indischen Bevölkerung stellen werden!

Jubel, der ausbricht, wenn die indische Cricket-Nationalmannschaft in einem Länderspiel gegen Pakistan den kürzeren zieht? Nicht nur sexuelle Maßlosigkeit und Undank kennzeichnen die Muslime, sondern auch eine Neigung zur Gewaltanwendung. Sie wollen stets ihr Anderssein herauskehren, wollen sich nicht dem allgemeinen Zivilrecht unterstellen und sprechen ihre eigene Sprache, Urdu. Kurzum: *Der Muslim* gilt als die Negation *des Hindu* schlechthin; er wird als permanenter Störenfried betrachtet, der eigentlich in Indien, dem Land der Hindus, nur geduldet wird. Uma Bharati, einer der Hauptagitatoren der VHP und Mitglied des indischen Oberhauses, brachte diese geradezu manichäische Weltsicht in einer Rede im April 1990 auf den Punkt: «Muslime always do the opposite of what Hindus do. If the East is sacred to the Hindu, then the Muslim will worship the West.»⁷⁰

Diese neue Militanz beförderte ein neues Gefühl der gemeinsamen Stärke, da es sich konkret faßbar an dem anderen und seinen Schandtaten orientiert. Daß der andere, die Muslime, de facto eine zersplitterte, keineswegs geschlossene Minderheit in Politik und Wirtschaft deutlich unterrepräsentiert ist und nur geringe Chancen der Machtausübung besitzt,⁷¹ untergräbt dabei keineswegs die Erfolgchancen dieser Mobilisierungsstrategie, sondern, im Gegenteil, erhöht sie sogar. Die relative Schwäche der muslimischen Minderheit, der auf der anderen Seite eine entsprechende Stärke der Hindu-Mehrheit gegenübersteht, ist vielmehr ein Garant für die erfolgreiche Umsetzung der Hindutva-Politik in die Praxis, die wiederum die Richtigkeit und damit die Attraktivität der Hindutva-Ideologie bestärkt. Nichts ist erfolgreicher als der Erfolg

⁷⁰ Zitiert nach Basu u.a. (Anm. 31), 77. Hierzu ebenso: G. Pandey, *Hindus and Others: The Militant Hindu Construction*, in: *Economic and Political Weekly* 26 (28. Dezember 1991) 2997ff.

⁷¹ Hasan (Anm. 26), 2470–2473; Embree (Anm. 25), 85f.

selbst, auch wenn er auf einer glatten Umkehrung seiner eigentlichen ideologischen Voraussetzungen basiert.⁷²

Sind die Muslime die äußeren Feinde, so sind die Pseudo-Säkularisten die inneren, die die Einheit der Hindus unterminieren. Die Hindu-Nationalen kritisieren vehement den offiziellen Nationalismus des indischen Staates, namentlich des Congress' und bezichtigen seine Vertreter des «Pseudo-Säkularismus», der Schuld daran sei, daß es in Indien überhaupt kommunalistische Konflikte gebe. Unter dem Deckmantel des Säkularismus, eines aus dem Westen importierten, der indischen Kultur fremden Konzepts, habe der Congress seit Nehru die Muslime systematisch bevorzugt und ihnen Sonderrechte zugebilligt, nur um bei den Wahlen ihre Stimmen zu erhalten. Das Konzept des Säkularismus von Nehru sei deshalb in Wahrheit ein Pseudo-Säkularismus, ein «pervertierter Slogan»⁷³, der die Nation auseinanderdividiere, statt sie zu einigen. Die kommunalistischen Konflikte würden sich in einer Hindu-Nation von selbst auflösen, da diese nicht auf einem falsch verstandenen Konzept des Säkularismus aufbaue, sondern dem Ideal von Ram Rajya, einer gerechten, solidarischen Gesellschaftsordnung nachstrebe. Daher sei es im eigenen Interesse der Muslime, nicht mehr den «Pseudo-Säkularisten» zu folgen, sondern sich dem großen Projekt einer starken hindu-nationalen Gemeinschaft anzuschließen.⁷⁴ Aus dieser Perspektive erscheinen die Muslime als eine vom machthungrigen Congress fehlgeleitete Minderheit, die mit einem einfachen Schritt, der Aufkün-

⁷² Ein schlagendes Beispiel hierfür ist die Interpretation der Ereignisse durch einen mittelständischen Hindu, der beim Anblick des Tempelprovisoriums an der Stelle, wo zuvor die Babri Masjid gestanden hatte, zu mir sagte: «It must have been Rama himself. Only God is able to pull down such a massive structure within a few hours.» So wird die *eigene Militanz* zu einer Demonstration *göttlicher Stärke* und Gerechtigkeit.

⁷³ Bharatiya Janata Party (Anm. 58), 7

⁷⁴ Ebd., 15: «... it is not the spiritually bankrupt western concept of secularism, but the assimilative Hindu cultural nationhood that is the basis for religious harmony.»

digung der Gefolgschaft, wieder auf den richtigen Weg zurück finden könnte.⁷⁵

Die Hindu-Nationalisten sehen die Ayodhya-Kampagne nicht als singuläres Streben nach einem Rama-Tempel, sondern als logische Fortsetzung des nationalen Befreiungskampfes, als Seele des «nationalistic thrust of our freedom movement». Sie spiegele die weitreichende Suche wider, die nationale Identität wiederzugewinnen und sei fest im inklusiven und assimilativen kulturellen Erbe Indiens verwurzelt.⁷⁶ Mit diesem Rückbezug auf die Unabhängigkeitsbewegung und die tolerante Tradition der indischen Kultur wird der Ayodhya-Kampagne, genauer: dem Abriß einer Moschee, die höchste Weihe verliehen, die das politische Leben im unabhängigen Indien zu bieten hat. Damit wird auch klargestellt, daß es sich bei dieser Kampagne um eine Bewegung des Volkes handele, die einer gerechten Sache diene. Sie wird von der BJP als «größte Massenbewegung in der Geschichte der Nation» bezeichnet.⁷⁷ Daher sei sie auch einer juristischen Beurteilung durch Instanzen des pseudo-säkularen Staates entzogen, die, in der Tradition des englischen Rechts stehend, lediglich die Klärung privater Eigentumsrechte im Visier habe.

Es ist diese Mischung aus religiöser Intensität und kommunalistischer Agitation, die die Ayodhya-Kampagne so gefährlich macht. Religion wird hier politisch instrumentalisiert, indem ein Epos, ein Gott und ein Tempel selektiv auf die eigenen politischen Bedürfnisse zurechtgeschnitten werden, um die heterogene Hindu-Bevölkerung zu einer schlagkräftigen politischen Einheit in bewußter Opposition zu den Muslimen zu formen. «The way militant Hindus have structured the narrative of Ayodhya's sacred history and bent the epic universe to their definition of Indian national identity is a striking example of how

⁷⁵ Ebd., 10f.

⁷⁶ Ebd., 63.

⁷⁷ Ebd., 161.

vulnerable the past is to passions of the moment.»⁷⁸ Diese kommunalistische Strategie ist auch auf muslimischer Seite zu beobachten, so daß ein permanentes Wechselspiel von Aktion und Reaktion, Vorwurf und Gegenvorwurf in Gang gesetzt wird, das ab einem bestimmten Zeitpunkt zu einem Selbstläufer wird. Bilder und reale Ereignisse vermischen sich, so daß Ursache und Wirkung nicht mehr erkennbar sind. Es entstehen mächtige ideologische Gebilde, neue Mythen, die sich in politische Aktionen umsetzen lassen.⁷⁹ Sie besitzen eine Eigendynamik, die in bestimmten Situationen nicht mehr zu lenken ist und einem gewaltsamen Höhepunkt zusteuern kann.⁸⁰ Dies geschieht jedoch nicht zwangsläufig, erklärt sich nicht aus dem <Wesen> einer Religion. Vielmehr ist dieser Prozeß in ein komplexes Gewebe sozialer, ökonomischer und politischer Entwicklungen eingebunden, das diesen Gang der Ereignisse einerseits bedingt, andererseits wiederum auf

⁷⁸ Stoler Miller (Anm. 10), 790; R. Thapar, A Historical Perspective on the Story of Ram, in: Gopal (Anm. 7), 160, hat diese Umdeutung der Hindu-Tradition treffend als «Syndicated Hinduism» charakterisiert. Pollock (Anm. 9), 261–297, weist darauf hin, daß es bereits seit dem 11. Jahrhundert historische Parallelen für diese Art der politischen Instrumentalisierung des Ramayana und seines Gott-Helden Rama gibt, die er mit dem Begriffspaar «Vergöttlichung und Dämonisierung» zu fassen versucht. Die Entstehung des Rama-Kults setzt Pollock in direkte Beziehung zu den wachsenden Auseinandersetzungen der Hindu-Könige mit den islamischen Invasoren.

⁷⁹ Ein eindrückliches Beispiel, wie moderne Mythen geschaffen werden, liefert Sushil Srivastava: «A local journalist, who was convinced that I had come to Ayodhya to prove that the <Janambhoomi> had nothing to do with the birth of Lord Rama, warned me that if I deviated from the popular belief the monkey-god Hanuman would be displeased. To convince me, he related a popular local story. He said that on the day the court announced its decision to unlock the Babri Masjid, a monkey came and sat on the chair of the Honourable Judge. When the judge entered the court-room, it took a back seat. The monkey left after the decision to unlock the gates of the Babri Masjid had been announced. This proved that Lord Hanuman was anxious to have the birthplace of Lord Rama restored!» Srivastava (Anm. 7), 10. Lord Hanuman ist ein Affengott, der Rama bei der Befreiung seiner Frau Sita eine große Hilfe war, indem er mit seinem Affenheer eine Brücke vom indischen Festland zur Insel Sri Lanka gebaut hatte.

⁸⁰ Tambiah spricht hier von einem fortschreitenden Prozeß der Zuspitzung (focalisation) und Umwertung (transvaluation) lokaler Auseinandersetzungen, in dem der einzelne schließlich Teil einer großen, homogenisierten und energiegeladenen Lawine wird. Siehe Tambiah (Anm. 24), 750.

diesen zurückwirkt. Religion und religiöse Gefühle werden also handlungsrelevant in der Folge eines ganz spezifischen gesellschaftlichen Prozesses, der sie hervorbringt, umgestaltet und organisiert. Weder der Hinduismus noch der Islam in Indien sind also an sich tolerant oder intolerant, friedensstiftend oder gewaltfördernd. Sie werden zu dem, was seine Anhänger und vor allem die Agitatoren, die <ethnischen Unternehmer>, in gesellschaftlichen Umbruchsituationen aus ihnen machen.

7. Uniforme Hindu-Nation und Vielfalt Indiens

Hindutva ante portas? Wird Indien von einer hindu-nationalen Massenbewegung erfaßt, die die Grundpfeiler der politischen und sozialen Ordnung zum Einsturz bringen wird? Rolllt der <Hindutva Juggernaut> unaufhaltsam, jenes Ungetüm, das alles niederwalzt, was sich ihm in den Weg stellt?⁸¹ Entgegen der Einschätzung der Hindutva-Protagonisten und vieler politischer Kommentatoren gibt es gute Gründe anzunehmen, daß die Zwangsläufigkeit der Ereignisse nicht gegeben ist und ein Sieg der Hindutva eher dem Wunschdenken der Hindu-Nationalen als der indischen Realität entspricht.

Die gegenwärtige hindu-nationale Bewegung in Indien ist keineswegs ein monolithisches Gebilde, sondern inneren Gegensätzen und Spannungen ausgesetzt, die sowohl auf der ideologischen als auch auf der politischen Ebene auftreten.

Je mehr Anhänger die Hindutva-Bewegung zählen kann, umso mehr machen sich die Spannungen zwischen den auf eine fast siebzigjährige Geschichte zurückblickenden, dis-

⁸¹ <Juggernaut> bezeichnet eigentlich den Gott Jagannath, der in dem berühmten Tempel in Puri verehrt wird: Vgl. Rösel (Anm. 6). Das Wort hat im Englischen Eingang gefunden als Bezeichnung für <großer, schwerer Lastwagen, Sattel-schlepper>, offensichtlich in Analogie zu dem riesigen, hölzernen Tempelwagen, auf dem Lord Jagannath jährlich zu seiner Sommer-Residenz fährt.

ziplinierten Kadern des RSS einerseits und den um den Eindruck der Mäßigung bemühten Politikern der BJP andererseits sowie schließlich den bunt zusammengewürfelten, einer straffen Organisation kaum zugänglichen religiösen Führern und Mitläufern der VHP bemerkbar. In den Augen eines gutgeschulten, stets adrett gekleideten RSS-Mitglieds oder eines BJP-Politikers müssen diese nicht selten mit einem Wickeltuch bekleideten, auch lange, verfilzte Haare tragenden, zuweilen mit Asche beschmierten Personen geradezu als Inbegriff von undiszipliniertem Individualismus und fehlender Organisation gelten, mit denen auf Dauer sicherlich keine verlässliche Kooperation aufzubauen ist, die mittels einer geordneten Strategie klare Ziele verfolgt.⁸² Das Selbstverständnis des RSS als Kader-Organisation läßt es nicht zu, die von der VHP mobilisierten heiligen Männer als gleichberechtigte politische Partner zu akzeptieren. Ebensowenig kann die BJP, vor allem dann, wenn sie in der Regierungsverantwortung steht, blindlings den Aktionen der VHP folgen, da sie sonst Gefahr läuft, die politische Kontrolle über die Hindutva-Bewegung zu verlieren.⁸³ Allerdings darf sie auch nicht den Anschein erwecken, als bremsende Kraft zu wirken, die die Aktionen der Aktivisten hintertreibt. So läuft die BJP stets Gefahr, Opfer ihres eigenen politischen Erfolgs zu werden.

Doch auch von einer anderen Seite droht der Hindutva-Bewegung Ungemach. Die Hindutva-Ideologie sieht als ihr vornehmstes Ziel die Errichtung einer starken Hindu-Nation an, die auf der Einheit aller Hindus ruht. Die innere Einheit der Hindus werde von einer gemeinsamen nationalen Hindu-Identität getragen, die mit der aller

⁸² Daß diese Einschätzung nicht aus der Luft gegriffen ist, zeigen schon die von P. van der Veer geschilderten Divergenzen unter den religiösen Männern, die bei der Kundgebung anläßlich des Ram Janmabhumi Mukti Yajna Anfang Oktober 1984 in Ayodhya aufgetreten sind. Siehe van der Veer (Anm. 7), 294ff.

⁸³ Bei Basu u.a. (Anm. 31), 115, ist die Rede von «the destabilizing potential of the lumpen wing of Hindutva.»

Inder in eins gesetzt wird. Diese einheitstiftende Identität wird nicht als neu zu erschaffende, sondern als die Wiedergewinnung eines ursprünglich existenten, durch Eroberung und Fremdeinflüsse jedoch verlorengegangenen Hindutums gesehen, das allen Indern eigen war und weder Aberglaube noch soziale Mißstände kannte. Die Wiederrichtung des Dharma, die Rückkehr zum alten, reinen Hindu-Ethos, zur wahren Hindu-Kultur in einer Hindu-Nation werde die Krise der Gegenwart überwinden und Ram Rajya, die Herrschaft des gerechten Gott-Königs Rama, installieren.⁸⁴ Die Hindutva-Ideologie stellt ein politisches Identitätskonzept dar, das bewußt mit hinduistischen Symbolen operiert. Sie wurde in klassischer Form bereits 1923 von V. D. Sarvarkar formuliert und von ihm selbst in einer handlichen Definition zusammengefaßt. «A Hindu means a person who regards this land of Bharatvarsha, from the Indus to the Seas as his Fatherland as well as his Holy-Land that is the cradle land of his religion.»⁸⁵ Es ist also die Gemeinsamkeit des bewohnten Landes (*rashtra*), der Abstammung (*jati*) und der Kultur (*sanskriti*), die das Indertum kennzeichnen und die Hindus in einer Nation zusammenfinden lassen.⁸⁶ In dieser Definition werden Muslime und Christen ausgeschlossen, da diese zwar Indien als ihr Vaterland (*pitribhu*), nicht

⁸⁴ Die Wiederrichtung des Dharma wird oft in Bezug gebracht zur Idee einer Rettung der Welt durch Krishna, wie sie in der Bhagavadgita (Kapitel 4, Verse 7f.) zum Ausdruck kommt. Mithin vollbringen die Hindu-Nationalen ein göttliches Werk. Siehe hierzu: M. Horstmann, Entfremdung und fundamentalistische Identitätskonstruktion im zeitgenössischen Indien, in: Internationales Asienforum 25 (1994) 315–333; Hellman (Anm. 31), 50f.

⁸⁵ V. D. Savarkar, Hindutva. Who is a Hindu?, New Delhi 1989. Die Beantwortung der Frage, wie die gemeinsame Kultur aussehe, bleibt weitgehend im Dunkel. Die Hindutva-Ideologie wird später von dem RSS-Vorsitzenden M. S. Golwalkar in zugespitzter Form weitergetragen, wofür sein Buch Bunch of Thoughts (1966), Bangalore 1980, ein beredtes Zeugnis ablegt. Zu Golwalkar siehe auch: Rösel (Anm. 37). Wie aktuell das Grundschema von Sarvarkar auch heute noch bei den Formulierungen der Hindutva-Ideologen ist, zeigt Horstmann (Anm. 84) in ihrer Analyse eines Artikels von L. K. Advani und der Antrittsrede des neuen RSS-Vorsitzenden Rajendra Singh vom 10. April 1994. Vgl. auch Hellman (Anm. 31).

⁸⁶ Sarvarkar (Anm. 85), 116.

aber als ihr Heiliges Land, als Land, in dem man religiöses Verdienst erwirbt (*punyabhu*), betrachten. So wird die Nation hinduisiert und der Hinduismus nationalisiert.

Der Hindu-Nationalismus geht also davon aus, daß die Hindu-Nation eine mit objektiven, klar bestimmbar Wesensmerkmalen ausgestattete Kulturnation ist.⁸⁷ Diese behaupteten, allen Indern eigenen Merkmale stehen allerdings in auffallendem Gegensatz zu der Heterogenität dessen, was als Hindu-Kultur bzw. Hinduismus allgemein bezeichnet wird. Seine Vielfalt ist sprichwörtlich, es gibt weder eine grundlegende Schrift, die dem Koran oder der Bibel vergleichbar wäre, noch ein verbindliches Korpus von Schriften, in dem die Grundüberzeugungen festgelegt wären. Hingegen existiert eine fast unübersehbare Masse an mündlichen und schriftlichen Überlieferungen, in vielen Sprachen, die sich in einer ebenso unübersehbaren Vielzahl der Götter, Göttinnen, Dämonen, Rituale und Zeremonien zeigt. Hier eine Gemeinsamkeit der Werte und Handlungen zu konstruieren, ist schlechterdings nicht möglich und läuft dem eigentlichen Wesensmerkmal des Hinduismus, seiner Heterogenität, zuwider. Das einzige, negativ bestimmte Definitionsmerkmal der Hindu-Kultur ist ihre fehlende Gemeinsamkeit. Die hinduistische Kultur im allgemeinen und der Hinduismus im

⁸⁷ Dabei übersehen die Protagonisten geflissentlich, daß dieses Konzept der Kulturnation direkt aus dem Westen übernommen wurde, der stets heftig kritisiert wird. Siehe hierzu die ausführliche Einleitung von E. Kedourie in dem Sammelband *Nationalism in Asia and Africa*, London 1971, 1–152. B. Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt 1988, spricht in diesem Zusammenhang einfach von «geistigem Diebstahl». Nebenbei ist zu vermerken, daß auch Josef Stalin ein typischer Vertreter dieses objektiven Nationsbegriffs war, der mit der integralen Spielart des Nationalismus auf das engste verbunden ist: *Marxismus und nationale Frage*, in: *Werke*, Bd. 2, Berlin 1952, 266–333. Der *völkischen Idee* der Kulturnation diametral entgegengesetzt ist die der *offenen Republik*, wie sie von Dieter Oberndörfer vertreten wird: *Die offene Republik. Die Zukunft Deutschlands und Europas*, Freiburg 1991; *Der Wahn des Nationalen. Die Alternative zur offenen Republik*, Freiburg 1993.

besonderen leben von der Differenz, nicht von der Uniformität.⁸⁸

Alle Versuche, die nicht vorhandene Einheit zu postulieren und mit Inhalt auszufüllen, wirken nicht unbedingt überzeugend. Die Idee eines homogenen Hindutums in einer ebenso homogenen Hindu-Nation ist ein modernes Konstrukt. So sehen sich die Apologeten der Hindutva-Ideologie gezwungen, diese Einheit herzustellen unter Berufung auf religiöse Inhalte und Symbole. Das Ramayana mit seinem Gott-Menschen Rama als Helden bietet sich hier an, wobei seine kämpferischen Qualitäten im Vordergrund stehen. Doch die Glaubensüberzeugungen der Menschen, die alltäglich praktizierten Rituale, kurzum: die täglichen religiösen Erfahrungen der Menschen lassen sich nicht mit dem Postulat eines uniformen Hindutums in Einklang bringen. Selbst eine mit vereinten Kräften orchestrierte Rama-Befreiungskampagne als Kristallisationspunkt einer uniformen Hindu-Identität hat vielerorts ihr Ziel verfehlt, wie die beiden folgenden Beispiele zeigen.

Im Januar 1991 zogen Aktivisten mit Urnen, die die Asche der getöteten *karsevaks* enthalten sollten, durch nordindische Dörfer. Nach einem Bericht der Zeitschrift *India Today* reagierten die Dörfler im Distrikt Budaun, 150 km südwestlich von Delhi, sehr skeptisch auf diese Demonstration der Hindu-Einheit, obwohl sie zuvor gehört hatten, das Land und seine Religion seien in Gefahr. Zu oft hatten sie von außen kommende Politiker gehört, die Versprechungen gemacht hatten, die nie eingehalten wurden. Ein Dörfler bemerkte, daß Rama im inneren Herzen wohnen soll, und nicht in einem Tempel. «We don't need to learn about our dharma from politicians seeking votes.»

⁸⁸ Daher ist es auch wenig sinnvoll, in Analogie zum islamischen Fundamentalismus derzeit von einem Hindu-Fundamentalismus zu sprechen, einfach deswegen, weil es kein gemeinsames Fundament gibt, auf dem dieser *-ismus* stehen könnte. So auch J. Lütt, *Der Hinduismus auf der Suche nach einem Fundament*, in: H. Kochanek, *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg 1991, 237.

Ein anderer, ein Unberührbarer, bemerkte, daß das eigentliche Problem immer noch unter den Hindus selbst bestehe: «We can't even enter the temple in the village, so what does the Ram Mandir (temple) in Ayodhya mean to us?»⁸⁹

Die Differenz als konstitutives Merkmal des Hinduismus gilt auch für das soziale Leben. Hierarchische Werte und die institutionalisierte Ungleichheit bilden das Kernstück der indischen Kultur und Gesellschaft. Nicht nur die feinen, sondern auch die groben Unterschiede prägen den sozialen Alltag in all seiner Härte. Daher ist es ebenso verwunderlich wie verständlich, daß die Hindu-Nationalen die Unberührbarkeit als der Hindutva fremd ansehen und die Hindu-Gesellschaft als große Familie, als ein organisches Ganzes apostrophieren, in der soziale Konflikte, egoistisches Streben und individuelle Einsamkeit keinen Platz haben. Die soziale Realität Indiens wird jedoch nicht dadurch gleicher, indem die Gleichheit herbeigeredet wird. Die harte Lebensrealität verleiht solchen Gesellschaftsentwürfen wenig Glaubwürdigkeit. Es ist zwar möglich, mit religiös inszenierten, aber politisch motivierten Gemeinschaftskampagnen zur Befreiung Ramas kurzfristig eine beachtliche Gefolgschaft zu mobilisieren, langfristig jedoch ist ihnen nur wenig Erfolg beschieden. In einem Land, in dem etwa die Hälfte der Bevölkerung unter dem staatlich festgelegten Minimum leben muß, ist die soziale Frage überall mit Händen zu greifen, die durch Rhetorik und spektakuläre Kampagnen nicht einfach überspielt werden kann. Bildhaft gesprochen heißt dies, daß von Rama allein der Hungrige nicht satt wird. Hinzu

⁸⁹ India Today, 31. Januar 1991, 35, zit. nach Fuller (Anm. 5), 261; M. J. Akbar, *Riot after Riot. Reports on Caste and Communal Violence in India*, New Delhi 1988, 126–134, berichtet, wie im Dorf Bhanauli in Uttar Pradesh im Februar 1986 Hindus verhinderten, daß gewalttätige Hindu-Fanatiker mit Unterstützung der Polizei die muslimischen Dorfbewohner attackierten. Dieser Mob hatte einen Siegeszug durch diese Gegend organisiert, nachdem die Babri Masjid per Gerichtsbeschluß geöffnet worden war. Zu weiteren Beispielen vgl. India Today, 31. Dezember 1990, 46, und besonders 15. März 1993, 38–41.

muß noch das tägliche Brot kommen. Dies hat die BJP klar erkannt und, um ihre Wählerbasis zu verbreitern, prägte sie in ihren Wahlkämpfen den Slogan «Ram aur roti»: Rama und Brot. Ebenso wie alle anderen indischen Parteien kann sich auch die BJP nicht der sozialen Frage entziehen und sieht sich gezwungen, eine Antwort zu liefern, die dem wachen Realitätssinn der indischen Wähler entspricht.

Bislang zumindest versagte die Mehrheit der indischen Wähler der BJP als der Partei des Hindu-Nationalismus ihre Gefolgschaft. Trotz der spektakulären Zugewinne ihrer Sitze im Bundesparlament von zwei im Jahre 1984 auf 119 im Jahre 1991, wodurch die BJP zur stärksten nationalen Oppositionspartei wurde, und der Erfolge in einigen Bundesstaaten Nordindiens blieb der BJP der große Sieg bislang versagt. Auch schaffte sie wider Erwarten nicht den großen Durchbruch bei den Landtagswahlen in einigen nordindischen Bundesstaaten im November/Dezember 1993. Sie mußte sogar in drei Staaten die zuvor errungene Regierungsmacht abtreten. Besonders bemerkenswert ist die Entwicklung im volkreichsten Bundesstaat Uttar Pradesh. Hier konnte sich die BJP ebenfalls nicht durchsetzen, sondern mußte einer Koalition aus den Parteien der Unberührbaren und der «Other Backward Classes» den Vortritt lassen. Dies kann als ein Indiz dafür gewertet werden, daß die unteren Schichten Indiens ihre Interessen nicht unbedingt bei den Hindu-Nationalen gut aufgehoben sehen.⁹⁰ In eine ähnliche Richtung weisen auch die Ergebnisse einer Meinungsumfrage in Indien im August 1993, also ein gutes halbes Jahr nach den Ereignissen in Ayodhya. Auf die Frage nach den Hauptproblemen des Landes verwiesen 37% auf die Inflation, 23% auf die Korruption, 16% auf Recht und Ordnung und schließlich

⁹⁰ India Today, 15. Dezember 1993, 26ff. («Saffron Setback»); die Wahlergebnisse der BJP interpretiert ausführlich Y. Yadav, Electoral Prospects, in: Seminar Nr. 417 (Mai 1994) 59–63; Frontline, 28. Januar 1994, 96–98; auch Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. November 1993: «Die Hindu-Welle mit dem Gott Ram und dem Tempelbau als Glanzlichter scheint gebrochen.»

14% auf Ayodhya. Noch im Dezember 1992 waren 44% der Befragten der Meinung, daß Ayodhya der wichtigste Punkt der nationalen Politik sei.⁹¹

Obwohl sicherlich kein Randphänomen, stellen die hindu-nationalen Strömungen keine existentielle Bedrohung des heutigen Staatsgebildes dar. Die Heterogenität des Landes, seiner Kulturen und Religionen, ist hierfür der beste Garant. Die Einheit der Hindus ist ein politisches Identitätskonstrukt, ein moderner Mythos, der von oben her einen Wertekonsens herstellen soll. Er hat für die drängenden Probleme der indischen Gesellschaft keine adäquate Lösung zu bieten. Ein Erfolg der Hindutva-Bewegung wäre nur dann zu erwarten, wenn es ihr gelänge, die traditionellen Formen der Religiosität der Mehrheit der indischen Bevölkerung grundlegend zu ändern, ein Vorhaben, das einer Art Kulturrevolution in der auf Jahrtausende zurückreichenden Hindu-Tradition gleichkäme. Es gibt wenig Grund anzunehmen, daß diese Entwicklung die indische Gesellschaft auf breiter Front erfassen würde.⁹²

Die indische Gesellschaft befand und befindet sich stets in einem Fließgleichgewicht konträrer Bewegungen, Interessen und Identitäten, die sich, wie in der Vergangenheit, auch in Zukunft immer wieder auspendeln werden. Eine einseitige hindu-nationale Ausrichtung der indischen Politik wird daher nie von Dauer sein können, selbst dann nicht, wenn die VHP zum Sturm auf die Moscheen in Benares und Mathura blasen sollte. Die Zukunft der indischen Politik wird also schon aus purem Eigeninteresse der Parteien eine Politik sein, die zur Mitte tendiert.⁹³

⁹¹ Interessant ist hierbei, daß dieser Anteil im April 1992 lediglich 11% und im Mai 1991 15% betrug: *India Today*, 15. August 1993, 46–49.

⁹² So auch Fuller (Anm. 5), 261.

⁹³ Diese Einschätzung der Gesamtlage geht konform mit J. Manor, *The State of Governance*, in: Ray/James (Anm. 36), 37–59; ebenso T. K. Oommen, *Political Alienation and the Internal Threats to the Indian Nation-State: Towards a Non-alarmist Perspective*, in: M. V. Nadkarni/A. S. Seetharama/A. Asiz (Hrsg.), *India: The Emerging Challenges. Essays in Honour of Prof. V. K. R. V. Rao*, New Delhi 1991, 347–362.

Diskussion

1. Probleme der Begriffsdefinitionen am Beispiel ‹Hinduismus›

Keller: Herr Jürgenmeyer hat betont, daß es in den indischen Religionen, im sogenannten Hinduismus vor allem, nichts gebe, das allen Menschen gemeinsam wäre; das ist richtig. Aber alle verehren irgendwie, mit ‹lip service› wenigstens, die Veden als geistiges Ideal des religiösen und sozialen Lebens. Das ist doch für alle Hindus die theoretische Grundlage des ganzen sozialen Gefüges und auch des religiösen Lebens. Dennoch gibt es ‹den› Hinduismus nicht, sondern nur viele religiöse Gemeinschaften, Praktiken und Erfahrungen. Daß es eine ‹Hindu-Orthodoxie› gebe, von der auch Herr Jürgenmeyer zu meinem Leidwesen gesprochen hat, ist nur die Behauptung von gewissen Brahmanen, die eine bestimmte Theologie und Sozialidee vertreten; aber da es keinen Hinduismus gibt, kann es auch keine ihm entsprechende Orthodoxie geben. Man kann hier weder von ‹Orthodoxie› noch von ‹Heterodoxie› sprechen. Sicher war es ein Mangel der deutschen Indien-Forschung, daß man über lange Zeit hinweg das ganze Gebiet der Agamas und Tantras, der rituellen Praktiken, einfach als Aberglaube abgetan und verachtet hat. Und doch kodifizieren gerade diese Texte vieles, was ‹hinduistische› religiöse Praxis entscheidend bestimmt.

Jürgenmeyer: Vielleicht können wir uns darauf einigen, daß es eine Vielzahl von Orthodoxien gibt. Mit ‹Orthodoxie›, im heutigen indischen Sprachgebrauch als ‹Sanatana

Dharma» (ewige Religion) bezeichnet, meine ich die Interpretation des Hinduismus auf der Basis der alten, überlieferten Texte wie die Veden, Brahmanas, Upanishaden und Dharmashastras (Rechtsbücher): ein großes Gebiet mit ganz verschiedenen Interpretationsmustern, die allenfalls eine Rede von «Orthodoxien» rechtfertigen. Der Begriff «Hinduismus» deckt in der Tat so viele Riten, Praktiken, Anschauungen und Ideen ab, muß derart weit gefaßt werden, daß er eigentlich fast gar nichts auszusagen vermag.

Noch eine Bemerkung zur Einheit des Hinduismus in bezug auf den «lip service» der Veden, die als autoritative Grundlage und göttliche Offenbarung, als Shruti also, einen Vorrang vor den anderen Texten haben, die als menschliche Erinnerung, als Smriti, gekennzeichnet werden: In Kanchipuram, gleichsam dem Rom Südindiens, habe ich vor zwei Jahren den dortigen Shankaracharya besucht, einen in der Nachfolge des Religionsphilosophen Shankara stehenden Oberen, der weithin eine hohe Autorität in Glaubensfragen genießt. Er hat sich unter anderem zu den grundlegenden Merkmalen des Hinduismus geäußert und dabei vier Punkte genannt, die den Hinduismus ausmachen und definieren sollen:⁹⁴

Erstens, die Verehrung Gottes sowohl in bildhafter als auch in bildloser Gestalt; zweitens, das Tragen von Kennzeichen auf der Stirn; drittens, der Glaube an die Wiedergeburt in Verbindung mit der Karma-Lehre; viertens, die Beerdigung von Heiligen und die Verbrennung der einfachen Leute. Von den Veden ist keine Rede bei einem der höchsten Repräsentanten des Hinduismus. Gandhi verstand unter den wesentlichen Gehalten des Hinduismus wiederum ganz andere Elemente; da spielt der Schutz der Kuh eine zentrale Rolle, die Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) und die Toleranz, die auf der Einheit, und damit auf der Heiligkeit allen Lebens beruhen; ebenso der Glaube an die

⁹⁴ His Holiness Jagadguru Sri Jayendra Sarasvati Svamigal, Sri Sankaracharya of Kanchi Kamakothi Pitha, *Our Heritage*, s.l. s.a. [Madras 1976?], 20.

Wiedergeburt und einen reformierten *varnashramadharmā*, also die ideale normative Ordnung der geburtsständischen Gesellschaft und der Lebensstadien des einzelnen. An einer Stelle erwähnt Gandhi auch die Veden, allerdings nicht als vorrangige, göttliche Offenbarung, sondern auf gleicher Stufe stehend mit den zahllosen anderen Hinduschriften. Weiterhin lehnt Gandhi nicht die Verehrung von Götterfiguren ab.⁹⁵ Heinrich von Stietencron wiederum führt in einem Beitrag zum Begriff Hinduismus – in kritischer Absicht wohl gemerkt – drei «essentials» auf, die von allen Hindus als verbindlich angesehen werden sollen: erstens, die Anerkennung der Veden als ewige und autoritative Heilige Schriften; zweitens, den Glauben an die Wiedergeburt und die Karma-Lehre; drittens, das omnipräsente Kastensystem.⁹⁶

Selbst dieser eine Punkt, den Herr Keller genannt hat, taugt nach indischem und indologischem Selbstverständnis nicht als Definitionsmerkmal einer noch so verschwommenen («lip service») Gemeinsamkeit dessen, was man landläufig «Hinduismus» nennt. Gerade im dörflichen Bereich wird man auf die Frage nach der Essenz des hinduistischen Glaubens alle möglichen Antworten bekommen, in denen die Veden von Fall zu Fall vorkommen mögen oder auch nicht. Schon rein etymologisch gesehen ist der Begriff «Hinduismus» fremdländischer Herkunft, der von den westlichen Kolonialherren aus dem persischen Sprachgebrauch abgeleitet wurde. Persisch «Hindu» kommt von dem Sanskrit-Wort «sindhu», einem geographischen Begriff, der den Fluß Indus und, in einem weiteren Sinne, das Indus-Tal und seine Bewohner (im Plural) bezeichnet. In einem weiteren Schritt wurde der Begriff «Hindu» auf alle Einwohner Indiens übertragen, dann von den muslimischen Herrschern zur Bezeichnung der nicht-muslimischen

⁹⁵ M. K. Gandhi, *Hindu Dharma*, Delhi ²1991, 7ff.

⁹⁶ H. von Stietencron, *Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term*, in: G. D. Sontheimer/H. Kulke (Hrsg.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi ²1991, 15.

Bevölkerung verwendet. <Hinduismus> bedeutet also wörtlich genommen <das Indertum>. <Hinduismus> im Sinne von <die Religion der Inder, ausschließlich der Muslime> zu verwenden, ist eine problematische Reduktion eines eigentlich weit gefaßten Begriffs, die viel Verwirrung gestiftet hat und immer noch stiftet.⁹⁷ Hier terminologisch festen Boden unter die Füße zu bekommen scheint mir fast unmöglich zu sein.

Es ist ungeheuer schwierig, im Bereich des Hinduismus klare Definitionen zu geben. Alles ist im Fluß. «Flexibilität ist alles», wie mein indischer Sanskrit-Lehrer gerne sagte, beispielsweise wenn er gegen seine religiösen Vorschriften gerade ein Glas Wein trank. In streng orthodoxer Sicht, nach dem Rigveda, wird der Urmensch Purusha geschildert, aus dem in hierarchischer Anordnung die vier Stände, die vier Varnas, entstanden sind: die Brahmanen, die Kshatriyas, also die Krieger und Politiker, die Vaishyas, die Händler und Bauern und dann die Shudras, die Handwerker und Dienstleistenden. Die Unberührbaren, die Parias, kommen hier überhaupt nicht vor. Nach dieser Lesart ist unklar, wo sie ihren Ursprung haben.

Dieses ideologische Interpretationsschema wird natürlich getragen durch die Praxis. Diese erfordert einen Stand der Unberührbaren, da man als <Reiner> ganz bestimmte Tätigkeiten, die tabuisiert sind, nicht ausführen kann und darf, beispielsweise die eigene Toilette säubern, Wäsche waschen, Fingernägel schneiden, Geburtshilfe leisten. Im Hinduismus werden Definitionen nicht so sehr aufgrund von niedergeschriebenen Texten in Buchform gegeben, sondern einfach durch die Praxis, das heißt ein bestimmtes Verhalten im Alltag. J. F. Staal hat daher den Hinduismus zutreffend als Orthopraxis im Unterschied zu Orthodoxie gekennzeichnet.⁹⁸

⁹⁷ Von Stietencron (Anm. 96), 11f.; ders., Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, in: W. Kerber (Hrsg.), Der Begriff der Religion (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 9), München 1993, 111–158, 125–129.

⁹⁸ J. F. Staal, Sanskrit and Sanskritization, in: The Journal of Asian Studies 22 (1963) 261–275.

Aber die Variationsbreite des Alltagsverhaltens kann so stark ausfallen, daß schon bei einer geringen räumlichen Distanz gegenteilige Verhaltensnormen möglich sind.

Auf orthodox-lehrhafter Ebene sind die Unberührbaren weder definiert noch irgendwie erklärt. Der Begriff <Harijan>⁹⁹ wurde erst in diesem Jahrhundert von Gandhi zwar nicht erfunden, aber doch auf Vorschlag eines Unberührbaren übernommen und verbreitet.

Waldenfels: Gegen einen Kollektivbegriff zur Erfassung der indischen Bevölkerung kann man nichts einwenden: <Hinduismus> ist ein Konstrukt zur Schaffung indischer Identität. Aber daß religiös verstandener Fundamentalismus angeblich nicht möglich sei, weil es keine Fundamente gibt, ist eine starke Behauptung. Was sind denn in diesem Konglomerat die Faktoren, die zu diesem dann natürlich noch weiter zu bestimmenden Hinduismus führen? Daß das Ganze politische Wirkung hat, ist unbestritten. Aber hat es religiöse Wurzeln? Sicher erliegen wir in unserem Kulturkreis viel zu leicht der Versuchung, <den> Hinduismus nur literarisch und intellektuell zu beurteilen, und wir kehren dann den ganzen Bereich dörflicher Vielfalt unter den Tisch.

Nach meiner Kenntnis ist dieser dörfliche Bereich nur in der englischen Literatur wenigstens ansatzweise bearbeitet. Das religiöse Erlebnis mag auf dem Land viel bedeutender sein als anderswo. Aber was ist dann der Inhalt des persönlichen Erlebens? Jedenfalls weitestgehend nicht Religion in einer Ursprünglichkeit, sondern Feste, Rituale in der Familie und im dörflichen Umkreis, Verhaltensweisen in bestimmten Notsituationen, Beerdigungen.

Aber das sind eigentlich schon abgeleitete Gegebenheiten, Religion in der zweiten, organisatorisch-systematischen Ordnung, nicht in ihrer <inneren Dimension> im

⁹⁹ Von <Hari>: ein anderer Name für Vishnu, und <jan>: Volk; als <Kinder Gottes> oder <Volk Gottes> wird es gewöhnlich übersetzt.

Sinne von Herrn Keller. Inwieweit ist all das, was Herr Jürgenmeyer über den Konflikt um Ayodhya auf der Ebene dieser zweiten Dimension ausgeführt hat, nicht doch noch einmal sowohl beim Islam als auch beim Hinduismus zurückgebunden an die erste Dimension?

Jürgenmeyer: Die deutsche indologische Forschung ist eine klassische Sanskrit-Tradition. Das hat sich zwar gelockert in den letzten zwanzig Jahren, aber man befaßt sich immer noch in erster Linie mit den altehrwürdigen Texten der brahmanischen sowie der buddhistischen Tradition. In England war und ist das anders; denn die Briten mußten das Land verwalten, weshalb Indologie dort eher Teil einer Art von indischer Landeskunde war, die sich unter anderem auch sehr präzise mit schlichter Statistik befaßte. In Deutschland hat die indologische Tradition eine Sonderstellung; sie ist ein Kind der Romantik. Aber selbst im englischen Bereich sind die Studien über die Lebenswirklichkeit der indischen Mehrheit, also über die Dorfbewohner, verglichen mit denen über die Minderheit in den Städten immer noch weniger zahlreich. Das hängt natürlich auch damit zusammen, daß es für einen Wissenschaftler aus dem westlichen Kulturbereich sehr mühevoll ist, auf dem indischen Dorf Forschungen durchzuführen: ohne die Annehmlichkeiten der Zivilisation wie Strom und fließendes Wasser, tagtäglich in sengender Hitze bei einer wenig abwechslungsreichen Ernährung.

Ich weiß bis heute nicht, was ein ideal gedachter durchschnittlicher Unberührbarer überhaupt denkt: Glaubt er an die Wiedergeburt und die Vergeltungskausalität von Karma und Dharma, also die Vorstellung, daß gute und schlechte Taten automatisch Lohn und Strafe im kommenden Leben bedingen, mithin die heutige Lebenssituation jedes Individuums Ausfluß seiner Taten im vergangenen Leben ist? Ich bezweifle es inzwischen mit guten Gründen. Aufgrund von partiellen Umfragen gibt es nämlich

Hinweise darauf, daß über die Hälfte der offiziell als <Hindus> deklarierten Menschen gar nicht an eine Wiedergeburt und die daran gebundene Karma-Dharma-Kausalität glauben.¹⁰⁰ Was denkt nun ein Dörfler, wenn er in einen Tempel geht, wenn er an einem Fest, an gemeinschaftsstiftenden Ritualen teilnimmt? – Ich weiß es nicht genau. Die einschlägige Literatur gibt keine eindeutige Antwort darauf. Man kann es nur erahnen.¹⁰¹

Wenn man zu der angesprochenen Rückkopplung zur <ersten Ebene> der Religiosität nur wenig sagen kann, dann ist das auch das Resultat einer nur geringen Kenntnis der Lebensrealität der Masse der indischen Bevölkerung. So wie ich aus meinen Erfahrungen heraus die indische Gesellschaft in ihrer Heterogenität einschätze, sehe ich keine Chance, den von manchen Politikern erstrebten uniformen Hinduismus zu konstruieren oder gar massenhaft durchzusetzen. Das wäre eine Neukonstruktion, die sich auf einer breiten Basis kaum behaupten könnte. Ayodhya ist weitgehend ein nordindisches Phänomen; es ist im Süden Indiens kaum ein Thema, weil es dort andere Götter gibt, um die unter Umständen ähnliche Konflikte inszeniert werden könnten.

2. Die Koexistenz von Hinduismus und Islam in Indien

Schaeffler: Herr Jürgenmeyer hat betont, daß es sich bei dem Konflikt um die Tempelanlage in Ayodhya um ein nordindisches Problem handelt, wohl auch deshalb, weil

¹⁰⁰ So das Ergebnis einer Untersuchung in Nordwestindien von M. Juergensmeyer, *Religion as Social Vision. The Movement against Untouchability in 20th-Century Punjab*, Berkeley 1982, 92ff. Dort auch Hinweise auf andere Studien mit ähnlichen Ergebnissen.

¹⁰¹ Siehe hierzu die erhellende Studie von Fuller (Anm. 5), bes. 224ff.; vgl. C. F. Keyes/E. V. Daniel (Hrsg.), *Karma. An Anthropological Inquiry*, Berkeley 1983.

es nur in Nordindien signifikante muslimische Bevölkerungsanteile gibt. Insofern ist es vielleicht nicht so sehr ein Problem der Heterogenität oder Homogenität des sogenannten Hinduismus, sondern ein Problem des dort auftretenden Islam, der diese Unterschiede zu Konflikten verstärkt und damit auch gefährlich macht. Insofern könnte es die spezifische Eigenart des Islam als einer streng monotheistischen Religion sein, die in einer selbstverständlich polytheistisch geprägten Umwelt für Spannungen sorgt.¹⁰²

Aber welche Auswirkungen hatte in diesem Zusammenhang die muslimische Mogul-Herrschaft? Wirkt sie heute noch nach? Schon der Bau der Moschee an einer Stelle, wo die Hindus ein Heiligtum verehrten, müßte doch in der Erinnerung als schmerzlich und repressiv empfunden werden und nachwirken.

Die Geburtsstätte eines Gottes zu verehren ist religionsphänomenologisch gesehen ein weit verbreiteter Sachverhalt. Man möchte die Stätte, an der ein Gott geboren ist, festhalten. Diese Bedeutung einer Stätte als Geburtsort eines Gottes gibt ihm für seine Verehrer eine Valenz, die für die Muslime als solche nicht nachvollziehbar ist. Ob man nun an dieser Stätte Blumen in eine Grube wirft, ist eine zweite Frage, die auf die konkrete Ausgestaltung der Verehrung zielt. Aber die bloße Tatsache der Verehrung eines Gottes, der an einem bestimmten Ort geboren sein soll, muß von einem Muslim als Skandal empfunden werden. Insofern müßte hier doch ein spezifisch religiöser Konflikt zugrunde liegen. Handelt es sich bei Ayodhya also um ein Sonderproblem Indiens, und zwar besonders für die Gegenden, in denen Muslime einen hohen Anteil der Bevölkerung bilden? Eine solche Vermutung liegt nahe, weil der Islam eben ein anderes Verhältnis zu heiligen

¹⁰² Zur Toleranz im Islam vgl. W. Kerber (Hrsg.), *Wie tolerant ist der Islam? Islamwissenschaftler nehmen Stellung (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 6)*, München 1991; A. Th. Houry, *Toleranz im Islam* (1980), Mainz ²1986.

Stätten hat. Und welche Erinnerungen an die Mogul-Herrschaft sind im Zusammenhang der heutigen Konflikte noch herauszuspüren?

Jürgenmeyer: Zunächst eine statistische Vorbemerkung über die Bevölkerungsverteilung: Die indischen Muslime stellen – nach dem Zensus von 1981 – einen Anteil von 11,4% der Gesamtbevölkerung dar. In absoluten Zahlen ausgedrückt sind es heute ungefähr einhundert Millionen Menschen; damit zählt Indien zu den Ländern mit einer der größten muslimischen Gemeinschaften dieser Welt. Die Hälfte der indischen Muslime lebt in den drei nördlichen Bundesstaaten Uttar Pradesh, Bihar und Westbengalen. Der Bevölkerungsanteil der Muslime in Bengalen liegt bei 20%, in Bihar und Uttar Pradesh jeweils um die 15%. Nur in Kaschmir bilden die Muslime die Bevölkerungsmehrheit. Das ist in den anderen Bundesstaaten nicht der Fall.

Nun zum Charakter des Islam als einer monotheistischen Religion und zum Nachwirken der Mogul-Herrschaft: Der Islam in Indien ist anders verfaßt als zum Beispiel in Saudi Arabien. Die sogenannten islamischen Fundamentalisten haben in Indien ein großes Problem: Ihnen ist der Islam, so wie er praktiziert wird, viel zu disparat und zu volkstümlich, also zu wenig streng an der Buchreligion orientiert. Es gibt eine Studie von einem Kolonialbeamten über islamische Kulte im Sindh, jenem Gebiet, wo die arabischen Eroberer im achten Jahrhundert eingefallen sind.¹⁰³ Wenn man nun einem Islamwissenschaftler vorlesen würde, was in dieser Region der Untersuchung zufolge islamisch ist, dann würde er sicher eine Wette eingehen, daß es sich hier um hinduistische Gebräuche han-

¹⁰³ R. F. Burton, *Sindh, and the Races that inhabit the Valley of the Indus, with Notices of the Topography and History of the Province* (1851), Lahore 1976; Ja'far Sharif/G. A. Herklots, *Islam in India or the Qānūn-i-Islām* (1832), London/Dublin 1975.

delt, niemals um islamische. Diese Abweichungen vom streng am Koran orientierten Islam sind auch heute noch gang und gäbe und lassen sich in verschiedenen Punkten zusammenfassen.

Erstens: Der angeblich so klar geordnete Islam ist im indischen Bereich stark mit hinduistischen Elementen durchsetzt, so vielfältig und komplex, daß man ihn gesamtindisch gesehen nicht über einen Kamm scheren kann. Diese Komplexität und Vielfalt zeigt sich gerade auf der Ebene der alltäglichen Glaubenspraxis in den zahlreichen lokalen und regionalen Traditionen, die stark an den Hinduismus erinnern.

Zweitens: Der Charakter des Islam in Indien ist keineswegs zu definieren über eine Exegese des Korans oder gar eine einfache Übertragung dessen, was wir aus Saudi Arabien und anderen arabischen Staaten kennen. In Indien gibt es natürlich auch die einschlägigen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Shiiten. Aber der Islam hat in Indien sehr viel zu tun mit Volksfrömmigkeit, mit Heiligenverehrung, Wallfahrten und Sufi-Mystik, die ihn nicht so leicht kontrollierbar machen für islamische Schriftgelehrte und organisatorische Vorgaben, wie das in anderen Ländern der Fall sein mag. Hier dominiert eine unüberschaubare Heterogenität mit stark hinduistischen Einflüssen. Insofern hat es einen islamischen missionarischen Eifer, den man sonst mit dem Islam verbindet, in Indien wenigstens nach 1947 nicht mehr gegeben.¹⁰⁴

Drittens: Es ist eine verbreitete Auffassung, daß für den Hinduismus im Unterschied etwa zum Buddhismus und Islam das Kastenwesen charakteristisch sei. Aber jeder unvoreingenommene Betrachter der indischen Sozialstruktur stellt fest, daß es – trotz aller regionalen Differenzierung – bei den Muslimen und Buddhisten ebenso Kasten gibt wie bei den Hindus. Im buddhistischen Sri Lanka gibt

¹⁰⁴ I. Ahmad (Hrsg.), *Ritual and Religion among Muslims in India*, New Delhi 1984.

es Kastenstrukturen, die sich vom Prinzip her in nichts unterscheiden vom hinduistischen Brauch. Gleiches gilt für Pakistan und Bangladesh.¹⁰⁵

Die Mogul-Herrschaft wird in der Tat immer wieder als Argument vorgebracht. Die Regierungszeit der Moguls als Synonym für die umfassende Beherrschung des Landes Indien durch den Islam wird immer im Zusammenhang mit der Verfolgung von Nichtmuslimen gesehen, vornehmlich während der Herrschaft Aurangzebs (1658–1707); vor allem die Sikhs haben das am meisten zu spüren bekommen. Die historische Evidenz für den Abriß von Tempeln ist zuweilen so stark, daß auch jeder Tourist zum Beispiel in Benares sofort erkennen kann, wie eine Moschee unter Verwendung eines zu diesem Zweck abgerissenen hinduistischen Tempels errichtet wurde. Die VHP nennt die Zahl von dreitausend Tempeln, die der islamischen Expansion zum Opfer gefallen sein sollen. Ob sie stimmt, soll dahingestellt bleiben; aber in jedem Fall ist eines klar: Die muslimischen Herrscher haben hinduistische Tempel dem Erdboden gleichgemacht und dort Moscheen errichtet. Insofern steht die Mogul-Herrschaft als Synonym für die Unterdrückung des Hinduismus und der Inder.

Das wird dann weitergesponnen, indem man sagt: Diese muslimische Minderheit in Indien wird heute, wie es so schön heißt, ‚gepampert‘, gehätschelt und getätschelt. Festgemacht wird dieser Vorwurf an ihrem gesonderten Familienrecht, dem ‚Muslim Personal Law‘, dann am Streit um ihre Sprache, Urdu, eine persisch-arabisch geprägte Form des Hindi, sodann am Konflikt um die staatliche Förderung ihrer Bildungseinrichtungen und am Sonderstatus von Kaschmir. Es heißt dann immer, daß unter allen religiösen Minderheiten nur die Muslime eine ‚Extrawurst‘ gebraten bekommen, was mit dem säkularen Selbstverständnis der Indischen Union unvereinbar sei. Die über

¹⁰⁵ Ders. (Hrsg.), *Caste and Social Stratification among the Muslims*, Delhi 1973.

80% der Gesamtbevölkerung zählende Mehrheit der Hindus fühlt sich als Bürger zweiter Klasse, obwohl sie numerisch gesehen eigentlich ‹Herr im Hause› sein müßte.

Der Glaube, daß Ayodhya der Geburtsort des Gottes Rama ist und die eigentliche Stätte seiner Geburt an einer genau bestimmbar, von den Muslimen usurpierten Stelle liegt, sorgt bei vielen Hindus für eine Mobilisierung religiöser Gefühle. Nach meinen Beobachtungen wird die Identität der Hindus stark durch Pilgerreisen geprägt. Dadurch bekommen die Pilgerorte eine eminente Bedeutung, während es für den streng gläubigen Muslim eigentlich nur Mekka gibt, jedenfalls keine Geburtsstätte eines Gottes, der sich darüber hinaus auch noch in so vielen Inkarnationen manifestiert, daß sie für einen Muslim fast unüberschaubar und nur schwer nachvollziehbar sind.

Auf der anderen Seite steht die geschichtliche Tatsache, daß in Ayodhya beide Religionsgemeinschaften bis Mitte des letzten Jahrhunderts friedlich zusammengelebt haben. Das ist ein deutlicher Hinweis, daß dieser Konflikt keineswegs aus den beiden Religionen quasi natürlich und mit Notwendigkeit entstehen mußte. In Bengalen beispielsweise spielt der Ayodhya-Konflikt keine Rolle, obwohl 20% der Bevölkerung Muslime sind.

3. ‹Instrumentalisierung› von Religion für politische Zwecke

Keller: Gerade in der Diskussion um die Ayodhya-Affäre scheint mir das eigentlich Religiöse bisher vernachlässigt worden zu sein. Denn Rāma ist doch in der indischen Mentalität von größter Bedeutung. Sudhir Kakar hat die indische Psyche analysiert¹⁰⁶ und auf die Bedeutung des

¹⁰⁶ S. Kakar, *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*, Delhi 1978, ²1981; dt.: *Kindheit und Gesellschaft in Indien*, Frankfurt 1988.

Rāmāyana hingewiesen, der weit über Indien hinaus auch in Süd-Ost-Asien verbreiteten und beliebten Geschichte von Rāma und seiner Gemahlin Sītā. Die Erzählung vom unerschütterlich gerechten göttlichen König Rāma und der ebenso unerschütterlich treuen Sītā hat, nach Kakar, dem indischen Unbewußten seine wichtigsten Archetypen geliefert. Noch für Gandhi ist Rāma der Archetyp eines gerechten Herrschers, weshalb er sich den indischen Staat als Rāmraj, als ‹Reich Rāmas› vorstellte. Was Sītā betrifft, so haben, immer nach Kakar, alle indischen Frauen das Ideal ihrer Keuschheit und Treue zum Gemahl interiorisiert und versuchen unbewußt, Sītās zu sein. Man kann in der Tat die Bedeutung Rāmas für das indische Unbewußte nicht überschätzen.

Dazu kommt entscheidend, daß Rāma eine sehr ansprechende Figur des Göttlichen überhaupt ist. Die religiösen Gefühle für Rāma waren lange vor der Ayodhya-Affäre überaus stark und warteten nur darauf, für die Neugewinnung seines Geburtsheiligtums geweckt zu werden. Es war ein echtes religiöses Bedürfnis vorhanden, Rāma und seine Geburtsstätte zu verteidigen. Daß dies dann von gewissen politischen Führern ‹instrumentalisiert› wurde, mag der Fall sein. Aber der echt religiöse Impuls darf nicht verkannt werden.

Schaeffler: Im Vortrag von Herrn Jürgenmeyer wurde oft von der ‹Instrumentalisierung› der Religion gesprochen. Aber das setzt doch eine Perspektive des Verständnisses von Religion voraus, bei der ich nicht weiß, ob sie auf ganz Indien zutrifft: Ist denn in Indien Religion von Politik derart getrennt, daß eine Indienstnahme der Religion durch Politiker der Religion selbst ursprünglich fremd ist? Wenn wir so reden, dann haben wir an Politik und Religion als zwei unterschiedliche Kulturbereiche gedacht, die sich gegenseitig in Dienst nehmen können. Der Zweck kann dann ein politischer, das Mittel die

Mobilisierung religiöser Gefühle sein. Das setzt eine Distinktion ‹Politik – Religion› voraus, die doch sicher nicht auf alle Kulturen zutrifft und daher auch nicht generell sinnvoll angewandt werden kann. Wenn die Unterscheidung auf Indien nicht anwendbar ist, dann würde sich die Rede von einer Instrumentalisierung verbieten.

Keller: Selbst wenn man in Indien Religion und Politik nicht ohne weiteres trennen kann, gibt es doch auch hier eine spezifisch politische Theorie, das ‹Arthashāstra›, die Wissenschaft von der Politik. Es gibt ein berühmtes Arthashāstra-Buch, das an den Königshöfen studiert und benutzt wurde. Ein von Religion relativ unabhängiges Nachdenken über Politik, über die spezifischen Notwendigkeiten der Regierung, gibt es also doch. ‹Artha› heißt eigentlich materieller Wohlstand und Werte, ‹Arthashāstra› zeigt, wie materielle Werte vom König gesichert werden können. Diese Untersuchungen sind allerdings von Religion nur *relativ* unabhängig; denn *artha* gilt letztlich als religiöser Wert.

Jürgenmeyer: Der Begriff ‹Instrumentalisierung› ergibt in der Tat nur einen Sinn, wenn man eine Trennung der Bereiche Politik und Religion voraussetzt. In Indien wird üblicherweise das Wort ‹Religion› mit ‹dharma› wiedergegeben, allerdings nicht im engen, westlichen Sinn von klar definierten Glaubensbekenntnissen. Für ‹dharma› gibt es zahlreiche Definitionen, die je nach Kontext variieren.¹⁰⁷ Hinduismus, also ‹Hindu Dharma›, ist eigentlich keine Religion im engeren Sinne, sondern eine Lebensweise, besser gesagt: das ganze in Indien anzutreffende sozio-kulturelle Konglomerat von Lebensweisen. Sakrales und Profanes sind hier nicht getrennt. Insofern würde ‹Instrumentalisierung› eigentlich keinen Sinn ergeben.

¹⁰⁷ G. H. Mees, *Dharma and Society*, London 1935; W. Doniger O'Flaherty/J. D. M. Derrett, *The Concept of Duty in South Africa*, Delhi/London 1978.

Man muß aber hinzufügen, daß der Säkularismus seit 1947 die beherrschende Ideologie des modernen indischen Staates ist, und zwar im Sinne einer Verbindung von Demokratie und Sozialismus, oder etwas abgeschwächt: «a socialist pattern of society». Diese Ideologie wird – abgesehen von der BJP – noch von keiner politischen Partei in Frage gestellt. Vor allem ist es die Ideologie der Kongreß-Partei, alles, was mit Religion zusammenhängt, zurückzudrängen oder wegzulassen, aber nicht aus einer grundlegenden Überzeugung heraus, sondern einfach deswegen, um keiner Religionsgemeinschaft (religious community) auf die Füße zu treten.

Natürlich ist dieser Säkularismus ein aus dem Westen kommendes Konstrukt und steht im Gegensatz zu dem, was «Hinduismus» von alters her bedeutet. Aber verglichen mit anderen Ländern der Dritten Welt hat diese säkulare demokratische Tradition in Indien trotz aller offenkundigen Mängel eine inzwischen erstaunliche Verankerung und Widerstandskraft gegen andere politischen Tendenzen in der Bevölkerung erreicht, jedenfalls in den staatstragenden Schichten. Abgesehen von einer Phase zwischen 1975 und 1977 gab es in Indien, wenigstens formal gesehen, regelmäßig Wahlen, die auch mit Regierungswechseln verbunden waren. Wenn man diese Errungenschaften Indiens zum Beispiel mit denen der Länder Afrikas vergleicht, so hat Indien ganz erstaunliche Erfolge zu verzeichnen, die wir nicht zu gering einschätzen sollten.

Aber in dem Moment, da die Politiker keine säkulare Politik mehr betreiben können oder wollen, müssen sie auf religiöse Begriffe zurückgreifen, weil sie wissen, daß der normale Dörfler mit abstrakten Begriffen wie Demokratie, Sozialismus und Säkularismus wenig anfangen kann. «Säkularismus» auf Hindi (*dharma nirapekshata*) heißt für den Dorfbewohner soviel wie ein totales Wegschauen vom Dharma, von der «Religion». Wie soll man das einem normalen Dörfler klar machen können? Solche

Inhalte können kaum vermittelt werden. Wenn nun ein Politiker religiöse Gefühle mobilisiert, indem er verbreitet, daß der Dharma, daß Leben und Religion gefährdet sind, so kann er in der Tat Massen mobilisieren für irgendwelche Zwecke, die letztlich nicht die Zwecke der Mobilisierten sind. Insofern mag der Begriff der *Instrumentalisierung* etwas unglücklich gewählt sein, aber er ist doch geeignet, einen Prozeß zu umschreiben, in dem die Politiker vor dem Hintergrund eines explizit säkularen Staatskonzepts ganz bewußt religiöse Gefühle einsetzen für nichtreligiöse, egoistische, machtpolitische Zwecke. Ein besserer Begriff, der dieses definitorische Dilemma vermeidet, ist mir jedenfalls nicht geläufig.

Dazu noch eine letzte Bemerkung: Die indische muslimische *community* hat unter dem Trauma der Teilung des Landes massiv gelitten, weil die ganze Elite und ein großer Teil der Mittelschicht nach Pakistan übergesiedelt ist. Sie ist bis heute führungslos, gleichsam kopflos und vor allem ökonomisch geschwächt. Hinzu kommt, daß sie über ganz Nordindien zerstreut und nicht an bestimmten Orten konzentriert ist. Dies hat Konsequenzen für die innere Kohäsion dieser Minderheit, aber auch für das äußere Erscheinungsbild, das sie in den Augen der anderen nicht als deutlich erkennbaren Block mit entsprechender politischer Macht wahrnehmen läßt. Die Muslime sind zu einer stark verängstigten Gemeinschaft geworden, die kaum in der Lage ist, ihre Anliegen massiv nach außen zu tragen. Natürlich gibt es islamische Gruppierungen und einige, weitgehend unbedeutende Parteien, die ihre Anliegen politisch verfolgen und lautstark vorbringen. Insofern würde ich auch bei den muslimischen Interessengruppen das Deutungsmuster *Instrumentalisierung* anwenden, wie es für die hinduistische Seite benutzt werden kann.

Meyer: Gerade ein genaueres Studium Indiens, wo in sozial koexistenten Lebensformen große Religionen seit

vielen Jahrhunderten zusammen bestanden haben, wird in jedem Falle besonders ergiebig sein für eine Beantwortung der Frage, unter welchen Bedingungen Religionen und religiöse Lebensformen tolerant oder intolerant ausgeprägt sind. Je genauer man sich in die Details der sozialen Lebenspraxis und der politischen Situation vertieft, um so mehr lernt man dazu. Dagegen lernt man relativ wenig aus dem Studium der Texte oder aus der Struktur der Religionen selber. Auch unter den Mogul-Herrschern wurden ganz verschiedene Grade von Toleranz verwirklicht. Je genauer man das untersucht, desto mehr lernt man.

Zur Frage der hier zu verwendenden Terminologie und zur Skizze eines theoretischen Ansatzes: Im englischsprachigen indischen Bereich, also von Englisch sprechenden Indern, wird meistens gesagt *«communalism»*, selten *«Hindu nationalism»*, häufig *«Hindu fundamentalism»*. Im französischen Sprachgebrauch wird gesagt *«intégrisme»*, mitunter *«fondamentalisme»*. Integrismus, Fundamentalismus und Kommunalismus werden in den entsprechenden Diskussionen oft synonym gebraucht, bezeichnen dasselbe Konzept, obwohl es drei verschiedene Termini sind. Welche Begriffe nun das Phänomen besser treffen, ist nicht das Entscheidende. Auch im indischen Selbstverständnis handelt es sich um Teile einer Nation, die sich gegeneinander verselbständigen. Dieses Moment wird vom Begriff *«Kommunalismus»* besser benannt als vom Begriff *«Hindu-Nationalismus»*. In Richtung Fundamentalismus kann man nur sinnvoll diskutieren, wenn man bestimmte moderne Normen voraussetzt und dann Religiosität darauf bezieht. Wenn man methodisch nicht so vorgeht, dann macht diese ganze Debatte keinen Sinn. Die Zeit vor der Moderne kennt diese Unterscheidung gar nicht.

Dazu eine weitere Beobachtung: Wenn man liest, daß in Bombay in einer Woche 800 oder 1000 Leute während Unruhen totgeschlagen wurden, dann verhält es sich in der Regel so: Die Analysen indischer Zeitungen, die Details

und Abläufe von «riots» mit dem «mikroskopischen Blick» analysieren, zeigen, daß viele Unruhen ablaufen können, ohne daß religiös motivierte Leute die geringste Rolle dabei spielen würden.

Das habe ich selbst in meiner Zeit in Hyderabad erlebt, im Zusammenhang mit der Mandal-Agitation, auf die Herr Jürgenmeyer anspielte. In aller Regel mischen sich drei Motive, wobei das religiöse oder fundamentalistische Motiv entweder als Auslöser oder als Rationalisierung oder fast gar nicht beteiligt ist. Manchmal gibt es, grob gesagt, religiöse Fanatiker, die etwas anfangen, was dann durch einfache kriminelle Akte überlagert wird. Leute benutzen das Chaos in ganz großer Zahl – das sind durchaus keine Marginalien –, um Geschäfte zu plündern, um die Häuser abzubrennen, wo sie sich gerade Grund und Boden aneignen wollen oder Schulden beim Besitzer haben und im übrigen alte, persönliche Rechnungen begleichen.

Als es einen großen Aufstand in Hyderabad gab, bei dem über 80 Leute totgeschlagen und verstümmelt wurden, besuchte zufällig einer der dort zuständigen Offiziere eines meiner Seminare. Dieser Offizier, der sich als sehr kundig und wahrhaftig erwies, sagte mir, daß es im wesentlichen um die Begleichung von Rechnungen zwischen einzelnen und ganzen Familien ging oder einfach um kriminelle Bereicherungsstrategien. Manchmal kommt es vor, daß einfach ein ganzer Slum geräumt wird, so daß die örtlichen Gewalthaber hinterher das ganze Gelände noch einmal an andere vermieten können, die bisher nicht dort gehaust hatten. Religiöse Motive dienen hier allenfalls als oberflächliche Rationalisierung. Sie können aber auch eine große Rolle spielen; das wechselt von Fall zu Fall. Aber keinesfalls kann man sagen, daß das Ausmaß und die Vehemenz von solchen Schlächtereien reflektieren, ob und welche religiöse Faktoren zwischenreligiöser Konflikte im Spiele sind. Der Versuch einer solchen Generalisierung wäre unter keinen Umständen haltbar.

Die These der ‹Instrumentalisierung› hat natürlich auch zur logischen und soziologischen Voraussetzung, daß es etwas gibt, das sich instrumentalisieren läßt; denn instrumentalisieren kann sich ja nicht das Instrument selber. Man braucht also, mit Jürgen Habermas zu sprechen, ‹entgegenkommende Orientierungen› (vgl. oben S. 182) in dem Bereich, in den hinein die Instrumentalisierungen verlaufen. Das ist bei Herrn Jürgenmeyer nur sehr kurz angesprochen worden.

Es gibt offensichtlich Leute, die von einer starken eigenen Identität überzeugt sind. Diese Überzeugung markiert eine deutliche Differenz zu anderen, die in religiösen Begriffen beschrieben werden kann. Für mich ist entscheidend, daß man gemeinsam der Überzeugung ist, daß in einem säkularisierten und insofern politisch modernisierten Staat diese religiöse Identität der eigenen Gruppe in entscheidenden Fragen dazu motiviert, die gleichberechtigten Ansprüche der anderen an das Gemeinwesen zu negieren oder zu eliminieren.

Vor diesem Hintergrund gibt es für mich eine entscheidende Äußerung von L. K. Advani, dem damaligen Führer der BJP, der über die Rechte der Muslime in einem Interview sinngemäß sagte: In religiösen Fragen gibt es für Hindus keine Möglichkeit zu verhandeln, einerlei, was Gerichte sagen oder das Parlament entscheidet; denn wir haben hier ein religiöses Recht, uns gegen die anderen durchzusetzen. – Das ist ein ganz entscheidendes Motiv für das, was ich ‹Fundamentalismus› nenne: ein Element der eigenen Identität und seiner Berechtigung absolut zu setzen gegen andere in Bereichen, wo auch die anderen eigentlich gleichberechtigte Ansprüche haben.

Von daher erscheint mir die Perspektive, die Herr Jürgenmeyer gezeichnet hat, etwas zu rosig, obwohl ich mit der Grundthese übereinstimme. Aber wenn man die Interviews mit einem der wesentlichen Führer der hindu-fundamentalistischen Strömung liest, dann melden sich Zweifel

an: Bal Thackery in Bombay beruft sich gezielt auf Adolf Hitler; aber das kann auch etwas Camouflage bei deutschen Interviewern sein. Nach seiner Auffassung haben Minderheiten in Indien keinen Platz. Entweder passen sie sich den Lebensformen dieses Landes an oder sie können gehen. Er will also nicht Gleichberechtigung, sondern die eigene Lebensform absolut setzen gegen alle anderen, die es sonst noch gibt.

Von Diplomaten, Politikern, Gewerkschaftlern, Wissenschaftlern kann man immer wieder hören: Chaos und Anarchie in Indien können nie so groß sein, daß es danach nicht doch irgendwie weitergehen würde. Es gibt hier so viele hundert Millionen Menschen, da bleiben immer noch genügend übrig. – Wenn man solche Parameter anlegt, dann muß man natürlich sagen, daß das Land nicht untergeht. Aber ich würde die Maßstäbe anders anlegen: In diesem Land mit nur ganz leicht <anmodernisierten> Religionen konnte sich eine politisch säkulare, moderne, wenn auch prekäre Lebensform stabilisieren, die immerhin soweit installiert ist, daß etwa Hindus und Muslime miteinander auskommen können. Wenn dieser faktische Konsens gefährdet oder zerstört würde, dann hätten wir es nicht mehr mit demselben Indien zu tun, selbst wenn viele auch weiterhin überleben könnten.

Die <entgegenkommenden Orientierungen> können religiöser Art sein oder auch nicht. Die BJP hat mit der Ayodhya-Kampagne ihren Stimmenanteil von elf auf zwanzig Prozent steigern können. Während dieser Kampagne hatte sie in Uttar Pradesh die Regierung gebildet und zugesagt, daß die Moschee geschützt würde. In einigen Hindi sprechenden Staaten des Hindi-Belt könnten sie nach neueren Umfragen sogar Mehrheiten gewinnen und Regierungen bilden. Wenn in drei dieser vier großen Länder die BJP-Partei an der Macht ist und ihre Möglichkeiten wirklich ausspielt, dann könnte die Koexistenz der Religionen als sozialer Lebensformen ganz in Frage gestellt werden. Es

gibt derzeit schon Wanderungsbewegungen: Ein paar hunderttausend Muslime haben Bombay verlassen. Sie können dort nicht mehr leben; die Angst vor Übergriffen ist zu groß geworden; deshalb versuchen sie, anderswo unterzukommen.

Dieses ganze Problem hat noch eine weitere, erschreckende Dimension: Pakistan versteht sich wesentlich als islamischer Staat, Indien definiert sich dagegen als säkularer Staat mit Hindu-Mehrheit. Beide Länder verfügen über Atomwaffen; das ist sicher. Wenn jetzt in Indien diejenigen, die ich ‹Hindu-Fundamentalisten› nenne, im Norden in den bevölkerungsreichsten Staaten die Mehrheit bekommen und mit der muslimischen Bevölkerung so umspringen, daß sich in Pakistan die Politiker zur innenpolitischen Legitimation als Wächter und Tutoren der Muslime im Nachbarland glauben aufspielen zu müssen, dann kann das, wie es schon ein paar Mal passiert ist, zu verheerenden Konflikten führen, die auch die ganze Welt betreffen werden.

Damit möchte ich nicht mit einem Schreckensszenario künstlich Betroffenheit und Interesse für ein entlegenes Problem erzeugen, sondern das hat eine ganz reale Dimension. Denn wenn wir etwas weiter ausgreifen, dann gewinnt dieses Thema auch für uns eine erschreckende Aktualität: Am Brandanschlag von Solingen und den Reaktionen darauf sehen wir, daß es in der Bundesrepublik Deutschland nationalistische Fundamentalisten und religiöse Fundamentalisten wie den in Köln praktizierenden Imam Kaplan und seine Leute in der türkischen Bevölkerung gibt, die das, was an Haß und Zorn entsteht, erfolgreich instrumentalisieren, weil etwas ‹Entgegenkommenes› vorhanden ist. Auch bei uns wird es genügend Idioten geben, die aus den Frustrationen ihrer Lebensformen heraus glauben, ein Stück Identität oder Lebenssinn sich unter den Nagel reißen zu können, indem sie den Nachbarn totschiagen. Da können auch für uns aktuelle Dimensionen erwachsen.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß auch bei Ayodhya völlig verarmte Hindus, die nun wirklich nicht viel haben, quer durchs ganze Land anreisen, im Norden Indiens ihr Leben riskieren, um diese Moschee niederzureißen. Dahinter stehen starke Motive und Orientierungen, die man bei solchen Analysen miteinbeziehen muß.

4. Entstehungsbedingungen und <Ikonographie> des Fundamentalismus

Jürgenmeyer: Zu den <entgegenkommenden Orientierungen>, die Herr Meyer unter Bezug auf Jürgen Habermas genannt hat: Auf der hinduistischen wie auf der islamischen Seite gibt es Bilder über den jeweils anderen, die Identität schaffen und den anderen, insofern er eben anders ist, ausgrenzen und abwerten und so die Menschen für bestimmte Zwecke mobilisieren. Über diese Bilderwelt sind wir bisher nur ansatzweise informiert: In der populären indischen Zeitschrift <Illustrated Weekly of India> gab es einen Bericht über magische Heiler von dem bekannten Psychoanalytiker Sudhir Kakar.¹⁰⁸ Einige Hindufrauen, die zu einem Heiler kamen, behaupteten, daß sie von einem Geist, einem Bhuta, besessen seien, der sie zu den unmöglichsten Dingen und Handlungen bewege, unter anderem täglich Fleisch zu essen. Im Verlauf der Behandlung stellte sich dann heraus, daß dieser Bhuta ein Muslim war. Die muslimischen Bhutas gelten als die schlimmsten und

¹⁰⁸ Zu diesem Thema ist auch ein Buch in deutscher Übersetzung erschienen: S. Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors*, New York 1982; dt.: *Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst*, München 1984. Über das Ausmaß der gehegten Vorstellungen über die jeweils andere Gemeinschaft hat Sh. Mehta eine empirische Studie vorgelegt, die sehr wertvolle Einsichten vermittelt: *The Eternal Web. Hindu-Muslims Relations*, New Delhi 1992. Die Studie belegt, daß Hindus und Muslime sich generell mit Mißtrauen begegnen. Beide Gemeinschaften sind stets damit beschäftigt, ihre Identität gegen die anderen abzugrenzen und zu bewahren.

stärksten der bösen Geister. Das ist natürlich ein sehr bedrohliches Szenario, insbesondere dann, wenn es ein Massenphänomen wäre.

Wenn im Unterbewußten der Hindus die eigene schlechte Situation oder das Besessensein von irgendwelchen Gelüsten, die nicht als gesellschaftsfähig gelten, in Verbindung gesetzt wird mit Bildern des hinterhältigen Wirkens muslimischer Totengeister, von denen die Hindus besetzt und angehalten werden, Dinge zu tun, die ihnen eigentlich völlig zuwider sind, dann ist ein friedliches Miteinander kaum noch möglich, besonders dann, wenn derartige Besessenheitsvorstellungen einmal breitere Massen ergreifen sollten. Mit solchen Vorstellungen ist eine Mobilisierung der Massen schnell und dauerhaft zu bewerkstelligen. Solche Fixierungen auf bedrohliche Bilder wieder abzubauen, dauert sehr lange, wie wir aus den Erfahrungen mit dem Antisemitismus wissen.

Es gibt in beiden Gruppen, bei den Hindus und den Muslimen, ganz bestimmte Vorstellungen über die anderen, die den Grund dafür bilden, daß von außen kommende Instrumentalisierungen auf einen fruchtbaren Boden fallen. Sie bilden ein mobilisierungsfähiges Gewaltpotential, das von den Politikern nicht erst erfunden werden muß, sondern das bei einer beträchtlichen Minderheit schon vorhanden ist und deshalb nicht unterschätzt werden darf.

Dennoch glaube ich immer noch an die relative Resistenz der indischen Gesellschaft gegenüber solchen politisch motivierten Strategien der Instrumentalisierung und Mobilisierung, die sich vor allem in der Heterogenität des Landes begründet. Hier liegt der Grund für meinen verhaltenen Optimismus. Die heutige Situation ist nicht vollkommen neu; sie gibt es in Indien schon seit langer Zeit. Die Aufstände und Unruhen sind erstens immer sehr sporadisch, zweitens nie über das ganze Land verbreitet, und drittens sind sie genauso schnell, wie sie ausgebrochen sind, auch wieder zusammengebrochen. Aber wenn sie

ausbrechen, dann mit einer Grausamkeit und Bestialität, die unfassbar ist. Meines Erachtens ist die gängige politologische und soziologische Analyse nicht in der Lage, diesen Haß, sein Ausmaß und seine Grundlagen ganz zu erklären.

Die Angst der Hindus vor den Muslimen wird beispielsweise auch verbunden mit dem Vorwurf der sexuellen Zügellosigkeit der Muslime, die sich so stark vermehren würden, daß sie in absehbarer Zeit auch numerisch dominieren werden, was demographisch gesehen unmöglich ist; denn die Zuwachsraten der Muslime sind nur wenig höher als die der Hindus. Derartige Bedrohungsängste sind auch in der gebildeten Oberschicht vorhanden und können Hindus aus allen gesellschaftlichen Schichten mobilisieren. Auch deshalb fordern die Hindu-Nationalisten ein Ende der muslimischen Vorrechte und damit eine definitive Umkehrung eines Prozesses, der in ihren Augen die Mehrheit zur Minderheit im eigenen Land hat werden lassen.

Noch ein Beispiel, das allerdings recht vage ist: Ein gebildeter Inder, ein Sikh, der alle Attribute eines aufgeklärten modernen Menschen in sich vereinigt, hat mir folgendes erzählt: Wenn er einen Hausburschen einstellen müßte und die Wahl hätte zwischen einem Sikh, einem Christen, einem Muslim und einem Unberührbaren, dann würde er instinktiv jeden einstellen mit Ausnahme des Muslim, ohne daß er das begründen könne. Er konnte seine Abneigung und Distanz nicht erklären, weder durch klare Argumente noch durch entsprechende Bilder.

Meyer: Hier gibt es aber auch einen polit-ökonomischen Ansatz: Ich selbst hatte einmal einen Hausangestellten einzustellen. Die Experten hatten mir gesagt: Einen Muslim bekommst Du nicht, die machen das nicht. Einen Hindu kann man nicht nehmen, weil man dann mehrere braucht. Denn derselbe, der kocht, beseitigt nicht den Dreck. Entsprechend der Kasteneinteilung braucht man für die verschiedenen Dienste entsprechend verschiedene

Angestellte. Also nimmt man am besten einen Christen; denn der macht alles.

Wenn man versucht, eine Massenunterstützung für Intoleranz interdisziplinär zu erklären, dann kann man verschiedene Faktoren benennen, die – in der Dritten Welt mit leichten Abwandlungen – immer eine Rolle spielen, insbesondere dann, wenn sie sich addieren, wenn fundamentalistische Bewegungen also zu einem Massenphänomen werden:

Erstens die Situation eines kulturellen Identitätsverlustes oder einer kulturellen Kränkung, die im westlichen Bereich aufgrund der allgemeinen metaphysischen Heimatlosigkeit der Moderne mittlerweile permanent geworden ist, anders als in der Dritten Welt, wo die Schwellensituation überwiegt; zweitens eine soziale Perspektivlosigkeit, verbunden mit dem Gefühl, daß in den Grundbedürfnissen und den Fragen der sozialen Existenz Unsicherheit vorherrscht oder sich verstärkt; drittens eine bestimmte persönliche Disposition, die für die westliche Situation in großangelegten empirischen Untersuchungen beschrieben wurde von dem Sozialpsychologen Milton Rokeach, der den Unterschied zwischen *«open mind»* und *«closed mind»* eingeführt und erklärt hat anhand der Frage, ob jemand aus Sozialisationsprozessen so hervorgegangen ist, daß Ambivalenzen und Offenheiten die akzeptierte Normalsituation der eigenen Identität des Betroffenen darstellen oder aber eine Bedrohungssituation, die als Gefährdung der eigenen Identität erfahren wird.¹⁰⁹

Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind ungemein wichtig; denn Rokeach geht der Frage nach, unter welchen

¹⁰⁹ Vgl. M. Rokeach, *The open and the closed mind*, New York 1960. Vgl. dazu auch die Beiträge von B. Gladigow und B. Grom in: W. Kerber, *Die Wahrheit der Religionen (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 10)*, München 1994, 240–242, sowie B. Grom, *Aktivierung und Neutralisierung des sozialen Ethos der Religion. Eine psychologische Perspektive*, in: W. Kerber (Hrsg.), *Religion und prosoziales Verhalten (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 13)*, München 1995 (im Druck).

Bedingungen Personen zum Fundamentalismus neigen. Was Theodor W. Adorno und andere über die autoritäre rechtsextreme Persönlichkeit gesagt haben, hat M. Rokeach auf die linksextremistische Provenienz erweitert: Wenn in den Sozialisationsprozessen von der frühesten Kindheit an den zu sozialisierenden Kindern und Jugendlichen verwehrt wird, eine ambivalente Gefühlskultur gegenüber der Bezugsperson zu entwickeln, sondern wenn sie immer nur lieben dürfen und den Rest unterdrücken müssen, dann bilden sie «closed-mindedness» aus; dann empfinden sie das andere immer als das Bedrohliche, das bekämpft werden muß, und können kein Verhältnis zu dem anderen als Teil ihrer selbst entwickeln. Deswegen spielen Sozialisationsbedingungen bei der Entstehung von Fundamentalismus eine große Rolle. Auch bei uns ist es immer noch so, daß eine ambivalente Gefühlskultur als Teil einer legitimen Sozialisationsstruktur nicht selbstverständlich ist.

Dabei bildet sich das von Rokeach sogenannte «party line thinking»: sich an bestimmten autoritären Vorgaben ausrichten und alles, was daneben liegt, als Bedrohung und als hassenswert empfinden. Natürlich muß auch etwas Entgegenkommendes in den Persönlichkeitsstrukturen angelegt sein, damit Fundamentalismus entstehen und erfolgreich sein kann. So kann man aus dem theoretischen Verhältnis zum Fundamentalismus etwas Wichtiges lernen für den Umgang mit Kindern und Jugendlichen, um in den Erziehungsprozessen Fehlentwicklungen vorzubeugen.

Wenn diese Faktoren zusammenkommen und dann zusätzlich noch Organisationsangebote und gezielte Führungs- und Instrumentalisierungsstrategien in der sozialen Welt geschaffen werden oder schon vorhanden sind, die diese Faktoren strategisch bündeln können, dann sind die Angeln sozusagen ausgelegt, dann ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß so etwas passiert.

Keller: Ein wichtiges religiöses Element in der dörflichen Kultur gerade bei den Outcasts sind zweifellos die Besessenheitskulte und die damit verbundenen Bilder, auf die Herr Jürgenmeyer anspielte: Menschen lassen sich von Geistern und Göttern in Besitz nehmen und vor allem von der Devi, der sich in zahllosen Formen manifestierenden weiblichen Gottheit, der Göttin, sehr oft als «Mutter» verehrt. In Zentralindien lassen sich Hindus und Muslime in Besitz nehmen von einem islamischen Heiligen, der sich dann auch durch die Hindus offenbart. Jede Kaste, jede *jāti* – auch die Outcasts sind in *jātis* unterteilt – hat ihren Tempel und ihren Kult, wo religiöse Erfahrungen möglich werden.