

Kommunalismus in Indien: Die Entstehung und innenpolitische Bedeutung des Hindu-Muslim-Gegensatzes

Christian Wagner

Der Sieg der Kongreß-Partei bei den Wahlen zum indischen Parlament im Sommer 1991 wurde von dem heimtückischen Attentat auf den ehemaligen Premierminister Rajiv Gandhi während einer Wahlveranstaltung in Südindien überschattet. Mit dem Tod Rajiv Gandhis endete nicht nur auf tragische Weise die politische Dynastie einer Familie, die das Land seit der Unabhängigkeit im Jahre 1947 in entscheidendem Maße politisch geprägt hatte, sondern die Kongreß-Partei verlor auch ihren unangefochtenen Spitzenkandidaten, der als einer der aussichtsreichsten Kandidaten für das Amt des Premierministers galt. Nach kurzen Beratungen einigte sich die Kongreß-Spitze schließlich auf die Ernennung von P.V.Narasimha Rao, einem altgedienten Kongreß-Politiker, zum neuen Premierminister. Seit dem Spätherbst 1989 und zwei aufeinander folgenden Minderheitsregierungen verfügt Indien somit wieder über eine stabile Regierung. Damit hat die 'größte Demokratie der Welt' selbst unter schweren innenpolitischen Belastungen erneut ihre demokratische Funktionsfähigkeit unter Beweis gestellt, doch sind die Probleme des Landes ihrer Lösung noch nicht näher gekommen.

Eines der Hauptprobleme Indiens waren in jüngster Zeit die sich verschärfenden Spannungen zwischen Hindus und Muslimen, die den nördlichen Teil des Landes zunehmend ins Chaos zu stürzen drohten. Die z.T. blutigen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gruppen im Vorfeld der Parlamentswahlen im November 1989¹ hatten sich vor allem durch den Streit um den Babri-Masjid/Ram Janmabhoomi-Komplex in Ayodhya im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh verschärft.² Radikale Hinduorganisationen wie die 'Vishwa Hindu Parishad' (VHP) oder die 'Rashtriya Swayamsewak Sangh' (RSS) forderten den Abriß der dortigen Moschee, um an ihrer Stelle einen Tempel zu Ehren des Gottes Rama zu errichten. Der Streit um die endgültige Bestimmung dieses Areals wurde im Wahlkampf zu einem entscheidenden Thema. Die Kongreß-Partei wurde von den radikalen Hinduorganisationen kritisiert, weil sie sich nicht entschieden genug für die Interessen der hinduistischen Bevölkerungsmehrheit einsetzte. Muslimische Organisationen kritisierten hingegen die in ihren Augen zurückhaltende Politik des Kongreß gegenüber diesen Organisationen und deren zunehmenden Einfluß auf die Politik. Der Imam der Jama-Masjid in Neu-Dehli, Syed Abdullah Bukhari, einer der führenden muslimischen Geistlichen in Indien, rief schließlich seine Glaubensbrüder auf, V.P.Singh und die Janata-Partei zu unterstützen, und trug damit maßgeblich zur Niederlage des Kongreß bei.³

Die Wahl im November 1989 brachte jedoch keine klaren Mehrheiten. Aufgrund der herrschenden politischen Verhältnisse wurde eine Minderheitsregierung der 'Nationalen Front' unter der Führung von V.P.Singh gebildet, die die Kongreß-Regierung und Premierminister R.Gandhi ablöste. V.P.Singh war im Parlament auf die Unterstützung der Kommunistischen Partei und der 'Bharatiya Janata Party' (BJP) angewiesen, die - im Gegensatz zu den Kommunisten - eine konservative, an den Interessen der Hindumehrheit orientierte Politik vertrat. Eine für alle Seiten befriedigende politische Lösung des Konfliktes in

Ayodhya wurde nicht erreicht. Die Politik der BJP und ihres Führers L.K.Advani, der sich in der Frage nach der endgültigen Bestimmung des Tempelkomplexes schließlich auf die Seite der VHP schlug und den Abriss der Moschee forderte, brachte im Oktober 1990 zunächst die kurzzeitige Verhaftung Advanis und führte schließlich zur Beendigung der labilen Zusammenarbeit im Parlament und damit zum Sturz der Regierung von V.P.Singh.⁴

Die zweite Minderheitsregierung innerhalb eines Jahres unter dem neuen Premierminister Chandra Shekhar hatte ebenfalls nur einen geringen politischen Rückhalt und hing von der Zusammenarbeit mit dem Kongreß, der größten Oppositionspartei im Parlament, unter der Führung des ehemaligen Premierministers R.Gandhi ab. Die von Chandra Shekhar neu gegründete Partei 'Janata Dal (Socialist)' verfügte im Parlament lediglich über 58 Abgeordnete, der Kongreß hingegen stellte 214 Abgeordnete. Aufgrund dieser Konstellation verfügte auch diese Regierung nicht über die politische Durchsetzungskraft, um die innenpolitischen Probleme zu lösen, so daß Neuwahlen unumgänglich wurden.

Die Auseinandersetzung in Ayodhya zeigt, daß der Konflikt zwischen Hindus und Muslimen - 83% bzw. 11% der Bevölkerung⁵ - den man mit der Teilung des Subkontinentes in zwei souveräne Staaten bei der Unabhängigkeit 1947 zu lösen geglaubt hatte, keinesfalls beigelegt ist. Obwohl aus der Erfahrung der Teilung des Landes der Grundsatz eines säkularen Staatswesens in der indischen Verfassung festgeschrieben wurde, steht diese Errungenschaft der Unabhängigkeit noch immer auf dem Prüfstand - was sich im Konflikt zwischen Sikhs und Hindus im Punjab und in den blutigen Unruhen zwischen Hindus und Muslimen in Nordindien zeigt.

Wo liegen die Ursachen dieser neuerlichen Unruhen? Haben 40 Jahre Säkularismus die religiösen Gegensätze nicht vermindert, sondern - wie es den Anschein hat - sogar noch verstärkt? Welche Motive standen und stehen hinter diesen Unruhen? Ist es die Beleidigung religiöser Gefühle, oder sind es sozio-ökonomische Gegensätze, die unter dem Deckmantel der Religion ausgetragen werden? Um die Bedeutung dieses innenpolitischen Problems und seine langfristigen Konsequenzen zu verstehen, sollen im folgenden die historischen Entstehungsbedingungen kommunalistischer Unruhen untersucht werden. Welche Motive lagen dem kommunalistischen Denken zugrunde, inwieweit verloren diese Motive nach der Unabhängigkeit an Bedeutung, inwieweit konnten sie im unabhängigen Indien eine neue Bedeutung gewinnen?

Anhand verschiedener Beispiele aus Nordindien zur Zeit der britischen Herrschaft soll im folgenden aufgezeigt werden, daß Kommunalismus die - kalkulierte - Antwort auf neue politische Konstellationen und Probleme gewesen ist, wie sie mit der britischen Kolonialherrschaft erstmals auftraten. Kommunalismus ist somit kein Relikt traditioneller religiöser Vorstellungen, das mit der Modernisierung und Entwicklung des Landes und mit der Verbreitung säkularer Ideen verschwinden wird, sondern das Ergebnis der sozialen, politischen, kulturellen und ökonomischen Umwälzungen während der britischen Kolonialzeit.

Der moderne Charakter kommunalistischen Denkens zeigt sich auch in der historischen Erfahrung des indischen Subkontinentes. Die muslimischen Sultanaate, die seit dem 13. Jahrhundert weite Teile Nord- und Mittelindiens kontrollierten und in dem Imperium der Mogulkaiser im 16. und 17. Jahrhundert ihren

Höhepunkt fanden, kannten, was das Zusammenleben der einzelnen Religionen anbelangt, nicht die Probleme, die später Britisch-Indien erschüttern sollten.⁶

Der Begriff 'Kommunalismus' leitet sich vom englischen Wort 'community', religiöse Gemeinschaft, ab. W.C.Smith definierte in seiner 1943 erschienen Studie "Modern Islam in India" Kommunalismus als diejenige Ideologie, die die Anhänger einer Religionsgemeinschaft nicht nur als eine ethisch dogmatische, sondern zusätzlich als eine soziale, politische, ökonomische und kulturelle Einheit betrachtet und die die entsprechenden Unterschiede und Antagonismen zu anderen Gruppen auf religiöser Basis hervorhebt.⁷ Kommunalistisches Denken ist somit der Versuch, eine gemeinsame Gruppenidentität im Namen der Religion zu definieren, und ist eng mit anderen Formen der Identitätsbildung, z.B. der ethnischer Gemeinschaften oder Nationen, verbunden. Während das prinzipielle Unterscheidungsmerkmal ethnischer Gemeinschaften der Glaube an eine jeweils gemeinsame Abstammung ist, hat sich die Idee der Nation vor allem anhand sprachlicher und territorialer Merkmale entwickelt. Kommunalismus beruft sich demgegenüber auf die Religion als dem entscheidenden Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft; er erscheint somit als religiöse Variante ethnischer Gemeinschaftsbeziehungen. Während sich die primordialen Merkmale - Abstammung vs. Religion - unterscheiden, ist beiden die Glorifizierung und Neuinterpretation der Vergangenheit gemein. Diese neue Vorstellung einer gemeinsamen Identität, die sich aus diesem Denken entwickelt und die zu neuen Sichtweisen von Geschichte und Gesellschaft geführt hat, weist deshalb Analogien zu ähnlich gelagerten Vorstellungen im Denken von ethnischen und nationalistisch orientierten Gruppen auf.

Die Entwicklung der beiden Religionsgemeinschaften unter der britischen Kolonialherrschaft

Die Auflösung des Mogulreiches und der Beginn der britischen Kolonialmacht ab Mitte des 18. Jahrhunderts führten zu tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwälzungen. Vor allem die muslimische Oberschicht Nordindiens, die bislang die traditionellen Beamten- und Herrschaftspositionen inne gehabt hatte, war davon betroffen. Die Reservierung der gehobenen Verwaltungsstellen für englische Beamte verdrängte sie aus dem oberen Beamtenapparat und schwächte ihre ökonomische und soziale Stellung. Diese Entwicklung wurde 1835 durch die Einführung des Englischen als neuer Verwaltungssprache anstelle des Urdu beschleunigt. Die Hindus, die bereits während der Mogulherrschaft bereitwillig Urdu gelernt hatten, passten sich der neuen Situation an, erlernten die Sprache der britischen Kolonialmacht und traten in den kolonialen Verwaltungsdienst ein.⁸ Die Muslime fanden hingegen zu den neuen Aufstiegs- und Bildungschancen nur wenig Zugang, vor allem durch ihre geringe Bereitschaft, sich am englischsprachigen Schulsystem zu beteiligen. Die Durchsetzung des englischen Rechtssystems schwächte außerdem die Stellung muslimischer Rechtsgelehrter.

Standen die Engländer den einzelnen Religionsgruppen lange Zeit neutral gegenüber, so änderte sich dies nach der 'Mutiny' von 1857. Teile der englischen Kolonialregierung hatten die Muslime beschuldigt, den Aufstand ausgelöst zu haben, um das alte Mogulreich wieder herzustellen. 1871 wurde W.W.Hunter von der Kolonialregierung beauftragt, eine Studie über die indischen Muslime zu verfassen, deren Titel *The Indian Muselmans, Are They Bound in Conscience to*

Rebel Against the Queen? bereits andeutet, daß die Briten die Muslime nun mit größerem Argwohn betrachteten. Hunter beschrieb die Folgen der britischen Herrschaft für die Muslime als einen permanenten Prozeß des Niedergangs, aus dem vor allem die Hindus Nutzen ziehen konnten: "One hundred and seventy years ago it was almost impossible for a well-born Muselman to become poor - at present it is almost impossible for him to continue rich".⁹

Die britische Kolonialherrschaft leitete somit den Niedergang der traditionellen muslimischen Führungsschicht Nordindiens ein, die nicht bereit war, sich den neuen Gegebenheiten, z.B. im Bereich der Verwaltung, anzupassen. Die Hindus hingegen nutzten diese Chance. Sie profitierten vom Aufbau einer umfangreichen Kolonialverwaltung, die in hohem Maße auf die Mitarbeit einheimischer Kräfte angewiesen war.

Die britische Herrschaft und der Einfluß neuer westlicher Ideen durch die Arbeit der christlichen Missionsgesellschaften führten zugleich zur Entstehung verschiedener hinduistischer und muslimischer Reformbewegungen. Sie rekrutierten sich zumeist aus jenen Schichten, die das westliche Bildungssystem durchlaufen hatten und dadurch in unmittelbarem Kontakt mit den Ideen der westlichen Zivilisation gekommen waren. Dieser Kontakt bewirkte in vielen Fällen eine Abkehr vom traditionellen Rollenverständnis und eine Hinwendung zu den neuen - jetzt westlich geprägten - Idealen.¹⁰ Die Reformen versuchten dieser Herausforderung dadurch gerecht zu werden, daß sie ihre Religion auf der Grundlage der neuen westlichen Ideen reformieren wollten. Sie verdammten die sozialen Mißstände wie Kastensystem, Witwenverbrennung und Kinderhochzeiten, setzten sich für eine Rückbesinnung auf die ursprünglichen Werte ihrer Religionen ein und versuchten diese mit den neuen westlichen Ideen zu verbinden.¹¹ Zu den herausragenden Persönlichkeiten dieser Zeit gehören Ram Mohan Roy auf seiten der Hindus und Sayid Ahmad Khan auf seiten der Muslime.

Für die hinduistischen Reformen wurde diese Rückbesinnung auf die vergangenen Werte durch die europäische Indologie ermöglicht, die mit ihren ersten wissenschaftlichen Arbeiten die Existenz einer vergangenen glanzvollen indischen Kultur bestätigt hatte.¹² Für die islamischen Reformen spielte u.a. die Wahabiten-Bewegung in Saudi-Arabien eine wichtige Rolle, da zahlreiche Muslime auf ihren Pilgerfahrten nach Mekka mit den reformerischen Ideen der Wahabiten in Kontakt gekommen waren und sie nach ihrer Rückkehr verbreiteten. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es bereits vereinzelte islamische Gruppierungen, die mit Waffengewalt für eine Erneuerung ihrer Religion auf orthodoxer Grundlage eintraten.¹³ Die überwiegende Zahl der Mitglieder dieser Reformbewegungen standen der britischen Kolonialmacht loyal gegenüber, andere hingegen forderten zunehmend deren Herrschaftsanspruch heraus und betonten die Exklusivität der eigenen Gruppe. Die zahlreichen Gemeinsamkeiten, die sich bis dahin im Verlauf der Jahrhunderte im Alltag des Zusammenlebens zwischen den beiden größten Religionsgruppen entwickelt hatten,¹⁴ konnten nun von radikalen Gruppen als Abkehr vom wahren Inhalt der Religion interpretiert werden, die es - im Notfall auch mit gewaltsamen Mitteln - zu reformieren galt.

Die folgenden Beispiele sollen nun zeigen, welche Entwicklungen zur Entstehung kommunalistischen Denkens beigetragen haben und welcher Methoden sich solche Bewegungen bedienten. Anhand der Neuinterpretation des Hinduis-

mus durch den Arya Samaj, der Forderungen der Muslime in den United Provinces und des Vorgehens von B.G.Tilak in Maharashtra soll veranschaulicht werden, wie kommunalistische Gefühle auf lokaler und regionaler Ebene für politische Interessen geschürt und mobilisiert werden konnten und wie neue Feindbilder entstanden, die den Kommunalismus zu einem dauerhaften Problem werden ließen.

Die Neuinterpretation des Hinduismus durch den Arya Samaj

Ein gutes Beispiel für die Verstärkung religiöser Gegensätze zwischen den Religionsgemeinschaften durch die Reinterpretation und Glorifizierung der Vergangenheit ist die Arbeit des Arya Samaj im Punjab. Die Situation im Punjab war durch das Zusammenleben dreier religiöser Gemeinschaften, der Hindus, der Sikhs und der Muslime, geprägt. Bereits vor der britischen Kolonialzeit war es immer wieder zu sporadischen Auseinandersetzungen zwischen Hindus, Sikhs und Muslimen gekommen. 1877 kam der hinduistische Gelehrte Dayananda Saraswati in den Punjab, der 1875 den Arya Samaj als religiöse Organisation in Gujarat - dort allerdings ohne großen Erfolg - gegründet hatte. Im Punjab konnte er mit seinen Ideen einer Rückkehr zum ursprünglichen Hinduismus erste Erfolge erzielen. Während seines 15-monatigen Aufenthaltes gründete er dort neun lokale Organisationen des Arya Samaj. Er wandte sich besonders gegen die 'aggressive' Missionspolitik der Christen,¹⁵ die seit 1839 im Punjab tätig waren. Die Zahl seiner Anhänger war zunächst zwar noch klein, doch rekrutierten sich diese zumeist aus den oberen und gebildeten Kasten, die das westliche Schulsystem durchlaufen und sich neuen, westlichen Berufen zugewandt hatten, wie Zensusberichte aus der damaligen Zeit zeigen.¹⁶

Der Arya Samaj konnte mit seinen Ideen offensichtlich drei Bedürfnisse dieser Schichten befriedigen: Erstens bestimmte sich der Kastenrang in den Augen des Arya Samaj durch die Leistung des einzelnen und nicht mehr durch seine Geburt. Damit wurde auch Hindus aus niederen Kasten ermöglicht, einen Rang zu erreichen, der mit ihrer neuen sozialen Stellung übereinstimmte. Zweitens reinterpretierte der Arya Samaj den Hinduismus auf der Grundlage der Veden, um ihn gegen die verbalen Angriffe der christlichen Missionare und der islamischen Reformbewegungen zu verteidigen und um Bibel und Koran eine eigene "Heilige Schrift" entgegensetzen zu können. Drittens proklamierte er einen reformierten Hinduismus, der sich gegen den Polytheismus und die Kastenpraktiken des volkstümlichen Hinduismus abzugrenzen versuchte und mit seinem Monotheismus an den Islam und das Christentum anknüpfen wollte. Der Arya Samaj versuchte dadurch eine Verbindung zwischen östlicher und westlicher Zivilisation zu erreichen, mit der es dem westlich gebildeten Hindu möglich werden sollte, seine althergebrachte Kultur mit den neuen Werten und Vorstellungen in Einklang zu bringen.¹⁷ Nach dem Tode Dayanandas richtete sich die Kritik seiner Nachfolger zunehmend auch gegen den Islam und den Sikhismus. Der Arya Samaj baute ein Netzwerk von Organisationen im Punjab auf und begann mit einer eigenen Missionstätigkeit. Seine Hauptforderungen waren der Schutz der heiligen Kühe und die Förderung des Hindi als Unterrichtssprache.¹⁸

Nicht nur für die Anhänger des Arya Samaj, sondern auch für Muslime und Sikhs wurde die - von den Christen eingeführte - Druckerpresse zur wichtigsten Waffe im Kampf um die religiöse Überzeugung. Zahllose Zeitschriften, Zeitun-

gen und Pamphlete zur Verteidigung der eigenen Gruppe und zur Diffamierung der anderen überschwemmten das Land.

Öffentlichen Diskussionen zwischen den Vertretern verschiedener Glaubensrichtungen förderten die religiöse Emotionalisierung. "They preached in the bazaars and on street corners, marched with their songs and banners throughout towns and cities, and publicly debated with their critics at religious fairs wherever they were held".¹⁹ Den anfangs nur rhetorischen Auseinandersetzungen zwischen Arya Samaj und Muslimen folgten bald handgreifliche Unruhen. Auseinandersetzungen dieser Art, die früher eher sporadisch gewesen waren, wurden nun geplant und provoziert. Verschärft wurden die Spannungen durch ökonomische Ungleichheiten. Die Muslime im Punjab versuchten den Arya Samaj vor den Briten als aufwieglerische Gruppierung darzustellen; der Arya Samaj bezichtigte sie wiederum der Verleumdung und stellte die Muslime als 'greedy job seekers' dar, die mißgünstig auf die Positionen der Arya Samaj-Mitglieder in der Verwaltung blickten.²⁰

Im Verlauf der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts nahm die Anzahl der kommunalistisch motivierten Unruhen stetig zu. Einem englischen Bericht zufolge wurden 1891/92 653 solcher Unruhen registriert, 1896/97 waren es bereits 855.²¹ Der Arya Samaj propagierte eine militante Ideologie, die den Hindus, die im Punjab nur eine Minderheit waren, zu einem neuen Selbstbewußtsein verhelfen sollte. Sie hatten sich als Opfer der Herrschaft der Muslime und der Sikhs gesehen, nun sahen sie sich als Opfer der Missionsbemühungen von Muslimen, Sikhs und Christen.

Die gemeinsame islamisch dominierte Vergangenheit und die gemeinsame christliche Gegenwart schürte bei den Hindus die Furcht vor einem Untergang der eigenen Gruppe durch eine mögliche massenhafte Konversion zum Christentum und förderte die Entstehung neuer Organisationen unter der Führung der Aktivisten der Arya Samaj. 1909 wurde die 'All-India Shuddhi Sabha' gegründet, um die Muslime, Christen und Sikhs - die in ihren Augen früher Hindu gewesen sein sollen - durch hinduistische Reinigungsrituale wieder zum Hinduismus zu bekehren. Ebenfalls 1909 wurde die 'All-India Hindu Sabha' von Anhängern des Arya Samaj ins Leben gerufen, die sich als gesamtindische Organisation zur Verteidigung des Hinduismus und als Konkurrentin der Kongreß-Bewegung verstand.²²

Da die Erneuerungsbewegungen aller Religionsgemeinschaften von nun an die Besonderheiten der eigenen Gruppen - und damit deren Abgrenzung zu den anderen - betonten, gerieten Gemeinsamkeiten, wie sie sich im Alltag über Jahrhunderte herausgebildet hatten, immer mehr in Vergessenheit. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte sich im Punjab eine Trennung zwischen Hindus, Muslimen und Sikhs vollzogen, die auf regionaler Ebene für die Mehrheit der Menschen bestimmend bleiben sollte. "The three major communities exhibited a growing insistence on their 'rights' such as the 'right to kill cows or to play music anywhere at any time'".²³ Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgruppe wurde zur entscheidenden Voraussetzung für ein neues - jetzt kommunalistisch geprägtes - Selbstverständnis. Der Versuch des Kongreß, die Bevölkerung zum Kampf gegen die britische Kolonialherrschaft zu einen, scheiterte an der kommunalistischen Orientierung der lokalen politischen Organisationen und der Bevölkerung.

Die Situation der Muslime in den United Provinces

Die britische Herrschaft war von 1868 an in den United Provinces dazu übergegangen, gewählte Selbstverwaltungsgremien auf lokaler Ebene einzurichten. Das Wahlrecht war an den Besitz gebunden, so daß die neuen Gremien rasch unter die Kontrolle lokaler Honoratioren gerieten. Die neuen Organe erhielten die Möglichkeit, Steuern zu erheben und nach eigenem Ermessen zu verwalten sowie gesetzliche Regelungen auf lokaler Ebene ein- und durchzuführen. Die Mitsprache in einem solchen Gremium brachte zahlreiche ökonomische, soziale und politische Vorteile: Die Patronagemacht der einzelnen Mitglieder oder Fraktionen wurde dadurch erheblich ausgeweitet, da sie öffentliche Aufträge an Gefolgsleute vergeben konnten. Die lokale Besteuerung und Gesetzgebung schuf die Möglichkeit, andere Fraktionen oder Gruppen nach eigenem Ermessen zu bevorzugen oder zu benachteiligen. Das hohe Sozialprestige eines solchen Amtes konnte zugleich als Sprungbrett für die eigene politische Karriere dienen.²⁴

Die britische Politik hatte auch die wirtschaftliche Situation in den United Provinces verändert. Im östlichen Teil der Provinz waren die alten hinduistischen Handelszentren verfallen und der Handel stagnierte. Die traditionellen muslimischen Großgrundbesitzer konnten jedoch ihre ökonomische und politische Stellung in diesem Gebiet behaupten. Im westlichen Teil der Provinz setzte mit der britischen Herrschaft ein ökonomischer Aufschwung ein, von dem besonders hinduistische Händler- und Geldverleiherkasten profitierten, die aufgrund ihres neu erworbenen Wohlstands auch zunehmend politisches Mitspracherecht forderten. Hier trafen die Interessen der muslimischen Großgrundbesitzer mit denen der neu entstandenen hinduistischen Mittelschicht aufeinander, deren Gedankengut stark durch radikale Hinduorganisationen, wie das des Arya Samaj, beeinflusst war. Der Kampf um die lokale Vorherrschaft geriet frühzeitig in den Bann kommunalistischer Agitation. Der Kampf um die lokale Macht war seit 1870 in einigen Städten, wie Allahabad und Moradabad, von kommunalistischer Propaganda geprägt, doch blieben solche Tendenzen von den örtlichen Gegebenheiten abhängig. Bis zur Jahrhundertwende hatte sich aber in der gesamten Provinz eine ausgeprägte kommunalistische Orientierung entwickelt.²⁵

Der ökonomische Niedergang der Muslime im Westteil der Provinz hatte auch politische Folgen. Die Muslime verfügten theoretisch in 21 von 82 Stadträten über eine Mehrheit, doch wirkte sich ihre schlechtere ökonomische Situation auf das an Besitz- und Einkommenskriterien orientierte Wahlrecht aus, so daß sie lediglich in 13 Städte regieren konnten.²⁶ Die jeweils siegreiche Fraktion versuchte ihre neugewonnene politische Mehrheit durch Wahlfälschungen oder entsprechende Manipulationen von Wahldistrikten auf Dauer zu sichern. Hindus wie Muslime nutzten ihre politische Macht jetzt schamlos aus, um alte Rivalitäten z.B. bei der Frage der Kuhschlachtungen zu ihren Gunsten zu entscheiden. "Soon after the Hindus gained the upper hand in Moradabad, they compelled Muslim butchers to dry their hides outside the city. In Chandpur they ended cow slaughter. In Bijnor where Hindus dominated the board, the Hindu kotwal thrashed Muslim butchers for offering beef for sale in the market place. When Muslims had the chance, they replied in kind. Cows were openly killed in Najibabad after the Muslims gained power".²⁷ Da die Muslime jedoch die Minderheit in der Provinz stellten, unterlagen sie bei diesen Auseinandersetzungen den Hindus häufiger als umgekehrt. Sie wandten sich deshalb an die Kolonialregierung und

forderten für sich eine angemessene politische Vertretung in den lokalen Gremien, um sich gegen die Übergriffe der Hindus zu schützen. Zugleich gründeten sie eigene politische Organisationen - die "United Patriotic Association", die "Mohammedan Defense Association", die "Urdu Defense Association" -, die zugleich zum ersten Mal den Anspruch erhoben, die Muslime auf gesamtindischer Ebene zu vertreten.

Mit dem 1909 erlassenen Indian Councils Act, den Morley/Minto-Reformen, wurde dem Verlangen der Muslime nach einer verbesserten politischen Vertretung Rechnung getragen.²⁸ Das Kernstück dieser Reformen war die Einführung von getrennten Wahlkreisen für die Muslime, wie dies die 1906 in Dacca gegründete Muslim League gefordert hatte, um dem wachsenden Einfluß der Hindus in den Gremien entgegenzuwirken. In den United Provinces erhielten die Muslime dadurch vier eigene Wahlkreise, doch lag ihre politische Vertretung in den lokalen Gremien damit über ihrem prozentualen Anteil an der Bevölkerung. Diese Bevorzugung führte zum erbitterten Widerstand der Hindus, die mit dieser Regelung natürlich nicht einverstanden sein konnten. Diese neue Situation verschärfte somit die lokalen Wahlkämpfe. Die Hindus versuchten jetzt mit aller Macht, die Muslime aus den Stadträten zu drängen, um deren Bevorzugung durch die Kolonialmacht wieder rückgängig zu machen. Hindu-Bankiers begannen Druck auf ihre muslimischen Schuldner auszuüben, Wahlfälschungen wurden immer offensichtlicher und unverschämter. In einer zuvor nicht gekannten Art und Weise begannen kommunalistische Vorbehalte alle Bereiche des öffentlichen Lebens zu bestimmen. Harcourt Butler, ein englischer Kolonialbeamter schrieb dazu: "Never in my experience has Hindu-Mohammedan antagonism been so intense as it now is in northern India. People there are beginning to ask for separate courts of justice, separate schools for the two communities. Most municipal elections turn on the question. The Mohammedans have got too much, say the Hindus, we must get back a bit".²⁹

Der Kommunalismus, der sich bislang nur auf einzelne Gebiete und Städte der Provinz beschränkt hatte, breitete sich durch die Reformen und die Wahlen auf die gesamte Provinz aus. Die Frage der Religionsgruppenzugehörigkeit überragte alle anderen Themen, und die Fraktionen auf lokaler Ebene unterschieden sich nunmehr endgültig und ausschließlich nach religiösen Gesichtspunkten. Die traditionellen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionsgruppen, wie sie um 1880 noch zu finden gewesen waren, verschwanden in der Folgezeit fast vollständig. Die Angst der Muslime vor einer dauerhaften Unterdrückung und der Neid der Hindus angesichts der Bevorzugung der Muslime durch die Kolonialmacht verschärfen die Konfrontation zwischen beiden Gruppen. Der politische Wettbewerb um lokale Vorherrschaft wurde immer mehr zu einem Kampf zwischen den Religionsgemeinschaften.

Die Wiederbelebung des Ganapati-Kultes in Maharashtra

Die Wiederbelebung des Ganapati-Kultes in Maharashtra ab 1894 war eng verbunden mit der Person des indischen Politikers Bal Gagandhar Tilak und zeigt, wie religiöse Gefühle neu geweckt und politisch instrumentalisiert werden können. Tilaks Ziel war es, den Indian National Kongreß vom Status einer Elitepartei zu befreien. Denn um die Unabhängigkeit von der englischen Herrschaft

zu erreichen, war es seiner Meinung nach notwendig, den Kongreß stärker an die traditionellen Gruppen der Gesellschaft zu binden, um so die Mehrheit der Bevölkerung an der Politik des Kongreß zu beteiligen. Er wollte die bisherige Politik des Kongreß, die für ihn eine 'Bettelpolitik' gegenüber den Briten war, durch eine selbstbewußte nationale Politik ersetzen. Den reformorientierten Flügel der Kongreß-Bewegung, der versuchte, durch partielle Zugeständnisse an der britischen Regierungsmacht teilzuhaben, lehnte er entschieden ab. Er war sich der Kluft zwischen reformorientierten Kongreßpolitikern und traditionellen Führern, zwischen Brahmanen und Nicht-Brahmanen und zwischen der politischen Elite und den Massen bewußt und suchte deshalb nach Wegen, diese Kluft zu überwinden. Tilak, der als Mann von westlicher Bildung und als kühl kalkulierender Machtpolitiker geschildert wird, waren hierzu alle Mittel recht, wenn sie nur die englische Herrschaft erschütterten und seine eigene Position stärkten. Die Situation in Maharashtra gegen Ende des 19. Jahrhunderts bot einem Nationalisten wie ihm zahlreiche Möglichkeiten, diese Ziele zu verfolgen.

Zur Stärkung des indischen Nationalismus und zur Schwächung der englischen Herrschaft entschloß er sich, "(to) convert large religious festivals into mass political rallies".³⁰ Hierzu benutzte er Ganapati (Ganesh), den Sohn Shivas, der sowohl in den Schriften des Hinduismus als auch in der mündlichen Tradition der Dörfer einen hohen Symbolwert hat: Ganapati verkörpert Reichtum und Weisheit ebenso wie Freude und Frömmigkeit. Wie jedem großen Hindu-Gott, so gehört auch Ganapati ein alljährlicher Festtag. Tilak veränderte die traditionelle Form dieses Festes und betonte wieder stärker seinen hinduistischen Charakter. Gesangsgruppen zogen vor und während des Festtages durch die Städte und Dörfer. Die Texte ihrer eigens für dieses Fest geschriebenen Lieder wurden durch den Einfluß Tilaks zunehmend politischer: Sie richteten sich nicht nur gegen die Kolonialmacht, sondern auch immer stärker gegen die Muslime.³¹ Tilak verlegte auch den Zeitpunkt des Festes, so daß es sich jetzt mit dem islamischen Muharram-Fest überschneidet, das bis 1894 von Hindus und Muslimen gemeinsam gefeiert worden war. Die Routen der Prozessionen wurden geändert und führten jetzt an Moscheen vorbei, wobei die Ruhe der Muslime beim Gebet durch die lauten Gesänge der Prozession gestört wurde. Die Muslime waren aber nicht gewillt, sich solche Provokationen gefallen zu lassen, so daß die Prozessionen in der Folgezeit immer wieder zu Auslösern von Unruhen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften wurden.

Tilaks Bemühungen um eine Wiederbelebung des Ganapati-Festes waren rasch von Erfolg gekrönt. In zahlreichen Dörfern und Städten wurde seine Neugestaltung des Festes übernommen. Die politische Bedeutung des Festes lag für Tilak im Ausdruck einer eigenen indischen Kultur und Identität. Er verglich den Charakter des Festes gerne mit dem der Feste der alten griechischen Kultur: "As the ancient Olympic festivals of the Greeks had been a means of spreading national culture ... so festivals in India could serve the purpose of establishing a sense of national identity. Since Indian culture was primarily religious, a revival of (the Hindu) religion would provide an essential means of creating this spirit".³² Religiös begründet, demonstrierte damit dieser Festtag alljährlich in jeder Stadt die Unterschiedlichkeit von Hindus und Muslimen. Damit verstärkte sich die Spaltung der Bevölkerung entlang der Religionsgemeinschaften, die vor

Tilaks Zeit noch nicht in diesem Ausmaß vorhanden war, da bis dahin zahlreiche Feste von beiden Religionsgemeinschaften gemeinsam gefeiert worden waren.

Ähnliche Wirkung zeigte Tilaks 'Wiederbelebung' des Mahrattenführers Shivaji, der von ihm zum nationalen Volkshelden und Freiheitskämpfer gegen die britische Herrschaft hochstilisiert wurde. Er organisierte Feierlichkeiten zu dessen Geburtstag und glorifizierte die heimtückische Ermordung eines Mogulgenerals durch Shivaji im Namen der Religion. "The Divine Krishna teaching in the Gita tells us that we may kill even our teachers and our kinsmen, and no blame attaches if we are not actuated by selfish desires. Shivaji did nothing from a desire to fill his own belly. It was a praiseworthy object that he murdered Afzul Khan for the good of others... Rise above the Penal Code into the rarefied atmosphere of the sacred Bhagavad Gita and consider the action of great men".³³

Tilaks Bemühungen waren keine Einzelfälle. Überall gab es Versuche, den neu entstandenen indischen Nationalismus mit dem traditionellen Hinduismus und seinen Ritualen in Einklang zu bringen. Wie weit diese kalkulierte, für politische Zwecke eingesetzte Umdeutung der Vergangenheit gehen konnte, zeigt das Beispiel des bengalischen Nationalisten Bipin Chandra Pal. Auf einer Versammlung rief er zur Verehrung der weißen Rahbha-Kali anstelle der schwarzen Kali auf, der zu jedem Vollmond 108 weiße Ziegenböcke geopfert werden sollten. Das Bild des 'Opferns weißer Ziegenböcke' ließ an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig als ein weiterer Redner die Zuhörer aufforderte, "to ... learn the manufacturing of bombs ... and sacrifice at every new moon 108 whites".³⁴

Die Dauerhaftigkeit kommunalistischen Denkens

Der Kommunalismus begründete und verfestigte somit um die Jahrhundertwende jene Vorurteile und Feindbilder zwischen Hindus und Muslimen, die bis und während der Teilung des Landes immer wieder zu blutigen Unruhen führten. Die politische Einigung zwischen Hindus und Muslimen, die mit dem Lucknow-Pakt 1916 erreicht wurde, hielt jedoch nur bis zum Beginn der 20er Jahre. Daß B.G.Tilak diese Vereinbarung zwischen Kongreß und Muslimen unterstützte, zeigt einmal mehr, wie rasch neue politische Situationen einen Wandel herbeiführen konnten.³⁵ Die Ansätze zu einer Zusammenarbeit beider Gruppen in der 'non-cooperation'-Bewegung und der Khilafat-Bewegung hielten jedoch nicht lange an. Die Verhaftung Gandhis, das Ende des Kalifats in der Türkei und die Ereignisse um den Moplah-Aufstand in Südindien ließen die Einheit immer brüchiger werden. Der Moplah-Aufstand ist zugleich ein gutes Beispiel für die Wirksamkeit des Kommunalismus. Während dieses Aufstandes islamischer Bauern war es zu Zwangskonvertierungen von Hindus zum Islam gekommen. Presseberichte über diese Aktionen füllten die Spalten nordindischer Zeitungen und riefen Gegenaktionen radikaler Hinduorganisationen hervor. Der Arya Samaj förderte die Shuddhi-Bewegung und arbeitete Rituale aus, mit deren Hilfe zwangskonvertierte Hindus wieder zum Hinduismus zurückkehren konnten.³⁶ Zugleich wurde in der Presse immer häufiger das Bild der Hindus als einer 'sterbenden Rasse' gezeichnet. Artikel mit der Überschrift "Save the Dying Race"³⁷ beschrieben den sittlichen und kulturellen Niedergang der Hindus auf allen Gebieten. Die hinduistische Sangathan-Bewegung der 20er Jahre bemühte sich, das Bild des 'feigen Hindu' durch das Bild des kämpferischen und moralisch höherwertigen Hindu zu ersetzen.³⁸ Damit einher ging die negative Typisierung

der Muslime, die immer stärker auch in die Vergangenheit projiziert wurde, wie ein Zeitungsbericht von 1927 dokumentiert: "The history of Moslem oppression in India is the history of acute agony of the Hindus. Moslems even today have not been able to forget that bloodthirstiness and lust of Arabia. Moslems regard it as religion forcibly to abduct Hindu women..."³⁹

So sehr die Kongreß-Bewegung unter der Führung von Gandhi und Nehru auch versuchte, sich für ein friedliches Zusammenleben der beiden Religionsgruppen einzusetzen, so sehr mußten sie letztlich doch an dieser Art kommunalistischer Propaganda scheitern. Wie stark die Ängste und Ressentiments auf seiten der Muslime schließlich gediehen waren, zeigte sich schließlich bei den Wahlen von 1945/46. Die Muslime, die zuvor in eine Vielzahl von Organisationen zersplittert waren, konnten sich erstmals unter der Führung der von M.A.Jinnah geleiteten Muslim League einigen und ein überwältigendes Wahlergebnis für sich verbuchen. Die Muslim League hatte erst 1940 die Vision eines eigenen muslimischen Staates in ihr Programm aufgenommen, eines 'Pakistan', in dem die Muslime frei von Angst vor Übergriffen und Schikanen seitens der Hindus wären und der zugleich als "Frontier-guard ... against the mortal menace of 'Indianism'"⁴⁰ galt. Daß die Vision eines 'Pakistan' eine solche Kraft ausüben konnte und der Muslim League, die bis dahin ohne große politische Bedeutung gewesen war, unter der Führung von M.A.Jinnah zu einem solchen Wahlerfolg verhalf, kann nur vor dem Hintergrund der seit fast 50 Jahren anhaltenden kommunalistischen Propaganda verstanden werden.

Die immer wieder beschworenen Ängste und das permanente Bedrohungsgefühl durch die jeweils andere Volksgruppe - die Hindus, die sich als "dying race" fühlten, die Muslime, die den "Hindu-Raj" fürchteten - entwickelten sich schließlich mit der Rasanzen und Dynamik einer 'self-fulfilling prophecy', die von den M.Gandhi und J.Nehru auf nationaler Ebene nicht zu bändigen war, da ihr eine Vielzahl lokaler und regionaler Konflikte zugrunde lag.

Kommunistisches Denken in der Kolonialzeit

Die Beispiele zeigen, daß kommunalistisches Denken von Beginn an als eine erfolgreiche Strategie zur Mobilisierung von Gefolgschaften genutzt wurde und die Religionsgemeinschaft zum legitimen Vertreter politischer Interessen machte. Die neuen Bedingungen politischer Partizipation erforderten neue Formen der Mobilisierung politischer Interessen. Da sich der Kommunalismus traditionelle Werte und lokale Vorurteile gegenüber anderen Gruppen zunutze machte, konnte er sich als Strategie rasch und an fast jedem Ort durchsetzen.

Neue hinduistische Mittelklassen konnten ihrem Wunsch nach einer neuen Identität Ausdruck geben, Gruppeninteressen in den neuen politischen Gremien der Kolonialmacht konnten anderen Gruppen gegenüber behauptet werden, lokale Honoratioren konnten ihren sozialen und politischen Aufstieg forcieren und regionale Führer konnten den Kommunalismus zur Untermauerung ihres nationalen Führungsanspruchs verwenden. Es verwundert somit nicht, daß die Anhänger kommunalistischer Organisationen fast immer aus den Reihen der neu entstandenen Mittelschichten kamen, die von der britischen Herrschaft zumindest soweit profitiert hatten, daß sie sich zu lokalen oder regionalen Eliten entwickelt hatten.

Diese Struktur des Kommunalismus zeigt aber auch, daß seine Ursachen nicht nur, wie angedeutet wurde, in den sozio-ökonomischen Gegensätzen oder in traditionellen Vorurteilen liegen. Wären die vorhandenen sozio-ökonomischen Gegensätze die entscheidende Ursache für kommunalistische Unruhen, hätte Indien vor und nach der Unabhängigkeit einen permanenten Konflikt zwischen den Religionsgemeinschaften erleben müssen. Auch traditionell vorhandene Vorurteile haben nicht automatisch zu Ausschreitungen zwischen den verschiedenen Religionsgruppen geführt. Nimmt man beide Aspekte als alleinige Erklärung, so verwundert, warum kommunalistische Unruhen nicht sehr viel stärker ausgeprägt sind.

Die Dynamik und die Gefährlichkeit des Kommunalismus liegt gerade darin, daß er sich solchen Erklärungsversuchen entzieht. Sozio-ökonomische Gegensätze und Ressentiments gegenüber anderen Religionsgruppen gab und gibt es nahezu überall in Indien und sie lassen sich auch bei nahezu allen kommunalistischen Unruhen wiederfinden. Entscheidend für das Ausbrechen von solchen Unruhen scheinen aber jene 'kommunistischen Unternehmer' zu sein, die - in Analogie zu J.Rothschilds "ethnic entrepreneurs"⁴¹ - es in einem bestimmten Kontext verstehen, sozio-ökonomische Ungleichheiten und/oder traditionelle Vorurteile für ihre politischen Zwecke nutzbar zu machen. Kommunalismus war und ist somit ein neuer politischer Beurteilungsstandpunkt, auf den lokale Eliten, religiöse Führer und Politiker nach Belieben zurückgreifen können, dessen Erfolg aber von den jeweils lokalen oder regionalen Faktoren abhängig ist.

Kommunalismus im unabhängigen Indien

Die Massaker zwischen Hindus und Muslimen, die die Unabhängigkeit der neuen Staaten Indien und Pakistan begleiteten, wurden zum Trauma der jungen indischen Nation. Die in Indien verbliebenen Muslime forderten ein Verbot aller kommunalistischen Organisationen und hielten sich selbst zunächst aus der Politik heraus. Ihr Ziel war eine nationale Integration der Muslime im neuen Staat, in dem es keinen Platz mehr für eine eigene muslimische Politik geben sollte.⁴² J.Nehru geißelte den Hindu-Kommunalismus als indische Version des Faschismus⁴³ und schrieb die Idee eines säkularen Staatswesens in der Verfassung fest: "The Government of a country like India ... can never function satisfactorily in the modern age except on a secular basis."⁴⁴ Zu Beginn der 60er Jahre waren kommunalistisch motivierte Unruhen fast vollständig verschwunden.

Doch das Bekenntnis zu Demokratie, Sozialismus und Säkularismus, die Grundpfeiler der indischen Verfassung, konnten auf Dauer nicht das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften garantieren. Der demokratische Wettbewerb öffnete in stärkerem Maße als zuvor kommunalistischen Parteien Tür und Tor. Die Probleme, die z.B. der Jana Sangh als Fürsprecher hinduistischer Interessen in den 50er und 60er Jahren in Uttar Pradesh aufgriff, unterschieden sich nur unwesentlich von den Themen, die um die Jahrhundertwende das Verhältnis der beiden Religionsgruppen belasteten. Immer wieder wurden der Schutz der Kühe, die Bedeutung des Urdu, die Wegstrecke von Prozessionen und die Frage der Lautstärke von Musik vor Moscheen zu entscheidenden politischen Problemen.⁴⁵ Der sozialistische Entwicklungsweg erwies sich in den Augen der Muslime wiederum als eine Bevorzugung der

Hindus. Die Muslime konnten nicht in gleichem Ausmaß von den Entwicklungserfolgen des indischen Staates profitieren, so daß ihre sozio-ökonomische Stellung im Vergleich zu anderen Gruppen heute deutlich schlechter ist: "In the case of scheduled castes and tribes there are compensatory programmes; there are none for the Muslims".⁴⁶ Der Säkularismus, d.h. die vollständige Trennung von Staat und Religion, konnte durch die Verfassungsartikel über die Gruppenrechte religiöser Gemeinschaften und ihrem Recht auf selbstverwaltete Bildungseinrichtungen nicht durchgehalten werden.⁴⁷

Vor allem die politische Mobilisierung des Hinduismus seit Beginn der 80er Jahre führte wieder zu einer Verstärkung kommunalistischer Unruhen und zu einer Verschlechterung der Beziehungen zwischen den beiden größten Religionsgruppen. Mit dem Sieg der Janata-Koalition 1977 waren die Vertreter eines politisch radikalisierten Hinduismus zum ersten Mal in der Regierung vertreten. Spezifische Anliegen von Hindugruppen wurden aufgenommen und Gesetze zum Nachteil anderer Religionsgruppen erlassen. Der Slogan der "privilegierten und gehätschelten Minderheiten" wurde angesichts des eskalierenden Konfliktes im Punjab zwischen Hindus und Sikhs immer lauter und der Schutz der Hindu-mehrheit erschien immer dringlicher.⁴⁸ Nach 1980 übernahm der Kongreß-I unter Indira Gandhi dieses Anliegen und der wachsende Einfluß radikaler Hinduorganisationen auf die Kongreß-Partei entfremdete die Muslime immer stärker von jener Partei, die ihnen lange als Garant für das friedliche Zusammenleben der religiösen Gemeinschaften gegolten hatte.

Die Übertritte von Unberührbaren zum Islam in Meenakshipuram in Südindien riefen heftige Proteste bei den radikalen Hindus hervor, die Ausschreitungen gegen Muslime in Assam förderten wiederum auf deren Seite die Vorbehalte gegenüber den Hindus.⁴⁹ Die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes im Fall Shah Bano verärgerte zunächst die konservativen muslimischen Kreise. Das ungeschickte, offensichtlich von politischen Kalkülen bestimmte Eingreifen der Regierung zugunsten dieser konservativen Muslime, die stets zu den traditionellen 'vote banks' des Kongreß gerechnet wurden, schürte wiederum die Vorbehalte radikaler Hindus gegenüber dem Kongreß und gab ihrem Vorurteil der "gehätschelten Minderheit" neue Nahrung.⁵⁰ Ein in dieser Form bislang nicht gekannter Hindu-Nationalismus, dessen Anhänger sich zumeist aus dem neuen hinduistischen Mittelstand rekrutierten, brach sich Bahn.⁵¹ In den Schriften radikaler Organisationen, wie VHP und RSS wurde die Religion mit der Nation gleichgesetzt, Indien zum heiligen Land erklärt, dessen Einwohner, die Hindus, als Nachfahren der Arier einer höheren Rasse und damit einer höheren Kultur angehörten als die Minderheiten des Landes, die 'indisiert' werden sollten.⁵²

Die in der Verfassung festgeschriebene Trennung zwischen Religion und Staat wurde aber auch von der neuen Regierung unter Indira Gandhi immer häufiger mißachtet und religiöse Symbole wurden zunehmend für politische Zwecke eingesetzt. Gerade ihre Politik fügte "durch gezieltes Ausnutzen religiöser Gegensätze im Wahlkampf, durch Konzessionen an religiöse Minderheiten, durch Einbeziehen von religiösen Symbolen in politische Veranstaltungen (und) durch 'Politisierung' religiöser Führer"⁵³ der Idee des Säkularismus, den ihr Vater propagiert hatte, schweren Schaden zu.

Am Beginn der 90er Jahre ist die Gefahr kommunalistischen Denkens wieder so akut wie selten zuvor in der indischen Geschichte. Der neu entflammte Nationalismus der religiösen Mehrheit, vor dem J.Nehru ausdrücklich gewarnt hatte, bricht sich aufgrund politischer Kalküle immer stärker Bahn, wie das folgende Zitat von L.K.Advani, dem Präsidenten der BJP, zeigt: "There is a growing feeling that in the name of secularism a premium is being placed on belonging to a minority".⁵⁴ Gerade er nutzt geschickt die Ressentiments der Hindus und weist immer wieder auf die Schwachstellen des indischen Konzeptes von Säkularismus hin: "Warum soll Indien ... nicht eine für alle geltende Zivilgesetzgebung haben? Ist es richtig, dass die 10 Prozent Muslime ihre - frauenfeindliche - Gesetzgebung beibehalten können, während den 85 Prozent Hindus jede Übernahme alter Rechtsnormen verboten ist?"⁵⁵ Ganz im Sinne eines B.G.Tilak erweist sich auch Advani als geschickter 'kommunistischer Unternehmer', der es versteht, Geschichte, religiöse Symbolik und Gegenwart in seinem Sinn zu interpretieren. Seine mehr als 10.000 Kilometer dauernde Pilgerfahrt von Somnath nach Ayodhya auf dem 'Ram Rath', dem Triumphwagen des Gottes Rama, dem der neu zu errichtende Tempel in Ayodhya geweiht sein soll, wurde zu einer gigantischen Prozession durch Nordindien und zu einem "Triumphzug des Hinduismus".⁵⁶

Kommunistische Organisationen finden mittlerweile einen immer größeren Zulauf, die Zahl der Unruhen zwischen den Religionsgruppen nimmt rapide zu, ebenso die Zahl der Opfer. Mehr als 500 kommunistische Organisationen mit mehreren Millionen Mitgliedern werden heute gezählt, fast 4000 Menschen fanden bei kommunistisch bedingten Unruhen in den 80er Jahren den Tod, 250 von 350 Distrikten sind heute von solchen Unruhen betroffen, 1961 waren es noch 61 gewesen.⁵⁷ Die Unruhen beschränken sich im Gegensatz zu früher nicht mehr nur auf städtische Gebiete, sondern greifen zunehmend auf das Hinterland über. 1988 lagen von 611 kommunistischen Vorfällen 55% in ländlichen Regionen. Die Spirale der Gewalt hat 1989 mit über 330 Toten bei kommunistischen Unruhen einen neuen Höhepunkt erreicht.⁵⁸ Die Art der Ausschreitungen ähnelt dabei den bereits beschriebenen Vorbildern. Flugblätter mit religiösen Verunglimpfungen erhitzen die Gemüter, Prozessionen zu Ehren Ganeshs werden gezielt zur Provokation von Muslimen genutzt. Führende Politiker, wie Minister von Landesregierungen, stehen im Verdacht, als Hintermänner bei blutigen Ausschreitungen zu fungieren. Die Polizei kann ihrer Rolle als Ordnungsmacht nicht mehr nachkommen, da sie ihrerseits unter dem Druck von Politikern steht und z.T. bei Ausschreitungen gegen Muslime eine führende Rolle gespielt hat.⁵⁹

Kommunismus, verstanden nicht nur als religiöser Gegensatz zwischen Religionsgruppen, sondern auch als politische Mobilisierungsstrategie, hat damit seine Flexibilität aufs Neue bewiesen. 100 Jahre nach seinem Entstehen hat er als politische Strategie nichts von seiner Anziehungskraft verloren. Die kommunistische Propaganda stellt aber auch die Konzeption eines säkularen Staatswesens immer stärker in Frage und zeigt, daß die Verbindung von Religion und Politik wieder zu einer Stärke zurückgefunden hat, wie sie zu Beginn des Jahrhunderts bestanden hat. Liberale oder an klassenkämpferischen Parolen orientierte Strategien können dagegen kaum vergleichbare Erfolge vorweisen. Diese Erfahrung mußte vor allem die Janata Dal unter der Führung von V.P.Singh bei den jüngsten Wahlen machen. Die Wahlkampfaussage, bei einem Sieg die vorhandenen

Quotenregelungen für die 'other backward castes' auf der Grundlage des Mandal-Reports umzusetzen, konnte sich im Vergleich zu den nationalistischen Slogans der BJP nicht bei den Wählern durchsetzen. Die BJP wurde mit knapp 20% der Stimmen zur zweitstärksten politischen Kraft des Landes, die Janata Dal verlor hingegen 7% und wurde mit 10,8% nur drittstärkste Partei.⁶⁰ Die Hochburgen der BJP sind vor allem im Norden des Landes zu finden. In Uttar Pradesh ist sie zur stärksten Partei geworden und wird die neue Landesregierung stellen. Es bleibt abzuwarten, wie sich das Verhältnis zwischen Hindus und Muslimen im größten indischen Bundesstaat angesichts der anhaltenden Spannungen um den Babri-Masjid/Ram Janmabhoomi-Komplex unter diesen Bedingungen entwickeln wird. Zwar hat das Mehrheitswahlrecht in der Vergangenheit auf der Ebene der Bundesstaaten immer wieder für rasche und radikale politische Umwälzungen gesorgt, doch stellt sich angesichts der jüngsten Entwicklungen dennoch die Frage nach den längerfristigen Konsequenzen: Wie kann in einem immer stärker kommunalistisch geprägten Staatswesen das Verhältnis zwischen der Mehrheit und den Minderheiten unter demokratischen und säkularen Vorzeichen geregelt werden? Wird der "persistent centrism"⁶¹ weiterhin das auffälligste Merkmal des politischen Systems Indiens bleiben?

Anmerkungen:

- 1) *India Today*, 31.10.1989, S.14 ff.
- 2) Zu den Hintergründen der Auseinandersetzung um den Babri-Masjid/Ram Janmabhoomi-Komplex in Ayodhya, siehe M.J.Akbar, *Riot after Riot*, New Delhi 1988, S.127/128; *India Today*, 15.12.1989, S.78-81.
- 3) *Asiaweek*, 26.10.1990, S.43; zur Bedeutung der muslimischen Wählerstimmen und ihren Hochburgen, siehe L.I.Rudolph/S.Hoerber Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi, The Political Economy of the Indian State*, Chicago 1987, S.36-49, 187/188; M.Hasan, "Indian Muslims since Independence: In Search of Integration and Identity", *Third World Quarterly*, 10 (April 1988) 2, S.821-825; *India Today*, 31.10.1989, S.20-22. Zu den Wahlergebnissen und ihren Folgen, siehe D.Rothermund, "Indien 1990: Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven", *Asien*, (April 1990) 35.
- 4) *Neue Züricher Zeitung*, 4./5.11.1990 und 7.11.1990.
- 5) Zur Problematik dieser Einteilung, die vor allem auf seiten der Hindus Probleme in sich birgt und als "artifact of categorization" bezeichnet wird, siehe L.I.Rudolph/S.Hoerber Rudolph, *op.cit.*, S.37. Die Muslime bilden ebenfalls keine homogene Gruppe, sondern haben je nach Region eine unterschiedliche sozio-ökonomische Stellung, siehe *Asiaweek*, 26.10.1990, S.41.
- 6) W.C.Smith, *Modern Islam in India*, Lahore 1943, Reprint 1963, S.177; S.F.Dale, "Communal Relations in Pre-Modern India, 16th Century Kerala", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVI (1973), S.325.
- 7) W.C.Smith, *op.cit.*, S.173.
- 8) A.A.Engineer, *Indian Muslims*, Delhi 1985, S.22.
- 9) Zit. nach L.Dumont, *Religion, Politics and History in India*, Paris 1970, S.99.
- 10) D.Rothermund, *Die politische Willensbildung in Indien, 1900-1960*, Wiesbaden 1964, S.17.
- 11) Zu den Anfängen der Reformbewegungen in Bengalen, siehe D.Rothermund, 1964, *op.cit.*, S.18-20.
- 12) J.Lütt, *Hindu-Nationalismus in Uttar Pradesh, 1867-1900*, Stuttgart 1970, S.79/80.
- 13) P.Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972, S.50-60.
- 14) Ein sehr beeindruckendes Beispiel für die enge Verbindung der beiden großen Religionen findet sich bei Kerrin Gräfin Schwerin, "Heiligenverehrung im indischen Islam: Die Legende des Märtyrers Salar Mas'ud Gazi", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, (1976) 126, 319-335.
- 15) K.W.Jones, "Communalism in the Punjab, The Arya Samaj Contribution", *Journal of Asian Studies*, (1968/69) 28, S.42/43.
- 16) J.Lütt, *op.cit.*, S.121/122.

- 17) N.G.Barrier, "The Arya Samaj and Congress Politics in the Punjab, 1894-1908", *Journal of Asian Studies*, (1966/67) 26, S.364; zu den Inhalten der Lehre Dayanandas, siehe auch J.Lütt, *op.cit.*, S.99-103 und 107-112.
- 18) Zur Kuhschutzbewegung und ihren ideologischen Hintergründen, siehe J.Lütt, *op.cit.*, S.134-139.
- 19) K.W.Jones, *op.cit.*, S.47.
- 20) N.G.Barrier, *op.cit.*, S.377/378.
- 21) K.W.Jones, *op.cit.*, S.53, Fußnote 68.
- 22) N.G.Barrier, *op.cit.*, S.379.
- 23) K.W.Jones, *op.cit.*, S.53.
- 24) F.Robinson, "Municipal Government and Muslim Separatism in the United Provinces, 1889-1916", in J.Gallagher, G.Johnson, A.Seal, *Locality, Province and Nation*, Cambridge 1973, S.70-73.
- 25) F.Robinson, *op.cit.*, S.82-89.
- 26) F.Robinson, *op.cit.*, S.91.
- 27) F.Robinson, *op.cit.*, S.93.
- 28) D.Rothermund, 1964, *op.cit.*, S.60-64.
- 29) F.Robinson, *op.cit.*, S.98.
- 30) R.L.Cashman, *The Myth of the Lokmanya, Tilak and Mass Politics in Maharashtra*, Berkeley 1975, S.75.
- 31) R.L.Cashman, *op.cit.*, S.78.
- 32) R.L.Cashman, *op.cit.*, S.78/79.
- 33) Zit. nach E.Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, London 1970, S.71.
- 34) Zit. nach E.Kedourie, *op.cit.*, S.76.
- 35) D. Rothermund, 1964, *op.cit.*, S.73/74.
- 36) G.R.Thursby, *Hindu-Muslim Relations in British India*, Leiden 1975, S.136-145.
- 37) G.R.Thursby, *op.cit.*, S.151.
- 38) G.R.Thursby, *op.cit.*, S.159.
- 39) G.R.Thursby, *op.cit.*, S.169.
- 40) Zit. nach E.Kedourie, *op.cit.*, S.247.
- 41) J.Rothschild, *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*. New York 1981, S.2
- 42) A.A.Engineer, *op.cit.*, S.144; M.Hasan, *op.cit.*, S.836/837.
- 43) B.Puri, "Communalism and Regionalism", *Economic and Political Weekly*, 11.7.1987, S.1133.
- 44) Zit. nach M.Hasan, *op.cit.*, S.818.
- 45) M.Hasan, *op.cit.*, S.826/827.
- 46) M.Hasan, *op.cit.*, S.832.
- 47) L.I.Rudolph/S.Hoeber Rudolph, *op.cit.*, S.40.
- 48) L.I.Rudolph/S.Hoeber Rudolph, *op.cit.*, S.43. Ein guter Überblick über die Themen des Hindu-Muslim-Gegensatzes findet sich in: T.P.Wright jr., "The Ethnic Numbers Game in India: Hindu-Muslim Conflicts over Conversion, Family Planning, Migration, and the Census", in W.C.McCready (ed.), *Culture, Ethnicity, and Identity*. New York, London 1983.
- 49) L.I.Rudolph/S.Hoeber Rudolph, *op.cit.*, S.43-46.
- 50) Z.Hasan, "Minority Identity, Muslim Women Bill Campaign and the Political Process", *Economic and Political Weekly*, 7.1.1989, S.44-50.
- 51) L.I.Rudolph/S.Hoeber Rudolph, *op.cit.*, S.42.
- 52) A.A.Engineer, *op.cit.*, S.147-154.
- 53) C.D.Maaß, "Innenpolitisches Konfliktpotential subnationaler Bewegungen in Indien", in W.Draguhn (Hrsg.), *Indien in den 90er Jahren, politisch-soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen*, Hamburg 1989, S.72; M.Hasan, *op.cit.*, S.831.
- 54) *Asiaweek*, 26.10.1990, S.41.
- 55) *Neue Züricher Zeitung*, 20.10.1990.
- 56) *Neue Züricher Zeitung*, 20.10.1990.
- 57) M.Hasan, *op.cit.*, S.830.
- 58) M.Hasan, *op.cit.*, S.830.
- 59) *Economic and Political Weekly*, 6.10.1990, S.2234-2236; Zur Rolle der Polizei siehe N.Mukarji, "Who will Guard the Guards?" *Seminar*, (October 1990) 374, S.14-17.
- 60) Zu den Wahlergebnissen in den einzelnen Bundesstaaten siehe *India Today*, 15.7.1991, S.20-31.
- 61) L.I.Rudolph/S.Hoeber Rudolph, *op.cit.*, S.19.