

## **Ideologie, Organisation und politische Praxis des Hindunationalismus: Lehre, Rituale und Wirkung des RSS und der BJP**

JAKOB RÖSEL

Der britische Historiker Elie Kedourie hat 1961 in einem Essay den Nationalismus mit Hilfe dreier ihm zentraler Annahmen zu umschreiben versucht:

1. Die Menschheit besteht vorrangig aus Völkern, also aus Gruppen, die durch eine jeweilige Gemeinsamkeit der Abstammung, der Sprache, der Kultur oder des Glaubens geeint und beschreibbar sind.
2. Diese Völker haben die der Naturordnung entlehnte Pflicht und das aus einem neuen Freiheitsanspruch abgeleitete Recht, ihre jeweilige Eigenart zu bewahren und zu steigern, und
3. diese Eigenart kann nur bewahrt und vollendet werden, wenn das betreffende Volk, also eine Nation sich ihren eigenen Staat erkämpft oder einen bereits bestehenden in den Dienst seiner nationalen Selbstverwirklichung stellt. Dieser Nationalismus gibt damit vor, die natürliche Ordnung, die angemessene Entwicklung und die legitime Herrschaftsform der Menschheit bestimmen zu können (Kedourie 1961: 9-19).

Bereits die theoretische Umschreibung ebenso wie unsere Erfahrung verweisen zugleich auf eine doppelte Mobilisierungschance dieser Doktrin: Einerseits kann der Nationalismus auf vormoderne Verhaltens- und Einstellungsmuster zurückgreifen, also primäre Loyalitätsbindungen, religiöse Weltbilder, Patriotismus, Traditionalismus oder Fremdenhaß für seine Zwecke einsetzen. Andererseits kann er diese vormodernen Verhaltens- und Einstellungsmuster auf neue politische Ziele ausrichten, auf neue wissenschaftliche Weise begründen, mit neuen technischen Mitteln organisieren und in neuen kulturellen Formen artikulieren. Mit anderen Worten: der Nationalismus bleibt auf einen modernen Staat als historische

Voraussetzung und als Operationsfeld, als Quelle seiner Mittel und als Erfüllung seiner Wünsche angewiesen. Der Nationalismus ist damit eine moderne Doktrin und ihm liegt nach den Worten Gellners der Wunsch zugrunde, Nation und Staat wechselseitig zur Deckung zu bringen. Es gilt also, einem jeweiligen Staat seine Nation oder einer jeweiligen Nation ihren Staat zu verschaffen. Der Nationalismus wird damit zu einem wesentlichen Mittel des Machtkampfes, der Legitimierung oder der Delegitimierung, der Stärkung oder der Zerstörung von Staaten. Und dieser noble Zweck und dieses praktische Mittel des Machtkampfes können auch aus sich allein nicht zur Ruhe kommen. Denn die willkürliche Bestimmbarkeit des Begriffs der Nation macht es möglich, daß in einem jeweiligen Staat zumindest drei Nationskonzepte in Widerstreit treten können: Dem Ideal einer Nation, welches dem Staat entspricht, kann stets eines entgegeng gehalten werden, welches ihn zugunsten einer größeren Einheit sprengen oder zugunsten einer kleineren Einheit spalten will (Gellner 1991: 8-17).

Zum Glück für die Staatenwelt und im Widerspruch zu den drei Glaubensartikeln der Nationalisten ist sich aber die Mehrheit der Völker ihrer Existenz, ihrer nationalen Pflicht oder ihres politischen Rechts auf den eigenen Staat noch nicht bewußt geworden. Es genügt anscheinend nicht, den Bestand einer Nation zu proklamieren, die betreffenden Nationalisten müssen die Nation auch noch erschaffen. Mit Hilfe einer interessengeleiteten Forschung, durch vielseitige kulturelle Produktion und mit wirkungsvollen politischen und sozialen Kampagnen müssen sie eine anfänglich lediglich postulierte primordiale Gemeinsamkeit – der Abstammung, Sprache, Kultur oder Religion – für die Vergangenheit nachweisen und in der Gegenwart durchsetzen. In Konsequenz dieses Prozesses entsteht schließlich die Nation als vorgestellte Gemeinschaft, als sichtbares Kollektiv und als politisch handlungsfähiger Block. Sie zeigt sich also in den drei wesentlichen Bereichen der persönlichen Identitätsbestimmung, des öffentlichen Lebens und der Politik (Oberndörfer 1993: 21-47).

In Indien, so zeigen nun die Ereignisse des letzten Jahrzehnts, scheinen seit langem bestehende Organisationen mit neuerdings unerwartetem Erfolg dieses schwierige Kunstwerk einer dreifachen Nationenbildung voranzutreiben. Eine Hindu-Nation soll hier geschaffen werden. Sie soll aus der religiösen Mehrheit des Landes bestehen, den Hindus, sie soll aber nicht durch einen gemeinsamen Glauben, sondern durch eine weitgehend abstrakte Qualität, durch ein „Hindu-tva“, ein „Hindutum“ oder „Hinduwesen“ zusammengehalten und charakterisiert sein. Der Versuch dieser Nationenbildung erscheint als besonders schwierig, denn weder für den Hindu-Glauben noch für das Hindu-Volk lassen sich durchgängige Gemeinsamkeiten angeben. Angesichts dieser Schwierigkeit haben die

Hindunationalisten zu einem Notbehelf gegriffen: Sie haben das Territorium Südasiens als eine geographische Rahmenbedingung zur primordialen Gemeinsamkeit der Hindus als Volk und Glaubensgemeinschaft erhoben. Durch den Rückgriff auf eine Gebietseinheit haben sie sich damit eines doppelten unüberwindbaren Bestimmungsproblems entledigt. Aus diesem Territorium erwächst den Hindunationalisten zufolge jenes Hinduwesen, das sich allen Landesbewohnern materiell wie spirituell mitteilt, welches deshalb zu verehren und zu kultivieren ist (Savarkar 1989: 133-141).

Diese aus der Not geborene vordergründige Territorialisierung eines Glaubens und hintergründige Sakralisierung eines Territoriums macht diesen Versuch des Nationenaufbaus zugleich so gefährlich. Ein solcher Hindunationalismus definiert die unbestimmbare Einheit des Hinduismus und der Hindus durch Abgrenzung, durch den dauernden Verweis auf diejenigen Fremdgläubigen, insbesondere Muslime, die offensichtlich nicht dazu gehören, die also von der Hindunation ausgegrenzt oder assimiliert werden müssen. Dieser Nationalismus will zugleich der von ihm geschaffenen Nation einen Staat verschaffen, der so weit reicht wie das Territorium dieser Nation und der so beschaffen ist, daß sich das Hindu-tum in all seinen Bereichen und gegenüber allen Bevölkerungsgruppen durchsetzt. Der Hindunationalismus nutzt und bedroht dabei die indische Demokratie gleichermaßen. Er gefährdet damit eine der wenigen multiethnischen, demokratischen und zugleich bislang stabilen Staaten in der Dritten Welt (Gold 1991, Frykenberg 1993).

Im folgenden soll nun der – lange Zeit erfolglose – Versuch einer dreifachen Begründung der Hindunation, ihre unvorhergesehene Manifestation als „Rama-Nation“ und die daraus resultierende Bedrohung der indischen Demokratie dargestellt werden.

Dabei beziehe ich mich nicht auf den Begründer der bis heute wirksamen Doktrin eines „Hindu-tva“, Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), sondern auf jene Kader-Organisation und Partei, die – auf dieser Doktrin aufbauend – seit sechs bzw. seit vier Jahrzehnten versucht haben, der Hindunation eine systematische Ideologie, eigene Rituale und Zeichen und schließlich eine politische Organisation zu geben. Es handelt sich dabei um das von Keshav Balam Hedgewar (1889-1940) 1925 begründete „Nationale Freiwilligen Corps“, die Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS) und die 1951 begründete Partei der Jana Sangh – die 1980 zur Bharatiya Janata Party (BJP) umgewandelt wurde.

## 1 Die Hindunation als vorgestellte Gemeinschaft

Südasiens ist – so erklären die Hindunationalisten und insbesondere Madhav Sadashiv Golwalkar (1905-1973), der zweite langjährige Führer des RSS – ein ganz und gar ungewöhnlicher Teil der Erde. Südasiens ist von der Natur gegenüber den anderen Erdregionen auf eine besondere Weise – durch einen riesigen Bergwall und einen Ozean – abgegrenzt und durch den Monsun privilegiert worden. Die Region ist deshalb seit alters von einer besonderen Vielfalt und Fruchtbarkeit der Arten gekennzeichnet, hier entwickelten sich besonders schöne und starke Menschen (Savarkar 1989: 131-137; Golwalkar 1980: 162, 52, 272). Dieser natürlichen Sonderstellung und Exzellenz entspricht und entspringt eine spirituelle. Nur in Indien erwuchs zu Beginn der Geschichte eine vollkommene Einsicht, zuerst in den Veden und später zusammengefaßt in der Philosophie des Vedanta. Diese Einsicht in das Weltganze übertraf an Klarheit und Mut, also geistig und charakterlich bei weitem die einzig vergleichbaren Philosophien, die der sogenannten „semitischen Tradition“ entstammen (Golwalkar 1980: 2, 6, 137). Veda und Vedanta verschaffen Einsicht in eine letzte Realität, in die Erkenntnis einer Weltseele, und sie machen zugleich eine Vereinigung und ein Verschmelzen des Einzelnen mit dieser Einsicht, mit diesem Weltganzen oder dieser Weltseele möglich. Damit kontrastieren die lediglich partiellen und vorsichtigen Wahrheiten der jüdischen, christlichen und islamischen Religion. Diese haben sich lediglich zu dem Gedanken einer „Vaterschaft“ eines jeweils einzigen Gottes und davon abgeleitet einer „Brüderschaft“ aller jeweils Gläubigen erheben können (Golwalkar 1980: 210, 113,9). In unversöhnlichen Begriffsgegensätzen denkend und sich entwickelnd haben sich diese Religionen jeweils auf einen Gott, ein Buch und eine Glaubensinstitution gestützt und sie sind deshalb mit sich und mit allen anderen im Streit gelegen. Unfähig die Alleinheit zu erfassen und zu feige, sich mit ihr zu verschmelzen, kennzeichnet diese Gläubigen ein vorsichtiger Umgang mit ihrem jeweiligen Gott, dem sie nicht zu nahe treten wollen und den sie oft nicht einmal abzubilden wagen (Golwalkar 1980: 114, 137,154,9).

Als Geisteswesen haben die Inder Klarheit und Mut bei der Erkenntnis des Weltganzen bewiesen, als Naturwesen haben sie sich zugleich den Glauben an und die Liebe zu jener Mutter bewahrt, der sie ihre Existenz und Exzellenz schulden. Niedere Lebewesen, „Frösche und Schlangen“, können sich keinen Begriff von der Mutter machen, zu weit und zu einseitig entwickelte Religionen haben ihre Erd- und Naturverbundenheit und damit die Erinnerung an ihre Mutter verloren (Golwalkar 1980: 120). Den Indern dagegen gilt die so vollkommene Erde, die sie nährt, als Mutter

Indien, Bharata Mata. Da auf dieser Erde ihre Vorfahren wandelten, denen frühzeitig eine vollkommene Erkenntnis erwuchs, so gilt den Indern ihr Land nicht nur als Mutterland, Matrbumi, sondern auch als Land der Ahnen und des Verdienstes – Pitrbhumi und Punyabhumi (Golwalkar 1980: 108, 112, 115, 118). Die leibliche Mutter nährt ihre Kinder nur mit Milch, Mutter Indien dagegen nährt sie mit der Quelle allen Lebens, mit dem Wasser des Monsuns, der von den Bergen herabströmend, die sieben großen Flüsse Indiens, die Sapta Sindhus bildet. Durch eine Lautverschiebung ist daraus Hapta Hindu geworden (Golwalkar 1980: 121, 129). Als Hindu werden deshalb seit altersher diejenigen bezeichnet, die in dieser von sieben Flüssen durchströmten und genährten Region leben, die dieser Erde und diesem Wasser ihr Leben und ihre Vollkommenheit verdanken und die im Gegenzug dieser Erde, ihrer Matr-, Pitr- und Punyabhumi mit Liebe und Ehrfurcht begegnen (Golwalkar 1980: 118, 175).

Den semitischen, also den patriarchalischen Religionen, insbesondere dem Islam ist eine solche Heimat- und Mutterliebe verstellt. Die Muslime waren Nomaden und sind Nomaden geblieben. Der Nomade kennt keine Heimaterde, er nimmt sich von der Erde, was er gerade braucht. Aus Arabien ausbrechend haben diese Nomaden in den von ihnen eroberten Ländern Reichtümer und Frauen geraubt, sie haben diese Länder in ihr „Genußland“, Bhogabhumi, umgewandelt und auf ihrem Eroberungszug haben sie alle zu gering oder zu weit entwickelten Kulturen zum Einsturz gebracht (Golwalkar 1980: 123, 144). Nur Indien hat sich ihnen widersetzt und ist seiner Umwandlung in ein reines „Bhogabhumi“ entronnen. Indien konnte diesem Schicksal entgehen, weil es den Muslimen eine aus seiner geistigen und natürlichen Vollkommenheit erwachsene einzigartige Gesellschaftsordnung entgegenstellen konnte, die Kastengesellschaft (Golwalkar 1980: 91-93, 143-145).

Die Juden, Christen und Muslime haben sich aufgrund ihres begrenzten Glaubens – also ihrer Exaltierung eines Einzelnen, des Gottvaters und eines Kollektivs, der Gemeinschaft der Glaubensbrüder – notgedrungen eine falsche Gesellschaftsordnung gegeben: Sie haben Gott und Gesellschaft und im letzteren Individuum und Kollektiv stets gegeneinander gestellt. Sie haben es nie gewagt, diese vier Elemente wechselseitig zur Auflösung zu bringen. Ganz anders dagegen die Hindus und die Einsichten des Veda und des Vedanta. Seit jeher ruht ihre Gesellschaftsordnung auf der Institution des Fünf-Männerrates, des Panchayat, in dem die Wünsche eines Einzelnen mit den Ansprüchen eines jeweiligen Kollektivs zur Deckung gebracht werden (Golwalkar 1980: 38). Aufgrund der Ratsentscheidungen dieses Gremiums erneuert und bekräftigt sich eine jeweilige lokale und funktionale Gemeinschaft von Gleichgesinnten, die Kaste. Es

erneuert und kräftigt sich zugleich der Kanon der für diese Gemeinschaft gültigen Rechte und Pflichten, ihr Svadharma. Die Gesamtheit dieser Kasten und Svadharma konstituiert schließlich einen gewaltigen, harmonischen und unsterblichen Organismus, einen „lebenden Gott“, einen „großen Helden“ oder einen „kosmischen Mann“ (Golwalkar 1980: 48, 133, 158, 206, 298). Individuum und Kollektiv, Gesellschaft und Gott, vollkommene Einsicht und Gerechtigkeit fließen in diesem Organismus fugenlos zusammen und in ihm und mit ihm erkennen die Hindus sich selbst und das Weltganze (Golwalkar 1980: 6-9, 13, 76, 370, 439).

Es ist deshalb verständlich, daß die Muslime nur in jenen Regionen, in denen der Buddhismus diese ideale Ordnung geschwächt hatte, im Indus und in Ostbengalen, viele Anhänger gewinnen konnten, während sie sich überall sonst nur der Körper aber nicht des Geistes der Hindus bemächtigt haben (Golwalkar 1980: 94, 145). Dennoch hat die Herrschaft der Muslime und die darauffolgende der Briten die Vollkommenheit, Einheit und Kraft der Hindus gefährdet. Indem sie von den Veden und dem Vedanta abrückten, haben die Hindus die Einsicht in ihre naturbedingte Vollkommenheit und in ihre glaubensbedingte soziale Einheit verloren (Golwalkar 1980: 648, 188, 178, 205). Sekten und Kasten konnten deshalb auseinandertreten, ihr kraftvoller Gesellschaftsorganismus zerfiel im Streit der Parteien. Schließlich ließen sich die Hindus sogar einreden, daß sie nicht mehr seien als eine Summe eigenständiger und auf immer zerstrittener Einzelgruppen.

Golwalkar, dem wir dieses Bild von der Hindunation verdanken, versucht einmal aus der Not der Unbeschreibbarkeit des Hinduismus eine Tugend zu machen und ein andermal sie den fremden Eindringlingen anzulasten. Einmal gilt der Mangel an offensichtlichen Gemeinsamkeiten im Hinduismus als eine Qualität des Hinduismus. Ein andermal ist dieser Mangel durch die Muslime und Kolonialherren verursacht (Golwalkar 1980: 131, 46, 147, 72 u.s., 109, 465, 146, 137). Die vollkommene Einsicht, auf die sich der Hinduismus gründen soll, ist so sublim, daß sie sich nicht mehr beschreiben läßt und sie manifestiert sich zugleich in einer einzigartigen sozialen Vielfalt, kulturellen Vitalität und geistigen Kreativität, die sich jeder Darstellung entzieht. Dieses Lob der Unbeschreibbarkeit und Verschiedenheit wird an anderer Stelle durch eine Klage ersetzt: Der Mangel an Gemeinsamkeiten gilt dann als Schuld der Muslime und Kolonialherren: Sie haben das geistige Band, das diese Kultur und Gesellschaft zusammenhielt, zerschnitten und die Hindus in Streit, Stagnation und Vereinzelung gestürzt.

Soll die Hindunation wieder erstehen, dann müssen die Hindus gestützt auf ihre unübertroffene Erkenntnis zur Einsicht in ihre natürliche Einheit

zurückfinden und durch eine Erneuerung ihrer Gesellschaftsordnung, als „lebender Gott“ wieder unüberwindbare Kraft gewinnen. Das macht Charakteraufbau und Schaffung einer geistigen Elite notwendig, eine Aufgabe, der sich der RSS seit seiner Gründung verschrieben hat (Golwalkar 1980: 207).

## 2 Die Hindunation als sichtbares Kollektiv

Nur die richtige Erziehung kann – wie bei Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) und seiner Vorstellung von der Erneuerung der Deutschen – die Nation als umfassende und unschlagbare Macht zur Entstehung bringen (Fichte 1909: 191-206). Der RSS ist vorrangig auf diese Aufgabe des Charakteraufbaus ausgerichtet, denn sein Gründer Keshav Balram Hedgewar (1889-1940) ist überzeugt, daß wenn ein bis drei Prozent aller erwachsenen männlichen Hindus durch seine Charakterschulung gegangen sind, sich die Hindunation erneuern und der Staat revolutionieren lasse. Der RSS ruht auf lokalen, nach vier Altersschritten unterteilten Erziehungsgruppen. Mit Hilfe eines kalkulierten Rückgriffs auf die Hindu-Tradition wird der hier vermittelte Charakter als Sanskara bezeichnet. Da als Sanskaras die zumeist 16 Sakramente oder Rituale bezeichnet werden, die der hochkastige Hindu von seiner Zeugung über die Geburt bis zu seinem Tod durchläuft, so analogisiert sich der Charakteraufbau damit einer Serie von Initiationen und Reinigungen. Die im RSS abgehaltenen Diskussions- und Meditationssitzungen werden unter Verweis auf die Yogapositionen Sadhana genannt. Der Charakter, den der RSS aufbaut, besteht aus vier Bestandteilen, aus unüberwindbarer physischer Stärke, Opfermut, geistiger Klarheit und Disziplin. Dieser Charakter wird aber nun nicht durch Yogatechniken, sondern – wie zu Teilen in den von Hedgewar bewunderten britischen 'public schools' – durch Sport, Kampfspiele, Strammstehen und Paradieren, durch gemeinsames Liedersingen, Vorlesen und Diskutieren ausgebildet.

Über viele Jahre und vier Gruppeninitiationen entsteht schließlich eine Minderheit von innerweltlichen Asketen, von „Karmayogins“, die nachdem sie einen Schwur geleistet haben, in die Organisation aufgenommen werden (Golwalkar 1980: 507-522). Sie brechen oft mit ihrer Familie und Kaste, viele legen das Brahmacharya-Gelübde, das sie zu einem asketischen Leben und zum Zölibat verpflichtet, ab, und sie dienen fortan als neue, also innerweltlich tätige Mönche in den verschiedenen Rängen der Organisation. Von außen und unter dem Blickwinkel der Hindu-tradition betrachtet, ähnelt die Organisation also eher einer Sekte oder dem Früh-

stadium einer Kaste als der Keimzelle einer neuen Hindunation. Sie selbst sieht sich aber als die erste Manifestation eines neuen Gesellschaftsorganismus, jenes „lebenden Gottes“, den Golwalkar, je nach Anlaß und Laune als „großen Helden“, „ursprüngliche Kraft“, „Große Illusion“, „Weltenmutter“ oder „Große Göttin“ umschreibt (Lambert 1969: 213-218; Golwalkar 1980: 48,107).

Der RSS will mit dieser Elite neuer Menschen aber nicht nur die vorläufig verborgene Keimzelle für eine künftig allumfassende, totale Hindunation schaffen, er benutzt seine Organisationszentren, die „Karalayas“, um dieser Nation eine unübersehbare Gestalt und eindeutige Erkennungszeichen, also eigene Uniformen und Slogans, eigene Feste und eine eigene Fahne zu verschaffen:

Wer im RSS teilnimmt, trägt zunächst eine in Khaki gehaltene, militärisch wirkende Schülerkleidung, wer später als hauptamtlicher Funktionär in der Organisation mitarbeitet, wird ausschließlich nationale, indische Kleidung tragen, er muß sich vegetarisch ernähren und abinent leben. Das Gebet der Organisation, das Sangh Prathana (in Sanskrit) lautet : „Gegrüßt seist Du geliebtes Mutterland“ gefolgt von dem Schlachtruf (in Hindi): Bharat Mata Ki jai – „Sieg für Mutter Indien“ (Andersen 1987: 88, 91).

Die Organisation verfügt zugleich über einen sechsteiligen Festzyklus (Utsavas), der vordergründig den großen Festen des Hindukalenders entspricht, in Wirklichkeit diese aber militant und nationalistisch umdeutet. Das RSS-Jahr beginnt wie dasjenige der gläubigen Hindus mit der Neujahrsfeier – Varsh Pratipad. Da aber dieser Termin mit dem Geburtstag Hedgewars zusammenfällt, so wird an diesem Tag des Begründers gedacht und zugleich werden die Fortschritte, die die Organisation im Vorjahr gemacht hat, gewürdigt. Das zweite Fest erinnert an die Krönungszeremonie des Begründers der Marathen-Herrschaft, Shivaji. An diesem „Hindu Samrajyat Divotsav“, soll des „Siegeszuges der Hindus über die Muslim-Moghul Herrschaft“ gedacht werden. Die RSS-Funktionäre nehmen diesen Tag zum Anlaß, um die vier Zentraltugenden der neuen „Tatmenschen“, der „Karmayogins“ zu beschwören. Es folgt Raksha-Bandhan, ein altes Hindufest, bei dem Schwestern ihren Brüdern als Erinnerung an deren fortdauernde Verpflichtung, sie zu schützen, einen Seidenfaden um den Arm binden. In der RSS-Übernahme binden die Svayamsevakas sich wechselseitig den Faden um: Sie treten damit in die große Gemeinschaft der Kinder Bharata Mata's ein. Die lokalen RSS-Funktionäre schildern den RSS als eine große Familie und sie besuchen all diejenigen Svayamsevakas, die aus der Organisation ausgetreten oder säumig sind, um sie wieder in die Gemeinschaft „einzubinden“. Guru

Dakshina, die Verehrung des Gurus bildet das vierte Fest. Die Organisation analogisiert sich dabei scheinbar einer traditionellen Sekte, die an diesem Tag ihren Guru ehrt und beschenkt. Der Vergleich stimmt aber nur vordergründig. Als ihr Guru gilt der Organisation ihre Fahne, eine Fahne vor der die tägliche Drillroutine und die außeralltäglichen Feste abgehalten werden. Zu Füßen des Fahnenmastes werden Poster und Fotografien von idealisierten Hindu- oder Sikhkriegern – Shivaji, Guru Gobind Singh – und den Führern der Organisation – Hedgewar, Golwalkar – aufgestellt. Sie werden, wie die Fahne selbst, mit dem rituellen Gruß, Pranam – der im RSS die Form eines militärischen Saluts angenommen hat – und mit Blumen geehrt. Auf eine Thali werden, wie in einem Tempel, die Geldgeschenke an die Organisation – zumeist diskret in Briefumschläge gesteckt – gelegt. Sakralisierung und Finanzierung der Organisation fließen zusammen. Es nähert sich nun das wichtigste, das fünfte Fest der Organisation, das alte, vom RSS wiederum umgedeutete Dasara-Fest. Dasara erinnert seit altersher an den Sieg Ramas über den furchterregenden Herrscher der Dämonen, Ravana. Zu Dasara sollen aber auch jedes Jahr die Reiter Shivajis zu ihren Angriffen auf die verhaßte „Muslim-Moghul-Herrschaft“ ausgerückt sein (Sarkar 1973: 365). Hedgewar, ein großer Verehrer Shivajis hat dieses Fest so gestaltet, daß sowohl seine mythologische Bedeutung, der Sieg Ramas über Ravana, als auch die Erinnerung an die Siege Shivajis über die Muslime, im Mittelpunkt der Feier stehen. Zu dem Fest werden alle Hindus des jeweiligen RSS-Standorts eingeladen, eine angesehenere lokale Amtsperson, die zumeist dem RSS nicht angehört, darf über die Feierlichkeiten präsidieren. Alle „Shakas“, alle lokalen RSS-Organisationen eines Distrikts sind zur Teilnahme verpflichtet. Auf der Grundlage martialischer Prozessionen und Massenversammlungen verwandelt sich das Fest zu einer regionalen Heerschau des RSS. Sein Höhepunkt besteht in der rituellen Verehrung – mit Farbe und Blumen – jener Waffen, die Shivaji einst gegen die Muslime eingesetzt haben soll. Zum Abschluß des Festes werden vor dem Fahnenmast militärische Blasmusikweisen gespielt, patriotische Lieder gesungen und Kampfspiele mit Stöcken und Schwertern durchgeführt. Der RSS-Festezyklus geht wie der alte hinduistische mit Makar Sankranti, der Feier der Winter-Sonnenwende zu Ende. Allerdings hat sich auch hier der Bedeutungsgehalt gewandelt. Die lokalen Führer erinnern an den Wert persönlicher Entsagung und an die Notwendigkeit der Nation zu dienen. Ein tugendhafter Lebenswandel soll für das kommende Jahr gesichert werden. Zu diesem Zwecke werden in Entsprechung zu einer alten Marathi-Sitte Süßigkeiten an die Svayamsevakas verteilt, mit der Aufforderung: „Nimm das Süße und sprich süß.“ (Andersen 1987: 92-94; Golwalkar 1980: 517).

Nicht nur die täglichen Exerzier-, Kampf-, Gesangs- und Diskussionsübungen, sondern auch die großen Feste bleiben auf ein Zentrum, auf den Mast mit der Fahne der Organisation, auf die „Bhagva Dhvaj“ ausgerichtet. Die Fahne rückt damit in den Mittelpunkt eines neuen Nationalkults. Sie gilt als Gott, Mutter, Guru oder Nation, sie erinnert aber auch an den Begründer der Organisation, Hedgewar, der bereits zu Lebzeiten als ein der Welt entrückter Seher verehrt wurde. Sie wird täglich mit „Pranam“ und dem RSS-Gebet begrüßt; vor ihr wird die Vollinitiation durchgeführt und der RSS-Schwur abgelegt und sie wird zum Gegenstand einer täglichen, folkloristischen Puja – ohne Brahmanen und feste Ritualregeln. Die Fahne ist von orange-roter Farbe. Sie soll damit an das – vedische – Opferfeuer erinnern, das für die Erneuerung der Nation, für die Erschaffung eines neuen „kosmischen Menschen“, eines „Mahapurusha“ notwendig ist. Wie Golwalkar schreibt:

„(The banner is) the symbol of our dharma, our culture, our traditions, and ideal. It embodies the colour of the holy sacrificial fire that gives the message of self-immolation in the fire of idealism and the glorious orange hue of the rising sun that dispels darkness and sheds light all around. It has been the one guiding star to all our endeavours, material as well as spiritual, the one unflinching witness to every page of our history.“ (Golwalkar 514).

Neben diesen mythischen und philosophischen Symbolbezügen steht aber, wie beim RSS-Dasara, auch ein historischer Hinweis – auf den Marathen-Krieger Shivaji. Nach einer in Maharashtra verbreiteten Legende soll Shivaji, erzürnt darüber, daß sein Guru Ram Das fortfuhr, täglich betteln zu gehen, diesem sein ganzes Reich zum Geschenk gemacht haben. Ram Das nahm das Geschenk an und ernannte Shivaji zum Stellvertreter – allerdings nicht an seiner Statt, sondern an der Stelle Gottes, Bhagvans. Zum Zeichen dieser neuen Stellvertreterwürde wählte Shivaji seitdem das orangefarbene Gewand eines Sanyasins zu seinem neuen Kriegsbanner, dem Bhagwa Jhanda (Sarkar 1973: 369). Ram Das war zugleich ein großer Verehrer des Gottes Hanuman, des Freundes von Rama gewesen (Abbott 1990: 40). Bereits Savarkar, der Begründer der Doktrin des „Hindutva“, hatte die Gedichte Ram Das vertonen lassen und Hedgewar, ein Verehrer von Ram Das, ließ zu seiner Zeit die RSS-Anhänger ihren Schwur nicht nur vor der Fahne, sondern auch vor den Bildern Hanumans und Ram Das ablegen. Die Fahne erinnert damit an Shivajis Widerstand gegenüber den Muslimen und an seine Unterwerfung gegenüber Gott. Zugleich verband sich ihre Verehrung ursprünglich mit der Verehrung einer martialischen Gottheit, des Dämonenbezwingers und Rama-“Generals“ Hanuman.

Der RSS verfügt damit nicht nur – mit Hilfe der von Savarkar begründeten und von Golwalkar beständig aufgegriffenen Doktrin des „Hindutums“ – über das Bild einer imaginierten Hindugemeinschaft, der RSS verfügt auch über die psychologischen Techniken, die „rites de passage“ und die Organisationsmuster, um diese Vorstellungen und Ideale zu einem neuen Identitätsmuster, einem neuen „Charakter“ und Habitus auszuformen. Schließlich verfügt er über Standorte – die „Karyalayas“ – über Termine – den Festtagszyklus – und Zeichen – insbesondere die Fahne –, um diese vorgestellte Gemeinschaft zur Anschauung und zum Einsatz zu bringen. Zu vorhersehbaren Anlässen, unter unübersehbaren Zeichen und an festgelegten Punkten kann der RSS die unsichtbare Masse der Hindus, die bislang lediglich postulierte Hindunation partiell auskristallisieren. Die Hindunation muß aber – so erkennt schließlich Gowalkar nach der Unabhängigkeit und der Teilung Indiens – nicht nur als vorgestellte Gemeinschaft und sichtbares Kollektiv, sie muß auch als politisch handlungsfähiger Block zur Entstehung gebracht und wirksam werden. Seit der Unabhängigkeit, in einer Position der Schwäche und lange Zeit ohne Erfolg, hat sich der RSS darum bemüht, die postulierte Hindunation unter seiner diskreten Leitung von einem Objekt zu einem Subjekt indischer Politik zu erheben (Smith 1963: 465-473).

### **3 Die Hindunation als politisch handlungsfähiger Block**

Hedgewar und Golwalkar wollten mit Hilfe ihrer Organisation eine physisch und moralisch vollkommene hindu-nationale Elite schaffen. Eine Teilnahme an der Politik, so fürchten sie, könnte die Integrität und die Geschlossenheit ihrer Organisation gefährden. Die Entsagung gegenüber dem politischen Leben soll das Charisma der Organisationsführer stärken und sie dient dem Selbstschutz der Organisation. Mit der Unabhängigkeit Indiens und unter der Herausforderung einer vom Congress dominierten, genutzten und konsolidierten Massendemokratie werden aber schließlich neue Versuchungen, Möglichkeiten und Zwänge wirksam, die den RSS dazu bringen, im Schatten seiner Charakter- und Eliteproduktion einen Zugang zur Politik zu suchen. Um Einfluß auf eine jetzt eigenständige, also demokratische Politik und den von ihr angestoßenen gesellschaftlichen Wandel nehmen zu können und um zugleich selbst moralisch wie politisch unangreifbar zu bleiben, fördert der RSS seit 1949 die Entstehung einer Vielfalt von Organisationen, die formal von ihm geschieden, in Wirklichkeit aber dennoch von ihm geleitet, finanziert oder geprägt werden. Eine polyzentrische Organisationsstruktur entsteht, die dem RSS

Einfluß oder Präsenz in vielen Gesellschaftsbereichen gestattet, ohne daß die aus diesem Engagement resultierenden neuen Sachzwänge, Ambitionen oder Abhängigkeiten seine eigene Kader- und Sektenorganisation spalten oder schwächen könnten (Apologetisch: Sheshadri 1988).

Zu den wichtigsten dieser informellen Allianzorganisationen zählt die 1949 gegründete „Indische Studentenassoziation“ (Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad), die 1952 gegründete „Zuflucht für die Wohlfahrt der (indischen) Stammesgesellschaften“ (Vanvasi Kalyan Ashram), die 1955 begründete „Indische Arbeitergewerkschaft“ (Bharatiya Mazdur Sangh) und die, auf Vorgängerorganisationen zurückgreifende 1966 formierte „Welthinduorganisation“ (Vishva Hindu Parishad). Mit Hilfe dieser Organisationen kann der RSS seine Doktrin und seine Interessen in den Bereich der Studentenorganisation, der Mission und der Kontrolle der Stammesgesellschaften, der Gewerkschaftsbewegung und schließlich der Kulturförderung – aber auch der Erfassung einer indischen Diaspora – tragen (Andersen 108-144; Malik 327).

Das wichtigste Element dieser vordergründig nebeneinander, inhaltlich miteinander operierenden Organisation ist aber eine politische Partei: Die 1951 begründete (Bharatiya) Jana Sangh. Ihre Begründung resultiert eher aus einem Zufall als aus einem Kalkül. Sie legt aber dem RSS rasch die oben angesprochene Strategie einer diskreten, unsichtbaren Teilhaberschaft am indischen politischen und gesellschaftlichen Wandel nahe.

Hedgewar hatte eine politische Rolle, also eine Teilnahme an Wahlen oder Wahlallianzen, für den RSS stets abgelehnt. Er hat dabei die Kritik Savarkars, des späteren Präsidenten der Hindu Mahasabha und Begründers der Hindutva-Lehre, also der grundlegenden Doktrin des RSS, in Kauf genommen. Hedgewar fürchtete vermutlich nicht nur um die Integrität seiner Organisation, sondern auch um seine Machtstellung. Der RSS als Partei hätte auf Dauer nicht vermeiden können, eine immer stärker bürokratische und eventuell sogar demokratische Binnenstruktur anzunehmen. Diese Binnenstruktur, ein wachsender Entscheidungszwang und eine Verstrickung ins politische Geschäft hätten die autokratische Stellung, die Unfehlbarkeit und die Entrücktheit des bereits zu Lebzeiten als „Jivan Mukti“ verehrten Führers gefährden können. „Militärische“, besser: gewalttätige, Einsätze der Organisation gefährden stattdessen das Führerprinzip und die Sekten- und Gefolgschaftsstruktur der Organisation nicht, sie tragen sogar dazu bei, beides zu verschärfen. Seit der Begründung des RSS bringt Hedgewar seine Latthi-schwingenden Gefolgsleute in den rasch eskalierenden kommunalistischen Massakern gegen die Muslime zum Einsatz. Seine Organisation ist nicht nur eine der wichtigsten unter den seit Ende der zwanziger Jahre entstandenen Hindu-nationalen Kampf-

gruppen, sie wird für viele dieser Parallelorganisationen stilprägend. Im Vorfeld und während der Teilung Indiens, insbesondere im Punjab, operieren die RSS-Shakhas als Auslöser von Pogromen, als Bürgerwehren und als Schutztruppen angegriffener und flüchtender Hindus (Lambert 1969: 218). Diese Gewaltaktionen verschaffen dem RSS Popularität und Mitglieder. Nach der Teilung ist die Zahl der RSS-Mitglieder, die 1944 auf 80.000 geschätzt wurde – nach Angaben des RSS – auf 600.000 gestiegen. Auch wenn diese Zahl zu hoch gegriffen ist, ist es sicher, daß der RSS unter den rund auf 5 Mio. Flüchtlingen aus dem West-Punjab viele neue Anhänger und Förderer fand (Andersen 1987: 45, 50).

Die Teilung des Subkontinents, also die „Vergewaltigung“ und „Vivisektion“ Mutter Indiens verschafft der Organisation eine fast körperlich spürbare Metapher, eine Bestätigung ihres Muslimhaßes und eine seither immer wieder erneuerte Forderung – die Wiederherstellung des ungeteilten Indiens. Am 30. Januar 1948 wird Gandhi von dem aus Maharashtra stammenden Chitpavan Brahmanen Nathuram Vinayak Godse ermordet. Wie der Prozeß zeigt, wirft Godse Gandhi vor allem vor, durch seine Lehre der Gewaltlosigkeit Indien geschwächt und am Ende in die Teilung Indiens eingewilligt zu haben. Der Prozeß zeigt zugleich, daß der Mörder enge Verbindungen zu Savarkars Hindu Mahasabha und zum RSS hatte. Anfang Februar, während vor allem in Maharashtra gegen Brahmanen und gegen den RSS gerichtete Unruhen und Demonstrationen sich ausbreiten, wird der RSS verboten. Golwalkar, der neue Führer des RSS, den Hedgewar kurz vor seinem Tode 1940 autokratisch eingesetzt hatte, wird inhaftiert (Lambert 1969: 220).

Im Schatten des Verbots operieren aber bereits neue politische Kalküle. Die Congress-Führung fürchtet anscheinend ein eventuelles künftiges politisches Engagement des RSS, welches die RSS-Führung bislang noch gar nicht ernsthaft in Erwägung gezogen hatte. Lediglich einzelne Mitglieder des RSS hatten ursprünglich gehofft, aus der während der Teilung Indiens gewonnenen Popularität politisches Kapital schlagen zu können. Zugleich mißbilligt der Congress den Geheim- und Sektencharakter des RSS. Die Congress-Führung will die Organisation unschädlich machen, während Hindu-konservative Kräfte im Congress die Empfindungen, die der RSS anspricht, für verständlich erachten und keinen Hinderungsgrund sehen, künftig auch in einem hindu-nationalen Wählerspektrum auf Stimmenfang zu gehen. Bereits vor der Ermordung Gandhis hatte der bedeutende Congresspolitiker und Rivale Nehrus, Vallabhai Patel listig erklärt: „They (die RSS-Kader) are to be won by Congress with love!“ (Bei Andersen 1987: 50).

Diese Überlegungen führen im Juli 1949 zu einem subtilen Kompromiß. Der RSS wird wiederum zugelassen, nachdem er sich zuvor verpflichtet hat, künftig auf alle politischen Aktivitäten zu verzichten, und nachdem er sich – unter Patels Diktat – eine Organisationsatzung gegeben hat, aus der u.a. hervorgeht, daß die Organisation keine der indischen Verfassung und der Indischen Union feindliche Ziele verfolgt. Der RSS ist damit nicht nur von einem politischen Engagement – das er selbst und seine Gegner ablehnen – ausgeschlossen, er ist zugleich in eine Stellung gebracht, in der er fürchten muß, daß viele seiner Ideale und Thesen künftig Wasser auf den Mühlen Hindu-konservativer Congress-Kreise sind. Um zu verhindern, daß seine Thesen zwar von Hindu-nationalen Wählern aufgegriffen, auf dem Weg der Stimmabgabe für hindu-nationale Congress-Politiker aber einer Partei letztlich zugute kommen, die der RSS ablehnt, ist er gezwungen, sich einen eigenen, wenn auch indirekten Zugang zur Politik zu sichern. Dabei kommt ihm ein glücklicher Zufall zu Hilfe.

1949 hat Dr. Shyama Prasad Mookerjee (1901-1953), ein in erster Linie bengalischer, lange Jahre in der Hindu Maha Sabha prominenter und zugleich opportunistischer Politiker endgültig mit der HMS gebrochen. Mookerjee sieht in dieser lose strukturierten und seit der Ermordung Gandhis desavouierten Partei von Hindu-Honoratioren für sich keine politische Zukunft mehr. Nachdem die HMS seinen Vorschlag, künftig auch Nicht-Hindus die Mitgliedschaft zu gestatten, ablehnt, wendet er sich endgültig von der Partei ab. Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Plattform für hindu-nationalistische Thesen, einem Vehikel für seinen politischen Aufstieg und einer neuen Organisations- und Finanzierungsbasis verhandelt er mit der RSS-Führung. Er plant die Gründung einer zumindest vordergründig auch für Nicht-Hindus offenen neuen „indischen Volkspartei“. Nach anfänglichem Zögern willigt die RSS-Führung ein. Nachdem Mookerjee im Ablauf des Jahres 1951 verschiedene regionale Komitees konstituiert hat, kann er Ende Oktober 1951 unter seiner Führung eine neue hindu-nationale Partei, die (Bharatiya) Jana Sangh begründen (Baxter 1966: 74-80).

Eine unter dem Zwang der Umstände entstandene Komplementarität – die Unterstützung eines prominenten Politikers durch die finanziellen und personellen Ressourcen einer Kaderorganisation – führt in den kommenden Jahren zu einer systematischen Arbeitsteilung zwischen RSS und Jana Sangh und zu einer wachsenden Abhängigkeit der Partei von der Kaderorganisation. Nachdem Mookerjee Ende Juni 1953 stirbt, und seine Gefolgsleute und weitere von der HMS zugewanderte Politiker von den in der Jana Sangh tätigen RSS-Mitgliedern aus- oder gleichgeschaltet wer-

den, verwandelt sich die Jana Sangh in eine auf allen Ebenen und in allen Wahlkreisen von RSS-Mitgliedern dominierte Organisation. Habitus und vorrangige Loyalität dieser ausgeliehenen hauptamtlichen Mitarbeiter - das Resultat der jahrelangen Schulung ihres Charakters - verhindern das Auftreten von persönlichen Ambitionen, eigennützigem Intrigen oder politischen Flügelkämpfen. Über Jahre hinweg in der Partei tätig oder in ihr aufsteigend, identifizieren sich die dem RSS entstammten Politiker und Funktionäre vorrangig mit dieser Mutter- und Sektenorganisation. Kritik aus den Reihen des RSS oder gar die Androhung eines Ausschlusses sichern ihre Konformität und ihren Einstz. Die Kader- und Sektenorganisation muß damit die Parteigenossen nicht offen kontrollieren, majorisieren oder disziplinieren. Sie rechnet mit der persönlichen und sozialen Abhängigkeit der Jana Sangh-Kader, weniger mit der finanziellen und institutionellen der Jana Sangh-Organisation (Andersen 1987: 189-197).

Damit wird in den Beziehungen zwischen RSS und Jana Sangh eingeübt, was später auch die Verbindung zwischen den anderen Organisationen und dem RSS prägt. Der vorrangigen Verhaltensorientierung der jeweiligen „ausgeliehenen“ Organisationsmitglieder gewiß, kann der RSS diesen in ihren Aufgaben so unterschiedlichen Organisationen formale Unabhängigkeit und weite Entscheidungsfreiheit gestatten. Die Organisationen können damit neue Bevölkerungsschichten ansprechen, neue Themen aufgreifen und mit neuen Agitationsformen experimentieren. Diese seit dem Beginn der fünfziger Jahre und zunächst mit der Jana Sangh entwickelte Rolle des RSS als eines moralischen Außenseiters und unsichtbaren Teilhabers indischer Politik bringt der Organisation aber über die nächsten dreißig Jahre wenig Ansehen, Einfluß oder Macht ein.

Die Jana Sangh beteiligt sich seit 1952 bei allen Lok Sabha-Wahlen und stellt von Anfang in einem Fünftel, 1967 sogar in der Hälfte der 520 Wahlkreise Kandidaten auf. Ihr Erfolg bleibt aber bescheiden. Mit den zweiten allgemeinen indischen Wahlen sichert sie sich mit rd. 6 % der Stimmen einen geringen, in der Folgezeit fast unveränderten Anteil an den Wählerstimmen. Die bis 1988 anhaltende Bedeutungslosigkeit der Jana Sangh (BJP) und die Vorrangstellung des Congress zeigt die folgende Tabelle:

**Tabelle:** Stimmenanteile des Congress und der Jana Sangh/BJP (in Prozent) und Zahl der Sitze des Congress und der Jana Sangh/BJP in der Lok Sabha

| Jahr | Sitze ins. | Congress-Sitze in der Lok Sabha | Stimmenanteil des Congress | Jana Sangh/BJP Sitze in d. Lok Sabha | Stimmenant. der Jana Sangh/BJP |
|------|------------|---------------------------------|----------------------------|--------------------------------------|--------------------------------|
| 1952 | 489        | 364                             | 45,0                       | 3                                    | 3,1                            |
| 1957 | 494        | 371                             | 47,8                       | 4                                    | 5,9                            |
| 1962 | 494        | 361                             | 44,7                       | 14                                   | 6,4                            |
| 1967 | 520        | 283                             | 40,8                       | 36                                   | 9,4                            |
| 1971 | 518        | 352                             | 43,7                       | 16                                   | 7,4                            |
| 1977 | 542        | 154                             | 34,5                       | 91                                   | 14,0 *                         |
| 1980 | 542        | 353                             | 42,7                       | 15                                   | 8,6                            |
| 1984 | 542        | 415                             | 48,1                       | 2                                    | 7,4                            |
| 1989 | 542        | 197                             | 39,5                       | 86                                   | 11,5                           |
| 1991 | 542        | 225                             | 36,7                       | 120                                  | 19,9                           |

\* 1977 nahm die Jana Sangh/BJP als Teil der von den Oppositionsparteien neu formierten Janata Party teil. Der Stimmenanteil wurde auf der Grundlage der von den Jana Sangh/BJP Kandidaten errungenen Sitze (91) errechnet.

Quelle: Brass 1990: 72, 88; Malik 1992: 330; India Today 15.07.1991

Von Anfang an kann die Jana Sangh zwei rivalisierende Hinduparteien, die in den zwanziger Jahren entstandene Hindu Maha Sabha und die nach der Teilung 1947 in dem aus Fürstenstaaten neu gebildeten Gliedstaat Rajasthan entstandene Ram Rajya Parishad überflügeln (Morris-Jones 1967: 153-156). Sie kann nach 1952 die Wähler der beiden Parteien an sich ziehen und später deren Politiker aufnehmen. Die Hindu Maha Sabha hatte ihre regionalen Stützpunkte in der Bombay Province (dem späteren Maharashtra), der Central Province (dem späteren Madhya Pradesh) und in Sindh gefunden (Lütt 1985). Bei den Provinzwahlen 1946 hatte sie dort 2,7 %, 2,3 % und 3,2 % der Stimmen erreicht – gegenüber einem insgesamt Anteil von 1,3 % (Chiriyankandath 1992: 57). Die Hindu Maha Sabha hatte auch unter der Führung des eher reformorientierten Savarkar eine politische und ideologische Blockade, die durch den Streit zwischen einem hindukonservativen und einem reformorientierten Flügel entstanden war, nie überwinden können (Gordon 1975). Die Ram Rajya Parishad war dagegen eine Hindu-orthodoxe Partei, die in dem aus den inkorporierten

Rajputen-Fürstentümern gebildeten Rajasthan entstanden war und in der vom Verlust ihrer Macht bedrohte Rajas und Zamindare eine politische Heimat gefunden hatten (Smith 1963: 464, 475). Nach 1962 können die beiden Parteien keine Kandidaten mehr in die Lok Sabha entsenden.

Die besondere Prägung der Jana Sangh-Kader erleichtert nach der Aufnahme die rasche Assimilation der HMS- und RRP-Politiker. Die Jana Sangh kann nun ein breiteres Spektrum hindu-nationalistischer Wähler ansprechen ohne mit dem Verlust ihrer organisatorischen Einheitlichkeit rechnen zu müssen. Vergleichbares gilt für die RSS-geprägte Gewerkschaft, die Studentenföderation und Kulturkampf-Organisation. Obwohl also der RSS – mit Hilfe seiner vordergründig vielseitigen und innerlich homogenen polyzentrischen Organisationsstruktur – bestens ausgestattet ist, um eine Vielzahl von hindu-nationalistischen Spielarten, Forderungen, Agitationen und Emotionen aufzugreifen, bleibt der politische und gesellschaftliche Erfolg – gemessen an den Stimmen der Jana Sangh und am Erfolg der Kampagnen der übrigen Organisationen – gering. Die Jana Sangh findet ihre Wähler in territorialen, sozialen und ideologischen Nischen: in ehemaligen Fürstenstaaten, bei Händler- und Geldverleiher-Kasten und in einem von den Arya Samaj Reformen und – Agitationen geprägten, oft mittelständischen und städtischen Milieu. Zugleich bleibt die Jana Sangh auf die Hindi-sprachigen Regionen Nordindiens begrenzt. Sie findet ihre meisten Wähler aber nicht im Zentrum, in Uttar Pradesh, sondern an der Peripherie dieses „Hindi Belt“ – in Madhya Pradesh und in Rajasthan (Graham 1990: 220-251). Aus den gleichen Nischen rekrutiert der RSS, allerdings mit wachsendem Erfolg, seine Mitglieder: Die Organisation, die nach der Ermordung Gandhis stark an Mitgliedern verloren hatte und 1949 auf kaum 200.000 Mitglieder geschätzt wurde, soll Mitte der achtziger Jahre über rund 700.000 jederzeit einsetzbare Svayamsevak verfügen (Manor 1988: 78).

Das Wachstum der Organisation kontrastiert mit ihrer geringen politischen und gesellschaftlichen Wirkung. Die postulierte Hindunation kann der RSS also als vorgestellte Gemeinschaft, als sichtbares Kollektiv und als politisch eigenständiger Block lediglich in sich und in seinen Nebenorganisationen konstituieren. Außerhalb der Organisation des RSS und der Wählernischen der Jana Sangh, finden sich keine Hindus, die sich mit Hilfe der Identitätsmuster eines „Hindutva“ definieren, unter den Zeichen des RSS formieren und unter der Führung des Jana Sangh eine breite, eigenständige und homogene Wählermasse bilden. Die unvorgesehene Ausbildung einer breiten, diffusen und zugleich gewalttätigen Hindunation wird stattdessen seit 1984 durch eine Veränderung der innenpolitischen

Rahmenbedingungen vorbereitet und durch eine Agitationskampagne der Vishva Hindu Parishad ausgelöst.

#### 4 Die Hindunation als Rama-Nation

Der RSS hat seit seiner Gründung die Lehre Gandhis – insbesondere die Doktrin der Gewaltlosigkeit – ebenso wie die davon abgeleiteten Methoden – insbesondere das „Festhalten an der Wahrheit“ – abgelehnt. Seit der Ermordung Gandhis steht die Organisation im Verdacht einer zumindest geistigen Mittäterschaft. Eine zwischen den Anhängern Gandhis und den Anhängern des RSS seit langem bestehende gegenseitige Verachtung macht es der Jana Sangh deshalb schwer, sich mit der Gestalt, den Idealen und den Methoden Gandhis auszusöhnen. Diese bleiben aber in einem Congress dominierten Indien weiterhin propagandistisch, ideologisch aber auch politisch wirksam. Erst der politische Aufstieg und schließlich die Hybris Indira Gandhis schaffen aber seit 1971 eine neue Situation. Erst mit der gegen Indira Gandhi gerichteten Protestbewegung – vom Gandhi-Nachfolger Jayaprakash Narain mit gandhianischen Methoden geführt – entsteht seit 1974 eine Chance, diese wechselseitige Verachtung zu überwinden. Der RSS und seine Organisationen, vor allem die Jana Sangh unterstützen die Protestkampagne und verleihen ihr mit Hilfe der Kaderorganisation Schlagkraft. RSS und Jana Sangh werden deshalb während des Ausnahmezustandes verboten und besonders verfolgt. Charakterbildung und Organisationsstruktur des RSS machen es aber unmöglich, die beiden Organisationen zu zerschlagen (Andersen 1987: 211-213). Der breiten Koalition der Indira Gandhi-Opponenten erscheint seitdem der RSS und die Jana Sangh in einem neuen Licht: eher nützlich als gefährlich und eher patriotisch als hindu-fundamentalistisch.

##### *A: Veränderung der innenpolitischen Rahmenbedingungen*

Die Jana Sangh bildet mit dem „Congress (O)“ Morarji Desais, der „Socialist Party“, der „Lok Dal“ und dem „Democratic Congress“ 1977 die neue Janata Party (Manor 1988: 75). Sie gibt also wie diese anderen Parteien vordergründig ihre gesonderte politische Existenz auf. Nachdem die Janata Party aber die Wahl gewinnt und während sie wieder in ihre einzelnen Bestandteile zerfällt, wird den Jana Sangh-Mitgliedern in immer stärkerem Maße ihre RSS-Mitgliedschaft, ihre fortwirkende Verbindung mit einer seit 1949 von politischen Aktivitäten ausgeschlossenen Organi-

sation zum Vorwurf gemacht. Der Versuch, den Jana Sangh-Parteigenossen eine Mitgliedschaft im RSS zu verbieten, wird von dieser mit vielfältigen Mitteln verschleppt und bekämpft. Der Streit wird von den der Jana Sangh kritisch gegenüber stehenden Janata-Begründern zum Vorwand genommen, entweder aus der Janata-Partei auszutreten oder aber die Stellung der Jana Sangh-Politiker in der geschwächten Regierungspartei zu beschneiden. 1980, bei den siebten gesamtindischen Wahlen tritt die durch die Frage der Doppelmitgliedschaft gespaltenen Partei gegen einen siegesgewissen Indira Congress an und verliert. Sie erreicht lediglich 33 Sitze in der Lok Sabha, die Jana Sangh-Gruppe erhält 16 dieser Sitze. Dies ist eine bescheidene Zahl gemessen an den 203 Sitzen, über die die Janata und die 93 Sitze, über die die Jana Sangh-Gruppe noch im Juli 1979 verfügte, als Janata-Premier Morarji Desai zurückgetreten war. Verschiedene Beobachter führen das Ausmaß der Wahlniederlage auf die erstmalige Weigerung der RSS-Führung zurück, die Jana Sangh-Politiker mit Hilfe ihrer Kaderorganisation im Wahlkampf zu unterstützen. Der RSS soll auf diese Weise, die Anfeindung und die Zurückdrängung der Jana Sangh-Gruppe in der Janata sanktioniert haben (Andersen 1987: 224).

Die Wahlniederlage verschärft aber die Mitgliedschaftskontroverse und im April 1980 verlassen die Jana Sangh-Funktionäre und -Politiker diese jetzt winzige und moribunde Oppositionspartei. Sie rekonstituieren sich aber nicht als Jana Sangh, sondern als „Bharatiya Janata Party“. Damit hat eine seit der Allianz mit Jayaprakash Narain einsetzende Umwandlung der Jana Sangh zu einem vorläufigen Abschluß geführt. Einerseits hat der Streit um die Doppelmitgliedschaft die fortdauernde Abhängigkeit der Jana Sangh-Politiker vom RSS und ihre Unwilligkeit, mit dieser Allianz zu brechen, offengelegt. Andererseits hat zuerst die Kooperation mit Jayaprakash Narain und schließlich die Regierungszusammenarbeit der ehemaligen Jana Sangh eine neue Respektabilität verschafft. Es fällt den Jana Sangh-Politikern jetzt leichter, sich den Idealen Gandhis zu nähern und sich diese Ideale zuschreiben zu lassen, und durch die Mitarbeit in der Janata-Regierung haben diese Politiker zuerst ein neues Selbstbewußtsein, ein breiteres Programm und am Ende einen neuen Namen erworben. Die als „Bharatiya Janata Party“ rekonstituierte Jana Sangh will künftig nach dem Namen auch das Erscheinungsbild einer Volkspartei annehmen, und sie versucht in den folgenden Jahren den Freiheitsspielraum gegenüber dem RSS zu erweitern, ohne dessen Unterstützung zu verlieren. Atal Behari Vajpayee, der neue Präsident der BJP, besetzt das „Working Committee“ auch mit Politikern, die nicht der Jana Sangh entstammen. Einer der vier Generalsekretäre der Partei ist ein Muslim, Sikander Bakht. Die Partei wählt als Parteisymbol den Lotus anstelle der Öllampe und an

die Stelle der mit der RSS-Flagge identischen alten Parteifahne rückt eine an die Janata-Fahne erinnernde in safrangelb und grün gehaltene Flagge (Andersen 1987: 227).

Entscheidend ist aber ein ideologischer Wechsel, denn an die Stelle des Hindutva-orientierten „integralen Humanismus“ Deendayal Upadhyayas rückt jetzt der „Gandhianische Sozialismus“. Zwar hat die Partei seit jeher einen weder sozialistischen noch kapitalistischen, einen aus der Hindu-Tradition geschöpften mittleren Weg wirtschaftlicher Entwicklung propagiert, aber sie hatte ein Wirtschaftsprogramm nicht in den Mittelpunkt ihrer Forderungen gerückt und sich vor allem dagegen gesträubt, es mit dem Namen und den Idealen Gandhis in Verbindung zu bringen. Unter dem Begriff „Gandhianischer Sozialismus“ vertritt die Partei aber in den folgenden Jahren im wesentlichen Forderungen nach einer Liberalisierung der Wirtschaft. Die angestrebte Wirtschaftsliberalisierung soll allerdings in erster Linie die indischen Geldverleiher, Händler und Unternehmer von staatlichen Eingriffen befreien, sie soll sie nicht durch den Abbau von Zollschränken einer internationalen Konkurrenz aussetzen. Nicht der Name Gandhis, sondern der Begriff Sozialismus löst auf der Gründungsversammlung 1980 Streit aus. Vajpayee versichert, daß dieser Sozialismus aus der indischen Tradition geschöpft sei und in wachsendem Maße wird eine neue, noch stärker auf Gandhi verweisende Sprachregelung verwendet, die allerdings erst in Zukunft und in einem ganz anderen Kontext ihre Sprengkraft entfaltet – „Ram Rajya“, die vor allem wirtschaftlich segensreiche „Herrschaft Ramas“ (Andersen 1987: 229).

Mit der zumindest vordergründigen Umwandlung einer doktrinären hindu-nationalistischen Partei in eine der Gandhi-Ideologie angenäherte populistische haben die ehemaligen Jana Sangh-Politiker die richtigen Lehren aus dem vergangenen Jahrzehnt gezogen – genau im falschen Augenblick: Während des Intervalls zwischen den 7. und den 8. gesamtindischen Wahlen, 1980-1984, und als Folge der eskalierenden Sikh-Revolution, der „Operation Blue Star“ und der Ermordung Indira Gandhis durch zwei ihrer Sikh-Leibwächter, ist der Congress bereit in immer stärkerem Maße von jenen ideologischen Grundpositionen abzurücken, auf denen er seit 1947 die indische Demokratie errichtet und auf die er sich selbst verpflichtet hatte. Im Wahlkampf 1980 hatte der Congress unter dem Slogan „Indira is India, India is Indira“ sich als den einzigen und notwendigen Verteidiger der Einheit Indiens dargestellt. Eine Rhetorik der Konfrontation gegenüber Oppositionsparteien und Minderheiten rückte Themen der wirtschaftlichen Entwicklung in den Hintergrund. Wurden sie aufgegriffen, so standen nicht mehr große soziale Reformversprechungen, sondern eine neue Betonung marktwirtschaftlicher Reformen im Mittelpunkt.

Während des im Herbst 1984 im Schatten der Ermordung Indira Gandhis und der Sikh-Pogrome durchgeführten Wahlkampfs ist der Congress jetzt bereit, Thesen und Ängste aufzugreifen, die bislang nur von den Hindu-Nationalisten aufgestellt oder geschürt wurden. Zudem verspricht er eine verstärkte Liberalisierung der indischen Wirtschaft. In einer innenpolitischen Situation, in der die Wähler über die Ermordung Indira Gandhis empört sind und die Einheit Indiens durch fremdgläubige Minderheiten bedroht sehen, greift der Congress damit auf jenen Hindunationalismus zurück, von dem die BJP gerade vorsichtig abrückt (Manor 1988: 81-85).

Bereits bevor die Wähler zum Zuge kommen, ist es der RSS, der die Standpunktverschiebung des Congress honoriert und diejenige der BJP sanktioniert. Zum ersten Mal unterstützt der RSS mit Hilfe seiner zumindest in Nordindien fast allgegenwärtigen Lokalorganisationen den Wahlkampf des Congress. Dieser Einsatz verstärkt den Wahlsieg des Congress, er zeigt über welche Organisationsmacht die 700.000 RSS Svayamsevaks gegenüber den kaum zahlreicheren aber weit weniger disziplinierten Congress-Aktivisten inzwischen verfügen und dieser Einsatz demonstriert der BJP, was sie aufs Spiel setzt, wenn sie die ungeschriebenen Regeln verletzt, die das Zusammenspiel beider Organisationen sichern. Der Congress erreicht 48,1 % der Wählerstimmen und 415 Sitze in der Lok Sabha; die BJP lediglich 7,4 % der Wählerstimmen und gerade 2 Sitze in der Lok Sabha. Das Signal des RSS und die Wahlniederlage lösen aber charakteristischerweise keine ideologischen, sondern personelle Änderungen aus. Nicht die ideologische Erweiterung der BJP, sondern die neue politische Eigenmächtigkeit ihrer Initiatoren, insbesondere Vajpayees sollen anscheinend sanktioniert werden. Vajpayee wird 1985 abgewählt und in den Parteigremien gewinnt der RSS-Kader unter Führung des neuen Präsidenten L.K. Advani wieder stärker an Gewicht (Andersen 1987: 237).

Das Funktionsprinzip der RSS-geprägten polyzentrischen Organisationsstruktur, bei dem vordergründig eigenständige Organisationen innerlich immer auf den Ursprung dieser „RSS-Familie“ orientiert bleiben, ist nun wiederhergestellt. Die BJP kann, nachdem die Gefahr ihrer politischen Verselbständigung nicht mehr droht, auf dem seit 1980 eingeschlagenen Weg fortschreiten. Sie ist der RSS-Unterstützung wieder gewiß und eine von der Vishva Hindu Parishad seit 1984 ausgelöste Kampagne – erst zur Öffnung und schließlich zum Abriß der Babri-Moschee in Ayodhya – kommt ihr bei den 9. und 10. gesamtindischen Wahlen 1989 und 1991 zur Hilfe. Diese Ayodhya-Kampagne und ihr unvorhersehbares kurzfristiges Resultat, die Entstehung einer Hindunation als „Rama-Nation“, müssen wir nun betrachten.

### *B: Die Ayodhya-Kampagne*

1984 hat die Vishva Hindu Parishad von einer 1983 erfolgreich durchgeführten Massenprozession, dem Ekatmata-Yagya, ermutigt, eine seit langem bestehende Streitfrage, die Frage der Öffnung oder des Abrisses der Babri Moschee in Ayodhya aufgegriffen (Lütt 1991: 234). Diese von dem Begründer der Moghuldynastie Babar 1528 errichtete Moschee soll am Geburtsort des Gottes Rama und unter Verwendung von Säulen eines dort befindlichen und von Babar zerstörten Hindutempels errichtet worden sein (Srivastava 1991). Um den Zugang zu dem Tempel wird seit Mitte des 19. Jahrhunderts gestritten und dieser Streit hatte neuen Auftrieb erhalten, seitdem im Jahre 1949 eine Statue Ramas und Sitas auf geheimnisvolle Weise in der Moschee aufgetaucht waren. 1952 hatten die Gerichte eine Schließung der Moschee verfügt. Durch die Ermordung Indira Gandhis wird die Kampagne kurzfristig unterbrochen (Veer 1987). Sie erhält aber durch die spektakuläre Entscheidung eines lokalen Distriktrichters wieder neuen Auftrieb. Dieser verfügt am 2. Februar 1986 die Öffnung der seit 1952 für Hindus und Muslime geschlossenen Moschee – für die Hindus. Damit nicht zufrieden agitiert die Vishva Hindu Parishad nun verstärkt für den Moscheeabriß und den Aufbau eines gewaltigen neuen Ramatempels (Noorani 1991).

Im Januar 1987 beginnt das unter Staatskontrolle stehende Fernsehen mit der wöchentlichen Ausstrahlung einer ein ganzes Jahr andauernden Verfilmung des Rama-Epos. Die Sendung erreicht alle Regionen Indiens und mit Hilfe von oft gemeinsam organisierten Fernsehapparaten einen erheblichen Teil der indischen Bevölkerung (Tully 1992). Die Geschichte des Gottes Rama und die Bebilderung seiner segensreichen Herrschaft in Ayodhya, seines Ram Rajya erreichen damit eine gesamtindische Gemeinschaft von Gläubigen oder Filmfans. Selten scheint ein Film oder Buch, ein Führer oder eine Kampagne eine solche umfassende, langanhaltende und in zahllosen lokalen Gemeinschaften gleichzeitig wirksame Faszination ausgeübt zu haben (Miller 1991: 789). In einer für indische Filme ungewöhnlichen Wendung wird nicht der Darsteller Ramas, sondern das Dargestellte, der Gott selbst zum Star. Der Kult des Gottes scheint durch seinen neuen Kult als Star gefördert zu werden. Zumindest weckt die seither wachsende Popularität des Gottes den Verdacht, daß zumindest das nordindische Publikum zu Rama fiktive Freundschaften entwickelt, daß es ihn zum sozialen und moralischen Vorbild erhebt und daß es der außerfilmischen Existenz und Tätigkeit dieses Gottes und Stars außerordentliche Aufmerksamkeit entgegenbringt (Elder 1985: 377). Die „Befreiung des Gottes aus seinem muslimischen Gefängnis“ (Veer 1987: 291) erscheint

nun einer wachsenden Zahl der Gläubigen und Fans als Fortsetzung ihrer Glaubens- oder Unterhaltungsinteressen mit außerfilmischen Mitteln. Diesem Interesse kommt die Vishva Hindu Parishad mit Hilfe eines Kunstgriffs entgegen. Die Befreiung des Gottes und der Aufbau des Tempels sollen ein Gemeinschaftswerk aller Hindus sein. Jeder ist dazu aufgerufen als „tatkraftiger Diener“ des Herrn, als „Karsevak“ sich an dem noblen Werk zu beteiligen. Diese Beteiligung aller wird sichtbar und zugleich dauerhaft durch die Verfertigung von Ziegeln, die überall hergestellt werden können und die anschließend in martialischen Prozessionen, bei denen oft die benachbarten Muslimviertel in Flammen aufgehen, nach Ayodhya gebracht werden. Der Einsatz der Hindus konkretisiert sich also in den Bausteinen und er zeigt sich in der Pilgerfahrt zu dem privilegierten Sakralzentrum. Die Opferbereitschaft dieser Karsevaks wiederum zeigt sich in einer gegenläufigen Prozession, die im Maßstabe der Konfrontation entwickelt und immer häufiger wird: Die Asche der bei der Tempelagitation oder bei der Plünderung und Tötung von Muslimen gefallenen Märtyrer wird auf langen Reisen in ihre Heimat zurückgebracht. Die VHP verfügt damit über ein bislang fehlendes Gemeinschaftsritual mit dem die Tempelkampagne unterhaltsam, militant und allgegenwärtig wird, ein Ritual, das zugleich Gewaltakte und Gewaltkreisläufe auslöst, die das Ressentiment, den Rachedurst und die Selbstgerechtigkeit der beteiligten Hindus erhöhen (Economic and Political Weekly, 07.01.89; 04.11.89; 02.12.89; 09.12.89; 06.10.90; 10.11.90).

Unverhofft und in ganz unvorhergesehener Gestalt beginnt sich also die Hindunation zu manifestieren: Als vorgestellte Gemeinschaft gründet sie sich nicht auf die wolkige Sprachformel vom „Hinduwesen“ und von der „Mutter Indien“, sondern auf die poster-bunte Vision von der Rama-Herrschaft. Als sichtbares Kollektiv kristallisiert sie sich nicht unter der Fahne, in den Drillroutinen und zu den Festtagsanlässen des RSS, sie zeigt sich im Rahmen eines neuen Rituals, in einem Sakralzentrum und unter dem Zeichen des „Ramaziegels“. Als politisch eigenständiger Block wird sie zumindest vorläufig und vordergründig nicht von einer Partei, sondern von einer buntgemischten Kulturkampf-Organisation geleitet. Die Hindunation, also jener unüberwindbare und vollkommene Gesellschaftsorganismus der RSS-Ideologen, dieser „lebendige Gott“, in dem der Hindu sich selbst, die vollkommene Gerechtigkeit und eine „letzte Realität“ erkennt (Golwalkar 1980: 47), sie tritt also in erstaunlicher mythologischer und ikonographischer Kompaktheit, als Rama, unvorhergesehen in Erscheinung.

Auf der Grundlage dieses Rama-Nationalismus läßt sich seitdem jene zu Anfang erwähnte mehrfache Mobilisierungschance jedes Nationalismus

nutzen. Als Garant einer ehrwürdigen und vollkommenen Gesellschaftsordnung gibt Rama einem sozialen Traditionalismus ein Modell vor. Als historisches Ideal erweckt er einen diffusen Patriotismus. Und als machtvoller Kämpfer gegen unmenschliche Dämonen weckt und rechtfertigt Rama einen latenten, inzwischen leicht auf die Muslime übertragbaren Fremdenhaß. Zugleich kann und muß dieser Nationalismus aber auch auf neue Weise begründet, dargestellt und organisiert werden. Eine Rama-Archäologie hat nicht nur die ursprünglichen Tempelmauern gefunden, je tiefer sie schürft desto unklarer wird, ob Rama ein Gott, ein Gottkönig oder eine historische Persönlichkeit ist. Die kulturelle Produktion hat sich des Gottes seit langem und mit neuem Nachdruck bemächtigt. Die Propagandisten und die Agitatoren des Gottes setzen wie selbstverständlich die neuen Techniken der Vervielfältigung, der Kommunikation und der Massenorganisation ein (Exemplarisch: Rama Janma Bhumi; 5th European Hindu Conference 1992).

Vor allem kann dieser Nationalismus aber für die Verfolgung neuer politischer Ziele eingesetzt werden. Es gilt der Nation den ihr angemessenen und notwendigen Staat zu verschaffen. Der Hinweis auf und die Verfügung über diese Rama-Nation legitimiert und verstärkt den Machtkampf. Die BJP versucht bald, diese unerwartete Manifestation der Hindunation als Stimmenblock und je nach Anlaß als politisches Druckmittel zu nutzen. Seit 1989 verstärkt sich die Konvergenz zwischen der BJP und der Ayodhya-Kampagne, also der kalkulierte Gebrauch, den die BJP von dieser vordergründig eigenständigen, von der VHP dominierten Kampagne macht.

## 5 Die indische Demokratie unter der Herausforderung des Hindu-Nationalismus

1989 nimmt die BJP die Forderung nach einem Tempelneubau in ihr Wahlkampfmanifest auf. Durch ihre Erfahrungen innerhalb der Janata Party – von 1977 bis 1979 – klug geworden, schließt sie sich der neugegründeten Janata Dal nicht an, trifft aber mit ihr und der Kommunistischen Partei Wahlabsprachen, die der Janata Dal eine einfache, keine absolute Mehrheit ermöglichen und diese Minderheitsregierung von der Unterstützung und Duldung der BJP und der Kommunistischen Partei abhängig machen. Die BJP kann 11,5 Prozent der Stimmen erreichen. 1990, nachdem Premierminister V.P. Singh verspricht, künftig ca. 48% der Positionen in der Staatsverwaltung für Angehörige der „Scheduled Castes“, der „Scheduled Tribes“ und der sogenannten „Other Backward Classes“ zu

reservieren, nach Auffassung der BJP sich also eine Wählerklientel auf Kosten der Berufsinteressen jener Schichten verschaffen will, in denen die BJP ihre Stammwähler findet, setzt sich der neue Präsident der BJP L.K. Advani an die Spitze der Ayodhyakampagne. Dem vorgeblichen Versuch V.P. Singhs, die Hindu-Nation entlang ihrer Kastenlinien zu spalten, setzt er eine Demonstration ihrer Einheit entgegen. Mit einem zum Götterwagen umgerüsteten Autobus durchquert L. K. Advani auf dem Weg nach Ayodhya ganz Nordindien und diese Ratha Yatra, diese Wagenprozession, löst Massendemonstrationen und zahlreiche gegen Muslime gerichtete Provokationen und Gewaltakte aus. Die Unterbrechung seiner Karawane und die Verhaftung Advanis kurz vor Ayodhya seitens der Regierung gibt der BJP den Vorwand, ihre parlamentarische Unterstützung aufzukündigen. Die Janata Dal spaltet sich und eine von Chandra Shekara geführte schwache Rumpfpartei regiert unter der Duldung und Unterstützung des Congress weiter. Im Frühjahr 1991 kommt es zu Neuwahlen (Singh 1992).

Die BJP rückt nun ihr gesamtes, gegen die Korruption aber auch gegen die Staatsideale des Congress zielendes Wahlprogramm unter das Versprechen, die Herrschaft Ramas, „Ram Rajya“, zurückzubringen. Sie tritt nun ohne Wahlabsprachen und zum erstenmal in fast allen Wahlkreisen Indiens auf und erringt 19,9 Prozent der Stimmen. Bei den 1990 und 1991 durchgeführten Provinzwahlen war die BJP ebenfalls erfolgreich gewesen: Sie kann in Himachal Pradesh, in Rajasthan, in Madhya Pradesh und vor allem in Uttar Pradesh – also in fast allen Gliedstaaten des sogenannten „Hindi Belts“ – die Regierung übernehmen. Rund ein Drittel der indischen Bevölkerung und fast die Gesamtheit des Hindi-sprachigen Nordens stehen damit unter der Kontrolle von BJP-Provinzregierungen (Malik 1992: 331-333).

1992 werden die Agitationen, die auf den Tempelneubau und die „Relocation“ der Moschee zielen, von der Vishva Hindu Parishad, weniger von der BJP erneuert. Am 6. Dezember kommt es schließlich unter Führung der Vishva Hindu Parishad und in Anwesenheit der Führungsriege der BJP zu dem Sturm auf die Moschee. Sie wird in wenigen Stunden zerstört und die Zerstörung löst einen Gewaltkreislauf aus, bei dem mehr als 2.000 Menschen, überwiegend Muslime, den Tod finden (India Today, 31.12.1992). Die in Ayodhya und in der Frage eines Wiederaufbaus der Moschee taktierende Congress-Zentralregierung enthebt die von der BJP gestellten Provinzregierungen im Dezember 1992 ihres Amtes. Ein Jahr später, im November 1993, kommt es in den vier unter „Presidents Rule“ gestellten Gliedstaaten und in dem Gebiet von New Delhi zu Neuwahlen: Die BJP kann lediglich in Rajasthan und in New

Delhi Wahlerfolge, Sitzgewinne, verbuchen und die Regierung stellen. Aber auch der Congress kann lediglich in Rajasthan, in Himachal Pradesh und in Madhya Pradesh Sitzgewinne verbuchen und in den zwei letztgenannten Gliedstaaten die Regierung stellen (Far Eastern Economic Review, 09.12.93 und 16.12.93).

Die zu diesen Provinzwahlen aufgerufenen nordindischen Wähler, ein Drittel der indischen Wählerschaft, haben also bislang weder die Wortführer des Hindu-Nationalismus eindeutig zurückgewiesen, noch den Garanten demokratischer Stabilität, den Congress nachhaltig bestätigt.

Der Hindunationalismus hat damit seine Organisationskraft – gestützt auf ein vordergründiges Nebeneinander und diskretes Miteinander von RSS, VHP und BJP –, er hat seine Anziehungskraft – gemessen an den Wahlerfolgen der BJP – und vor allem hat er seine Zerstörungskraft auf unübersehbare Weise demonstriert. Vor allem diese Zerstörungskraft, die einerseits, auf der Ebene der Straße und der Agitation, auf weitere Moscheeabrisse und Gewaltkreisläufe zielt, und die andererseits, auf der Ebene der organisierten Politik und der politischen Ideologie, auf einen Macht- und Staatsmodellwechsel zugunsten einer organisierten Hindu-mehrheit zielt, hat seitdem die Frage nach der Bestandsfähigkeit der indischen Demokratie dringlicher gemacht.

Eine optimistische und eine pessimistische Einschätzung des indischen Demokratiemodells scheinen sich dabei die Waage zu halten. Die optimistische Einschätzung glaubt, daß sich die Hindumehrheit immer nur in Ansätzen und kurzfristig politisch organisieren läßt. Eine Regierungsmehrheit und Regierungsfähigkeit könne deshalb auf Dauer nur eine Partei erringen, die eine prinzipiell heterogene und wachsend selbstbewußte Wählerschicht an sich bindet, eine Partei also, die nicht nur eine Mitte des Parteienspektrums behauptet, sondern wesentliche Bereiche des Parteienspektrums in sich repräsentiert. Diese Partei war lange Zeit der Congress. Durch innere Reform und Redemokratisierung könne der Congress in diese Stellung zurückkehren oder aber die BJP werde gezwungen, zur Sicherung einer Regierungsmehrheit und Regierungsfähigkeit sich auf diese von politischer Vielfalt und ideologischer Mäßigung charakterisierte Zentrumsposition zuzubewegen. Es ist also das einst vom Congress selbst geschaffene immer noch gültige System, das entweder ihn selbst oder neue Widersacher rezosialisiert (Manor 1992).

Dieser optimistischen Einschätzung halten die Pessimisten entgegen, daß hier Lösungen, also ein Staats- und Parteimodell der Vergangenheit für ein Problem der Gegenwart bemüht werden. Diese pessimistische Einschätzung betrachtet die Mobilisierbarkeit der Hindu-Mehrheit nicht als kurzfristiges, sondern als langfristiges Phänomen, sie hält deshalb wach-

sende Stimmengewinne und vielleicht eine Mehrheit der BJP für möglich, ohne daß die genannten ideologischen Diversifizierungs- und Mäßigungstendenzen einsetzen müßten. Am Ende dieser Entwicklung sieht sie eine gegenüber der Muslimminderheit und den Muslimstaaten gewalttätig oder feindselig eingestellte militante BJP-Regierung und Hindu-Nation (Exemplarisch: Asiaweek 20.01.1993).

Zwischen diesen extremen Einschätzungen könnte eine weitere stehen, eine Einschätzung, die allerdings wie die pessimistische zu wenig Hoffnung Anlaß gibt und die auf eine wechselseitige Blockade zwischen dem alten System und dieser neuen Entwicklung zielt. Diese Einschätzung richtet sich deshalb auf jene vielleicht weite Zeitspanne, bevor die indische Demokratie die BJP assimiliert oder die BJP die indische Demokratie umgestaltet hat. Ein Verfall der Rechtsstaatlichkeit und des Gewaltmonopols könnte einsetzen, wenn weitere Tempelkampagnen anlaufen, über die eine um Respektabilität bemühte BJP die Kontrolle verliert und denen ein zaudernder Congress nicht entgegentritt. Eine jeweils neue, kurzfristige und partielle Manifestation der Hindunation und eine Stabilisierung der BJP als stärkste, auf Protestwähler gegründete Oppositionspartei könnte zu einem wachsenden Zerfall der indischen Demokratie beitragen.

Welche dieser drei Entwicklungen eintreffen wird, läßt sich nicht vorhersagen. Es bleibt aber noch eine dieser schweren Herausforderung äußerliche Hoffnung, die Hoffnung nämlich, daß – wie so oft in der indischen Geschichte – dieses Problem nicht gelöst, sondern vergessen wird.

## Literatur

- Abbott, Justin E. (Ed.): *Stotramala, a Garland of Hindu Prayers*, Madras 1928, 1990
- Andersen, Walter und Damle, Shridhar: *The Brotherhood in Saffron*, New Delhi 1987.
- Baxter, Craig: *The Jana Sang – a big brief history*, in: D.E. Smith.(ed.): *South Asian Politics and Religion*, Princeton 1966, S. 74-101
- Brass, Paul R.: *The politics of India since independance*, Cambridge 1990.
- Chiriyankandath, James: *Democracy under the RAJ – elections and seperate representation in British India*, in: *The Journal of Commonwealth and ... Politics, Vol. 30, 1992, S. 39-63*
- Elder, Joseph und Schmitthenner, Peter: *Film fantasy and populist politics in South India*, in: R. E. Frykenberg (Ed.): *Studies of South India*, Madras 1985, S. 373-387.
- Engineer, Ashgar Ali.(Ed.): *Politics of confrontation*, New Delhi 1992.
- Fichte, J.G.: *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig 1807; 1909

- Fifth European Hindu Conference, organized by the Vishva Hindu Parishad: *Hinduismus – Die Philosophie der Menschheit, Konferenzbeiträge*, Frankfurt 1992.
- Frankel, Francine R.: *Entrée en Scène massive des laisses-pour-compte*, in: *Le Monde Diplomatique*, November 1990
- Frykenberg, Robert, Eric: *Hindu fundamentalism and the structural stability of India*, in: M. E. Marty and R. S. Appleby (Eds.): *Fundamentalisms and the state*, Chicago 1993, S. 233-255.
- Gellner, Ernest: *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991
- Gold, Daniel: *Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation*, in: M. E. Marty and R. S. Appleby (Eds.): *Fundamentalisms observed*, Chicago 1991, S. 531-593.
- Golwalkar, Madhav Sadashiv: *Bunch of thoughts*, Bangalore 1966/1980.
- Gordon, Richard: *The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress – 1915 to 1926*, in: *Modern Asian Studies*, Vol. 9, 1975, S. 145-203
- Graham, B.D.: *Hindu Nationalism and Indian Politics – The Origins and Development of the Bharatiya Jana Sangh*, Cambridge 1990
- Kedourie, Elie: *Nationalism*, New York 1961.
- Lambert, Richard: *Hindu Communal Groups in Indian Politics*, in: R.L. Park and I. Tinker (Eds.), *Leadership and Political Institutions in India*, New York 1969, S. 211-224.
- Lütt, Jürgen: *Der Hinduismus auf der Suche nach einem Fundament*, in: H. Kochanek (Hrsg.): *Die verdrängte Freiheit, Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg 1991, S. 218-239.
- Lütt, Jürgen: *Die regionalen Wurzeln des Hindu Mahasabha*, in: Kulke und D. Rothermund (Hrsg.): *Regionale Tradition in Südasiens*, Wiesbaden 1985
- Malik, Yogendra and Singh, V. B.: *Bharatiya Janata Party – An alternative to the Congress?*, in: *Asian Survey*, Vol. 32, No. 4, 1992, S. 318-336.
- Manor James: *The state of governance*, in: S. Roy und W. E. James (Eds.): *Foundation of India's political Economy*, New Delhi 1992, S. 37-59
- Manor, James: *Parties and the party system*, in: A. Kohli (Ed.): *Indian democracy*, Princeton 1988, S. 62-98.
- Miller, Barbara Stoler: *Contending Narratives – the political life of the Indian epics*, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 50, No. 4, 1991, S. 783-792.
- Morris-Jones, W. H.: *The Government and politics of India*, New York 1967.
- Noorani, A. G.: *Legal aspects to the issue*, in: S. Gopal (Ed.): *Anatomy of a confrontation, the Babri Masjid – Ram Janma Bhumi issue*, New Delhi 1991, S. 58-98.
- Oberndörfer, Dieter: *Der Wahn des Nationalen*, Freiburg 1993
- Ramajanma Bhumi: *Ayodhya – New archaeological discoveries*, New Delhi 1992.
- Savarkar, Vir Vinayak: *Hindutva*, (Nagpur 1923), Delhi 1989
- Sarkar, Jadunath: *Shivaji and his Times*, Bombay 1973
- Seshadri, H.V.: *RSS – A Vision in Action*, Bangalore 1988

- Singh, M.P.: The Dilemma of the New Indian Party System: To govern and not to govern, in: Asian Survey, Vol. 32, 1992, S. 303-317
- Smith, Donald Eugene: India as a Secular State, Princeton 1963
- Srivastava, Sushil: The disputed Mosque, a historical inquiry, New Delhi 1991.
- Tully, Mark: The Rewriting of the Ramayana, in: M. Tully: No full stops in India, New Delhi 1992, S. 127-152.
- Veer, Peter van der: God must be liberated. – A Hindu liberation movement in Ayodhya, in: Modern Asian Studies, Vol. 21, 1987, S. 283-301.
- Wagner, Christian: Kommunalisierung in Indien – Entstehung und innenpolitische Bedeutung des Hindu – Muslim Gegensatzes, in: Asien, Nr. 44, 1992, S. 59-74.



Weltforum Verlag

Weltforum Verlagsgesellschaft mbH für Politik und Auslandswirtschaft  
Mehringstraße 23 · D-50085 Köln (Mehring) – Telefon (0221) 3 78 93-0