

Entfremdung und fundamentalistische Identitätskonstruktion im zeitgenössischen Indien¹

MONIKA HORSTMANN

Die Modernisierung² der indischen Gesellschaft, die bis zur Mitte unseres Jahrhunderts in einer kolonialen Situation stattfand und tiefe Spuren in der Weltsicht der Betroffenen hinterlassen hat, hat eine Dauerkrise gezeitigt, die durch aktuelle Ereignisse auch mehr oder weniger überdeckt wird. Sie schlägt sich u.a. in einem Fundamentalismus nieder, der sich für alle Welt klar sichtbar Ende 1992 in Ayodhya in der Babri-Masjid/Ramjanmabhumii-Affäre manifestierte. Hierbei handelte es sich um die Artikulation des Hindu-Fundamentalismus, von dem hier alleine die Rede sein wird.

Modernisierung in ihrer kolonialen Variante konfrontierte eine traditionale Kultur mit westlichen Auffassungen und Werten. Das drängte die betroffene Kultur in die Rolle einer Apologetin ihres eigenen Wertsystems. Sie erlebte eine tiefe Verunsicherung im Hinblick auf Auffassungen, die ihr bis dahin selbstverständlich waren. Die Auseinandersetzung mit dem Denken der Herrschenden brachte, auch wenn man sein eigenes Wertsystem halten wollte, zumindest eine Teilidentifikation mit dem fremden Denken mit sich. Dies führte zu dem ambivalenten Verhalten, daß die fremden Denkkategorien bei der Durchmusterung und zur Stützung des Eigenen angewandt wurden und dabei das Eigene im Lichte des Fremden neu bewertet wurde.

Die Modernisierung Indiens im Sinne eines Vorgangs ökonomischen Wandels und Wachstums durch Zuwachs an Technologie, aber auch die mit der politischen Unabhängigkeit des Landes aufgekommene politische Mobilisierbarkeit seiner Bürger haben zudem zwei besonders auffällige

¹ Der Beitrag ist die erweiterte Fassung eines Vortrages, der auf dem Festsymposium „Die Sicht des Fremden in drei Kulturen Asiens: Toleranz und Militanz“ zum 60. Geburtstag von Heinrich von Stietencron am 18. Juni 1993 in Tübingen gehalten wurde.

² Modernisierung fasse ich im Sinne von Berger (u.a. 1973: 9) als „the institutional concomitants of technologically induced economic growth“ auf, ferner mit besonderem Bezug auf die Modernisierung in der Dritten Welt, auch als „cultural imposition“ seitens der westlichen Kultur (ebd.: 121). Im kolonialen Kontext treten Herrschaftszwänge stets verschärfend hinzu.

Begleiterscheinungen gehabt. Die integrale Lebenswelt ist zerbrochen in eine Segmentierung der Lebenswirklichkeit. Ein und dasselbe Individuum gehört disparaten Lebenswelten an. Selbstverständliche Sinnkonzepte haben sich verflüchtigt, der Mensch sieht sich in einer pluralistischen Welt vor die Aufgabe gestellt, neue Sinnkonzepte zu finden, die nun immer privater, beliebiger und ohne selbstverständliche Sinnzusicherung sind. Der Preis der Modernisierung ist Entfremdung. Entfremdung verschärft die Sehnsucht nach dem Wiedererlangen des einenden, die Fragmentierung heilenden Sinns. Diese Sehnsucht begünstigt die Zuwendung zu den vom Verlust bedrohten Werten der eigenen Tradition, aber auch eine Anfälligkeit für „einfache“ Lösungsmuster als Gegenentwurf zur Pluralität der Wirklichkeit. Solche Lösungsmuster können sich präsentieren als die Rückkehr zum Goldenen Zeitalter der eigenen Tradition, welches allerdings gedanklich ausgestattet wird mit dem von modernen Vorstellungen bereitgestellten Wertinventar. Damit geht die Entfremdung ein Bündnis ein mit der Realitätsverleugnung, eine bedenklich anfällige und unberechenbare Schicksalsgemeinschaft. Die Betroffenen drängen sich zusammen, nach außen verschworen gegen die Andersdenkenden, nach innen auf der steten Suche nach Abweichlern.

Neben dem Erlebnis disparater Wirklichkeit steht auch das weithin berechnete Erlebnis politischer und ökonomischer Ohnmacht. Die Spannungen zwischen den traditionell privilegierten und den traditionell unterprivilegierten Kastengruppen sowie zwischen Hindus und Muslimen haben sich infolge des raschen sozialen Wandels verstärkt. Gruppen, die vorher keinen kollektiven Druck ausüben konnten, können nun als Wählerpotential mobilisiert werden. Die alten hierarchischen Dominanz- und Abhängigkeitsbeziehungen werden durch neue ergänzt oder verschoben sich jedenfalls. Dies führt zu Verwerfungen in den lokalen Machtverhältnissen. Die politischen Kräfte kämpfen um materielle Ressourcen, Gruppengeloschaften (beide Ziele werden oft mittels eines Nepotismus mit feudalistischen Nachklängen verfolgt), es besteht ferner eine heftige Spannung zwischen der politischen Zentrumsgewalt und den Regionalgewalten. Das gewachsene politische Bewußtsein im Verein mit dem Wettstreit auf dem Wirtschafts- und Stellensektor mobilisiert Gruppen gegeneinander. In Spannungsfeld treten nun auch besonders Minoritäten, die sich politisch und wirtschaftlich zu Konkurrenten gemausert haben. Dies sind neben den niederen Kasten vor allem auch die Muslime. Der Hindu-Muslim-Antagonismus hat zwar eine lange Vorgeschichte, aber seine eigentliche Politisierung hat sich besonders seit dem Beginn dieses Jahrhunderts vollzogen.³ Der Säkularismus Indiens wird mehr denn je als prekäres Konstrukt

³

Rudolph und Rudolph in Björkman 1988: 75-87.

betrachtet.⁴ Hindu-nationalistische Kreise, politisch durch die BJP (s.u.) vertreten, fordern einen „positiven Säkularismus“, nämlich die Erhebung der religiös-kulturellen Normen, für die die Instanz das „gesunde Volksempfinden“ der Hindu-Majorität ist, zur Staatsnorm.

Die durch eine außerordentliche Verunsicherung erschütterten Gruppen, die nicht nur numerisch, sondern auch wegen von ihnen reklamierter anciener Kulturwerte den Majoritätsstatus für sich beanspruchen, fühlen sich bedroht durch Minoritäten. Im Falle der Muslime verstärkt sich das Bedrohungsgefühl durch ein Unbehagen älterer Ätiologie und Eindrücke von fundamentalistischen Bewegungen in der islamischen Welt. Diese Angst wird der konkreten Bewältigung zugänglich gemacht, indem man die Minoritäten als den Feind ermittelt. Ins Feindeslager gehören u.a. auch die Christen oder auch Sikhs. Es fällt auf, daß sich in der fundamentalistischen Presse in den letzten Jahren die Artikel häufen, die nicht nur die Erinnerung an die muslimischen Untaten etwa des 11. Jahrhunderts auffrischen,⁵ sondern auch die an die Unterdrückung der Hindus durch die christlichen Portugiesen im 16. Jahrhundert.⁶

Diese Situation ist der Nährboden für fundamentalistische Ansätze, die Identitätsstiftung versprechen. Sie sollen in einer Hindu-Nation verwirklicht werden. Religion wird für die Bearbeitung der sozio-ökonomischen und politischen Interessenkonflikte instrumentalisiert. Die Hindu-Fundamentalisten behaupten die Existenz eines religiös sanktionierten Fundaments, welches in der unverdorbenen Frühzeit des Hinduismus zu suchen sei. Es ist die aus objektiv vorhandener Deprivation, Identitätsverlust und krassen gesellschaftlichen Mißständen entwickelte Projektion gegenwärtiger, berechtigter Wünsche und Bedürfnisse. Dies Heil vergangener Zeit muß in die Gegenwart heraufgeholt werden, damit alle Lebensprobleme gelöst werden. Sich hierbei in den Weg stellende Störenfriede müssen gewaltsam ausgeschaltet werden, denn die Fundamentalisten sind der verlängerte Arm der göttlichen Ordnung.⁷ Die Hebung des uralten Fundaments in die Gegenwart hinauf wird sich darstellen als Schaffung einer Hindu-Nation zur Restitution der inneren Einheit.

Die ideologische Basis für die genannte Haltung ist das Konzept des „Hindutums“ (*Hindutva*). Dies ist etwas anderes als Hinduismus im Sinne einer umfassend religiös-gesellschaftlichen Ordnung. „Hindutum“ ist aus-

⁴ Vgl. ebd., aber auch mit spezieller Berücksichtigung der Muslime Embree 1990, Kap. 5.

⁵ Vgl. auch Embree 1990: 79-86.

⁶ Vgl. z.B. *Pāñcjanya*, 14.11.1993: 29.

⁷ Engineer 1989: 74. Vgl. auch weiter unten die Ausführungen über die Selbstdeutung der VHP als Heilsbringerin unter Rückgriff auf das *avatāra*-Konzept. In diesem Licht vertieft sich auch die Bedeutung der religiösen Kostümierung der Fundamentalisten-Führer bei öffentlichen Auftritten, sogar mit den Attributen des göttlichen Weltenkönigs Rāma.

drücklich kein Begriff, der Glaubensinhalte nach der Lehre der diversen Richtungen des Hinduismus verarbeitet, sondern er beinhaltet eine nationale Identität. Hierbei freilich werden ererbte Hindu-Vorstellungen und Hindu-Symbole benutzt, um die sozio-politische Hindutum-Identität zu stützen. Die Ideen von Nation und gesellschaftlicher Reform in einem modernen, vom Hindutum getragenen Staat und damit auch das ideologische Vokabular sind ohne westliche Vermittlung undenkbar. Ziel der Hindutum-Anhänger ist gerade eine homogene Nation, getragen von einer Hindu-Kultur, die befreit ist von den verderblichen Verunreinigungen auf einem Gebilde, welches älter und würdiger als sämtliche anderen Kulturen ist. Das zu errichtende Reich ist das „Königreich Rams“ (*rāmrajya*). *Hindutva* ist nun der verbindliche Wert- und Lebensrahmen. Wer sich hierzu nicht bekennt, stellt sich außerhalb der Nation und hat, wenn es nach dem Willen der Hindu-Fundamentalisten geht, sein Bürgerrecht verwirkt.

Im Hindutum begegnen wir damit dem Begriff von einer territorialen, neuerdings auch international verbreiteten und mit rassistischen Merkmalen versehenen Kulturnation.⁸ Der Hinduismus im üblichen Sinne dagegen ist unauflösbar religiös-gesellschaftlich ausgelegt. So kommt es, daß jedes Element hinduistischer Kultur gleichzeitig einen religiösen Wert vermittelt. Dieser ist aber für Angehörige anderer Religionen in Indien nicht ohne weiteres akzeptabel. Durch die notwendige Implikation religiöser Werte wird umgekehrt die Hindutum-Ideologie mit transzendentalen Werten belegt. Daher wird, obwohl bewußt Debatten über religiöse oder theologische Detailspekte von den Hindutum-Anhängern gemieden werden, das Hindutum zu einem religiös sanktionierten Wert.

Die gültige Ausformung der Hindutum-Idee stammt von Vinayak Damodar Savarkar, der sie Anfang der zwanziger Jahre entwickelte.⁹ Indien, *Bhāratavarṣa* (wie es schon ihm klassischen Indien heißt), ist für ihn *Hindusthān*, „das Land der Hindus“. Wer aber ist ein Hindu? Jeder, der in Indien geboren ist oder aus Indien abstammt und es als sein Vaterland (*pitr̥bhū*) und gleichzeitig als Heiliges Land (*puṇyabhū*,¹⁰ „Holyland“)

⁸ Zu den territorialen und rassistischen Aspekten des Hindutums s.u.

⁹ Diese Vorstellungen trug Savarkar auch in programmatischer Form in Reden vor, die er zwischen 1937 und 1942 als Präsident der Hindū Mahāsabhā auf deren Kongressen hielt; vgl. Savarkar 1984, das auch der folgenden Darstellung seiner Vorstellungen zugrunde liegt.

¹⁰ Zu *puṇyabhū(mi)* vgl. auch Rothermund (1989:145-147), der auf die Bedeutung dieses und anderer Wörter für das „Phänomen des ‚übersetzten‘ Traditionalismus“ (p. 147) eingeht, also die indischen Neologismen, die sich westlichem Einwirken verdanken. Nun scheint gerade dies Wort kein eigentlicher Neologismus zu sein, denn es kommt bei altindischen Lexikographen bereits vor; charakteristisch aber ist, daß es gerade da nicht üblich zu sein scheint, wo man es erwartete, nämlich wenn es in Texten zum *dharmā*, der

anerkennt. Daher reicht es nicht, aus Indien abzustammen, wie etwa indische Christen oder Juden. Für sie ist Indien das Vaterland, aber ihr Heiliges Land ist es nicht. Im besonderen Maße gilt dies für die Muslime. Sie sind eine von zwei Nationen auf indischem Boden: es gibt die Majoritätennation der Hindus und die Minoritätennation der Muslime. Ihnen steht aber die Tür zur Integration ins Hindutum einen Spalt weit offen: sind sie denn nicht in der Mehrzahl im Laufe der Geschichte konvertierte Hindus, die nun in den Schoß des Ursprungs zurückgeführt werden sollten? Dies impliziert, daß es nur böswillige Muslime sein können, die das nicht einsehen und sich dem Hindutum nicht einfügen wollen. Das Hindutum kann nicht von alleine entstehen, sondern nur durch Unterordnung seitens der Muslime. Andererseits aber sah schon Savarkar und sehen alle Fundamentalisten die große Gefahr, die dem Hindutum von den Hindus selbst droht. Hindus sind keine Einheit, sondern sie zerfallen in viele Glaubensgemeinschaften innerhalb einer Gesellschaft, die ihre Struktur aus der Ungleichheit, nämlich einer religiös sanktionierten Schichtung bezieht. Daher räumt das Hindutum hiermit auf, um den Weg für eine homogene Hindu-Nation freizukämpfen. „Hindu“, so Savarkar und seine Adepten, sei kein „sektarischer“ Begriff. Hindus seien eine Nation, eine Rasse, ein Blut. Ihre Unterschiede und Schichtungen seien lediglich durch Mischheiraten entstanden. Das Hindutum bedürfe zu seiner Stählung der Reinigung von allem schwächenden Aberglauben und sozialen Übelständen, die mit ihm ursprünglich nichts zu schaffen gehabt hätten. Zu diesen Übelständen zählen die Unberührbarkeit; das Verbot der Wiedereingliederung von Hindus, die aus der Kastengesellschaft ausgeschieden waren (Plädoyer für die „Rekonversion“ von Muslimen und Christen) und das Verbot der Witwenwiederverheiratung.¹¹ Dies gereinigte Ur-Hindutum werde die Selbstentfremdung der Hindus durch westliche Erziehung seit englischer Zeit heilen.

religiös-gesellschaftlichen Rechtsnorm, im Einführungsteil um den Geltungsbereich dieser Rechtsnormen geht (ich habe Manu, Yājñavalkya und Lakṣmīdhara's *Kṛtyakalpataru*, konsultiert, die beiden ersten Texte mit mehreren Kommentaren; auch Kane 1974 erwähnt das Wort nicht im gegebenen Zusammenhang). Es handelt sich daher wohl um die „übersetzte“ Neubesetzung eines vorhandenen Begriffs.

¹¹ Der revivalistische Drang, das „Ursprüngliche“ der eigenen Kultur wieder ins Bewußtsein zu heben, bringt eine unübersehbare, sich geschichtswissenschaftlich gebende Literatur hervor. Hierdurch wird die Debatte um fundamentalistische Positionen oft auf „wissenschaftliche“ Nebenschauplätze abgedrängt. Der Ayodhya-Konflikt ist ein eindrucksvolles Beispiel für eine derartige Materialschlacht. Charakteristisch ist bei alledem freilich, daß mit scheinrationalen Verfahren die Fiktion der „Aufgeklärtheit“ gestützt wird.

Savarkar und seine Erben greifen hindu-nationalistisches Ideengut auf, welches schon im 19. Jahrhundert entstand. Der entscheidende Unterschied ist aber hierbei, daß die wichtigen Sprecher des Hindu-Nationalismus jener Zeit einen Nation-Begriff verfochten, der weitgehend inklusiv war und die Muslime wie die anderen Minoritäten einschloß.¹² Savarkar und seine Nachfolger vertreten jedoch einen repressiv-ausgrenzenden Nation-Begriff. Dies bedingt auch den fundamentalistisch-kämpferischen Charakter der Hindutum-Bewegung unseres Jahrhunderts.

Die wesentlichen Vorstellungen Savarkars wurden in die Gegenwart übernommen. Sie lassen sich fassen in die Schlagworte: Hindutum ist nicht Religion, sondern Kultur; das Hindutum ist eine Nation; „Minderheiten raus“; außer sie üben Unterwerfung; das Hindutum verkörpert die alte, reine Hindu-Kultur; die Nation ist durch Überfremdung der Selbstfremdung zum Opfer gefallen; die Rückkehr zum Hindutum wird dies heilen. In der Woche, als im November 1993 die Parlamentswahlen für Delhi und vier Teilstaaten begannen, gab L.K. Advani, der Führer der BJP und Mitglied des RSS (s. hierzu sogleich), in seinem Titelbeitrag „Das Hindutum ist der Lebensnerv Indiens“ in der RSS-Zeitschrift *Pāñcjanya* die Losung aus: Indische Kultur = Hindu-Kultur; die Wurzeln dieser Kultur liegen in den Epen *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa*; Rama, egal ob man ihn für Gott oder einen idealen Menschen hält, repräsentiert die Identität des Hindutums und seiner Herrschaft; wer von einer kompositen Kultur Indiens spreche und im Blick auf sie den Säkularismus rechtfertige, leugne die Einheit des Hindutums.¹³

Gegenwärtig sind die institutionellen Hauptträger der Hindutum-Ideologie die Kaderorganisation *Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh* (Nationales Freiwilligenkorps), allgemein genannt RSS. Es wurde schon 1925 gegründet.¹⁴ Sein politischer Arm sind Parteien, die heute in der 1980 gegründeten *Bharatiya Janata Party* (Indische Volkspartei), kurz BJP, zusammengeführt sind.¹⁵ Auf nationaler und internationaler Bühne tritt als dritte Kolonne die *Viśva Hindū Pariṣad* (VHP) hinzu, der „Welt-Hindu-Rat“. Alle drei Gruppen sind personell engstens miteinander verflochten. Führer des RSS sind mit den Führern von BJP und VHP weitestgehend identisch.

Eingangs dieser Ausführungen wurde die Entfremdung als Preis der Modernisierung benannt. Diese Aussage soll nun durch eine nähere Beleuchtung der Verlautbarungen der VHP erhärtet werden. In der Tat näm-

¹² Jetzt ausführlich zu diesem Komplex Chandra 1992, besonders Kapitel 3, „Defining the Nation“.

¹³ *Pāñcjanya*, 14.11.1993: 11.

¹⁴ Andersen/Damle 1987, Basu 1993.

¹⁵ Graham 1990, Brass 1990.

lich kreisen diese im Kern um Entfremdung (hindī *ātmavismṛt*, „entfremdet“) bzw. Überfremdung (hindī *videśīkaraṇ*) und Identitätsbewußtsein (hindī *paḥcān*).¹⁶ Die VHP knüpft als Organisationsform ein Stück weit an die bis zur Unabhängigkeit Indiens für den Hindu-Nationalismus ideologisch richtungweisende Hindū Mahāsabhā an. Daß sich die neue Organisation als Welt-Hindu-Rat präsentiert und damit als internationales Forum, weist auf zwei Gesichtspunkte hin, die in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen haben. Zum einen sind die Auslandshindus eine unworbene Klientel. Sie sind physisch von ihrer Kultur getrennt und damit von kultureller Entfremdung bedroht. Sie sind aber auch finanzstark und daher unverzichtbar als Förderer. Zum anderen ist das Selbstverständnis der VHP undenkbar ohne das Vorbild großer christlicher Dachverbände wie etwa des Weltkirchenrates. Die Sehnsucht der VHP-Führer gilt einer organisierten Hindu-Ökumene.¹⁷ Entsprechend ihrem internationalen Selbstverständnis hält die VHP auch Kongresse im Ausland ab, deren fünfter, der bislang vorletzte und gleichzeitig letzte vor der Zerstörung der Babri-Moschee von Ayodhya, im August 1992 in Frankfurt am Main stattfand.¹⁸ Bei dieser Veranstaltung wurde eine Resolution verabschiedet, die ein geradezu verheißungsvolles Licht auf die anstehenden Ereignisse warf. Das folgende Zitat greift einige Paragraphen dieser Resolution heraus, die einerseits das Thema Babri-Moschee betreffen, andererseits aber auch die problematische Säkularismus-Interpretation fundamentalistischer Prägung und schließlich die hier vorrangige Entfremdungs- und Identitätsproblematik.

... It is a measure of the spirit of tolerance and goodwill of the Hindus that, of the 30 000 temples desecrated or destroyed in India by iconoclastic or fanatical rulers in the past, they are asking for the return and restoration of only three.

¹⁶ Selbstverständlich ist die Identitätsbestimmung als permanente Übung jedwedem Sozialverhalten inhärent. Hier jedoch ist die Rede von einer Identitätskonstruktion, die defensiv bzw. aggressiv auf die moderne Situation reagiert.

¹⁷ Lütt 1985 und Babing 1988 behandeln in der Hindu Mahasabha diejenige Organisation, die, 1915 gegründet, 1923 als ihr Ziel formulierte: „... Erhaltung, der Schutz und die Förderung der Hindu-Rasse, Hindu-Kultur und Hindu-Zivilisation für den Fortschritt des ‚Hindu-Rashtra‘“ (Babing 1988: 75). Ihr stand seit 1937 V.D. Savarkar als Präsident vor. Dies springt ins Auge: Zahlreiche herausgehobene Publikationen von RSS und VHP, aber auch Flugschriften der betreffenden Organisationen enthalten beispielsweise Weltkarten, die die Hindu-Ökumene ausweisen. Vgl. *Pāñcjanya*, 14.11.1993 (Festnummer zu Dīvālī), 1. Umschlagseite; *Hindū Viśva*, Jg. 25, Nr. 12, August 1990 (Festnummer zum fünfundzwanzigsten Jubiläum der VHP), vor der Titelseite.

¹⁸ Jürgenmeyer 1992.

One of these is the site of the Janmabhoomi or birthplace of Sri Rama who is revered as God, as national hero, and as the epitome of every human virtue.

... A temple has been functioning uninterruptedly at the Ramajansthan for over four decades. But all this long while the temple restoration and reconstruction has been blocked or hindered, sometimes brutally at the cost of scores of lives, on one pretext or other through legal dilatoriness and administrative diktat.

... The 5th European Hindu Conference believes that the issue of faith is beyond the jurisdiction of courts. Any lingering doubt should have been dispelled by the unearthing of further and overwhelming evidence after recent archaeological excavations pointing to the existence of a Temple preceding by centuries the superimposition of the Babri mosque structure.

... Secularism as preached and practised in India is creating a moral vacuum. That secularism is not denial of religion but affirmation of the right of freedom to faith and equal respect for all religions has been forgotten. In fact, secularism is the very essence of Hinduism which by its character, creed and practice is opposed to bigotry or fundamentalism of any kind.

The present educational system in India is sadly lacking in imparting ethical and moral values. Alumni of educational institutions are kept largely ignorant of the country's spiritual wealth and cultural heritage bequeathed by the ancient savants. In consequence, this rich heritage is largely lost to Indian children and the wellsprings of Indian thought and national ethos and identity are drying up.

The result is a society swept of its moorings.

This has led to decline in moral standard, headlong pursuit of materialism and cheap exploitation of religion and caste to serve narrow political interests. All these are warning signals and pose a threat to the very unity and integrity of the country.

The Conference believes that Hinduism is destined to play a special role in shaping the world of tomorrow – a world safer and saner, free from irrational prejudice and brute force, and richer in mind and spirit, combining the dazzling achievements of modern science with the spiritual insights of the ancient savants.¹⁹

Diese Aussagen stehen natürlich im Zusammenhang mit weitläufigeren Verlautbarungen und Aktionen der VHP. Erstere finden sich etwa in der Festschrift der 1964 gegründeten Organisation zu deren fünfundzwanzig-

¹⁹

„Resolution“, August 1992.

sten Jubiläum.²⁰ Der erste, programmatische Artikel dieser Publikation, der aus der Feder von Raghunandan Prasād Śarmā (Joint Secretary Publications, VHP) stammt, trägt den Titel „... komme ich in jedem Weltalter ins Dasein“. Dies ist das Bruchstück jener berühmten zwei Sanskrit-Verse, die als früheste Formulierung der hinduistischen Weltretter-Idee angesehen werden können.²¹ Der Retter Indiens ist die VHP, im irdischen wie im kosmischen Sinne. Die Verkörperung des Göttlichen ist in dieser Körperschaft VHP geschehen. Nahe fürwahr sei die Rettung Indiens, denn endlich hätten sich die Hindus erhoben wie ein Mann, um ihre heiligen Stätten von den Fremden zu befreien. Diese Heilserwartung wird voll ausformuliert am Ende des Artikels.²² Der Verfasser hält im Artikel Rückschau auf das Motiv für die Gründung der VHP. Es habe sich ergeben aus der Diagnose, welche damals die Gründungsväter an der Hindu-Bevölkerung gestellt hätten: Sie hätte einen beklagenswerten Mangel an Identität aufgewiesen. Ja, der Begriff Hindu sei in der Gesellschaft ausgesprochen vage gewesen. Die Hindus seien nicht bereit gewesen, sich als solche zu verstehen. Sie seien selbstentfremdet (*ātmavismṛt*) gewesen.²³ Ferner hätten die identitätsschwachen Hindus jener verwaschenen Couleur einer egoistischen Lebensführung und pervertierten religiös-sozialen Praktiken gefrönt und auf diese Weise den Hinduismus zersetzt. Derartig fehlgeleitete Hindus seien nicht den Angriffen von Nicht-Hindus oder Hindu-Abweichlern²⁴ auf die uralten Werte der Hindus entgegengetreten und hätten sich politisch mit Überfremdung abgefunden. Was nun nottue, sei eine neue gesellschaftliche Dienstgesinnung, ein Erwachen des Hindus zum Bewußtsein seiner Rechte. Dies könne nur in Hintansetzung aller religiös-sektarischen Partikularinteressen und theologischen Differenzen geschehen. Gefordert wird die ethische Selbsterneuerung, die zur Aufrichtung des wahren, reinen Hindutums führen werde. Das Motto für die VHP-Kulturarbeit lautet: „Kultur basiert auf Sanskrit“, also der Sprache und den Normen der Hindu-Orthodoxie, womit natürlich die Nicht-Hindus ausge-

²⁰ *Hindū Viśva*, Jg. 25, Nr. 12, August 1990.

²¹ Die Stelle stammt aus der *Bhagavadgītā* (4, 7-8) und lautet in der Übersetzung Paul Hackers: „Wann immer das Recht schwach wird, Bhārata, und das Unrecht aufsteht, dann erschaffe ich mich selbst. Um die Guten zu schützen, die Bösen zu vernichten und das Recht wieder aufzurichten, komme ich in jedem Weltalter ins Dasein.“

²² *Hindū Viśva*, a.a.O., p. 8.

²³ Hier wie auch oft andernorts haben wir es mit etlichen Neologismen oder Quasi-Neologismen zu tun, die sich nur aus den entsprechenden englischen Begrifflichkeiten verstehen lassen. Vgl. hierzu Fn. 10. Die Frage dieser Neologismen gehört in den vernachlässigten Bereich der Rhetorik des Traditionalismus, die hier ungeachtet ihrer großen Bedeutung nicht angegangen werden kann.

²⁴ Der hier benutzte Ausdruck ist *vidharmī*, „andersgläubig, häretisch, areligiös, antireligiös“. Er ist damit zumindest potentiell diskriminierend.

grenzt sind. Was das relevante kulturelle Erbe sei, wird stillschweigend dem gesunden Volksempfinden überlassen, welches sich in den Berufsegitimatoren und Symbolverwaltern aus fundamentalistischen Kreisen artikuliert.

Als wesentliche Prinzipien des Hindutums werden von der VHP fünf Leitsätze ausgegeben, die man verinnerlichen soll:

- (1) Voller Stolz sagt: „Wir sind Hindus!“
- (2) Niemand in der Hindu-Gesellschaft ist unberührbar.
- (3) Trotz unterschiedlicher Traditionen sind alle Hindus Glieder der einen großen Hindu-Gesellschaft.
- (4) Durch großzügige und persönliche Unterstützung soll jeder den verachteten Teilen der Gesellschaft zu einem Platz als geachteten Brüdern verhelfen.
- (5) Unter den veränderten Gegenwartsbedingungen sollen Tempel nicht mehr nur religiöse Funktion haben, sondern vielmehr als Keimzellen gesellschaftlichen Fortschritts dienen.

Zusammengeschweißt endlich werden die Mitglieder der VHP, so der Verfasser weiter, durch drei Losungen, die da lauten: (1) Dem Schutz der Hindus bin ich geweiht! (2) Meine Losung lautet Gleichheit. (3) Alle Hindus sind Brüder.

Zwei sich wechselseitig bedingende Aspekte treten hier zutage: einerseits die Reduktion des Hinduismus aufs Gesellschaftliche und andererseits die fundamentalistische Ausdeutung des Säkularismus. Das kulturell-gesellschaftliche Hindutum tritt an die Stelle eines religiös-gesellschaftlichen Systems, wie es der Hinduismus darstellt. Die eine Nation tritt an die Stelle der geschichteten Vielfalt des Hinduismus, zieht aber dessen sakrosankten Charakter auf sich. Die religiösen Unterschiede des Hinduismus werden solchermaßen ideologisch abgedrängt und verleugnet. Ein modernes, aufgeklärtes, gleiches, brüderliches Hindutum schiebt sich vor das in Wirklichkeit so vorhandene inegalitäre, segmentäre hinduistische Gesellschaftssystem. Die Verleugnung relevanter Unterschiede in religiösen Auffassungen und Praktiken zieht die Ideologie des sogenannten „positiven Säkularismus“ nach sich. Embree hat einen Aspekt hiervon treffend formuliert:

The Indian version of secularism is based not upon a rejection of transcendental values but upon almost a polar opposite view: the assumption that all religions in some fashion are true, and therefore no rational person will take offense at another's ritual (Embree 1990: 89).

Das führt umgekehrt dazu, daß aus solcher Haltung heraus auch die ernsthafte Berechtigung abweichender religiöser Meinungen bezweifelt werden kann.

Embree verweilt dann auf dem Gefühl der Benachteiligung in Rücksicht auf ihre religiösen und kulturellen Traditionen, welches bestimmte Hindu-Gruppen angesichts von Konzessionen der Politik an Minderheiten hegen, und fügt hinzu:

... Indian commentators often say this „backlash“ phenomenon in politics is due to the concessions allegedly being made to Sikhs and Muslims. The time has come, they argue, for India to assert its national cultural identity, which means, in effect, its Hindu culture. A comment not infrequently heard is that the partition of India in 1947 meant that the Muslims who remained in India had chosen to become second-class citizens (Embree 1990: 94).

Das Hindutum gerät auf solche Art zum totalitären System. Es versteht sich von selbst, daß die so umrissene Hindutum-Idee als Identitätskonstrukt einer permanenten Zerreißprobe ausgesetzt ist. Das Hindutum empfindet sich als Träger einer gerechten Gesellschaftsordnung, vermag aber jenseits des bestenfalls moralischen Appells und schlimmstenfalls jenseits der Mobilisierung gewalttätiger Massen keine konstruktive strukturelle Neuorientierung anzubieten. Es beansprucht, die moderne Version eines alten religiös fundierten Konzepts zu sein, aber es vermag den wirklich existierenden Hinduismus in seiner Vielfalt und Gegensätzlichkeit nicht adäquat zur Kenntnis zu nehmen.

Nachdem die Ayodhya-Affäre, zwar ungelöst, vorläufig etwas abgeebbt war und die Teilwahlen im November 1993 den fundamentalistischen Kräften nicht den erhofften Durchbruch beschert hatten, fragt es sich, wie diese Kräfte seither der Öffentlichkeit entgetreten sind. In verschärfter Frontstellung, wie man den Artikeln in der RSS-Wochenzeitschrift *Pāñcjanya* entnehmen kann. Am 24. April 1994 wurde in der Zeitschrift die große Antrittsrede des neuernannten RSS-Präsidenten (*sarsaṅghcālak*) Rajendra Singh abgedruckt. Er hatte sie am hinduistischen Neujahrstag (diesmal der 10. April) auf dem Ramlila-Platz von Delhi vor 30 000 Menschen gehalten. Diese Veranstaltung und Rede wurden am 24. April über Satellitenfernsehen in alle Welt ausgestrahlt, denn die Rede war als offizielles Zukunftsprogramm konzipiert. Sie ist daher geeignet zu veranschaulichen, wie sich die oben skizzierte Ideologie nach den jüngsten Ereignissen in aktuellster Form darstellt, und auf welche Weise sie konkret an die Hindu-Tradition anknüpft, wie es ebenfalls weiter oben als charak-

teristisch für die fundamentalistische Identitätskonstitution behauptet wurde. Der Rede würde sicherlich nur eine rhetorische Analyse voll gerecht werden, diese muß aber hier aus Raumgründen unterbleiben. Daher bleibt es bei einer auszugsweisen Mitteilung und Analyse von Kernpunkten des Inhalts, wodurch freilich die rhetorisch erzeugte Faszination der Rede nicht faßbar wird.

Die Rede wird auf der, wie immer farbigen, Titelseite der Zeitschrift in der Weise angekündigt, daß im oberen Teil der Seite ein großes Foto der auf dem Veranstaltungsort paradierenden und salutierenden RSS-Aktivisten gezeigt wird, worin ein kleineres Foto eingesetzt ist, das Rajendra Singh bei seiner Rede vor dem überlebensgroßen Schatten der Büste des RSS-Gründers Hedgevar zeigt. Über dem Foto in kleiner Type die Zeile: „Warnung des Führers Bruder Rajju am Neujahrstag“. Unter dem Foto steht als Blickfang-Titel, typographisch ausgeführt wie hier in der Übersetzung angedeutet, „Ohne Einnahme von Mathura und Kashi KEINE HINDU-MUSLIM-LIEBE“. Darunter ein zweiter Bild-Text-Block, der auf einen weiteren Kernbeitrag verweist, nämlich über den muslimischen Kabinettssekretär Jafar Saifullah (abgebildet) mit dem Titel „Saifullah will Schwert des Islam werden“. Damit wird bereits ausgedrückt, in welche politische Großwetterlage sich der Redner gestellt sehen wird, was auch noch aus weiteren Beiträgen des Heftes erhellt, die im Tenor nicht von den Artikeln voraufgehender oder folgender Nummern verschieden sind. Zu diesen umgebenden Beiträgen gehört etwa ein Artikel von Arun Shourie über „Die Wahrheit über die christliche Propaganda“ (S. 3) oder die Herausgeberkolumne über die drohende Gefahr neuer indischer Knechtschaft infolge der jüngsten Gatt-Vereinbarungen (ebenfalls S. 3). Wenn hier im folgenden wesentliche Auszüge der Rede zitiert werden, wird der Gesamtzusammenhang durch eckig eingeklammerte Inhaltsparaphrasen hergestellt. Die zitierten Abschnitte sind nachträglich mit Bezifferungen versehen worden, auf die bei der anschließenden Analyse Bezug genommen werden wird.

[Rajendra Singh begrüßt eingangs die anwesenden Funktionäre, die Vertreter assoziierter Organisationen, die Presse und die RSS-Brüder. Er tut seinen Willen kund, alles in seiner Macht Stehende für seine Aufgabe einzusetzen.]

(1) Ich mache mich ans Werk in der Überzeugung, daß es das Werk Gottes ist. Wenn Gott seinen Finger daran legt und wenn auch die Hebel von uns, den Tausenden und Hunderttausenden von Freiwilligen, daran angesetzt werden, so können wir es leisten, das Werk gewaltig wie die Aufhebung des Berges Govardhan.

Was das Werk Gottes ist, das hat uns Śrī Kṛṣṇa in der [*Bhagavad-**Gītā*] in ganz klaren Worten gesagt: „Um die Guten zu schützen, die Bösen zu vernichten und das Recht wieder aufzurichten, komme ich in jedem Weltalter ins Dasein.“²⁵ ... Das Werk Gottes ist die Aufrichtung des Rechtes [*dharmā*], und wir Freiwilligen sind alle mit diesem Werk befaßt; auch ich werde mich, vereint mit Ihnen, mit ganzer Kraft und Befähigung mit diesem Werk befassen.

(2) Wenn heute einige Führer unseres Landes sagen, in unserem Land müsse die Staatsführung *dharmā*-neutral sein, dann begreifen sie nicht den Sinn des *dharmā*, dann kennen sie nicht ihre alte Literatur und begreifen auch nicht den Sinn von Neutralität. Wir haben in unserem Gebet vom Schutz des *dharmā* gesagt, „Sorge für den Schutz des *dharmā*!“ Indem wir den *dharmā* schützen, wollen wir die Nation mächtig machen.

Sie wissen, daß sich unter den vier Lebenszwecken, die wir verfolgen, auch materielles und sinnliches Streben befinden. Die Leute meinen, materielles und sinnliches Streben herrschten in der übrigen Welt, aber in Indien gebe es davon nichts, sondern nur das Spirituelle. „Reibt euch mit Asche ein, geht in den Wald“, damit sei es getan ...²⁶ Aber das stimmt nicht. Bei uns wurden Tempel gebaut, die an Schönheit ihresgleichen suchen. In Ajanta und Ellora gibt es so schöne Malerei, in der Musik, in der Wissenschaft haben wir derartige Fortschritte gemacht – waren die vielleicht ohne materielles und sinnliches Streben möglich? Nein. Aber materielles und sinnliches Streben haben wir mit dem *dharmā* gekoppelt [weitere Erklärungen zu dieser festen Verknüpfung]. Wenn zwischen *dharmā* und Erlösungsstreben materielles und sinnliches Streben liegen, dann erst ist es wirklich effektiv. Daher wollen wir auf der Grundlage des *dharmā* unsere Nation zu höchster Macht führen.

(3) Heute ... ist der Neujahrstag, also der erste Tag des Hindu-Jahres, „New Year's Day“. Traurigerweise hat sich der Einfluß der Engländer bis jetzt nicht gelegt. Am 1. Januar bietet sich Ihnen am Connought Circus ein Bild, wie Sie es in Paris oder London haben können. Die Menschen sind ausgelassen und trinken. [Längere Ausführung zu Bezeichnungen für das Hindu-Neujahr in verschiedenen Regionen.] Eigentlich müßten wir uns am heutigen Tag Neujahrsglückwünsche schicken, besondere Veranstaltungen abhalten, Musik müßte spielen, Frohsinn müßte herrschen, so daß jeder wahrnimmt: es ist Neujahr. Aber bisher ist dem nicht so ...

²⁵ Vgl. auch weiter oben mit Fn. 21.

²⁶ Fortsetzungspunkte so im Original.

Heute beginnt das Vikramajahr 2051, das Śakajahr 1916, das Jahr 5096 seit Anbruch des Kali-Weltalters. Wir haben davon keine Ahnung. Es ist doch traurig, daß ... die Kalenderkommission ausgerechnet das Jahr 1916 nach der Śaka-Ära herausgepickt hat, die kürzeste, wo unser Land doch das allerälteste ist. Die Veden wurden vor wer weiß fünf-, zehn-, fünfzehntausend Jahren verfaßt ...

(4) [Es folgt nun eine lange Passage, in welcher der Gründer des RSS und die weiteren Vorgängerführer ins Gedächtnis gerufen werden. Diese charismatischen Gestalten setzt der Redner in Bezug zu den Anwesenden.]

Auch heute kommen in den [RSS-]Zweigstellen, die im ganzen Lande bestehen, Freiwillige stundenweise und zum Gedankenaustausch zusammen, und nach und nach geben sie ihr ganzes Leben für [den RSS] hin ... Heute beginnen die Leute zu begreifen, daß der RSS die größte Freiwilligenorganisation in der Welt ist ...

Wo Sie heute auch hingehen, überall sind die RSS-Zweigstellen wohlgehten, ... weil die Hindu-Gesellschaft gesehen hat, daß in jemandem, der mit den RSS-Zweigstellen verbunden ist, Wahrhaftigkeit und ein Gefühl hingebungsvoller Liebe zu unserem Land aufgebaut werden ... Vorhaben, die mit dem RSS verbunden sind, funktionieren richtig, sie funktionieren zum Wohl unseres Landes. Eben im Vertrauen hierauf unterstützt uns die Gesellschaft.

(5) Welches aber ist die Situation in unserem Land? Jedem Patrioten greift es ans Herz, es quält und schmerzt ihn. Gleichgültig, welche Nation man nimmt, zuerst achtet man darauf, wie es mit der Sicherheit einer Nation bestellt ist ... [Die Sicherheitsfrage wird im Hinblick auf die pakistanische Infiltrationstätigkeit und auf die Kaschmirprobleme konkretisiert. Ferner wird die bedenkliche wirtschaftspolitische Lage nach dem Gatt-Abkommen ventiliert. Dann wird nochmals leicht verändert gefragt:]

„Welches ist die Situation in unserer Gesellschaft heute? Eine Gesellschaft die, einig gegen die Engländer, einig gegen die Muslim-Aggressoren, heldenmütig kämpfte, ist heute zersplittert. Was man bei uns manchmal als Harijan-Gesellschaft oder als Vālmiki-Gesellschaft²⁷ bezeichnet, das ist doch ein sehr wesentlicher Teil der Gesellschaft. [Unter Berufung auf die Ausführungen Ambedkars, des Unberührbarenführers von Maharashtra und Vaters der indischen Verfassung, wird der Kampf dieses Teils der Gesellschaft gegen die Muslime erwähnt.] Als

27

„Harijan“ („Volk Gottes“) nannte M.K. Gandhi die Unberührbaren. Vālmiki ist der mythische Verfasser des *Rāmāyana*-Epos. Der Legende nach ein gefallener Bramahne, der im Wald bei dem Kirāta-Stamm hauste, ein Brahmanenmörder und Räuber, bekehrte er sich und wurde zum „Urdichter“ Indiens. Die Vālmiki-Gesellschaft umfaßt daher alle, die außerhalb der reinen Kasten stehen, also Niedrigkastige und Stämme.

sie unterlagen, da hat man ihnen gesagt, „Werdet Muslime oder man wird euch die schmutzigsten Tätigkeiten zuweisen.“ Sie fanden sich bereit, die niedrigsten Arbeiten zu verrichten, aber ihre Religion haben sie nicht gewechselt... heute haben sie das vergessen und tun sich mit Muslimen zusammen. [Es folgt im weiteren Verlauf die Erwähnung der Zerstörung des Somnāth-Tempels²⁸ durch Muslime. Anschließend die Coda der Rede:]

(6) Egal ob während der Regierung Mahārājā Ranjīt Singhs oder Śivājīs oder sonstwann, niemals wurde eine Moschee zerstört. Aber ein Muslim dieses Landes, der kein Araber, kein Perser, kein Iraner, kein Tehraner ist, sondern ein Konvertit, ein hier hervorgebrachter Muslim, kann er denn nicht die drei Glaubenszentren Indiens herausgeben? Ayodhya, Mathura und Kashi haben für Muslime keine Bedeutung, während sie für Hindus sehr bedeutsam sind. Ich kann Ihnen versichern: Solange Ayodhya, Mathura und Kashi im gegenwärtigen Zustand verbleiben, wird sich im Herzen der Hindu-Gesellschaft keine Liebe zu den Muslimen regen. [Denn die Hindus werden beim Besuch dieser Stätten stets an die Muslim-Aggressoren denken.] Also was verbindet Sie [angesprochen sind die Muslime] mit den Aggressoren? Was mit Aurangzeb, mit den Mogul-Kaisern? ... Diese Denkweise gilt es zu ändern [nämlich seitens der Muslime ist deren Identifizierung mit den Genannten aufzugeben]. Wenn in diesem Land die Selbstachtung des Hindus erschüttert und verletzt wird, dann wird er sich nicht ruhig damit abfinden.

(7) [Gegen Ende der Coda nochmals ein Absatz über die Kastenfrage:] Was wird nicht alles über die Kastenthematik gesagt! Wir sprechen herabwürdigend von unserer eigenen Rasse.²⁹ Es muß doch klar gestellt werden: „Glaubenszeichen, Waage und Schwert“ – sie haben viel für unser Land getan. Gäbe es das Schwert nicht, wer hätte gekämpft? Rāṇā Sāṃgā, Mahārāṇā Pratāp, Śivājī, Guru Gobind Singh haben sicherlich das Schwert geführt. Das Glaubenszeichen trugen sie und opferten sich. Ihren Kopf gaben sie dran, aber ihren Glauben nicht. Mag sein, Sie finden, die Waagen³⁰ hätten nichts bewirkt, aber was haben sie nicht alles getan, als in unserem Land entsetzliche Hungernöte herrschten und die Regierung nichts vermochte! Sie verdienen also Achtung! ... Wir sollen einander lieben, stattdessen sind Sie in Kämpfe gegeneinander verwickelt – was ist das für eine Vernunft? Es kommt

²⁸ Die Plünderung und Zerstörung Somnāths geschah durch die Hand muslimischer Truppen im Jahre 1205.

²⁹ Es wird wiederum das Wort *jāū* benutzt, welches sowohl „Kaste“ wie auch „Rasse“ heißt.

³⁰ Die Kaufleute.

mir vor, daß solche Kontrahenten leichtes Spiel in ausländischer Hand werden.

... Jeder von uns muß sehr wachsam auf Posten sein. Auf diese Weise werden wir Intrigen unter uns und in unserem Land nicht zum Erfolg verhelfen.“

Absatz 1 ist der religiösen Legitimierung des RSS bzw. des Hindutums gewidmet. Die Wichtigkeit der Aufgaben, die vor der Organisation liegen, werden mit dem Mythos von der Aufhebung des Govardhan-Berges durch Gott Kṛṣṇa umrissen. Kṛṣṇa hielt diesen Berg auf einem Finger über sich und gewährte hierdurch seinen Gläubigen Schutz, denn Gott Indra, dem sie abspenstig geworden waren, schickte voller Zorn sintflutartige Regenfälle auf sie herab.³¹ Die zitierte Passage aus der *Bhagavadgītā* ist das beliebteste Legitimationszitat der Fundamentalisten. Absatz 2 wendet sich gegen die Religionsneutralität der indischen Verfassung. Der Begriff, der hier mit „*dharm*a -Neutralität“ wiedergegeben ist, ist das indische Wort für „Säkularismus“. Singh weist den Säkularismus ab und fordert stattdessen die positive Aktion zur Aufrichtung von Recht und Ordnung im Sinne der zuvor zitierten *Bhagavadgītā*-Passage. Der *dharm*a wird weiterhin im Zusammenhang mit den vier Lebenszwecken, wie sie der Hinduismus postuliert, gesehen. Diese Lebenszwecke sind, in dieser Reihenfolge, *dharm*a (religiös-ethisch-rechtliche Pflichterfüllung), *artha* (Streben nach materiellem Besitz), *kāma* (Erfüllung sinnlicher Bedürfnisse) und *mokṣa* (das Streben nach Erlösung bzw. die Erlösung selbst). Der *dharm*a wird in der Rede in eine affirmative Weltbezogenheit eingebettet. Nicht die Abwendung von der Welt („Reibt euch mit Asche ein, geht in den Wald!“), sondern eine umfassende Teilnahme an ihr werden gefordert. Hierbei wird die hinduistische Wertesequenz, in der drei transitorische, weltliche Ziele durch das Erlösungsstreben bzw. die Erlösung selbst zur Vorläufigkeit relegiert werden, umgewertet. Das höchste Lebensziel ist im Wertverständnis des Hindutums nicht mehr *mokṣa*, individuelle Erlösung, sondern die Errettung der Gesellschaft. Nicht der Erlöste ist vollendet, sondern der Erlöser der Gesellschaft.

Absatz 3 ist ein Klage über die Entfremdung der Hindu-Gesellschaft von ihren angestammten Bräuchen und vom Bewußtsein ihrer kulturellen Überlegenheit. Das Hindu-Neujahr wird heute offiziell am ersten Tag der lichten Hälfte des Monats Caitra gefeiert. Nach dem Hindu-Kalender wird dieser Tag, seltener auch verschiedene andere Termine, als Neujahr begangen. In klassischen Texten kommt ihm eine beträchtliche rituelle Bedeutung zu, die jedoch mit der Entritualisierung des modernen Lebens in

³¹ Der Mythos steht im *Bhāgavatapurāṇa* X, Kap. 25-26.

den Hintergrund trat. Rajendra Singh plädiert keineswegs für die Restauration der überkommenen Riten, sondern an deren Stelle für säkulare Festlichkeiten nach dem Muster und zum Ersatz von „New Year's Day“. Sicherlich wird er hierfür breite Zustimmung gefunden haben, denn auch die viel benutzten zeitgenössischen Ritual-Leitfäden beklagen die Verarmung der alten Bräuche und verweisen auf die Festlichkeit des christlichen bzw. nach westlichem Brauch begangenen Neujahrs. Bei dieser Gelegenheit zeigt sich sehr wohl eine Nuancendifferenzierung zwischen traditionellen oder vielleicht auch traditionalistischen Äußerungen und dem Hindutum-Denken. Erstere zielen auf Restauration ab, wenn auch gewiß unter dem Eindruck fremder Bräuche; letzteres beruft sich auf die Tradition, aber will dessen Substitution durch etwas Modernes, dem Fremden Ebenbürtiges herbeiführen. Die Reform soll hier das Gefühl der Zurücksetzung heilen.

Mit dem vierten Abschnitt stellt Rajendra Singh seine Hörer in die Traditionskette, die vom Gründer des RSS ihren Ausgang nahm. Sie ist quasi-agnatisch. Der Redner selber wird familiär „Bruder Rajju“ genannt. Alle RSS-Brüder und -Schwestern haben teil am Charisma des Gründers. Erwähltheitsgedanke, Elitenbewußtsein, innerweltliche Askese (durch Berufung auf die zelotische Disziplin und Bedürfnislosigkeit des Stifters), Identitätsstärkung durch Abgrenzung nach außen (Uniformierung der männlichen RSS-Mitglieder, paramilitärische bündische Riten, Ämterhierarchie mit streng gehandhabten Aufstiegskritierien) verbinden die RSS-Familie. Das altindische Asketenideal ist hier zum modernen Ideal des sozialorientierten *karmayogī* gewandelt, des „Asketen der Tat“.

Der fünfte Abschnitt wiederholt im wesentlichen die Savarkarsche Idee, daß die indischen Muslime in Wirklichkeit konvertierte Hindus seien und sich schleunigst wieder auf ihr Hindutum besinnen sollten, während der folgende, sechste Abschnitt die neuerliche Kriegserklärung an die Muslime enthält, die der Rede auch ihren Titel gab. Der Anspruch auf Ayodhya, Mathura und Kashi wird bekräftigt. In Mathura und Kashi waren zur Zeit Aurangzebs der Keśav-Ray- bzw. der Viśvanāth-Tempel als bedeutende Heiligtümer zerstört worden.³² Die Zerstörung der Moschee von Ayodhya im Jahre 1992 bedarf nach der Logik dieses Abschnitts keiner Erwähnung, weil sie als schon lange entweihte Gebetsstätte von den Fundamentalisten prinzipiell nicht als Moschee, sondern als „Gebäudekomplex“ klassifiziert wird. Der sechste und der siebente Abschnitt gehören in dieser Coda eng zusammen. In beiden werden kompakt gebündelt jene Gestalten fast wie Blutzeugen beschworen, die den Fundamentalisten

³² Sharma 1988: 131-133.

als Heroen des Hindutums gelten, welche sich gegen die Muslime erhoben hatten. Sie stimmen damit nur in eine Bewertung ein, die in der nationalistisch ausgerichteten Literatur und Geschichtsschreibung allgemein getroffen wird. Ranjīt Singh (reg. 1799-1839), Herrscher über das Sikh-Reich im Panjab, wird als Sieger über die Muslime gefeiert; Śivājī, der Marathenführer (1630-1680), gilt in eigenwilliger, wenn auch notorisch verbreiteter Auslegung als Verteidiger des Hindutums gegen die Mogul-Macht; Rāṇā Sāṃgā von Mewar stellte sich an der Spitze einer Rajputen-Konföderation 1527 vergeblich dem Begründer des Mogul-Reiches, Babur, entgegen; Mahārāṇā Pratāp Singh von Mewar (reg. 1572-1597) widersetzte sich jahrzehntelang dem Kaiser Akbar; Gurū Gobind Singh schließlich, der zehnte und letzte der Sikh-Gurus (1666-1708) gilt als Widersacher der Moguln und hier speziell als Verteidiger des Hindutums. Der Guru war der Gründer des Khālsā, der straff disziplinierten Bruderschaft, mit der der Sikhismus heute von Außenstehenden gelegentlich gleichgesetzt wird. Der Sikhismus wird im gegebenen Zusammenhang einfach als Hindutum-Spielart reklamiert. Mit dem Beispiel dieser Heroen vor Augen vernimmt das Publikum den Schlußappell, die innere Zerrissenheit zu überwinden, um dem Feind von außen trotzen zu können.

Literatur

- Anderson, Walter K./Damle, S. D. 1987. *The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. New Delhi.
- Babing, Frank. 1988. *Zur Politik und Ideologie der Hindu Mahasabha (1923-1947)*. Phil. Diss., Humboldt-Universität, Berlin.
- Basu, T. 1993. *Khaki Shorts and Saffron Flags*. New Delhi.
- Berger, Peter, Brigitte Berger, Hansfried Kellner. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York.
- Björkman, James W. (Hrsg.). 1988. *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*. New Delhi.
- Brass, Paul R. 1990. *The Politics of India since Independence* (The Cambridge History of India, Bd. IV.1.), Cambridge.
- Chandra, Sudhir. 1992. *The Oppressive Present: Literature and Social Consciousness in Colonial India*. Delhi.
- Embree, A.T. 1990. *Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in India*. Berkeley.
- Engineer, Ali Ashgar. 1989. *Communalism and Communal Violence in India: An Analytical Approach*. Delhi.

- Jürgenmeyer, C. 1992. „Hinduism in the Modern World. 5th European Hindu Conference, Frankfurt 28.-30. August 1992“, in: *Internationales Asienforum* 23, 3-4, pp. 400-407 [Konferenzbericht].
- Kane, Pandurang Vaman. 1974. *History of Dharmaśāstra*. Bd. 2.1. 2. Aufl. Poona.
- Lütt, Jürgen. 1985. Die regionalen Wurzeln der Hindu Mahasabha, in: Kulke, Hermann und Dietmar Rothermund (Hrsg.), *Regionale Tradition in Südasien*. Wiesbaden: 219-233.
- Rothermund, Dietmar. 1989. „Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten“, *Saeculum*, Bd. 40.2: 142-148.
- Savarkar, Vinayak Damodar. 1984. *Hindu Rashtra Darshan*. 2. Aufl. Bombay.

