

Wechselwirkungen zwischen Religion und Politik – Willensbildung im modernen Indien

Michael Schied

Die Religionen dieser Welt erscheinen eine Wiederbelebung zu erfahren. Nicht nur das wissenschaftliche Interesse an ihnen wächst an,¹ sondern bis in die politische Öffentlichkeit hinein erleben sie Zustimmung und Aufwertung.

Für den kritischen Beobachter hingegen stellt sich das „Anwachsen“ der Religionen als ein nicht so außergewöhnliches Phänomen dar. Religionen spielten in großen Teilen der Welt stets eine führende Rolle und hatten hier ihren prominenten Platz in der Gesellschaft nie aufgegeben. Indien zum Beispiel hatte in der Geschichte wohl am eindrucksvollsten die Schicksalhaftigkeit der Wechselwirkungen zwischen Politik und Religion demonstriert. Einerseits legte dieses spannungsvolle Verhältnis den Grundstein für den modernen Staat in seinen heutigen Grenzen. Andererseits war es auch Ursache für Gewalt und Gefährdung seines Bestandes. Der Aufsatz will aus gegebenem Anlass das Phänomen des Religiösen am Beispiel Indiens näher beleuchten und seine grundsätzlichen Fragestellungen, die sich während der Entwicklung des Nationalismus und des Staates im Verlaufe der letzten 150 Jahre ergeben haben, darlegen.

¹ Siehe z.B. „Religionen gewinnen weltweit an Einfluss: Hocharrangig besetzte Tagung an der Europa-Uni zum Verhältnis Religion-Politik“, in: *Märkische Oderzeitung*, 1.2.2002.

1 Die Erklärung des Hinduismus zur bevölkerungsmäßig stärksten Religion Indiens und der damit zusammenhängende Einfluss des Staates auf seine Interpretation

In der Geschichte des modernen Indien gab es im Gegensatz zum Europa von heute eine Reihe von Unterschieden. In Indien war z.B. die Bestimmung dessen, was das Religiöse vom Politischen trennte, nicht genau festzulegen. Mehr noch, Staat und Politik waren maßgeblich an der Definition der Religionen beteiligt und hatten ihre jeweiligen Interpretationen selbst vorangetrieben. Dabei war die Grundlage dieses Zusammenwirkens von Politik und Religion, die im Jahre 1858 geschaffen wurde, wohl eher paradox.

In diesem Jahre hatte Königin Viktoria von England nämlich die Neutralität des Staates gegenüber seinen Religionen verkündet und erklärt, dass die britische Kolonialregierung „sich aller Einmischung in den religiösen Glauben enthalten wird“.² Erhofftes Ziel dieser Politik schien es, Widerständen der Bevölkerung gegen den Staat durch einseitige Stellungnahmen des Staates zu religiösen Fragen verhindern zu können. Jedoch setzte in der Folge eine Entwicklung ein, die nicht weniger unter Kontrolle zu bringen war. Denn diese angeblich neutrale Politik schuf nun auch ein Bewusstsein über „den Glauben“ und „die religiöse Gruppe“. Verschiedene Kräfte setzten nun darauf, Politik über religiöse Fragen zu vermitteln, da der Handlungsradius des Staates in diesem Bereich bekanntermaßen eingegrenzt war.³ Somit war Ergebnis dessen, dass der Grundstein für eine quasi religiöse Politik gebildet war.

Maßgeblich war in diesem Prozess u.a. die Praxis der Zensusberichte, die seit dem Jahre 1881 jeweils in einem Abstand von zehn Jahren von der britischen Kolonialadministration durchgeführt wurden. Denn die Zensusbeamten erfassten in ihren Berichten auch Zahlen über die jeweilige Religionszugehörigkeit der Bevölkerung. Trotz widerstreitender Erklärungen, welche religiösen Praxen welcher bestimmten Religion zuzuordnen seien, setzte der Staat im Laufe der Zeit nun eine Reihe von Hauptkategorien durch. Der Zensusbericht für das Jahr 1931 z.B. hatte so bei einer Gesamtbevölkerung Indiens von 353 Millionen Menschen⁴ die Hindus mit 239 Mio.

² „Queen Victoria’s Proclamation, 1858“, in: *Government of Pakistan 1964*, S.330.

³ Siehe u.a. McLane, John R., „The Early Congress, Hindu Populism, and the Wider Society“, in: Sisson/Wolpert 1988, S.47-61. MacLean zeigt auf, wie diese Politik in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch die Anfänge der Kumbh Mela begründete; in: MacLean, Kama, „Making the Colonial State Work for You: The Modern Beginnings of the Ancient Kumbh Mela in Allahabad“, in: *The Journal of Asian Studies*, Minneapolis, 62, No.3, August 2003, S.873-905.

⁴ Diese Zahlen schlossen Birma mit seinen 14,7 Millionen Bewohnern ein, da es zu jener Zeit Teil Indiens war. Somit belief sich die Bevölkerungszahl des in dieser Abhandlung zur Diskussion stehenden Teils Indiens bis zum Jahre 1947 auf 339 Millionen, in: *Census 1931*, Vol.I, S.35, 387.

(68,2%) zur bevölkerungsmäßig stärksten religiösen Gruppe des Landes erklärt. Mit 78 Mio. Menschen (22,2%) folgten die Muslime an zweiter Stelle. Für alle weiteren Gruppen wie Buddhisten, Stammesreligionen, Christen, Sikhs, Parsen, Jainas oder Juden wurde ein Anteil von jeweils teilweise weit unter 3% festgelegt.

Trotz dieser Zahlen der Zensusberichte blieben Begriffe wie Hindus und Hinduismus bis in die heutige Zeit hinein umstrittene Kategorien. Teile der allgemeinen wie auch wissenschaftlichen Diskussion verwendeten sie entweder nur unter Vorbehalt, oder sie lehnten sie vollständig ab. Kritiker dieser Begriffe, wie z.B. auch die Arbeitsgruppe während der IX. Europäischen Konferenz der Südasienswissenschaftler in Heidelberg im Jahre 1986⁵ zeigte, warfen hauptsächlich ein, dass sich im Falle des Hinduismus im Vergleich zu anderen Weltreligionen eine Reihe von Unterschieden und Problemen ergeben würden. Der Hinduismus habe keine allgemein verbindlichen Glaubensgrundsätze, keine etablierte Organisationsform ähnlich der Kirche oder auch kein sichtbares System der Priesterschaft und Bildungseinrichtungen. Eine gemeinsame religiöse Schrift, eine den monotheistischen Weltreligionen bekannte Gottesvorstellung, eine Persönlichkeit, die wie Jesus oder Mohammed stiftend wirkte, wären ebenfalls nicht vorhanden. Demgemäß, so lautete die Argumentation gewöhnlich, könne nicht von einer Religion, sondern, wenn überhaupt, nur von einer Vielzahl von Religionen gesprochen werden.⁶

Auch wenn eine gedankliche Vorstellung über den Hinduismus stets unvollständig blieb, da es *den* Hinduismus nicht gab, so muss der Autor dieser Kritik entgegenhalten, dass dies im Grunde genommen auch für keine der anderen Weltreligionen zutraf. Letztlich baute eine jede Religion auf einer Menge teilweise widerstreitender Charakteristika auf. Es sollte daher in diesem Sinne maßgeblich sein, dass sich im heutigen Hinduismus ein religiöses System, worauf der „religiöse Hindu Diskurs“⁷ basierte, bestimmen ließe. Da der Hinduismus einen über Jahrhunderte andauernden Synthetisierungsprozess⁸ durchlaufen hatte, beruhte dieser Diskurs auf einer Vielzahl sich gegenseitig bedingender und voneinander abhängiger Merkmale, die andererseits nur in ihrer Komplexität zu erfassen waren und einzeln genommen nicht ihre Bedeutung erführen. Eichinger Ferro-Luzzi⁹ hatte auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht, als sie davon sprach, dass der Begriff Hinduismus sich vielmehr durch ein umfassendes Netz von Ähnlichkeiten, die sich überlappten und gegenseitig überkreuzten, zusammensetze. Er stellte somit eine Familie von Merk-

⁵ Siehe Sontheimer/Kulke 1989.

⁶ So wird infolge dessen oftmals der Hinduismus auch als die toleranteste Religion in der Welt präsentiert, die keine extremistischen oder fundamentalistischen Ideen entwickeln könne.

⁷ Veer 1994, S.197.

⁸ Siehe Rüstau 1985, S.799.

⁹ Siehe Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella, „The polythetic-prototype approach to Hinduism“, in: Sontheimer/Kulke 1989, S.187.

malen dar, die es möglich machten, einen Hindu als solchen zu definieren.¹⁰ Die konkrete Ausgestaltung jener Ideen nahm wie in Europa abhängig von Ort und sozialer Stellung verschiedene Gestalt an, und doch war eine „interne Kohärenz“ kennzeichnend, die auf einer „Familie von Ideen und Praktiken, die von Asketen und Priesterfamilien verbreitet wurden“,¹¹ basierte.

Gleichzeitig möchte der Autor in diesem Zusammenhang zur Diskussion stellen, dass diese religiösen Charakteristika nicht aus sich selbst erwachsen waren. Gemäß Veer hatten nämlich Glaube und Praxis die Religionsgemeinschaften „klar voneinander abgegrenzt“.¹² Ziel dieses Aufsatzes ist es gerade, auf die tragende Rolle, die Staat und Politik in diesem Prozess der Vereinheitlichung, Standardisierung¹³ und des Formierens des Hinduismus als Religion spielten, hinzuweisen.¹⁴ Denn der Begriff Hinduismus bzw. des Hindus als des Trägers dieser Religion hatte sich vor allem als eine rechtliche und soziale Kategorie allmählich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts etabliert, wobei Zensusberichte diesen Prozess nachdrücklich beschleunigten. Das Bestreben des modernen Staates, die verschiedenen Bereiche des menschlichen Lebens einheitlich und verbindlich zu regeln, hatte nämlich vor allem bei den anerkannten Religionen Spuren hinterlassen. So nahm sich der Staat bestimmter Entscheidungen, u.a. hinsichtlich Heirat, Erbfolge, Adoption, Konversion, Schenkungen religiöser Stiftungen, an und griff durch die Herausbildung eines umfassenden Gesetzeswerks zu diesen Fragen schließlich auch in religiöse Belange ein. In diesem Prozess der Regulierung des Religiösen, selbst in bedeutungslos erscheinenden privaten Angelegenheiten, wurden aus verschiedenen gesetzlichen Traditionen bestimmte herausgefiltert. Sie erstarrten und wurden nun zur alleinig

¹⁰ Veer z.B. spricht hierbei von „symbolischen Kennzeichen, die Hindus deutlich von Muslimen abgrenzen“ (in: Veer 1994, S.52). Zu solchen Kennzeichen könnten die Epen, die Vedas, Vorstellung von einer Weltordnung, Einzel- und Weltseele, die sieben heiligen Stätten, die Shankaracharyas, die verschiedenen Mönchsorden zählen. Stietencron nennt als allgemeinste Nenner: (1) die Anerkennung der Vedas als autoritative Schriften, (2) der Glaube an die Reinkarnation und an die Karmadoktrin, wonach die eigenen Taten das nächste Leben bestimmen, und (3) die hierarchische Sozialordnung, das Varna- und Kastensystem, das durch die brahmanische Smriti-Literatur sanktioniert wurde (siehe Stietencron, Heinrich von, „Hinduism: On the proper use of a deceptive term“, in: Sontheimer/Kulke 1989, S.15).

¹¹ Veer 1994, S.46.

¹² Veer, 1994, S.52.

¹³ Siehe auch Stietencron, Heinrich von, „Die Erscheinungsformen des Hinduismus“, in: Rothermund 1995, S.165. Veer bezeichnet ihn als „langfristigen Prozess der Zentralisierung und Homogenisierung“ (in: Veer 1994, S.46).

¹⁴ Veer selbst blieb in seiner Argumentation nicht konsequent. Einerseits hob er die Bedeutung des Kolonialismus, u.a. Zensusberichte, und des Orientalismus bei der Ausformung der Religionen Indiens hervor, in: Veer 1994, S.19-20, 26, 133-134), andererseits möchte er als Anthropologe die Kategorie der Staatshegemonie vernachlässigt wissen und hebt nun stattdessen die Bedeutung religiöser Bewegungen, Institutionen und Praktiken bei der Frage der Konstruktion religiöser Formationen und Gemeinschaften hervor (ebenda, S.33, 52, 201).

gültigen erklärt. Die Gesetzgebung, die sich folglich herausbildete, war selektiv. Sie wurde jedoch, wie Derrett¹⁵ in exzellenter Weise nachwies, allmählich anerkannt, setzte sich durch und schuf wiederum Realität. Vertreter der verschiedenen von der britischen Kolonialregierung anerkannten religiösen Gruppen vollzogen ihre zivilen Angelegenheiten nun entsprechend dieser Rechtsprechung und setzten diese auch in religiöse Praxis um. Die Wirkungen dieses Prozesses, Zivilgerichtsbarkeit auf Grundlage religiöser Gruppen zu vollziehen, waren noch umfassender. Denn diese Politik machte auch die Bestimmung des Personenkreises, für den diese Gesetze jeweils galten, notwendig. Im Ergebnis dessen, wurde der Einzelne eindeutig im Religiösen definiert, da in privaten Angelegenheiten ein Jeder letztlich einem Religionssystem zu folgen hatte.

Dieser Prozess, der unter kolonialen Bedingungen eingesetzt hatte, wurde auch im unabhängige Indien fortgesetzt und verstärkt. Die Hinduzyvilgesetzgebung¹⁶ der 1950er-Jahre bestimmte den Begriff „Hindu“ rechtlich. Demnach betrafen die Gesetze (1) Personen, die jeder möglichen religiösen Form des Hinduismus angehörten, (2) den Personenkreis der religiösen Buddhisten, Jainas oder Sikhs und (3) Personen, die von der Religion her gesehen nicht Muslime, Christen, Parsen oder Juden waren. Nicht Zugehörigkeit des Einzelnen zu einem Glauben war rechtlich relevant, sondern dessen Abstammung von einer Familie oder sozialen Gruppe, die einer bestimmten Religion zugeschrieben wurde.¹⁷ Juristisch gesehen war nun jede Person deutlich durch eine Religionsgruppe definiert, auch wenn er/sie selbst nicht religiös war. Die Religionszugehörigkeit hatte somit eine ethnische Komponente erhalten. Sie war nun von der Gottesvorstellung gelöst und war rechtlich wie auch politisch fest geschrieben. Eine Konversion vom Hinduismus in eine andere Religion war rechtlich quasi unmöglich.¹⁸ Die Idee, dass Religion auch einen Prozess ihrer Aneignung einschließen sollte, hatte sich somit in Indien noch nicht durchgesetzt.¹⁹

Das Hindudasein war somit einerseits zwar deutlich sozial definiert, jedoch blieb auch die religiöse Seite davon nicht unberührt. Indiens Gerichte mussten in der Folgezeit mehrmals auch zu religiösen Fragen Stellung nehmen. Sie wurden u.a. gefragt, ob ausschließlich Brahmanen religiöse Rituale in den Tempeln abhalten durften, oder welcher Personenkreis zur Administration religiöser Stiftungen berechtigt war. Das Oberste Gericht Indiens urteilte so, dass jeder Hindu zur Durchführung von Tempelritualen, wenn er denn der Schriften kundig war, berechtigt sei.²⁰ Das

¹⁵ Derrett 1999, S.315-321.

¹⁶ „Hindu Marriage Act, 1955“; „Hindu Minority and Guardianship Act, 1959“; „Hindu Adoptions and Maintenance Act, 1956“ und „Hindu Succession Act, 1956“.

¹⁷ In Desai 1990, S.622-623.

¹⁸ Siehe Derrett 1999, S.52-53.

¹⁹ Auf diesen historischen Prozess hatte u.a. Pulsfort, Ernst, *Wohin geht Indien? Der wachsende Hindu-Nationalismus und die religiösen Minderheiten* (Vorlage des Autors, S.10-11) hingewiesen.

²⁰ Siehe: Supreme Court, „N. Adithayan vs. Travancore Devasom Board and others“, in: (2002) 8 SCC 106.

Oberste Gericht Keralas z.B. zeigte, dass die ausschließlich rechtliche Definition der religiösen Identität auch umstritten war, als es befand, dass nur derjenige ein Hindu sei, der an „Gott und den Gottesdienst im Tempel glaubt[...]“.²¹ Diese Urteile zeigten die engen Wechselwirkungen von Politik und Religion in Indien und hoben, selbst bei reformerischen Ansätzen, die Praxis der rechtlichen Bestimmung des Hindubegriffs, schon allein wegen der gegebenen Trennung der Zivilgesetzgebung, nicht auf.

In diesem Zusammenhang hatte vor allem das Verfahren um die Swaminarayanan-Sekte einen Markstein gesetzt und die Dimension der religiösen Interpretation des Hinduismus durch den Staat offenbart.²² Diese Sekte hatte in den 1960er-Jahren um den Status einer vom Hinduismus gesonderten Religion gestritten und dadurch versucht, Unberührbaren den Zutritt zu den Tempeln der Sekte verweigern zu können. Unberührbare waren sozial verstoßen und galten als rituell unrein. Im Zuge der Unabhängigkeitsbewegung war ihnen jedoch der Zutritt zu allen Hindutempeln, von denen sie bislang ausgeschlossen waren, gesetzlich zugesichert worden. Das Oberste Gericht war folglich gefragt, wer in diesem Zusammenhang als Hindu zu gelten habe. Das Gericht sah in seinem Urteil im Jahre 1966 einerseits den Hinduismus als umfangreiche Religion mit zum Teil äußerst widerstreitenden Ideen an, die von den unterschiedlichsten Heiligen und Reformern entwickelt worden waren. Jedoch erkannte es in dieser Unterschiedlichkeit „eine Art subtiler, nicht zu beschreibender Einheit“.²³ Diese Einheit hatte gemäß der Richter ihre Anfänge in den Vedas genommen. Darüber hinaus erkannte das Gericht den Glauben an eine vorherige Existenz, die Wiedergeburt und die Erlösung als charakteristisch für den Hinduismus an.

Diese Merkmale wurden vom Obersten Gericht im Falle der Ramakrishna-Mission im Jahre 1995 erneut bekräftigt.²⁴ Eine Urteilsfindung war notwendig geworden, nachdem das Oberste Gericht des Unionsstaates von Westbengalen zehn Jahre zuvor festgestellt hatte, dass diese Mission eine eigene „Religion Universal“ konstituiere. Die Mission hatte ein Verfahren eingeleitet, um den Status einer religiösen Minderheit zu erlangen. Obwohl der Begriff als solcher in der indischen Verfassung nicht definiert war, sicherte er ihr die Schaffung eigener Bildungseinrichtungen zu (Artikel 30). Vorausgegangen war diesem Rechtsstreit im Einzelnen ein Kompetenzkonflikt zwischen dem zur Mission gehörigen College und den Regierungsbehörden über die Einsetzung von dessen Leitungsgremien. Das darauf ergangene Urteil von Westbengalen, das der Mission diesen Status zuerkannt hatte, war in vielerlei Hinsicht interessant, und der Südasienwissenschaftler Smith hat auf seine

²¹ In: Krishna Iyer 1992, S.21.

²² Siehe die Darstellung des Falls bei Supreme Court „Brahmachari Siddheswarbhai & Ors. Vs. State of Bengal & Ors. Case“, S.204-207, 212-213; Derrett 1999, S.47-49; Krishna Iyer 1992, S.34-35 und Baird, Robert D., „On Defining „Hinduism“ as a Religious and Legal Category“, in: Baird 1993, S.49-54.

²³ In: Baird 1993, S.52 und Supreme Court „Brahmachari Siddheswarbhai & Ors. Vs. State of Bengal & Ors. Case“, S.207 u. 213.

²⁴ Supreme Court „Brahmachari Siddheswarbhai & Ors. Vs. State of Bengal & Ors. Case“, S.113-228.

Bedeutung hingewiesen. Die Richter hatten hier einen Weg aufgezeigt, wie der Hinduismus entgegen seiner ansonsten allgemein proklamierten „Toleranz“ und „Inklusivität“ entgegengesetzt und genau definiert werden kann. Laut Gericht glauben Hindus an die Autorität der Vedas, folgen dem Varna-Kastensystem und verlangen die alleinige Hingabe an ihre Religion.²⁵

Das Wirken des Staates bei der Ausformung und Interpretation von Religion war weitreichend und riss mit diesen genannten Fällen nicht ab. Politiker wie Chakravarti Rajagopalachari (1878-1972), Generalgouverneur (1948-1950) und Innenminister (1950-1951), und Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), Vizepräsident und Präsident Indiens (1952-1967), waren wichtige Autoritäten in der Frage der Interpretation des Hinduismus. Ihre Aussagen zu dieser Thematik wurden zu grundlegenden Definitionen des Hinduismus und fanden somit weitgehende Verbreitung.

In der Geschichte des modernen Indiens hatte es sich also gezeigt, dass der Staat und die Politik somit einen tragenden Anteil an religiösen Belangen im Allgemeinen wie auch am Begriff Hinduismus im Besonderen hatten. Bereits auf die Bestimmung des Begriffs Hinduismus hatte ein gesamter Komplex politischer Faktoren gewirkt. Im Grunde genommen konnte eine jede Identifikation der Religionen Indiens als eine politische Erklärung angesehen werden. Der Hinduismus war hierbei religiös wie auch rechtlich und politisch definiert und von anderen Religionen abgegrenzt. Wobei gerade den Gerichten in diesem Prozess durch den von der Politik abgesteckten Rahmen eine bedeutende Rolle zukam.²⁶ Ohne darauf innerhalb dieser Betrachtung näher eingehen zu können, führte diese Entwicklung spiegelbildlich auch zu einer wachsenden Bewusstseinswerdung und Geltendmachung von Interessen bei anderen gesellschaftlichen Gemeinschaften, wie den Muslimen,²⁷ und warf

²⁵ Demgegenüber, so die Richter aus Westbengalen, sei die Ramakrishna-Mission tolerant und gehöre nicht zum Hinduismus, (1) da Hindus nur die Vedas akzeptieren, die Mission jedoch der Interpretation der Vedas durch Ramakrishna folgt und ebenfalls die Schriften der anderen Weltreligionen als wahr ansieht, (2) da die Hindus dem Kastensystem folgen, jedoch die Ramakrishna-Mission ein solches ablehnt und (3) da der Hinduismus exklusiv ist, die Mission aber die Ablehnung anderer religiöser Praxen und Vorstellungen nicht zur Bedingung der Mitgliedschaft in der Mission macht. Die Mission kenne daher auch keine Reinigungs- bzw. Konversionszeremonie. Siehe Smith, Brian K., „How Not to Be a Hindu: The case of the Ramakrishna-Mission“, in: Baird 1993, S.338-350 und Baird 1993, ebenda, S.56-58.

²⁶ Zu den Wirkungen der Judikative auf diesen Prozess und umgekehrt soll nur auf zwei gerichtliche Entscheidungen hingewiesen werden, die zur Eskalierung der Ayodhya-Frage führten: Allahabad High Court „Vishwa Hindu Adhivakta Sangh Vs. Union of India & others“, Judgment of H.N. Tilhari and A.N. Gupta, in the Writ Petition No.– of 1992, 1.1.1993; Supreme Court „Dr. M. Ismail Faruqui vs. Union Of India“, with Special Reference No.1 of 1993 Under Article 143(1) of the Constitution Of India And Other Cases Along With Selected Written Submission, in: Supreme Court Almanac (SCALE) 1994, (Supplement 2).

²⁷ Siehe auch Veer 1994, S.62, 77, 197.

grundsätzliche Fragen bezüglich der Entwicklung und Integration des indischen Staates auf.

2 Die Entwicklung des indischen Nationalismus und der Säkularismus als Fragestellung der indischen Politik

Die Herausbildung des indischen Nationalismus war unmittelbar mit der Entwicklung des Indischen Nationalkongresses (INK) als der wesentlichen politischen Kraft des Landes verbunden. Der INK war im Jahre 1885 gegründet worden, womit er auch zu einer der ältesten Parteien der Welt zählt. In seinen Anfangsjahren war er ein elitärer Klub von Anwälten, Beamten und Lehrern, der sich auf Fragen der Besserung der Administration und Wirtschaft beschränkte. In dem Maße wie jedoch die bürgerliche Entwicklung in Indien Fuß fasste, dehnte er seine Tätigkeit aus. Sein Programm basierte nun auf der Idee, dass die Armut des Landes durch die britische Kolonialherrschaft begründet war. Woraus folgte, dass der INK zunächst die „Selbstregierung“ Indiens innerhalb des britischen Reiches und später die vollständige Unabhängigkeit von Großbritannien forderte.

Das Programm, das der INK hierbei entwarf, entsprang aus seinem Selbstverständnis als nationaler Organisation:

Prinzipiell waren alle ethnischen und religiösen Gruppen in seine Definition der Nation eingeschlossen, und ihre Glaubensvorstellungen und Kulturen wurden respektiert.²⁸

In diesem Sinne wurde auch die Vorstellung von einer indischen Nation vertreten, die sich aus ihren verschiedenen individuellen Elementen zusammensetzte und nun weiter zusammengeführt wird. Dieser Nationalbegriff war vorrangig territorial bezogen. Die wirtschaftliche Entwicklung betonend, sollte er die Berücksichtigung von verschiedenen sozialen Entwicklungen ermöglichen. Die Nation galt hierbei auch als ein sich im Prozess befindendes Vorhaben.

In diesem Zusammenhang war die Verabschiedung der Resolution über die Grundrechte vom März 1931 auf der 45. Jahrestagung des INK bedeutsam. Die Resolution bildete die Basis der weiteren verfassungsrechtlichen Entwicklung Indiens und verankerte den Grundsatz der Religionsfreiheit in ihr. Theoretisch wurden allen Religionsgemeinschaften, so auch den Muslimen, gleiche Rechte und deren gleichberechtigte Teilhabe an der sozioökonomischen Entwicklung gewährt. Demnach kam so auch die ähnlich von der Kolonialregierung verfolgte Idee in Umlauf, wonach der Staat eine Art neutraler Agent gegenüber den Religionen war: Er selbst habe keine Religion, negiere die Religionen aber auch nicht, entwickle sie weiter und versuche, sie dabei gleich zu behandeln. Im politischen Alltag jedoch setzte sich die Vorstellung einer Verhandlungstechnik durch, bei der der Staat, getragen von der

²⁸ Varshney 1993, S.230.

Mehrheit, d.h. den Hindus, der Minderheit, d.h. den Muslimen, Konzessionen zugesteht. Als sichtbarstes Merkmal gehörte dazu im unabhängigen Indien die Gewährung einer getrennten Zivilgesetzlichkeit, von Bildungseinrichtungen für religiöse Minderheiten sowie die Freiheit der Propagierung religiöser Lehrmeinungen. Diese Umstände hatten schließlich dazu geführt, Indien als säkular²⁹ zu bezeichnen, und im Jahre 1976 wurde dieses Konzept sogar als Grundsatz in die Präambel der Verfassung aufgenommen.

Zur Charakterisierung des Staates war der Begriff Säkularismus jedoch nicht geeignet und verwirrte eher. Führer der Nationalbewegung hatten nämlich die Einheit der nationalen Bewegung und ihre nationale Solidarität auf die indische Geschichte selbst zurückgeführt und hierbei die Idee vertreten, dass sie auf der Tradition der Einheit und des Konsenses basiere und eine „immanente Qualität des kulturellen Erbes Indiens“³⁰ sei. Im eigentlichen Sinne wurde dieses kulturelle Erbe von ihnen nun religiös begründet, wodurch die religiös-ethnische Bestimmung zum wesentlichen Element der indischen Nationalbewegung wurde. Die führenden politischen Persönlichkeiten leiteten somit das politische System und seine Prinzipien wie Demokratie und Freiheit aus der Religion der Mehrheit, dem Hinduismus, ab. Sie bezogen folglich ihre Argumentation zu großen Teilen auf den Hinduismus. Jawaharlal Nehru (1889-1964),³¹ langjähriger Kongresspräsident und bis zu seinem Tode Premierminister Indiens, sah die Politik Indiens in „den alten Prinzipien des Vedantas, [...] wo jedes Ding seinen Platz im organischen Ganzen findet“³² begründet. Sich als

²⁹ Indien sei auch daher säkular, so wurde behauptet, weil der Hinduismus die Kirche als eine Institution nicht kannte und damit in Indien die Trennung von Staat und Kirche automatisch gegeben sei. Andererseits führte jedoch die vorherrschende Kritik eine spezifisch indische Form der „Einheit von Staat und Religion“ ein. Behauptet wurde, dass Indien die Idee der Religion als eine vom Leben getrennte Sphäre nicht kennen würde. Das „Dharma“, womit der Begriff Religion ins Indische übersetzt wurde, sei als moralische und globale (göttliche) Ordnung zu verstehen, dessen Teil ein jeder bewusst oder unbewusst sei. „Dharma“ oder sein muslimisches Pendant „Mahzab“ umfassten als Begriffe mehr als Religion und seien eher eine Lebensart denn eine Religion. Diese Aussagen implizieren letztlich, dass in Indien Politik und Religion nicht getrennt wurden.

³⁰ Rothermund, Dietmar, „Traditionalism and National Solidarity in India“, in: Moore 1979, S.194.

³¹ Laut Rothermund sind Nehru und Gandhi Traditionalisten. „Grundlegendes Dilemma (eines Traditionalisten) ist es, dass er Konflikt nicht begründen kann und daher dessen Existenz verneint. Folglich fasst er Methoden und Institutionen der Konfliktlösung, eingeschlossen die Verfassungsstruktur des Staates, nicht ins Auge“ (Rothermund, ebenda, S.194).

³² Nehru, Jawaharlal, „The Basic Approach“, in: *Mainstream*, New Delhi, XXVII, No.35, 1989, S.16. Die spätere Präsidentin der Kongresspartei, Sonia Gandhi, begründete dieses Denken auf der Feier zum 50. Jubiläum der Thronbesteigung des Shankaracharyas von Kanchi Jayendra Saraswati im Juni 2003 wie folgt: „Die Mutts des Adi Shankaras symbolisieren die Einheit Indiens. [...] Dies ist unsere jahrtausendealte Tradition. [...] Wir können alle auf verschiedenen Wegen gehen, aber unser letztendliches Ziel ist dasselbe.“

Hindu bezeichnend, forderte er seine Landsleute dazu auf, „auf dem Weg des Dharma und der Wahrheit zu gehen“.³³ Kritisch äußerte er sich nur zu denjenigen religiösen Konzepten, die Gewaltakte verteidigten und sich außerhalb des INK artikulierten. Mahatma Gandhi (1869-1946) hatte hierbei die Rolle der Religion in der Nationalbewegung mit seiner Idee der „Satyagraha“ weiter ausgedehnt, als er sie von 1920 an zu einem wichtigen Bestandteil in der Massenmobilisierung gemacht hatte.

Im Einzelnen hatte Mahatma Gandhi den Aufbau eines eher ländlich orientierten Gesellschaftsmodells zum Ziel, das im Gegensatz zur modernen Zivilisation Gott „würdigt und konserviert“.³⁴ Grundlage dieses Modells war ein Leben, das der Suche nach Gott und der Wahrheit, „Satyagraha“ (Befolgung der Wahrheit), ergeben war, und durch die Kraft der spirituell gereinigten Seele der Kolonialmacht furcht- und gewaltlos³⁵ gegenüberzutreten konnte. Als religiöses Land entsprach Indien für Gandhi in perfekter Weise seinen Vorstellungen davon, diese Lebensweise praktizieren zu können. In seinem Selbstverständnis war diese Suche nach der Wahrheit an keine bestimmte Religion gebunden, weshalb für ihn auch so viele Religionen wie Individuen existierten.³⁶ Da es jedoch *die* Religion an sich nicht gab, sondern da sich Religionen jeweils verschieden manifestierten und rituell artikulierten, gestaltete sich die konkrete Realisierung der Philosophie Gandhis widersprüchlich. Letztlich bewegte sich Gandhi daher innerhalb des „hindureligiösen Diskurses“.³⁷ Er operierte mit Hindusymbolen, wozu z.B. der Schutz der Kuh, die Vorstellung eines Ramarajas (Reich des Gottes Rams) und die Schrift *Bhagavadgita* gehörten. Gandhi bot, da für ihn die Religion den Schlüssel zur Gesellschaft bildete, folglich für Probleme und Konflikte, wie der Einheit zwischen Hindus und Muslimen und der Unberührbarkeit, auch religiöse Lösungen. In den 1920er-Jahren unterstützte er somit die Muslime in der Frage des Erhalts des osmanischen Kalifats, was im Widerspruch zur säkularen

[...] Soziale Harmonie und Einheit werden durch egoistisches Handeln zerstört. [...] Wir können Geschichte nicht verändern. Wir können nur von ihr lernen [...] im Namen der Tradition“, in: „Learn from History, Don't Change It“, by Sonia Gandhi, in: *The Times Of India*, New Delhi, 10.6.2003, S.14.

³³ Nehru 1958 (Band 1), S.52; siehe auch Nehrus Auseinandersetzung mit Gandhi und seine Interpretation der Bedeutung von Religion, in: Nehru 1998, S.374-380. Rajagopalachari sah zum Beispiel Indien als „eine Heimat für all jene, die an Gott glauben“, an. Er verglich Minister auch mit Göttern, die angebetet werden sollten. Parlamentarier hielt er dazu an, „Gesetze zu verabschieden, die im Einklang mit dem Dharma stehen“, in: Rajagopalachari 1978, S.195 und 107. Radhakrishnan hob die Tatsache hervor, dass Säkularismus nicht Irreligion oder Indifferenz gegenüber der Religion bedeuten würde.

³⁴ Gandhi 1997, S.44.

³⁵ „Satyagraha“ ist gewaltlos, „da der Mensch nicht fähig war, die absolute Wahrheit zu kennen, und deshalb nicht berechtigt war zu strafen“, in: Hingorani 1985, S.290.

³⁶ Aus diesem Grund sieht der Autor Gandhi nicht als Vertreter des Hindunationalismus an, womit er der grundlegenden Charakterisierung des Hindunationalismus von Jaffrelot weiter unten folgt (Fußnote 64).

³⁷ Veer 1994, S.94.

Idee stand. Im Falle der Unberührbarkeit sah er das Erstreiten des Zutritts der Unberührbaren zu Hindutempeln als vorrangig an, um so auch die Integration der Unberührbaren in das hindureligiöse System festigen³⁸ zu können, wodurch andererseits jedoch die Einheit mit den Muslimen litt. Die Religion war somit ein tragender Teil der indischen Nationalbewegung geworden, wobei Gandhi die Religion zu dem wirksamsten Instrument gemacht hatte.

Großbritannien als koloniale Regierung entsprach dieser Politik, indem es Indien weiter als „das religiöseste Land“³⁹ ansah. Somit war für sie der INK nicht der hauptsächliche Gesprächspartner auf der indischen Seite, sondern nur einer neben den verschiedenen Gemeinschaften und Repräsentanten, wobei sie den Religionsgruppen den Vorrang gab.⁴⁰ Die Trennung des Wahlsystems entsprechend der religiösen Gemeinschaft war in diesem Sinne somit die folgerichtige Umsetzung jenes Denkens. Dieses Wahlsystem machte die politischen Vertreter in den Räten und Parlamenten Indiens letztlich gegenüber einem bestimmten und von einander verschiedenen Wahlvolk verantwortlich. Politisch trennte es das Land in ein allgemeines, wozu Hindus, Parsen etc. zählten, und in ein muslimisches. Die Zahl der Wahlkreise und damit der Parlamentsabgeordneten wurde auf diese beiden Gruppen begrenzt und einmalig festgelegt. Ein Muslim konnte nicht in einem allgemeinen Wahlkreis und ein Hindu nicht in einem Muslimenwahlkreis kandidieren.

Die wachsende politische Verantwortung der indischen Politiker gegenüber ihrem Wahlvolk im Zuge der letzten entscheidenden Verfassungsreform des Jahres 1935 zog somit zwangsläufig ein Anwachsen des Machtkampfes zwischen diesem Wahlvolk und eine wachsende Trennung der an sich zusammengehörigen Wählerschaft Indiens nach sich und verstärkte die religiös-ethnischen Definitionen im indischen Nationalismus. Diese Widersprüche waren innerhalb des Systems nicht mehr aufzulösen und setzten sich schließlich in der Forderung der Vertreterin der indischen Muslime, der Muslim Liga, nach Schaffung eines zweiten Staates in Britisch-Indien, Pakistan, fort. Pakistan selbst basierte auf der von M.A. Jinnah vertretenen Zwei-Nationen-Theorie, wonach Muslime und Hindus in Indien zwei voneinander verschiedene Nationen darstellen. Ein Einverständnis zwischen Hindus und Muslimen war also solange illusorisch geworden, als deren eigenständige Existenz anerkannt worden war und als konstitutiv für Indiens Politik betrachtet wurde.

Das System der getrennten Wählerschaften hatte somit grundsätzliche „[Weichen] für die politische Willensbildung“⁴¹ gestellt und blieb bis zum heutigen Tage

³⁸ Siehe auch Veer 1994, S.95-96.

³⁹ Census 1931: Vol.I, S.379.

⁴⁰ Wie sehr Großbritannien, der INK und die Muslim Liga in diesem politischen Herangehen einander ähnelten, stellen Mukhia und Chakrabarty dar. Siehe Mukhia, Harbans, „Communalism & Indian Polity“, und Chakrabarty, Bidyut, „India’s Secularism: tolerance and coercion?“, in: Chakrabarty 1990, S.82-92 u. 93-106.

⁴¹ Rothermund, Dietmar, *Indien und Pakistan: Staat und Gegenstaat im Dauerkonflikt*, 2000 (unveröffentlichtes Vorlesungsskript), siehe hierzu auch: Rothermund 1965.

entscheidend für die Bildung der Religionsgemeinschaften und für das Zementieren der Trennung Indiens in zwei religiöse Hauptlager.⁴² Diese vorrangig nach religiöser Zuordnung vollzogene machtpolitische Teilung Indiens war jedoch aus vielerlei Hinsicht, nicht als ein nachahmenswertes Modell politischer Entwicklung anzusehen. Die Forderung nach dem Staat Pakistan konnte z.B. nur jene Gebiete von Britisch-Indien umfassen, wo Muslime die Mehrheit der Bevölkerung bildeten. Dies waren die Provinzen im Nordwesten und Nordosten des Landes. Die Bevölkerung selbst hingegen war ihrer religiösen Zugehörigkeit nach nicht eindeutig abzugrenzen. Hindus und Muslime lebten über das gesamte Territorium Indiens verteilt. Der Machtkonflikt, der folglich daraufhin ausgetragen wurde, führte schließlich zurzeit der Teilung Indiens im Jahre 1947 zum Tode von etwa 200.000 bis 500.000 Menschen und zur Migration von über 10 Millionen Menschen in jeweils beide Richtungen, als größtenteils Vertreter der Ober- und Mittelschichten der Hindus von Pakistan nach Indien und Muslime dieser Schichten von Indien nach Pakistan migrierten. Mehr noch, der politische Konflikt zwischen Hindus und Muslimen war durch die Teilung nicht zum Abschluss gekommen. Einerseits wurde er nun in zwei Staaten kanalisiert und setzte sich zwischen diesen dauerhaft als bilateraler Machtkonflikt, vordergründig um das Gebiet des Staates von Jammu und Kaschmir, fort. Andererseits wurde er in diesen als Identitätskonflikt, welche Lehrmeinung und Interpretation der Religionen in Bezug zu deren Verhältnis zum Staat nun vorherrschend sein sollte, weiter ausgetragen. Seit dem Jahre 1998 führte er schließlich unter der weiteren Entwicklung der spezifischen innen- und außenpolitischen Kräfteverhältnisse zur nuklearen Konfrontation auf dem südasiatischen Subkontinent.

Die Teilung Indiens verankerte das Religiöse in der Politik und hatte somit für das Selbstverständnis des Staates weitreichende Folgen. Sie spiegelte, da einflussreiche Kreise der Muslime in die indische Nation nicht integriert worden waren, u.a. die Schwäche des Säkularismus im Nationalismusbegriff INK und die Stärke der religiös-ethnischen Komponente des Hindutraditionalismus wider.⁴³ Der unabhängige Staat Indien war nun auch mit dem Makel behaftet, nur ein Teil des Territoriums zu repräsentieren, wofür der indische Nationalismus durch seinen Grundrechtskatalog des Jahres 1931 eigentlich gestanden hätte. Andererseits stärkte die Teilung die Hinduidentität Indiens weiter. Muslime wurden im Allgemeinen für die Teilung

⁴² Veer dagegen zeichnet ein Bild der Geradlinigkeit im Hindudiskurs auf, woraufhin bereits die Herausbildung religiöser Merkmale in der Vormoderne quasi die nationale Entwicklung vorgab, letztlich alles auf einen religiösen Diskurs im indischen Nationalismus hinauslief, weshalb der moderne Konflikt zwischen Hindus und Muslimen aufgrund ihrer unterschiedlichen religiösen Kennzeichen auch logisch zu sein schien.

⁴³ „Hindutraditionalismus manifestiert sich einfach durch eine Förderung von Kultur gemeinsam mit den Interessen der Gemeinschaft. [...] Hindutraditionalisten unterstützen die Idee einer indischen Nation, glauben jedoch, dass der Aufbau einer solchen Nation die Stärkung der Mehrheitsgemeinschaft notwendig macht“ (Jaffrelot 1996, S.203).

schuldig gemacht, wobei sich der Anteil der Hindus an der Gesamtbevölkerung Indiens auf ein Niveau von 82,41% im Jahre 1991 erhöhte.⁴⁴

Die Interpretation der Grundrechte, die tragende Säule der indischen Verfassung des Jahres 1950 waren, gestaltete sich in der Folgezeit somit tief widersprüchlich. Eine Reihe der Bestimmungen der Verfassung, die über diesen Grundrechtskatalog hinausgingen, gaben politischen Entwicklungen Raum, bei denen ein Favorisieren der Religion der Mehrheit, des Hinduismus, nachweisbar war. Diese betrafen das einheitliche Zivilgesetzbuch und den Schutz der Kuh, die hindunationalistische Forderungen waren und nun zu Staatszielen erklärt wurden. Der erste Artikel der Verfassung führte die Hindi-Bezeichnung für Indien, „Bharat“, ein, und Minister und Abgeordnete konnten ihren Eid auf Gott ableisten. Das Verhältnis der neuen Republik in Bezug auf die Religion war somit in vielerlei Hinsicht „inkohärent“.⁴⁵ In anderen Fragen, wie der Freiheit des Propagierens der Religion und der Religionskonversion, setzten sich enge Bestimmungen vorerst nicht durch. Doch zeigten die politischen Diskussionen bereits mögliche Entwicklungen auf. Somit konnten unter der Vorbehaltsklausel des „Erhalts öffentlicher Ruhe und Ordnung“ alle über die „Religionsfreiheit“ hinausgehenden Interpretationen subsumiert werden. Die Verabschiedung weiterer gesetzlicher Bestimmungen war dabei den Parlamenten in den verschiedenen Unionsstaaten überlassen. Die Unionsstaaten von Orissa, Madhya Pradesh und Arunachal Pradesh verabschiedeten in der Folgezeit Bestimmungen zum Konversionsverbot,⁴⁶ womit die Hinduidentität vor realen und imaginären Missionierungsbestrebungen christlicher und muslimischer Gemeinden geschützt werden sollte.

Zwei rituelle Ereignisse, die das Selbstverständnis der jungen indischen Republik widerspiegeln und zu dessen „materiellen Beweis“⁴⁷ wurden, waren in der Folgezeit der Bau des Tempels von Somnath und die Sanktionierung der Aufstellung der Götterbildnisse von Rama und Sita in der Babri-Moschee von Ayodhya. Der Tempel von Somnath (Unionsstaat Gujarat) war ursprünglich im Jahre 1024 zerstört worden. Seine Ruinen wurden während der britischen Herrschaft zum Denkmal erklärt. 900 Jahre nach seiner Zerstörung setzten sich nun Minister der Unionsregierung für seine Wiedererrichtung ein. Vertreter des Staates verhinderten

⁴⁴ 1991 betrug die Gesamtbevölkerung 816 Mio., davon waren 95 Mio. Muslime (11,67%). Die Zahlen des Zensus wurden deswegen kontrovers diskutiert, da der Anteil der Muslime geringfügig gewachsen (1981 betrug er 10,88%) und der der Hindus gesunken war (83,09%) (Census 1991, S.xii-xv).

⁴⁵ Siehe O'Toole, Therese, „Secularising the Sacred Cow: The Politics of Cow-Protection“, 2001 (unveröffentlichter Vortrag).

⁴⁶ Siehe Neufeldt, Ronald W., „To Convert or Not To: Legal and Political Dimensions of Conversion in Independent India“, in: Baird 1993, S.313-331. Tamil Nadu und Gujarat verabschiedeten hierzu am 31.10. 2002 die Prevention of Forcible Conversion Act 2002 bzw. am 26.3.2003 (Assembly) das Gujarat Freedom of Religion Bill 2003 und thematisierten somit die Frage der Konversionsverbotes erneut.

⁴⁷ Veer 1994, S.146.

die Durchsetzung der Einwände von Archäologen und Historikern und waren in den Leitungsgremien des Vorhabens vertreten. Zwar war eine Finanzierung aus Staatsmitteln derzeit nicht nachweisbar, jedoch war das Projekt des Tempelneubaus ohne diese aktive Unterstützung von staatlichen Gremien nicht durchführbar. Schließlich fand die Zeremonie der Einweihung des Tempels im Jahre 1950 auch unter Beisein des Präsidenten der Republik, Rajendra Prasad, statt. Dieser Akt war insofern bedeutsam, als damit nun die Sichtweise Indiens von einer Hindunation, die sich gegen die muslimischen Eroberer zur Wehr setzte, etabliert wurde.⁴⁸ Auch bei den Ereignissen um die Babri-Moschee von Ayodhya war das Handeln des Staates von diesem Denken geleitet. Eine Kontroverse war dadurch entstanden, dass für einige Hindus diese Moschee als Geburtsort von Gott Rama galt. Einflussreiche Kreise unter ihnen, vor allem innerhalb der Hindu Mahasabha, nahmen dies folglich zum Anlass, am 22. Dezember 1949 in der Moschee die Götterbildnisse von Gott Rama und seiner Gattin Sita aufzustellen. Der Staat, bestehend aus lokalen Politikern, Beamten und Richtern mit taktischem Einverständnis von Regierungsvertretern auf der Ebene des Unionsstaates und der Unionsregierung, blockierte ein säkulares Herangehen an die Frage und „verewigte“ stattdessen diese „ungesetzliche Tat“.⁴⁹ Der Vorsitzende der Stadtverwaltung wurde auf der Grundlage des Plans des Distriktgouverneurs, K.K. Nayar, als Treuhänder der Moschee eingesetzt, und das Gericht des Distrikts bestimmte in einer einstweiligen Verfügung, dass die Götterbildnisse von Rama und Sita nicht beseitigt und der Hindugottesdienst nicht behindert werden dürfen. Ausgangspunkt des Handelns bildete dabei der Gedanke, dass Hindus aufgrund des Glaubens an die Heiligkeit des Ortes Rechte erwüchsen. Es entsprach damit exakt der Sichtweise, dass Indiens Identität wesentlich auf einer Hindu-Geschichte beruhte. 40 Jahre später wird diese Handlungsweise der staatlichen Behörden schließlich Ayodhya und Indien in einen tiefen gewaltsam ausgetragenen Konflikt führen, wobei das vom Traditionalismus der indischen Elite geleitete Denken die Grundlage dieser Zuspitzung bildete.⁵⁰

Der Einfluss des indischen Staates auf die Religionen im Einzelnen blieb nichtsdestoweniger weiter bestehen. Somit reformierte und vereinheitlichte er in den ersten Jahren seines Bestehens, wie bereits weiter oben erwähnt, die Zivilgesetze für Hindus weiter. Muslime hingegen konnten zivile Angelegenheiten weiterhin nach eigenem Gesetzeswerk regeln. Was jedoch nicht hieß, dass sie außerhalb des öffentlichen Gesetzes standen.⁵¹ Als zweite Maßnahme regelte der Staat seinen Eingriff in

⁴⁸ Siehe die Darstellung bei Veer zu diesen Ereignissen (Veer 1994, S.146-152).

⁴⁹ Nayar, K.K., Brief an Bhagwan Sahay, ICS, Chefsekretär der Regierung, Uttar Pradesh, Lucknow, Dezember, 27, 1949 (maschinengeschriebene Kopie).

⁵⁰ Siehe Rothermund unter Fußnote 31.

⁵¹ Siehe Mahmood, Kozlowski und das Urteil eines Gerichts mit elf Richtern des Obersten Gerichts im Jahre 2002, wonach der Staat das Recht hat, die Angelegenheiten der von ihm finanziell unterstützten Bildungseinrichtungen der Minderheiten zu regulieren. Im Einzelnen entschied hierbei das Gericht, dass die Aufnahme von Angehörigen der Mehrheitsgemeinschaft in diese Bildungseinrichtungen den Charakter dieser Einrichtungen nicht ändere. Siehe Supreme Court, „T.M.A. Pai Foundation & Ors. Vs. State of Karnataka &

die Verwaltung der Gelder religiöser Stiftungen. Aufschlussreich war hierbei, dass er nicht beabsichtigte, den Einfluss dieser Stiftungen einseitig zu begrenzen, sondern dass er sich in der Rolle eines Schützers des Hinduismus sah. Demgemäß betrachtete er Stiftungsgelder auch als Allgemeingut, über deren Verwendung er „der Öffentlichkeit gegenüber rechenschaftspflichtig war“.⁵² Die Verwaltung der Gelder wurde somit Bestandteil des Staatsapparates und folglich Objekt der politischen Auseinandersetzung. Der Staat war nun u.a. für die Ausbildung von Priestern zuständig, weshalb die Bharat Sadhu Samaj (Gesellschaft der Mönche Indiens) gegründet wurde. Andererseits war der Einfluss auf die Verwaltung der Tempel begehrt, da „über diese politische Macht ausgeweitet werden konnte“.⁵³ Die indische Verfassung hatte somit „zwischen den Staat und religiöse Institutionen keine Wand“⁵⁴ gezogen.

Abschließend soll festgehalten werden, dass der Begriff Säkularismus historisch als Trennung zwischen Politik und Politik definiert ist. Obwohl sich der indische Nationalismus auch auf säkulare Ideen eines Nehru⁵⁵ oder eines Bhagat Singh⁵⁶ berufen kann und die oben aufgezeigte Geschichte Indiens auch nicht ohne Alternative⁵⁷ war, haben sich diese Ideen und Entwicklungen politisch letztlich nicht durchsetzen können. Der Begriff Säkularismus blieb durch die religiös-ethnische Komponente im indischen Nationalismus politisch unterhöhlt und war für seine gesellschaftlichen Beziehungen nicht prägend. Stattdessen wurde offensichtlich, dass sich in Indien Politik und Religion eng einander bedingten. Diese Tatsache hatte schließlich im Jahre 1947 zur Teilung des Landes geführt. Diese wiederum zementierte die religiöse Komponente in der indischen bzw. südasiatischen Politik weiter und führte unter veränderten politischen Kräfteverhältnissen zu einer grundlegend konfrontativen Konfliktsituation auf dem Subkontinent.

Ors.“; Kozłowski, Gregory C., „Muslim Personal Law and Political Identity in Independent India“, und Mahmood, Tahir, „Interaction of Islam and Public Law in Independent India“, in: Baird 1993, S.75-92, 93-120.

⁵² „Hindu Religious Endowments Commission, 1960 – Report, Delhi: Manager of Publications, 1962“, in: *Committees and Commissions in India 1947-73*, S.47.

⁵³ Presler 1987, S.163.

⁵⁴ Judgment by Pal, Ruma, J., in: Supreme Court „T.M.A. Pai Foundation & Ors. Vs. State of Karnataka & Ors“.

⁵⁵ Siehe hierzu auch die Bemerkung Nehrus: „Indien muss seine Religiosität beschränken und sich der Wissenschaft zuwenden“, in: Nehru 1999, S.520.

⁵⁶ Bhagat Singh wurde für seine revolutionär-terroristischen Aktivitäten 1931 im Alter von 23 Jahren hingerichtet. Siehe hierzu den Abspann von Rajkumar Santoshis Film „The Legend of Bhagat Singh“ (2002), wo der Regisseur die Ideen Bhagat Singhs denen Gandhis gegenüberstellt und fragt, ob die von Gandhi verfolgten Konzepte angesichts der weiterhin bestehenden sozialen Konflikte für das Land richtig waren.

⁵⁷ Der Autor arbeitet u.a. an einem Projekt, welches das Leben von G.M. Syed und die Entwicklung des Sindhi-Nationalismus zum Gegenstand hat.

3 Der Hindunationalismus als staatstragende politische Kraft Indiens

Die Erlangung der Unabhängigkeit Indiens im Jahre 1947 stellte für den indischen Nationalismus einen bedeutsamen Schritt in seiner Geschichte dar. Wie wir oben bereits sehen konnten, hatte der indische Nationalismus eine spannungsbeladene und konfliktreiche Entwicklung durchlebt. In den Anfangsjahren der Republik stand nun unter Premier J. Nehru die wirtschaftliche Entwicklung des Landes im Vordergrund der Politik und nicht die ideologische Debatte. So war es J. Nehru auch noch möglich, den im Bau befindlichen Nanga-Staudamm im Vergleich zu „Tempel und Moschee und Gurdwara [...] als großartiger und heiliger“⁵⁸ zu bezeichnen. Doch so wie der vom INK vertretene Nationalismus verschiedene Komponenten Indiens repräsentierte, so konnten diese für sich genommen auch ihre Interessen vertreten. Die Idee, dass Indien dabei auch auf einer Hindugeschichte gründete, implizierte andererseits ebenfalls die Idee einer Hindunation, deren tragende Säule die Hindus waren. Mit dem Begriff Hindunationalismus wurde in diesem Zusammenhang nun das Phänomen in der indischen Geschichte beschrieben, das von Annahme ausging, dass Indien eine Nation von Hindus war, deren Geschichte sich kontinuierlich seit vedischen Zeiten auf diesem Land – vom Indus bis zur See – manifestierte. Sie wiederum bewirkte die zusammenhängende kulturelle und historische Einheit Indiens, die, wenn notwendig, auch gewaltsam zu realisieren war.⁵⁹ Der Hindunationalismus betrachtete Indien und Hindu als synonym bzw. Hindu als den übergeordneten Begriff. Der grundlegende Unterschied zum Konzept des INK ergab sich bereits dadurch, dass der indische Nationalismus jeden vorrangig als Inder definierte.⁶⁰ Nun jedoch sollte die Zugehörigkeit zu einer Religion die Idee der Nation bestimmen und über sie gestellt werden.

Die Vorstellung des Hindunationalismus als eines eigenständigen Konzepts begründete erstmalig Vinayak Damodar Savarkar (1882-1966) in seiner im Jahre 1923 veröffentlichten Schrift „Hindutva“. V.D. Savarkar sah die Existenz der Hindu-Nation dadurch gegeben, dass Hindus „dieses Land als Vater- und als heiliges Land ansahen und beanspruchten“.⁶¹ Die Idee des Hindutva (Hindutum) beschrieb das „sta-

⁵⁸ Nehru 1958 (Band 3), S.3; Gurdwara ist ein Gebetsgebäude der Sikhs.

⁵⁹ Dies war die klassische Definition des Hindunationalismus, von Savarkar vertreten. Gandhi war nach Auffassung des Autors deswegen schon kein Vertreter dieser ideologischen Richtung, weil er die Idee von Indien als einer Hindu-Nation nicht vertrat, auch wenn Religion in seiner Politik eine Rolle spielte. Veer wie auch Lütt (in: Draguhn 2001, S.91) hingegen hatten Gandhi als Repräsentant der „moderaten, pluralistischen Version des Hindunationalismus“ (Veer 1994, S.94) bezeichnet.

⁶⁰ Siehe Prakasha 1942, S.40-41.

⁶¹ Savarkar, V.D., „Presidential Address, 19th Session of HMS“, Ahmedabad, in: Savarkar 1984, S.8; laut Savarkar fallen Muslime und Buddhisten aus der Nationalvorstellung Indiens heraus, da Muslime Indien nicht als ihr heiliges Land und japanische Buddhisten usw. Indien nicht als ihr Vaterland ansehen können.

bilste und innigste Band (der Nation und) bewirkte eine wirkliche, anhaltende und mächtige Gemeinschaft".⁶² Im engeren Sinne waren für Savarkar Hindus vor allem deswegen Hindus, da sie Indien als ein durch „Riten und rituelle Zeremonien und Symbole (gekennzeichnetes) heiliges Land“⁶³ ansahen, wo sich – durch Prediger verbreitet und durch Krieger verteidigt – Gott manifestierte.

Diese Ideen V.D. Sarvarkars fanden schließlich in der Abgrenzung der Hindu Mahasabha (HMS) vom INK und ihrer Herausbildung als eigenständige Partei ihre zeitgeschichtliche Entsprechung. Entscheidend waren bei diesem Prozess die wachsende politische Verantwortung der Inder innerhalb der kolonialen Regierung nach der Verfassungsreform des Jahres 1919, die fortgesetzte Trennung der Wählerschaften und die gleichzeitige Änderung der Strategie des INK hin zu einer Partei, die für die Selbstregierung Indiens auf der Grundlage einer gewaltlosen Massenbewegung wirkte. Die Radikalen waren aus der Partei verdrängt worden, da sich um Gandhi die gemäßigten Kräfte innerhalb des INK durchgesetzt hatten. Der innerparteiliche Konflikt um die Strategie der Partei wurde folglich vor dem Hintergrund der Haltung gegenüber den Muslimen ausgetragen, denen durch die getrennten Wählerschaften politische Macht sicher war. V.D. Savarkar war daher der Meinung, dass Politik auf der Basis von Gewalt realisiert werde und dass gegen die eigene politische Vertretung der Muslime, da sie die Macht der Hindus begrenze, politisch zu wirken sei. Somit waren das Programm und die Ideologie der HMS in der Tat stark antimuslimisch geprägt. Muslime spielten als das Andere eine bedeutende Funktion in der Formation der HMS, weshalb ihnen im Gegensatz zu einer ihrer späteren Schweserparteien, der Bharatiya Jana Sangh, auch die Mitgliedschaft in der Partei verwehrt blieb.⁶⁴ Diese antimuslimische Haltung wurde andererseits auch zu einem Defizit für die Parteibildung, da es die Formulierung eines umfassenden Programms verhinderte. Und der INK blieb Hauptansprechpartner der Kolonialregierung auf der indischen Seite.

Zeitgleich mit V.D. Savarkar nahm mit Keshav Baliram Hedgewar (1889-1949) ein weiteres früheres Mitglied des INK auf die veränderten politischen Verhältnisse Indiens Bezug und entwickelte mit der Gründung des Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS) in Nagpur (heutiges Maharashtra) eine neue Strategie. Ausgehend von der Idee der Existenz eines Reiches der Hindus (Hindu Rashtra), basierte die Arbeit des RSS auf einem Netz von Kadereinheiten (Shakhas), das sich schließlich über das gesamte Land erstrecken werden wird und das als die eigentliche „Infrastruktur der

⁶² Savarkar 1942, S.104.

⁶³ Savarkar 1942, S.95.

⁶⁴ Siehe u.a. dazu Jaffrelots These „des Stigmatisierens und des Nacheiferns des ‚bedrohlichen Anderen““ (Jaffrelot 1996, S.11-79) als eine Strategie der hindunationalistischen Bewegung. Hindunationalismus baut auf der Opposition gegen das Andere auf. Hindunationalisten sind somit im Gegensatz zu Hindutraditionalisten ideologisch engagierter und ihre Weltanschauung ist xenophobischer (ebenda, S.83). Auch Schied 1992, S.37, 109, 133.

Nation⁶⁵ betrachtet wurde. K.B. Hedgewar sah im Gegensatz zur HMS die Arbeit in Parteien und das Ringen um Wählerstimmen als nicht sinnvoll an.⁶⁶ Stattdessen war es die Aufgabe des RSS, die physische und psychische Charakterbildung der Hindus zu fördern, damit sie ihrer „verantwortungsvollen Arbeit für die Nation“ gerecht werden konnten. Die anderen Tätigkeiten der im RSS zusammengeschlossenen Freiwilligen (Svayamsevaks) in der Gesellschaft, wie Parteien, Gewerkschaften, Organisationen oder Beruf, sollten dieser Ausbildung folgen und ihr nachgeordnet sein. Welche Entwicklung auch immer einsetzen würde, die eigentliche Heimat eines Svayamsevak bildete demnach der RSS. Hier trafen sich im Jahre 2000 nach Schätzungen in etwa 45.000 streng hierarchisch strukturierten Einheiten (Shakhas) täglich 540.000 Mitglieder,⁶⁷ wobei hauptamtliche Funktionäre die eigentliche Stütze des Systems bildeten. Ein bedeutendes Wachstum erfuhr hierbei der RSS vor allem nach Erringen der Unabhängigkeit Indiens unter ihrem zweiten Vorsitzenden, Madhavarao Sadhashivarao Golwalkar (1906-1973). M.S. Golwalkar leitete eine umfassende Umstrukturierung der Organisation ein, um gesellschaftliche Entwicklungen aktiv beeinflussen zu können. Hierzu gründete der RSS mehrere Unterorganisationen, die, von hauptamtlichen Funktionären der Mutterorganisation geführt, in verschiedenen Berufs- und Gesellschaftsgruppen tätig wurden.

Die Ausdehnung der Tätigkeit des RSS auf den Parteienbereich war schließlich ebenfalls notwendig, da die Idee eines Reiches der Hindus selbst immanent politisch war und die Sphäre des Staates ins Auge fasste.⁶⁸ Der eigentliche Grund des Engagements im Politischen jedoch war die Erfahrung des ersten Verbots der Organisation, die im Jahre 1948 für die Ermordung Gandhis verantwortlich gemacht worden war. Mehr noch aber sah der RSS die HMS als eine unwirksame und konservative Kraft, deren antimuslimisches Mandat sich aufgrund der Einführung gemeinsamer Wählerschaften im unabhängigen Indien nun jedoch erschöpft hatte. Aus diesem Grunde wurde 1951 die Bharatiya Jana Sangh (BJS) gegründet. Diese Partei unterschied sich von der HMS vor allem darin, dass in ihr hauptamtliche Funktionäre des RSS die entscheidenden Gremien besetzten und dass Muslime Mitglied in ihr werden konnten.

Das Konzept des Hindunationalismus nahm in den 1960er-Jahren eine entscheidende Weiterentwicklung, als Deendayal Upadhyaya (1916-1968), damaliger Vorsitzender der Bharatiya Jana Sangh und Funktionär des RSS, die Vorstellung des Lebens „als integriertes Ganzes“⁶⁹ zur Grundlage seiner Ideologie des „integralen Humanismus“ machte. Ausgangspunkt von Upadhyaya war die Idee, dass Indien sich in einem Zustand des Chaos und der Richtungslosigkeit befände, was die Rück-

⁶⁵ Thengadi, Dattopant B., „Integral Humanist“, in: Raje 1972, S.48.

⁶⁶ Siehe Jaffrelot 1996, S.64-65, 72-74.

⁶⁷ Siehe in: *India Today*, New Delhi, XXV, Nr.44, 2000, S.50. Schätzungen gehen daher von etwa 5 Mio. Mitgliedern des RSS aus. Siehe zur Struktur und Programm des RSS: Schied 1992.

⁶⁸ Jaffrelot 1996, S.115.

⁶⁹ Upadhyaya 1979, S.18.

besinnung auf die eigene Kultur notwendig mache. Laut Upadhyaya war die Sicht dieser Kultur auf die Totalität gerichtet, was alle Dinge in eine harmonische Balance brächte. Stütze dieses Systems war im letztendlichen Sinne das religiöse Konzept des „Dharma“. Dieses Dharma war die außerweltliche, auch göttliche Ordnung, die der einzelne Mensch nicht beeinflussen könne, das Handeln des Menschen von ihr abhängig mache und Indien eine „Modernisierung ohne Verwestlichung“⁷⁰ ermöglichen solle.

Der RSS selbst sprach sich in dieser gesellschaftlichen Auseinandersetzung für die Entwicklung eines parteilosen politischen Systems von Dorf- und Ständeräten (auch Wächter genannt) aus, die die Gesellschaft von der nationalen bis zur lokalen Ebene repräsentieren sollten.⁷¹ Die BJS und deren Nachfolgepartei, die Bharatiya Janata Party (BJP), hingegen interpretierten die holistische Ideologie von Upadhyaya auf das Zurückdrängen von politischen Tendenzen, die ihrer Ansicht nach die Einheit des indischen Staates bedrohten oder in Frage stellten. Ihre Politik stand somit für alle politischen Maßnahmen, die die Gewährung einzelner Rechte der Stärkung der unitären und autoritären Elemente im Staat unterordneten.

In dieser Gesellschaftsvorstellung von RSS und BJS/BJP spielte die Einbindung der religiösen Sekten und Orden in den Prozess die bedeutende Rolle. Hierzu gründeten Funktionäre des RSS im Jahre 1964 den Vishva Hindu Parishad (VHP). Des- sen Aufgabe war es, die verschiedenen religiösen Lehrmeinungen im Hinduismus auf der Grundlage der Ideologie des RSS zusammenzuführen. Dies war insofern ein neues Merkmal im Hinduismus, als es HMS und RSS als schwierig empfunden hatten, Interpretationen des Religiösen zu präsentieren. In der Vergangenheit hatte sich ihre Agitation entweder auf die Propagierung der Hindueinheit (Sanghatan), die Durchführung von Rekonversionszeremonien (Shuddhi) oder den Schutz der Kuh konzentriert. Der VHP hingegen entwickelte ein umfassenderes Programm. Als erstes bot der VHP hierbei den klerikalen Vertretern durch die Organisation von Versammlungen und Aktionen ein Forum und Sammelbecken. Neu waren nun im VHP mehrere landesweite Umzüge, die Abhaltung verschiedener gemeinsamer Opferzeremonien, das Zitieren der gemeinsamen Gebetsformel „Ekamata Mantra“ sowie die Aufstellung eines nach zwölf Zielen unterteilten Verhaltenskodex (Achar Samhita) für den einzelnen Hindu. Der Verhaltenskodex schrieb u.a. bestimmte Gebete, die Anbringung religiöser Symbole, verschiedene Feste, den Schutz der Kuh, die religiöse Erziehung in Sanskrit und das Verbot der Konversion vom Hinduismus vor. Im Jahre 1998 fasste der VHP diese Forderungen zu den Unterhaus- wahlen desselben Jahres erstmalig in einen 40 Punkte starken Katalog zusammen.⁷²

⁷⁰ Thengadi, Dattopant B., „Modernisation without Westernisation“, in: *Organiser*, New Delhi, XXXV, September 18, 1983, S.8-9 und 15.

⁷¹ Siehe Golwalkar 1980, S.38-39 und Thengadi 1995, S.146.

⁷² Von diesen 40 Forderungen, die grundlegend nationalistisch/politisch waren, könnten folgende als „religiös“ gelten: religiöse Erziehung, Befreiung religiöser Stiftungen von der Einkommensteuer, Eigenverwaltung der Pilgerzentren u.Ä., Erklärung weiterer Hin-

Der VHP entwickelte somit eine übergreifende reglementierte Struktur innerhalb des Hinduismus, die jedoch verschiedenen Sekten die Möglichkeit der Teilnahme bot. Durch diese umfassende Wirkung auf die Interpretation der Religion hatte sich nun der Hindunationalismus im Rahmen des VHP zum Hindu fundamentalismus⁷³ weiterentwickelt, wobei der VHP im Laufe der 1980er-Jahre verstärkten Einfluss auf Prozesse in der Gesellschaft erlangte. Sichtbar wurde dieser schließlich im Zuge der von diesem geführten Kampagne um die Babri-Moschee von Ayodhya. In dieses bereits 30 Jahre andauernden Rechtsverfahren trat nun der VHP im Jahre 1984 ein und stritt um die einseitige Übergabe des Geländes der Moschee an ihn, um den Bau eines neuen Tempels für Gott Rama an deren Stelle zu ermöglichen.⁷⁴

Erklärermaßen erwies sich der Staat seinerseits im wachsenden Umfang unfähig, auf verschiedene entstehende politische Forderungen zu reagieren und politische Konflikte einer Lösung zuzuführen. In weiten Teilen war er politisch insuffizient geworden und staatliche Behörden schätzten ein, dass sich zum Staat parallele Strukturen herausgebildet hatten.⁷⁵ Die Ayodhya-Kampagne des VHP offenbarte ebenfalls grundlegende Defizite des Staates, wobei die in der Unabhängigkeitsbewegung erfolgte religiös-ethnische Bestimmung des Nationalismus seine Handlungsoptionen einengte. In diesem Zusammenhang wurde für den Staat z.B. die Aufrechterhaltung des Rechts eine zu vernachlässigende Größe, und so akzeptierten die Gerichte im Verfahren um die Moschee im Jahre 1989 auch Gott Rama als klagende Partei.⁷⁶ Die Widersprüche spitzten sich weiter zu und gipfelten schließlich in der Zerstörung der Babri-Moschee am 6. Dezember 1992 durch mehrere Tausend Funktionäre und Aktivisten der hindunationalistischen Bewegung in Ayodhya. Dieser Akt war insofern ein Wendepunkt in der Geschichte Indiens, als er u.a. den bislang geltenden Konsens außer Kraft setzte, grundsätzliche politische Fragen zu

dufeiertage zu nationalen Feiertagen. Siehe: VHP, Points of Hindu Agenda, 1997, in: (2001-02-09) <http://www.vhp.org/f.Hindu_Agenda/HinduAgenda_E.htm>.

⁷³ In Anlehnung an Riesebrodts Charakterisierung stellt der VHP einen Typus des Fundamentalismus dar, da er gesellschaftlichen Wandel und Modernisierung als Krise begreift, der durch Rückgriff auf eine scheinbar einst bestehende ideale Ordnung begegnet werden kann, in: Riesebrodt 1990, S.18-39.

⁷⁴ Die HMS hatte im Jahre 1950 den Zugang zur Babri-Moschee erstritten und hatte somit bislang die Führung in dieser Frage inne. Aufgrund ihrer eigenen politischen Schwäche schien sie die richterlichen Anordnungen, die den Hindugottesdienst in der Moschee sanktioniert hatten, bislang zu ihren Gunsten anzusehen. Für die HMS war daher praktisch gesehen diese Moschee bereits ein Tempel (Tyagi, Dinesh Chandra, Interview des Autors mit dem Präsidenten der AIHMS, 15.4.2000, New Delhi). Der VHP hingegen forderte stattdessen nun den anerkannten Status quo des Gebäudes bzw. des Geländes der Moschee heraus.

⁷⁵ Siehe den Richtung weisenden Bericht des damaligen Staatssekretärs für Inneres, Vohra, in: Government Of India, Ministry Of Home Affairs, *Vohra Committee Report*, 5.10.1993, S.12.

⁷⁶ Hier stritten nun bereits bis zu vier Hinduparteien um die Moschee und zeigten, dass die Frage in Ayodhya nicht auf einen Konflikt zwischen Hindus und Moslems zu reduzieren war.

verhandeln bzw. die Entscheidung dieser Fragen offen zu lassen (auch als Säkularismus „definiert“). Er zeigte darüber hinaus, dass sich die bislang vom indischen Staat verfolgten Strategien und Konzepte erschöpft hatten und dass dieser nun auf der Suche nach alternativen politischen Ansätzen war.⁷⁷

Folglich erfuhr das politische Kräfteverhältnis in Indien in den 1990er-Jahren einen grundlegenden Wandel. Die Kongresspartei, die seit der Unabhängigkeitsbewegung die dominierende politische Kraft Indiens gewesen war, war allmählich aus ihrer staatstragenden Stellung verdrängt worden. Mit den Wahlen zum Unterhaus 1998 gelang es der mit dem VHP verbündeten BJP erstmalig als einzelner Partei, annähernd den gleichen Anteil von etwa 25% der Stimmen wie die Kongresspartei und darüber hinaus eine Vorherrschaft von 70 Sitzen im Jahre 1999 zu erringen. Somit war die BJP als nationale Kraft in einer Position, bei der sie keine andere Partei einzeln herausfordern konnte. Der Hindunationalismus wurde somit zur staatstragenden Kraft Indiens. Er bestimmte von nun an das politische Kräfteverhältnis und setzte zunehmend seine politischen Vorstellungen durch. Höhepunkt dieses einsetzenden politischen Gesamtprozesses war eine öffentliche Erklärung des Premierministers vom 6. Dezember 2000. Darin hatte er die Ayodhya-Bewegung als „einen Ausdruck nationaler Gefühle, der noch verwirklicht werden muss“,⁷⁸ bezeichnet, womit erstmals in der Geschichte Indiens der Hindunationalismus quasi zur Staatsdoktrin erhoben wurde.⁷⁹

Begleitet wurde dieser Prozess von einer Reihe politischer Maßnahmen, durch die der politisch geltende Konsens in weiteren Bereichen aufgekündigt wurde. Bereits innerhalb der ersten beiden Monate ihres Bestehens entschloss sich die neue Regierung zu einer ihrer spektakulärsten Maßnahmen, als sie durch die Atomversuche vom 11. Mai 1998 die bislang offen gelassene Nuklearoption einlöste. Diese nach außen demonstrierte Politik der Stärke entsprach u.a. auch der Idee des RSS und des VHP, die den Hinduismus als Philosophie des 21. Jahrhunderts für die gesamte Menschheit präsentierten.⁸⁰ Eine Sichtweise, die schließlich im Jahre 2001/02 auch die größte Konzentration indischer Truppen entlang der indisch-pakistanischen Grenze begründete. Neben dieser Umorientierung in der Außenpolitik setzte die Regierung neue Schwerpunkte bei der inneren Sicherheit, die laut ihres Innenminis-

⁷⁷ Siehe hierzu auch: Schied, Michael, „Ayodhya als zentrale Machtkonfrontation in der indischen Staatskrise: 1992-96“, in: Hexamer/Oesterheld 1998, S.323-354.

⁷⁸ „Ayodhya mission yet to be realised: Vajpayee“, in: *The Hindustan Times*, New Delhi, 7.12.2000, S.1.

⁷⁹ Dieser Prozess hielt politisch an. Zur Beerdigung des Führers der Ayodhya-Bewegung Ramchandra Das Paramhans erklärte Vajpayee darüber hinaus, dass „alle Hindernisse zum Bau des Tempels beseitigt werden“ und dass „wir die vom (Verstorbenen) zurückgelassene Arbeit vollenden werden.“, in: „Obstacles on temple path will be cleared: Atal“, in: *The Times Of India*, New Delhi, 2.8.2003, S.1.

⁸⁰ Siehe Joshi, Murli Manohar, „A diversionary exercise to defocus the moral failure of Rajiv Gandhi: Girilal Jain, BJP and RSS“, in: *Organiser*, New Delhi, XXXIX, No.24, 1987, S.5.

ters „über die Jahre lasch geworden war“.⁸¹ Innenpolitischer Ausdruck dieses Prozesses war u.a. die Einsetzung einer Kommission, die Empfehlungen für Verfassungsänderungen vorbringen sollte.⁸² Das Ansinnen der Kommission, die mit ihrem Bericht vom 31. März 2002 keine substantiellen Veränderungen bewirkte, fand eine politische Fortsetzung in der Antiterrorgesetzgebung des Jahres 2001/02 und in der 2003 vorgestellten Reform des Strafrechts. Sie ermöglichten die Aufhebung einer Reihe in der Verfassung Indiens verankerter rechtsstaatlicher Mittel, wobei u.a. die Aufrechterhaltung des Friedens zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften nicht mehr zum Ziel der Politik erklärt wurde.⁸³ Resultat dieses Herangehens waren schließlich die schwersten kommunalistischen Unruhen seit der Unabhängigkeit, bei denen im Unionsstaat Gujarat im Frühjahr 2002 rund 2.000 Todesopfer, vor allem unter den Muslimen, zu beklagen waren. Umfangreich war auch die Durchsetzung hindunationalistischer Vorstellungen im weiteren Bereich der sog. Kulturpolitik. An Schulen und Universitäten wurde die Lehre der unkritischen und weitgehend hinduistisch determinierten einseitigen Geschichtsauffassung der RSS sowie der Unterricht in Sanskrit und Astrologie als Pflichtfächer vorangetrieben. Da Religionskonversion als Gefahr für den staatlichen Zusammenhalt und die Ordnung angesehen wurde, wurden Forderungen wie Konversionsverbot und Schutz der Kuh wieder vorrangig auf die politische Tagungsordnung gesetzt und für die umfassende Verankerung dementsprechender gesetzlicher Maßnahmen gewirkt. Der Premierminister erklärte schließlich Indien ebenfalls zu einer seit Tausenden von Jahren bestehenden Hindunation.⁸⁴ Politik und Religion in Indien waren somit eine neue Liaison⁸⁵ eingegangen, sodass Religionszugehörigkeit zur Ideologie des Staates wurde und seine Politik bestimmte.

4 Abschließende Bemerkungen

Die Geschichte des modernen Indiens ist die Geschichte einer engen Verflechtung von Politik und Religion. Der Staat und die indische Nationalbewegung waren unmittelbar an der Ausformung und Interpretation von Religion beteiligt und definierten die Religion politisch, religiös wie auch sozial. Mehr noch, die Religionen defi-

⁸¹ „I-cards proposed by Govt: Advani“, in: *Indian Express*, New Delhi, April 3, 1998, S.3.

⁸² Siehe auch: Schied, Michael, „Eine neue Verfassung für Indien? Zur politischen Dimension der gegenwärtigen Diskussion in Indien um eine Revision der Verfassung“, in: *Drachmann* 2001, S.37-58.

⁸³ Die Tätigkeit der an der Zerstörung der Babri-Moschee beteiligten Organisationen wurde somit nicht als terroristisch angesehen. Siehe zur Strafrechtsreform: Amnesty International, „India, Report of the Malimath Committee on Reforms of the Criminal Justice System: Some observations“, AI Index: ASA 20/025/2003.

⁸⁴ „Beware Of Enemies Abroad“, PM discounts all talk of Hindu rashtra“, in: *The Hindu*, Delhi, 25.12.2002, S.1.

⁸⁵ Siehe hierzu auch L.K. Advani: „Die Verbindung von Religion mit Politik wird nicht mehr als im Widerspruch zu den Idealen des Säkularismus stehend angesehen“, in: „Advani's Art of Living“, New Delhi, *Indian Express*, 19.1.2003, S.4.

nierten sich erst in Bezug zum Politischen. Somit hatte sich in Indien eine wie auch immer geartete Trennung zwischen Religion und Politik, die eine Individualisierung von Religion ermöglichen würde, nicht durchgesetzt. Indien kannte daher ebenfalls keinen autonomen Bereich der Religionspolitik. Zurzeit der Unabhängigkeit im Jahre 1947 führte diese Tatsache dazu, dass Indien in zwei Teile geteilt wurde. Es entstanden ein mehrheitlich von Hindus bewohntes Indien und ein mehrheitlich von Muslimen bewohntes Pakistan.

In den nächsten 50 Jahren des Bestehens beider Staaten nahm der Einfluss der Religion auf deren Politik weiter zu. Unter den Bedingungen der geringen Säkularisierung von Staat und Gesellschaft führte diese, in der religiös-ethnischen Bestimmung ihres Nationalismus begründete, fortgesetzte Abgrenzung der Religionsgemeinschaften in der geschichtlichen Tendenz zu einer Zuspitzung der konflikthafter Situation sowohl zwischen den beiden aus der Kolonie Britisch-Indiens hervorgegangenen Staaten, Indien und Pakistan, als auch in ihnen. Die Vorstellung, dass Indien, wie u.a. von Gandhi vorgeführt, ein Modell für eine erfolgreiche Modernisierung innerhalb traditioneller Gesellschaftsstrukturen sei, hatte sich somit noch nicht bestätigen können.⁸⁶

In den 1990er-Jahren wurde so schließlich eine Interpretation des Hinduismus durchgesetzt, die die autoritären Elemente im Staat verstärkte, da sich dieser zunehmend außerstande gesehen hatte, politische Fragen, soziale Probleme und Konflikte zu lösen und die Gesellschaft zu integrieren. Der theoretische Rahmen derer war zuvor von Upadhyaya vorgebracht worden. Dieser gab in seinem Gesellschaftskonzept der Gewalt den Vorrang, um den Einzelnen in Einheit mit der göttlichen bzw. staatlichen Ordnung zu bringen. Mittelfristig war dies jedoch weitere Ursache der konflikthafter Situation und nicht deren Lösung.

Die Grundfrage in Südasien war zur Jahrhundertwende nicht diejenige, ob zwischen den verschiedenen Religionen und Gemeinschaften Mechanismen ihrer Existenz gefunden werden können, sondern in welchem Grade Religionen die Politik und den Staat weiter beeinflussen sollen und welchen Charakter der Staat folglich innehaben soll. Da jedoch alle Modelle der indischen Nation bisher in dieser Hinsicht keine langfristige Lösung bewerkstelligten, stand Indien erst am Anfang einer umfassenden Neuorientierung, um eine wirkliche Befriedung der Lage Südasiens, die u.a. aus dem spezifischen Zusammenwirken von Politik und Religion erwachsen war, zu erreichen.⁸⁷

Darüber hinaus wird aus dieser Wechselwirkung zwischen Religion und Politik ersichtlich, dass die Vielschichtigkeit der politischen Entwicklung Indiens und Südasiens nicht annähernd adäquat durch solche Begriffe wie „Säkularismus“, „Demo-

⁸⁶ Siehe diese These in Rudolph/Rudolph 1987.

⁸⁷ Siehe hierzu die Beiträge von Adhikari, Ganguli und Desai, M.

kratie“ und „Diktatur“ widergespiegelt werden kann⁸⁸ und dass daher zur Wahrnehmung dieser Prozesse erneute Anstrengungen notwendig sind.

Literaturverzeichnis

- Adhikari, Gautam, „Understanding India: Time For Plain Speaking“, in: *The Times Of India*, New Delhi, 22.12.1992, S.8
- Baird, Robert D. (Hg.), *Religion and Law in Independent India*, New Delhi: Manohar, 1993
- Census 1931, Volume I-INDIA, Part I — Report, Part II — Imperial Tables, by J. H. Hutton, Delhi: Manager of Publications, 1933
- Census 1991, Series-1 INDIA; Paper 1 of 1995, RELIGION, hg. von Dr. M. Vijayanunni, New Delhi: Registrar General & Census Commissioner, 1995
- Chakrabarty, Bidyut (Hg.), *Secularism and Indian Polity*, New Delhi: Segment Book Distributors, 1990
- Committees and Commissions in India 1947-73, hg. von Virendra Kumar, Band IV, 1960-61, New Delhi: Concept Publishing Company, 1977
- Derrett, J. Duncan M, *Religion, Law and the State in India*, Delhi: Oxford University Press, 1999
- Desai, Meghnad, „Towards A Syncretic Vision Of India“, in: *The Times Of India*, New Delhi, 28.12.1993, S.10
- Desai, Sunderlal T., *Mulla: Principles of Hindu Law*, Bombay: N.M. Tripathi Private, 1990
- Draguhn, Werner (Hg.), *Indien 2001*, Hamburg: Institut für Asienkunde, 2001
- Gandhi, Mahatma K., *Hind Swaraj and other writings*, hg. von Anthony J. Parel, New Delhi: Cambridge University Press (Foundation Books), 1997
- Gandhi, Mahatma K., *Hindu Dharma*, Ahmedabad: Navajivan Press, 1950
- Ganguli, Amulya, „Unexpurgated Version: A Fresh Look At Indian History“, in: *The Times Of India*, New Delhi, 23.5.1994, S.10
- Golwalkar, Madhavarao Sadhashivarao, *Bunch of Thoughts*, Bangalore: Jagarana Prakashana, 1980, 2nd Edition
- Government of Pakistan, *Constitutional Documents (Pakistan)*, Volume I, 1600-1933, Karachi: Manager of Publications, 1964
- Hexamer, Eva-Maria und Oesterheld, Joachim (Hg.), *Innere Konflikte in Indien und Pakistan und die ideologische Dimension der Konfliktlage in Südasien*, Forschungsbericht III zum DFG-Projekt We 1525, Berlin: Humboldt-Universität, 1998

⁸⁸ Sie hierzu Einschätzungen wie U.S. Department of State, *Country Reports on Human Rights Practices — 2003: India*, 25 Feb 2004, in: *Country Reports on Human Rights Practices — 2003: India*, 25 Feb 2004 <<http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2003/27947.htm>> oder Auswärtiges Amt, 508-516.80/3 IND, *Bericht über die asyl- und abschiebungsrelevante Lage in Indien*, 2003.

- Hingorani, Anand T. und Hingorani, Ganga A. (Hg.), *The Encyclopaedia of Gandhian Thoughts*, New Delhi: All India Congress Committee (I), 1985
- Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation (with special reference to Central India)*, New Delhi: Viking, 1996
- Krishna Iyer, V.R., *Religion and Politics*, New Delhi: Konark Publishers, 1992
- Moore, R.J. (Hg.), *Tradition and Politics in South Asia*, New Delhi: Vikas, 1979
- Nehru, Jawaharlal, *An Autobiography*, New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund (Oxford University Press), 1998, 12th Impression
- Nehru, Jawaharlal, *Speeches*, Band 1, September 1946 – May 1949, New Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1958
- Nehru, Jawaharlal, *Speeches*, Band 3, March 1953 – May August 1957, New Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1958
- Nehru, Jawaharlal, *The Discovery of India*, New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund (Oxford University Press), 1999, 19th Impression
- Prakasha, Indra, *Where We Differ: The Congress & The Hindu Mahasabha*, New Delhi: The Hindu Mission Pustak Bhandar, 1942
- Presler, Franklin A., *Religion under bureaucracy: Policy and administration for Hindu temples in south India*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987
- Rajagopalachari, Chakravarti, *Rajaji's Speeches*, Band I (Bhavan's Book University: 49), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1978, 2nd Edition
- Raje, S.(Hg.), *Pandit Deendayal Upadhyaya: A Profile*, New Delhi: Deendayal Research Institute, 1972
- Riesebrodt, Martin, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*, Tübingen: Mohr, 1990
- Rothermund, Dietmar (Hg.), *Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt*: München: Beck, 1995
- Rothermund, Dietmar, *Die politische Willensbildung in Indien: 1900-1960*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965
- Rudolph, Lloyd I. und Rudolph, Susanne Hoeber, *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Hyderabad: Orient Longman, 1987
- Rüstau, Hiltrud, „Zum Hinduismus — Hauptcharakteristika und Entstehung“, in: *asien, afrika, lateinamerika*, Berlin, Nr.13, 1985, S.798-808
- Savarkar, Vinayak Damodar, *Hindu Rashtra Darshan*, Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1984, 2nd Edition
- Savarkar, Vinayak Damodar, *Hindutva*, Poona, 1942
- Schied, Michael, *Die Evolution einer fundamentalistischen Bewegung im Hinduismus: Der Ayodhya-Konflikt* (unveröffentlichte Dissertation), Berlin: Humboldt-Universität, 1992

- Schied, Michael, „Fundamentalismus ohne Fundamente? Zur Entwicklung des Hindu-Fundamentalismus: Der Fall der Babri-Moschee von Ayodhya“, in: *asien, afrika, lateinamerika*, Berlin, Nr.21, 1994, S.603-614
- Singh, Bhagat, *Why I Am An Atheist*, New Delhi: People's Publishing House, 1994
- Sisson, Richard und Wolpert, Stanley (Hg.), *Congress and Indian Nationalism: The Pre-Independence Phase*, Berkeley: University of California Press, 1988
- Sontheimer, Günther D. und Kulke, Hermann (Hg.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar Publications, 1989
- Supreme Court, „Brahmachari Siddheswarbhai & Ors. Vs. State of Bengal & Ors. Case“, Judgment of J.N. Venkatachala on behalf of the Court, in: Supreme Court Almanac (SCALE) 1995, S.4
- Supreme Court, „T.M.A. Pai Foundation & Ors. Vs. State of Karnataka & Ors.“, Writ Petition (Civil) No.317 of 1995, Judgment, New Delhi, 31.10.2002 (Kopie des Gerichts)
- Thengadi, Dattopant B., *Third Way*, New Delhi: Janaki Prakashan, 1995
- Upadhyaya, Deendayal, u.a., *The Integral Approach*, New Delhi: Deendayal Research Institute, 1979
- Varshney, Ashutosh, „Contested Meanings: India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety“, in: *Reconstructing Nations and States. Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Volume 122, Nr.3, 1993, S.227-261
- Veer, Peter van der, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press, 1994

Werner Draguhn (Hrsg.)

Indien 2004

**Politik
Wirtschaft
Gesellschaft**

Redaktioneller Beirat:
Prof. Dr. Michael von Hauff
Prof. Dr. Dietmar Rothermund
Dr. habil. Christian Wagner

Beiträge von:

Beate Bergé	Peter Lehr
Joachim Betz	Hans Christoph Rieger
Dirk Bronger	Jakob Rösel
Jona Aravind Dohrmann	Dietmar Rothermund
Michael von Hauff	Michael Schied
Jörg Joswiak	Günter Schucher
Clemens Jürgenmeyer	Christian Wagner
Pia Kleis	Johannes Wamser
Elena Koch	Hans-Georg Wieck
Heinrich Kreft	Wolfgang-Peter Zingel
Oliver Lamprecht	



INSTITUT FÜR ASIENKUNDE
Hamburg 2004

Manuskriptbearbeitung: Vera Rathje, M.A.
Satz und Textgestaltung: Christine Berg, M.A.

Gesamtherstellung: einfach-digital print edp GmbH, Hamburg

ISSN 1436-1841
ISBN 3-88910-306-5
Copyright Institut für Asienkunde
Hamburg 2004

<p>Indien 2004. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft / hrsg. von Werner Draguhn. – Hamburg : IFA, 2004. – 478 S. ISSN 1436-1841 ISBN 3-88910-306-5</p>



VERBUND STIFTUNG
DEUTSCHES ÜBERSEE-INSTITUT
Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Das Institut für Asienkunde bildet zusammen mit dem Institut für Allgemeine Überseeforschung, dem Institut für Afrika-Kunde, dem Institut für Iberoamerika-Kunde und dem Deutschen Orient-Institut den Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut in Hamburg.

Aufgabe des Instituts für Asienkunde ist die gegenwartsbezogene Beobachtung und wissenschaftliche Untersuchung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Asien. Das Institut für Asienkunde ist bemüht, in seinen Publikationen verschiedene Meinungen zu Wort kommen zu lassen, die jedoch grundsätzlich die Auffassung des jeweiligen Autors und nicht unbedingt die des Instituts darstellen.

Nähere Informationen zu den Publikationen sowie eine Online-Bestellmöglichkeit bietet die Homepage: www.duei.de/ifa.

Alle Publikationen des Instituts für Asienkunde werden mit Schlagwörtern und Abstracts versehen und in die kostenfrei recherchierbare Literaturdatenbank des Fachinformationsverbundes Internationale Beziehungen und Länderkunde (www.duei.de/dok) eingegeben.

Anfragen zur Asienliteratur richten Sie bitte an die Übersee-Dokumentation (Tel.: 040/42825-598 – Fax: 040/42825-512 – E-Mail: dok@duei.de).