

Die indische Union als Hindunation? Der Hindunationalismus als Faktor indischer Politik

von
Clemens Jürgenmeyer

1 Die Wahlerfolge der Bharatiya Janata Party

Ende Februar und Anfang März dieses Jahres fanden in Indien die zwölften Parlamentswahlen statt. Sie markieren auf neue eine politische Entwicklung im zweitgrößten Land dieser Erde, die sich in den vergangenen zehn Jahren eingestellt hat: die Etablierung des Hindunationalismus als einer der tragenden Kräfte in der politischen Landschaft Indiens.

Die Partei des Hindunationalismus, die Bharatiya Janata Party (BJP - Indische Volkspartei), konnte bei den jüngsten Wahlen ihre Position im indischen Unterhaus, der Lok Sabha, nicht nur weiter festigen, sondern sie schaffte es auch, an der Spitze einer Koalition aus 13 Parteien die neue Regierung zu bilden und das Vertrauen der Mehrheit der Parlamentarier zu erhalten. Am 19. März 1998 wurden der neue Premierminister Atal Bihari Vajpayee und sein Kabinett vereidigt; neun Tage später überwand diese Regierung, leicht überraschend, die Hürde der Vertrauensabstimmung im Parlament sogar mit der absoluten Mehrheit von 274 Stimmen. Mit 177 Abgeordneten bildet die BJP die stärkste Fraktion in der Lok Sabha; zusammen mit ihren Koalitionspartnern verfügt sie über 250 der insgesamt maximal 545 Sitze des Unterhauses - genug, um mit Hilfe von Unabhängigen und der Telugu Desham Party aus Andhra Pradesh regieren zu können.

Die Bilanz der einst so mächtigen Congress Party nimmt sich hingegen bescheiden aus. Sie konnte dieses Mal ihren Mandatsanteil gerade halten und bildet nun mit 140 Abgeordneten die mit Abstand größte Oppositionspartei. Daß sie einen weiteren Verlust von Sitzen verhindern konnte, kann sie bereits als kleinen Erfolg verbuchen, der sicherlich dem Engagement der aus der selbstgewählten Isolation getretenen Sonia Gandhi während des Wahlkampfes zu verdanken ist. Allerdings konnte auch Frau Gandhi einen weiteren Rückgang des Stimmenanteils auf nunmehr 25% nicht aufhalten - fast eine Halbierung des außergewöhnlichen Ergebnisses aus dem Jahre 1984. Damit hat die BJP jetzt mit dem Congress in der Gunst der Wähler gleichgezogen.

Offensichtlich sucht eine wachsende Zahl von Indern ihre politische Heimat bei den Hindunationalen. Auf jeden Fall ist die ehemalige Führungsrolle und politische Integrationskraft des Congress weitgehend hinfällig geworden. Hiervon scheint die BJP zu profitieren.

Auch die United Front, die dritte der politisch relevanten Kräfte im heutigen Indien, konnte den Erfolg der BJP und ihrer Verbündeten nicht verhindern. Sie mußte dieses Mal sogar eine herbe Niederlage hinnehmen. Im Vergleich zu 1996 verlor sie 76 Mandate und verfügt heute über 98 Abgeordnete in der Lok Sabha. Von diesem Rückgang war besonders die Janata Dal mit nunmehr sechs verbliebenen Mandaten betroffen (1996: 46 Sitze). Die United Front hatte nach den Wahlen 1996 mit Hilfe des Congress die Regierung Indiens gestellt. Sie mußte allerdings Ende 1997 zurücktreten, nachdem die Congress Party der Minderheitsregierung unter Premierminister Gujral die Unterstützung entzogen hatte. Wegen der unklaren Mehrheitsverhältnisse löste dann der Präsident das Parlament vorzeitig auf und setzte Neuwahlen an.

Der Aufstieg der BJP zum Gipfel der Macht kam nicht ganz unerwartet. Seit Ende der achtziger Jahre verfolgt sie kontinuierlich ihren Weg nach oben. Bereits im Jahre 1996 war sie mit 161 Abgeordneten zur stärksten Fraktion der Lok Sabha avanciert; doch ihr Versuch, zum ersten Mal in der Geschichte des unabhängigen Indien die Regierung zu bilden, war nicht von Erfolg gekrönt, weil ihr fast alle anderen Parteien die Unterstützung versagten. Auch bei den Wahlen 1991 und 1989 konnte die BJP auf beachtliche Gewinne bei sowohl den Sitzen als auch den Stimmenanteilen verweisen - dies um so mehr, als sie 1984 eine geradezu demütigende Niederlage hinnehmen mußte. Damals hatten gerade zwei ihrer Kandidaten den Sprung ins Parlament geschafft.

Das Anwachsen des Hindunationalismus vollzog sich jedoch nicht nur in geordneten parlamentarischen Bahnen, sondern war von einer landesweit inszenierten hindunationalen Agitation begleitet, die sich seit Anfang der achtziger Jahre in spektakulären Kampagnen zeigte. Sie zielte auf die Errichtung eines grandiosen Tempels über der Geburtsstätte des Gottes Rama in der nordindischen Pilgerstadt Ayodhya, auf der sich allerdings damals die zu Beginn des 16. Jahrhunderts erbaute Babur-Moschee erhob - angeblich auf den Trümmern eines von den Muslimen zerstörten Rama-Tempels. Die „Befreiung Ramas aus seinem muslimischen Gefängnis“ - so die hindunationale Charakterisierung des Vorhabens - kulminierte am 6. Dezember 1992 in dem von langer Hand geplanten Abriß der Moschee durch fanatisierte Hindus. In unmittelbarer Folge dieser Aktion kam es vielerorts zu schrecklichen Ausbrüchen der Gewalt, in denen über tausend Menschen, vorwiegend Muslime, zu Tode kamen.

Tabelle 1: Lok-Sabha-Wahlen 1952-1998: Anzahl der errungenen Sitze und Stimmenanteile (in %) der Bharatiya Janata Party (BJP) und des Indian National Congress (INC)

Jahr	BJP		INC	
	Sitze	Stimmen	Sitze	Stimmen
1952	3	3,1	364	45,0
1957	4	5,9	371	47,8
1962	14	6,4	361	44,7
1967	35	9,4	283	40,8
1971	22	7,4	352	43,7
1977	_*	_*	154	34,5
1980	_*	_*	353	42,7
1984	2	7,4	415	48,1
1989	85	11,4	197	39,5
1991	119	19,9	225	37,3
1996	161	20,3	140	28,8
1998	177	25,0	140	25,4

* 1977 und 1980 nahm die BJP nicht als selbständige Formation an den Wahlen teil. Damals war sie Teil der Janata Front bzw. der Janata Party.

Quellen: Butler 1991, S.70; *India Today*, 15.7.1991, S.20; Election Commission of India 1996; *India Today*, 16.3.1998, S.29f.

Die heutige Stärke des Hindunationalismus steht jedoch in Kontrast zu seiner früheren Schwäche bis weit in die achtziger Jahre hinein. Noch 1984 konnte die BJP gerade zwei Parlamentssitze erringen, und bei allen anderen vorangegangenen nationalen Parlamentswahlen hatte sie nie eine bedeutende Rolle gespielt. Es stellt sich das Problem, wieso gerade heute, im ausgehenden 20. Jahrhundert, das ja eigentlich die Nationalismen verschiedenster Prägung überwunden glaubte, der Hindunationalismus sein über viele Jahrzehnte währendes randständiges Dasein verlassen konnte und nun die politische Szene Indiens entscheidend mitbestimmt.

Dieses Problem läßt sich sicherlich zu einem großen Teil mit den bewährten Mitteln politikwissenschaftlicher Analyse erklären, in deren Zentrum die Handlungen der Politiker und anderer Akteure stehen, die aus machtpolitischen und wirtschaftlichen Interessen eine Politik verfolgen, die bewußt auf religiös-kulturelle Werte und Normen, Mythen und Symbole rekurriert und für ihre eigenen Ziele instrumentalisiert - oft ohne jegliches Gefühl der Scham und ohne Rücksicht auf Verluste. Die Bevölkerung spielt in dieser Sichtweise eine eher passive Rolle, sie wird von den Führern mobilisiert und benutzt (z.B. Engineer 1989). Die treibende Kraft verkörpern bewußt handelnde politische Akteure - Joseph Rothschild (1981) nennt sie treffend „ethnische Unterneh-

mer“, die ihre Anhängerschaft um sich scharen und so die Richtung vorgeben. In der Tat läßt sich am Beispiel Indien trefflich demonstrieren, welche wichtige und zuweilen auch entscheidende Rolle diese „ethnischen Unternehmer“ in der Kreierung einer neuen hindunationalen Identität spielen. Ohne ihren unbedingten Willen zur Macht wäre der Hindunationalismus nicht das geworden, was er heute ist.

Diese politischen Umstände, denen der Hindunationalismus seinen Erfolg verdankt, spielen also eine wichtige Rolle bei der Erklärung des Phänomens. Allein, sie spiegeln lediglich die eine Seite des Beziehungsgeflechts zwischen den politischen Akteuren und den Anhängern wider. Die andere Seite ist von ebenso wichtiger Bedeutung. Sie zielt auf die Motive und Handlungen der Gefolgschaft. Warum folgen viele Inder bereitwillig einer exklusiv hindunational geprägten Ideologie und Politik mit klarer antimuslimischer Stoßrichtung? Wo liegen die jenseits der Tagespolitik anzusiedelnden, längerfristig wirkenden Ursachen dieses Phänomens? Offensichtlich sprechen die Hindunationalen die Vorstellungen vieler Inder, ihre Wünsche, Ängste und Hoffnungen an, die in der jüngsten Vergangenheit virulent geworden sind. Denn ohne die bereitwillige Gefolgschaft dieser Menschen wäre der Hindunationalismus das, was er bis in die achtziger Jahre war: eine unbedeutende politische Kraft, die außerhalb der vom Congress dominierten politischen Hauptströmung ein Schattendasein fristete.

Dies soll natürlich nicht heißen, daß bei den Hindus eine klar definierte, schon immer vorhandene kulturelle Identität, die sich auf unveränderte, quasi ontologische Wesenszüge gründet, gegeben ist, derer sich die hindunationalen Führer nur bedienen müssen. Kulturelle Identitäten sind stets als bestimmtes und bestimmendes Gebilde an den gesellschaftlichen Kontext gebunden, Veränderungen unterworfen und in unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen unterschiedlich präsent. Ihre amorphe Beschaffenheit macht sie anfällig für die Formung durch äußere, in der Regel politische Kräfte. Es ist das erklärte Ziel der Hindunationalisten, eine gemeinsame religiös-kulturelle Identität der Hindus zu erschaffen, die das Wesen des Hindutums (*Hindutva*) in klarer Form festschreibt. Ob dieses Projekt des Nation-Building so gelingen wird, ist allerdings fraglich.

Der rasante Aufstieg des Hindunationalismus stellt sich als das aktuelle Ergebnis einer spezifischen Konstellation von politischen, sozioökonomischen und religiös-kulturellen Faktoren dar, die in der Summe und in ihrer gegenseitigen Verschränkung seinen Erfolg ermöglicht haben. Eher zufällige, singuläre Ereignisse und längerfristige, strukturelle Entwicklungen gehen dabei Hand in Hand. Die folgenden Ausführungen wollen allerdings nicht den Anspruch erheben, eine alle Aspekte beleuchtende Interpretation dieses komplementären Beziehungsgeflechts zu liefern. Mit wenigen Strichen soll zunächst das politische Terrain im unabhängigen Indien abgesteckt werden, in dem sich der

Hindunationalismus zu seiner heutigen Bedeutung emporschwingen konnte. Vor diesem Hintergrund werden dann die eher auf die subjektive Ebene der Anhänger zielenden Faktoren sozioökonomischer und religiös-kultureller Art dargelegt. So soll ein erklärendes Ganzes entstehen, das weder eine reine Zufälligkeit noch eine pure Zwangsläufigkeit der Entwicklung des Hindunationalismus suggerieren möchte. Daher soll auch abschließend ein weniger alarmierendes Bild der indischen Situation gezeichnet werden, als es um die Stabilität der indischen Demokratie besorgte Kommentatoren und Analysten des Zeitgeschehens entwerfen, oft in Anlehnung an fundamentalistische Bewegungen in anderen Ländern dieser Welt, namentlich der islamischen Welt.¹

2 Der Niedergang des Congress und der Aufschwung des Hindunationalismus

Indien wurde am 15. August 1947 unabhängig. Mit der Übernahme der Macht von den britischen Kolonialherren übernahm Indien auch ein politisches System der parlamentarischen Demokratie, das eng an das britische Vorbild angelehnt war. Damit begann ein politisches Unterfangen, dessen glücklicher Fortbestand bis auf den heutigen Tag als beispiellos, wenn nicht sogar als ein Wunder bezeichnet werden darf. Denn dieser Subkontinent erfüllte mit seiner sprichwörtlichen kulturellen, religiösen und sozialen Vielfalt, seiner Größe und hohen Bevölkerungszahl, seiner Armut und ökonomischen Rückständigkeit und seinem geringen Bildungsniveau - die große Mehrheit der Inder waren Analphabeten - eigentlich alle Kriterien, die nach gängiger Meinung dem Aufbau einer Demokratie nicht förderlich sind.

Getragen wurde diese junge Demokratie von einer gebildeten, englisch-sprechenden, städtisch geprägten Elite, die die Modernisierung ihres Landes auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Sie war in der direkt aus der Unabhängigkeitsbewegung entstandenen Congress-Partei (Indian National Congress) beheimatet. Diese „staatstragende und staatsgetragene Partei“ (D. Rothermund), die in sich viele politische Richtungen vereinte, nahm hinfort in der Politik des Landes eine absolut dominante Stellung ein.

Unter der unumstrittenen Führung Jawaharlal Nehrus verfolgte die Congress-Partei eine Politik der Mitte, die auf den drei Säulen Demokratie, Sozialismus und Säkularismus ruhte.² Diese Politik zeichnete sich durch Kooperation und auf Ausgleich beruhenden Arrangements zwischen den verschiedenen sozialen und politischen Kräften aus und konnte so der Vielfalt der indischen Gesellschaft gerecht werden. Das übergeordnete Ziel war, gemeinsam die kolonialen Hinterlassenschaften aus dem Weg zu räumen und

¹Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch Jürgenmeyer 1998.

²Zum Folgenden vgl. Rudolph/Hoeber Rudolph 1988; Frykenberg 1993; Brass 1990.

ein modernes, starkes und demokratisches Indien aufzubauen, in dem soziale Gerechtigkeit herrscht und der Staat eine neutrale Position in Religionsfragen einnimmt. Dieser Konsens schwand jedoch in dem Maße, in dem der Congress nach dem Tod Nehrus im Jahr 1964 und dem wenige Jahre später erfolgten Machtantritt seiner Tochter Indira Gandhi diesen Schritt für Schritt aufkündigte und damit die bislang akzeptierten Prinzipien der indischen Politik selbst in Frage stellte. Nehrus „Politik der Mitte“, aus einer Position der Stärke heraus die Minderheiten zu schützen und mit geeigneten Mitteln zu fördern, wich einer Politik, die fast ausschließlich dem tagespolitischen Opportunismus folgte und nicht davor zurückschreckte, den politischen Gegner durch eine Koalition mit jeder sich bietenden Gruppe oder Partei und unter Ausnutzung vorherrschender Stimmungslagen zu schwächen. Eine solche Politik des puren Machterhalts, die auch zum Mittel des Populismus griff, mußte zwangsläufig in einem so heterogenen Land wie Indien zu verstärkten Konfrontationen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften („communities“) führen - ganz zu schweigen von der schleichenden Erosion der parlamentarischen Demokratie angesichts des autoritären Führungsstils Indira Gandhis.

Hintergrund dieser Entwicklung sind die zunehmende Ausdifferenzierung und Polarisierung der sozialen und politischen Landschaft Indiens, die die alles überspannende Integrationskraft des Congress unterminieren mußten. Die Überzeugung, gemeinsam ein neues Indien aufzubauen, verblaßte mehr und mehr, je länger die Erinnerungen an den Unabhängigkeitskampf zurücklagen und je mehr die Hoffnungen vieler auf nachhaltig verbesserte Lebensumstände enttäuscht wurden. Viele Wähler und Politiker wandten sich vom Congress ab. Zu ihnen gesellten sich auch die Muslime, die bislang ihre politische Heimat beim Congress gefunden hatten. Der politische Wettbewerb um die Macht im Staat nahm zu, der Kampf um die Stimmen einzelner Gruppen und Minoritäten intensivierte sich. Neue Parteien, die in Opposition zum Congress standen, formierten sich, gewannen mehr und mehr an Gewicht und vertraten offensiv die Forderungen ihrer Klientel. Die Wahlarithmetik beeinflusste zunehmend die Taktik der Congress-Politiker. Entscheidend ist hierbei die Wahl 1977, in der Indira Gandhi nach den Exzessen des Ausnahmezustandes (1975-1977) deutliche Stimmenverluste bei den Muslimen und den untersten Schichten der Hindubevölkerung hinnehmen mußte mit der Folge, daß sie das Regierungssamt für fast drei Jahre an die neu formierte Janata Party abtreten mußte.

Anfang der achtziger Jahre verschärften neue Regionalismen die innenpolitische Situation Indiens. Nach der triumphalen Rückkehr Indira Gandhis an die Macht Anfang des Jahres 1980 setzte der Congress mehr und mehr auf die hindunationale Karte, um bei der Hinduwählerschaft verlorenes Terrain wiederzugewinnen. Die separatistischen Bewegungen in Assam, Kaschmir und im Punjab, die zu einem nicht unerheblichen Teil selbst Produkt der Poli-

tik Indira Gandhis waren, versetzten dem strukturellen Gefüge der indischen Politik heftige Stöße und ließen die nationale Einheit für viele Inder in einem gefährdeten Zustand erscheinen. Nationale Parolen konnten so auf einen fruchtbaren Boden fallen. Der Congress gerierte sich in dieser Situation als Anwalt der bedrohten Nation, deren Bestand er allein garantieren könne. Die Ermordung Indira Gandhis Ende Oktober 1984 ließ diese Bedrohung besonders deutlich werden. In der Folge kam es zu einer größeren ideologischen Konvergenz des Congress und der BJP, wobei der Congress sich mehr auf die hindunationalen zu- und die BJP sich mehr von extremen Positionen wegbeugte. Der Hindunationalismus wurde so langsam salonfähig. Den Preis, den der Congress für diesen ideologischen Standortwechsel zu zahlen hatte, war der Verlust der früher unbestrittenen ideologischen Hegemonie, dem eine weiter voranschreitende Erosion seiner politischen Hegemonie folgen sollte (Rösel 1994).

Diese politische Strategie schien sich zunächst für den Congress auszu zahlen. Bei den Parlamentswahlen Ende 1984 errang er unter der Führung Rajiv Gandhis eine 4/5-Mehrheit im Parlament und dezimierte die BJP mit zwei Mandaten bis zur politischen Bedeutungslosigkeit. Mit dem Rücken zur Wand stehend, besann sich die BJP ihrer ureigenen Politik und setzte alles daran, möglichst viele Hinduwähler an sich zu binden. Dies erfolgte mit einer Prononcierung ihrer Programmatik und Politik, so daß die Grundrichtungen der indischen Politik noch stärker als bisher von hindunationalen Elementen geprägt wurde. Als Verbündete dieser Strategie boten sich die anderen hindunationalen Organisationen an: der Rashtriya Svayamsewak Sangh (RSS - „Nationale Freiwilligenunion“) und die Vishva Hindu Parishad (VHP - „Welt-Hindu-Rat“), daneben auch die radikale VHP-Jugendorganisation Bajrang Dal sowie die in Maharashtra tätige Shiv Sena.

Während die BJP seit ihrer Gründung im Jahr 1951 als politische Partei mit wechselndem Erfolg im Parlament vertreten war, trat die 1964 entstandene VHP erst Anfang der achtziger Jahre als missionierende Hindukulturorganisation in die nationale Politik ein. Tragendes Fundament dieser Dreierkoalition ist jedoch der RSS, eine bereits 1925 gegründete, straff aufgebaute Organisation, die als ideologische Vorhut und Kadenschmiede der Hindunationalisten fungiert. So sind die führenden Mitglieder der BJP und der VHP allesamt Mitglieder des RSS; sowohl die BJP als auch die VHP wurden auf Betreiben des RSS ins Leben gerufen. Alle drei haben sich der Politik der *Hindutva*, des Hindutums, verschrieben und verfolgen ihr Ziel mit unterschiedlichen, aber aufeinander abgestimmten Mitteln. Als außerparlamentarische Organisation ist die VHP den üblichen parteipolitischen Zwängen enthoben und genießt so einen Spielraum für ihre Aktionen, den wiederum die BJP als Mitglied des Parlaments für ihre Zwecke je nach Situation nutzen kann. Der RSS hält sich dabei stets vornehm im Hintergrund und tritt bei politi-

schen Aktionen selten in Erscheinung. Alle drei bilden die sogenannte Sangh Parivar, die (Rashtriya-Svayamsewak-)Sangh-Familie.³

Diese Sangh Parivar diktierte von der Mitte der achtziger Jahre an immer mehr das Gesetz des politischen Handelns in Indien und setzte den Congress unter Zugzwang, den die Hindunationalen des Pseudosäkularismus bezichtigten. Der Brennpunkt ihrer Politik war Ayodhya, genauer: die Befreiung Ramas aus seinem muslimischen Gefängnis und die Errichtung eines grandiosen Tempels über seiner Geburtsstätte.⁴ Die bereits 1984 von der VHP lancierte Kampagne zur Befreiung von Ramas Geburtsstätte (*Ram Jammabhumi Mukti Yajna*) wurde in wechselnder Intensität immer wieder aufgenommen. *Rathayatras*, sogenannte Wagenprozessionen, wurden in vielen Teilen Indiens durchgeführt. Der Congress lavierte zwischen seinem säkularen Selbstverständnis und machtpolitischem Opportunismus hin und her und reagierte auf die aufsteigende hindunationale Welle fast nur noch defensiv. Seine Handlungsfähigkeit wurde auch durch Querelen in der Partei und Regierung selbst geschwächt, die sich an dem Verdacht entzündet hatten, die Familie Gandhi habe im Rahmen eines Waffengeschäfts mit der schwedischen Firma Bofors Schmiergelder kassiert.

Bezeichnend für die schwankende Politik des Congress ist die Einführung eines speziellen, die islamische Rechtstradition ausdrücklich bestätigenden Scheidungsgesetzes für Muslime im Mai 1986, um den Forderungen konservativer Muslimkreise Genüge zu tun. Ein Jahr zuvor hatte der Oberste Gerichtshof in einem aufsehenerregenden Urteil einer über siebzigjährigen, geschiedenen Muslimin namens Shah Bano das Recht auf Unterhalt durch ihren ehemaligen Ehemann zugebilligt (Conrad 1995). Gleichermäßen bezeichnend ist die Zustimmung der Congress-Regierung zu einer groß aufgemachten Grundsteinlegung für den Rama-Tempel in Ayodhya nur wenige Tage vor den Wahlen im November 1989, allerdings einige Meter vom ursprünglich geplanten Ort entfernt. Auch auf muslimischer Seite wurden verschiedene Maßnahmen ergriffen, um die zunehmenden hindunationalen Aktionen zu unterlaufen, allerdings ohne nennenswerten Erfolg.

Dieses andauernde Spiel von Aktion und Reaktion, Provokation und Gegenprovokation der beteiligten Akteure schaukelte die Auseinandersetzungen um Ayodhya immer höher und höher, so daß sie von einem gewissen Zeitpunkt an zu einer Art Selbstläufer wurden, der den besonnenen Geistern auf beiden Seiten keine Chance mehr ließ, sich mäßigend in den Konflikt einzuschalten. Eine labile innenpolitische Situation verhinderte von Ende 1989 an zudem, daß von seiten einer starken Zentralregierung energisch eine Lösung

³Siehe hierzu die umfangreiche Studie von Jaffrelot 1996, im einzelnen zur VHP: Basu et al. (1993), S.56ff., zur BJP: Graham 1990; zum RSS: Anderson/Damle 1987 und Gold 1991.

⁴Dazu ausführlich Jürgenmeyer 1995 sowie *Internationales Asienforum*, 25 (1994), 3-4.

des Konflikts vorangetrieben wurde: Der Congress hatte die Parlamentswahlen verloren, und der neue Premier V.P. Singh stand lediglich einer schwachen Minderheitsregierung vor, die auf die Unterstützung durch die BJP angewiesen war.

Es hatte sich also in Indien über einen längeren Zeitraum hinweg eine einzigartige politische Konstellation herauskristallisiert, die den Höhenflug des Hindunationalismus erst ermöglichte. Die Erosion der ideologischen und dann politischen Hegemonie des Congress, sein zweifelhafter, allein den Machterhalt verpflichteter Opportunismus, die Zunahme separatistischer Bewegungen in Teilen des Landes, aber auch die geradezu notorische Zerstrittenheit der nichthindunationalen Opposition bescherten den hindunationalen Regisseuren BJP, VHP und RSS die Chance, von Mitte der achtziger Jahre an einen „Hindu backlash“ ins Rollen zu bringen, der nicht nur die Zerstörung der Babur-Moschee in Ayodhya bewirkte, sondern auch die BJP Schritt für Schritt zur stärksten Fraktion in der Lok Sabha werden ließ und jüngst an die Schalthebel der Macht beförderte. Den vorläufigen Höhepunkt dieser Entwicklung bilden die Atomversuche, die Zündung fünf atomarer Sprengsätze in Rajasthan, die die Entschlossenheit und Größe der indischen Nation vor den Augen der Weltöffentlichkeit demonstrieren sollen.

Wie aber, so läßt sich nun fragen, gelang es den Hindunationalen, bei einer wachsenden Gefolgschaft Gehör zu finden? Hindunationale Politik ist keine Einbahnstraße. Es müssen entgegenkommende Kräfte existieren, sozioökonomische Umstände sowie individuelle und gruppenspezifische Interpretationsmuster, die den Hindunationalen die Anhänger zutreiben. Diese neuen Lebenslagen haben sich in einem widersprüchlichen Prozeß der Modernisierung herausgebildet, dem die indische Gesellschaft seit längerem unterworfen ist.

3 *Hindutva* als Zeichen demonstrativer Selbstbehauptung

Einer der vielfältigen Momente, die den Hindunationalismus prägen, ist das Gefühl der Bedrohung, die immer wieder hochkommende Angst, im eigenen Land zur Minderheit und von Fremden beherrscht zu werden. Es sind für die Ideologen der *Hindutva*, des Hindutums, die fehlende Einheit der Hindus und der Verlust ihrer alten Hindukultur, die die Hindus immer wieder zum Spielball fremder Mächte haben werden lassen. An erster Stelle rangieren hier die muslimischen Herrscher, dann aber auch die britischen Kolonialherren und, seit 1947, vor allem die Pseudosäkularisten des Congress, die den undankbaren Minderheiten auf Kosten der Mehrheit Sonderrechte zugestehen. Dieses Trauma zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften und

Reden der Hindunationalisten. Die Hindus müssen sich zusammenschließen, organisieren, stark werden, um gegen die ständige Bedrohung durch äußere Feinde gewappnet zu sein. Im Unterschied zu den Muslimen haben die Hindus nur ein einziges Land, Indien, in dem sie leben können. Die Muslime können notfalls nach Pakistan gehen, das sie aus dem Leib von Bharat Mata, der Mutter Indien, herausgerissen haben. Die nach außen gewandte Militanz der Hindunationalisten ist somit eine Verteidigungsstrategie, die auf der Urangst vor der eigenen Schwäche beruht, die Folge der Uneinheit ist. Je größer das Gefühl der eigenen Schwäche und der Zurücksetzung, desto größer die Militanz gegenüber den anderen. Das latente Eingeständnis des eigenen Versagens schlägt in den Zorn auf sich selbst um und verschafft sich Luft in einer Politik der demonstrativen Selbstbehauptung gegen die anderen, die deren Feinde sind.

Ein vorzügliches Dokument für diese Selbsteinschätzung der Hindus in Indien bietet das folgende Pamphlet „Angry Hindu? - Yes, why not?“, das von der Publikationsabteilung des RSS 1988 herausgegeben wurde. Hier entwirft ein anonymes Hindu in gewaltigen Worten ein Bild von der existentiellen Bedrohung der eigenen Volksgruppe, die in einer zornigen Selbstanklage gipfelt:

Yes, certainly, I am angry. And I have every reason to be angry. And it is also but right for me to be so. Otherwise, I would be no man. ...

Yes, for too long have I suffered the affronts in silence. ...

My people have been kidnapped by the hostiles. My numbers have dwindled. As a result, my adored motherland has been torn asunder. ...

My temples have been desecrated, destroyed. Their sacred stones are being trampled under the aggressor's feet. My gods are crying. They are demanding of me for reinstatement in all their original glory. When I speak out my agony, you of the secular tribe condemn me as a threat to our „secular peace“. You add insult to my injury. You rub salt into my wounded heart, and still expect me keep my mouth shut?

And the thing that infuriates me most is the betrayal and the hypocrisy of your tribe. You get my votes, but pamper those who attack me. ...

For you, our national life minus every bit of Hindu is secularism. In short, you want me to cease to be myself. ...

For so long - for too long - I was lost in a deep coma. I saw nothing, I heard nothing, felt nothing - even when my motherland was cut off. But all such incessant blows have at least awakened me. Now I have begun to see, I have begun to hear, I have begun to understand, and I have begun to feel - what all tragedies have overtaken me for my centuries-old blunder. Hereafter, I will sleep no more. I will not remain dumb; I will speak out. I will not remain inert; I will begin to act. I will not run away from challenges; I will face them.

The one reason for my downfall all these centuries has been - I was a house divided against itself; because of the oblivion of my true and innate Hindu identity.

...

My goodness itself has been turned upon me. Really speaking, I am more angry about myself, than about others.

Ein Ereignis, das sich im Februar 1981 zugetragen hat, soll hier als Beispiel dienen, wie sehr die Furcht vieler Hindus, zur Minderheit im eigenen Land zu werden, fast paranoide Züge annehmen kann. In Meenakshipuram, einem kleinen Ort im südindischen Bundesstaat Tamilnadu, traten damals etwas mehr als 1.000 Unberührbare geschlossen zum Islam über. Dieser Vorfall, der sich anschließend noch in einigen anderen Orten Südindiens wiederholte, schürte die latent vorhandenen Befürchtungen bei den Hindus, die Muslime versuchten mit gezielten Konversionen immer mehr Hindus zum Islam zu bekehren, um so die Position der Mehrheit kontinuierlich zu schwächen. Diese Befürchtungen gründen auch auf dem Umstand, daß der Hinduismus eigentlich keine Mission kennt und verbindliche Kriterien der Zugehörigkeit zur hinduistischen Religionsgemeinschaft schwerlich aufzustellen sind. Hinzu kommt noch die etwas höhere Geburtenrate der indischen Muslime.

Die Konversion in Meenakshipuram wurde als äußeres Zeichen einer panislamischen Verschwörung gedeutet, die von den reichen Ölstaaten des Nahen und Mittleren Ostens großzügig finanziert werde. Dies zeige sich auch in den neu errichteten Koranschulen und Moscheen und dem neuen Wohlstand der Muslime, die als Gastarbeiter in den arabischen Staaten gutes Geld verdienten. In der englischsprachigen Presse des Landes, die keineswegs dem hindunationalen Spektrum zuzuordnen ist, wurde offen der Vorwurf der Konspiration erhoben. Der *Indian Express* veröffentlichte Statistiken, die beweisen sollten, daß die Hindus in 250 bzw. 300 Jahren endgültig von den Muslimen überflügelt würden. Meinungsumfragen damals ergaben, daß die Mehrzahl der befragten Hindus von der Regierung forderten, gegen die Konversion vorzugehen (Jaffrelot 1996, S.338ff.). Das Gespenst machte die Runde, die Hindugesellschaft befinde sich in einem Belagerungszustand. Die separatistischen Bestrebungen im Punjab und Nordosten sowie in Kaschmir verstärkten noch diesen Eindruck. In dieser Situation ergriff die VHP die Flucht nach vorne: Sie begann mit der aktiven Rekonvertierung der ehemaligen Hindus und startete in den Jahren danach großinszenierte Kampagnen, die die Einheit der Hindus festigen sollten.

Die BJP und ihre Verbündeten greifen dieses Gefühl der eigenen Schwäche und Verwundbarkeit auf und formen es in ihrem Sinne zu einer nationalistischen Ideologie und Politik, die auf dem Zusammenschluß der Hindus und auf die Ausgrenzung der Muslime abzielt. Indien, so sagen sie, ist das Land der Hindus (Hindusthan), die indische Nation ist eine Hindunation (*Hindu rashtra*), Inder sein heißt Hindu sein. *Hindutva*, das Hindutum, ist die nationale Identität Indiens, auf der eine starke Hindunation ruhen soll. Diese innere Einheit der Hindus wird nicht als neu zu erschaffende, sondern als die Wiedergewinnung eines ursprünglich existenten, durch Eroberung und Fremdein-

flüsse jedoch verlorengegangenen Hindutums gesehen, das allen Indern eigen war und weder Aberglauben noch soziale Mißstände kannte. Die Wiedererrichtung des *Dharma*, der gerechten Ordnung, die Rückkehr zum alten, reinen Hinduethos, zur wahren und ewigen Hindukultur wird die Krise der Gegenwart überwinden und *Rama Rajya*, die Herrschaft des gerechten Gott-Königs Rama, auf Erden einrichten. Die Bedeutung dieser Aufgabe reicht also weit über Indien hinaus.⁵

Die *Hindutva*-Ideologie wurde in klassischer Form bereits 1923 von V.D. Savarkar formuliert und von ihm selbst in einer handlichen Definition zusammengefaßt (Savarkar 1989):

A Hindu means a person who regards this land of Bharatvarsha, from the Indus to the Seas as his Father-Land as well as his Holy-Land that is the cradle land of his religion.

Es ist die Gemeinsamkeit des bewohnten Landes (*rashtra*), der Abstammung (*jati*) und der Kultur (*sanskriti*), die das Indertum kennzeichnen und die Hindus in einer Nation zusammenfinden lassen. In dieser Definition werden Muslime und Christen ausgeschlossen, da diese zwar Indien als ihr Vaterland, nicht aber als ihr heiliges Land, als Land, in dem man religiöses Verdienst erwirbt (*punyabhu*), betrachten. So wird die Nation hinduisiert und der Hinduismus nationalisiert.⁶ In geradezu perfekter Analogie hat die BJP in ihrem neuesten Wahlmanifest den Slogan „one nation, one people and one culture“ formuliert. Diese Vision der indischen Nation gründet vorrangig auf dem gemeinsamen und zeitlosen kulturellen Erbe Indiens. Als eine kulturell gestiftete Identität bestimmt dieses Erbe den indischen Nationalismus als kulturellen Nationalismus. Er bildet den Kern von *Hindutva* und damit der nationalen Identität Indiens (BJP 1998, S. 4).

⁵So heißt es z.B. im Wahlmanifest 1998 der BJP: „The well-being of all, in short, is the Indian mission ... Lastly, it is a vision to see India, the world's oldest cradle of civilization, transform itself yet again into a benign global power, contributing her material, intellectual, cultural and spiritual energies to change the paradigm at the global level to save the world from the gathering civilizational crisis.“ (BJP 1998, S.1f).

⁶Was bei Savarkar noch eher implizit in seiner Definition des Hindu angelegt ist, wurde dann Jahre später von M.S. Golwalkar, dem Führer des RSS von 1940 bis 1956, klar und deutlich ausgesprochen. Der Ausschluß der Nichthindus, allen voran der Muslime, aus dem nationalen Leben wird in unerbittlicher Konsequenz zu Ende gedacht. In der zuerst 1939 erschienenen programmatischen Schrift „We or our Nationhood Defined“ lesen wir gleich zu Beginn, „that in this country, our 'Nation' ... always must mean the Hindu Nation and nought else“. Hieraus ergibt sich für die Nichthindus nur folgende Alternative: „There are only two courses open to the foreign elements, either to merge themselves in the national race and adopt its culture, or to live at the sweet will of the national race ... in one word, they must cease to be foreigners, or may stay in the country, wholly subordinated to the Hindu nation, claiming nothing, deserving no privileges, far less any preferential treatment - not even citizen's rights.“ (Golwalkar 1947, S.55-56). Zu den historischen Vorläufern des heutigen Hindunationalismus siehe auch Kulke 1996. Horstmann 1994 weist auf die Relevanz von Savarkar für die heutigen Hindunationalisten hin.

4 Die Dialektik der Modernisierung

Das existentielle Gefühl der Bedrohung, die Furcht, nicht mehr Herr im eigenen Haus zu sein, gehen einher mit einer Entfremdung sich selbst und der Gesellschaft gegenüber und stehen in enger Wechselbeziehung zu den gesellschaftlichen Änderungen und Umbrüchen, die in Indien in der Folge des Modernisierungsprozesses stattfinden. Die alten Selbstverständlichkeiten haben sich, zumindest in Teilen der Hindubevölkerung, verflüchtigt. Neue, sinnstiftende Werte und Normen müssen gesucht und gefunden werden. In dieser Situation der schnellen Veränderungen finden Politiker und Agitatoren vielerlei Couleur, die sogenannten „ethnischen Unternehmer“, ihre Anhänger, die in der Hoffnung auf neue Orientierungen zu ihnen stoßen. Die neue Unübersichtlichkeit verlangt nach einer ordnenden Umstrukturierung, um das Leben wieder übersichtlich zu machen. Die Sachzwänge der Massendemokratie unter den spezifischen Bedingungen der indischen Gesellschaft tragen dann noch ihren Teil dazu bei, eine kommunalistische Politik⁷ aus eigenem Machtinteresse zu verfolgen.

Die spezifische Dialektik der Modernisierung bringt im Gleichmaß ihres Fortschreitens Konsequenzen hervor, die sie eigentlich so nicht vorsieht. In der ihr eigenen Überheblichkeit und Eurozentriertheit ist sie blind geworden gegenüber jenen Reaktionen, die die überwunden geglaubten Traditionen interpretierend wiederauferstehen lassen, damit sich die Modernisierenden in der modernen Welt zurechtfinden.

Diese Dialektik bringt also immer wieder aufs neue das hervor, was zu überwinden ihr eigentlicher Auftrag ist: Mythos und Tradition, die im Vergleich zu Rationalität und Fortschritt entwertet werden. So entstehen die Erneuerungsbewegungen verschiedenster Art gerade in Milieus, die dem Prozeß der Modernisierung besonders stark ausgesetzt sind.

In Indien sind es gerade die nach oben strebenden, vorwiegend städtischen Mittelschichten, die den Hindunationalismus mehrheitlich tragen. Dies läßt sich an einigen empirischen Faktoren festmachen. Kommunalistische Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen finden vor allem in den Städten Indiens statt, wo der Prozeß der Modernisierung und Säkularisierung in weit höherem Maße als auf dem Land Fuß fassen konnte. In fast allen Fällen nehmen sie in den Städten ihren Anfang. Auch variieren sie je nach Region; in Nord- und Westindien treten sie gehäuft auf. Wo die alten Sozialbeziehungen und die lokalen oder regionalen Kulturen noch Bestand haben, treten sie jedoch weit seltener bzw. gar nicht auf. Die kulturell Entwurzelten sind also die hauptsächlichen Akteure und stammen aus der mittleren und unteren

⁷Der in Indien gebräuchliche, negativ besetzte Begriff „Kommunalismus“ („communalism“, von engl. „community“) bezeichnet die bewußte Abgrenzung der eigenen Gemeinschaft von anderen. Er ist scharf zu trennen von „Kommunitarismus“.

Mittelschicht.⁸ Angehörige der Oberschicht und die bäuerliche Bevölkerung gehören selten dazu (Nandy 1995, S.7ff.).

Die Gefolgschaft der sich Modernisierenden bildet auch die Basis für die zunehmenden Wahlerfolge der hindunationalen BJP. Zwei landesweite repräsentative Umfragen, die an den Wahltagen 1991 und 1996 durchgeführt wurden (sog. „exit polls“), bestätigen diese Einschätzungen. Danach leben die BJP-Wähler in der Mehrzahl in Städten, sind jüngeren bis mittleren Alters, weisen einen höheren Schulabschluß oder eine universitäre Ausbildung auf und gehören zu den wohlhabenderen oberen Kasten. Bis auf ganz wenige Ausnahmen waren alle BJP-Wähler Hindus. Es sind also nicht die große Mehrheit der Armen und Ärmsten, die Unberührbaren, die Stämme und auch die Other Backward Classes (OBCs), unter denen die BJP mehrheitlich ihre Wähler findet, sondern die Angehörigen der sogenannten Middle Classes, die ökonomisch durchaus reüssieren und nach stärkerem politischen Einfluß streben (*India Today*, 15.7.1991, S.34f.; 31.5.1996, S.25f.; Lieten 1996; auch Mitra 1997).

An dieser Wählerstruktur hat sich auch bei den Wahlen im Februar 1998 nichts Grundlegendes geändert. Gleichwohl ist es der BJP gelungen, außerhalb ihrer angestammten Klientel Wähler zu gewinnen, die vor allem zu den OBCs gezählt werden und bislang die United Front unterstützten. Auch unter den Scheduled Castes und Scheduled Tribes konnte die BJP Zugewinne verzeichnen, die allerdings um die Hälfte geringer ausfielen als bei den OBCs. Insgesamt gesehen, haben diese neu rekrutierten Wähler die Struktur der BJP-Wählerschaft nicht spürbar verändert: Nach wie vor findet die BJP mehrheitlich ihre Wähler unter den städtischen, bessergestellten Kreisen. So kommt denn auch die jüngste „exit poll“-Analyse von *India Today* zu dem Ergebnis: „The BJP's association with the socially privileged continues in this election, though its profile is less skewed than it was in the last election.“ (*India Today*, 16.3.1998, S.34).

Diese aufstrebenden Mittelschichten verdanken ihren Aufstieg dem schnellen Wachstum in Industrie und Handel. Auf dem Lande hat die Grüne Revolution in ausgewählten Regionen dafür gesorgt, daß die Kaufkraft vieler Bauern zunahm. Neue Absatzmärkte für Konsumwaren entstanden, die wiederum das wirtschaftliche Wachstum auch kleinerer Betriebe beflügelten. Gerade die kleineren, aber auch die großen Städte haben von dieser Entwicklung profitiert, die seit Mitte der achtziger Jahre mit dem Antritt der Regierung Rajiv Gandhi sich weiter beschleunigt hat. Die Angehörigen der neuen aufstrebenden Schichten sehen sich sowohl nach innen als auch nach außen einem harten Wettbewerb um begrenzte Ressourcen und Chancen ausgesetzt. Neue Konkurrenten drängen stets nach oben, unter ihnen auch Muslime, und bedrohen

⁸Anzumerken ist, daß der Hindunationalismus auch bei den im Ausland lebenden Indern seine Anhänger findet. Siehe hierzu Jürgenmeyer 1992.

die mühsam erarbeitete Position. Der permanente ökonomische Druck, sich täglich aufs neue im Wirtschaftsleben bewähren und das bislang erworbene Vermögen sichern und mehren zu müssen, geht mit einem sozialen Druck einher, der Außenwelt den neuen Status durch ein konsumorientiertes Verhalten zu beweisen (Basu et al. 1993).

Die schöne neue Welt ist nicht nur schön. Sie kann für den einzelnen sehr ungemütlich werden. Sie bietet erweiterte Möglichkeiten, sowohl für materiellen Wohlstand und ein modernes Leben als auch für ökonomischen Niedergang sowie soziale und kulturelle Marginalisierung. Die permanente Möglichkeit, zu den Verlierern dieses individualisierten Wettbewerbs zu gehören, läßt den Wunsch nach Solidarität und Gemeinsamkeit der Werte und Normen entstehen. Hier kann die nach dem Bild einer harmonischen Großfamilie, in der jedes Mitglied seinen festen und geachteten Platz hat, geschaffene Ideologie einer solidarischen Hindugemeinschaft mit festen Werten wirksam werden, wie sie von den Hindunationalen propagiert wird. So soll der institutionalisierte Konflikt und Wettbewerb des Alltags durch eine harmonische Gemeinschaft der Gleichen, die in der alten Hindutradition wurzelt, kompensiert werden. K.R. Malkani, ein bekannter BJP-Politiker und RSS-Mitglied, hat diese Sehnsucht deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt:

Our essence is tolerance. We do not want a Hindu rashtra or a theocratic state. But we revel in the essence of Hinduism that keeps us anchored to our roots as we modernize, so we don't lose ourselves in a tidal wave of westernization. (*India Today*, 31.3.1990, S.27)

Diese, keineswegs nur für Indien typische Situation der Auflösung alter Ordnungsvorstellungen und Sozialbeziehungen und ihre Ersetzung durch versachlichte Prinzipien, mag als Erklärung dazu dienen, daß in Indien neue Formen der religiös-kulturellen Identität sich herausbilden, die die spezifischen Bedürfnisse dieser emporstrebenden Schichten nach einer sinnstiftenden Deutung der Welt abdecken, ohne gleichzeitig ihre materielle Prosperität in Frage zu stellen. Die *Hindutva*-Bewegung kann als Ausdruck der Suche nach einer neuen religiös-kulturellen Identität gesehen werden. Sie ist „ein Versuch, das Projekt der Moderne neu zu formulieren“ (Kakar 1997, S.220). Mit der Rückbindung der neuen Lebenslagen an die Tradition als Reservoir überkommener Interpretationsmuster wird eine Verbindung mit der Vergangenheit geschaffen, die dem Bedürfnis nach kultureller Kontinuität entspricht. Dieses Bedürfnis „nach einer Kontinuität des kulturellen Gedächtnisses“ in Zeiten des Wandels wird von den Hindunationalen mit sichtbarem Erfolg angesprochen und für ihre politischen Zwecke benutzt (Kakar 1997, S.260). Dabei werden die materiellen Errungenschaften und Institutionen der Moderne bereitwillig übernommen, die dazu gehörenden Werte und Normen jedoch brüsk abgelehnt. Das fremde Neue und das eigene Alte sollen neu zusammengefügt

werden, um der gefürchteten kulturellen Entwurzelung Einhalt zu gebieten. Der Hindunationalismus ist in diesem Sinne modern und traditional zugleich und unterscheidet sich dadurch sowohl von den reinen Modernisten als auch von den Traditionalisten, die die Moderne gänzlich ablehnen.

5 Der Muslim als Erzfeind

Für die politischen Erfolge des Hindunationalismus in den vergangenen Jahren bedurfte es jedoch eines weiteren Elements: der bewußten Kreation einer militanten, hindunationalen Strategie, in deren Mittelpunkt die als Kollektivtat bewertete Befreiung der Geburtsstätte Ramas von den muslimischen Besatzern in Gestalt der Babur-Moschee steht. Diese Strategie instrumentalisiert für ihre Zwecke zielstrebig religiöse Gefühle und unterläßt keinen Versuch, den Muslim als Erzfeind zu stilisieren. Die indische Gesellschaft wird dabei in zwei oppositionelle Gemeinschaften eingeteilt, die Hindus und die Muslime, wir und die anderen. Die Muslime werden als Menschen gesehen, die einfach anders sind, also nicht zu uns gehören, sondern uns bedrohen. Diese Bedrohung wird auch in Bezug gesetzt zu der sexuellen Zügellosigkeit der Muslime („Muslims are oversexed!“), die in nicht allzuferner Zukunft die Hindus zur Minderheit in ihrem eigenen Land werden läßt.⁹ Sind es nicht die Muslime, die vier Frauen gleichzeitig haben dürfen und hemmungslos Kinder in die Welt setzen? Sind sie es nicht, die für sich ein eigenes Familien- und Erbrecht in Anspruch nehmen? Sind sie es nicht, die den überall zu findenden Dreck und Schmutz verursachen, weil sie nicht auf Sauberkeit, auch nicht bei sich selbst, achten? Ist ihre nationale Unzuverlässigkeit nicht hinlänglich bekannt, die sich nicht nur in separatistischen Umtrieben in Kaschmir zeigt, sondern auch in dem öffentlichen Jubel, der ausbricht, wenn die indische Cricket-Nationalmannschaft in einem Länderspiel gegen Pakistan den kürzeren zieht? Nicht nur sexuelle Maßlosigkeit und Undank kennzeichnen die Muslime, sondern auch eine generelle Neigung zur Gewaltanwendung. Sie wollen stets ihr Anderssein herauskehren, wollen sich nicht dem allgemeinen Zivilrecht unterstellen und sprechen ihre eigene Sprache, Urdu. Kurzum: Der Muslim gilt als die Negation des Hindu schlechthin.

Sadhavi Ritambhara, „die Trägerin der göttlichen Wahrheit“, eine der bekanntesten *Hindutva*-Aktivistinnen, hat in ihrer Wahlkampfrede, die sie im April 1991 in Hyderabad gehalten hat, diese manichäische Weltsicht deutlich zum Ausdruck gebracht (nach Kakar 1997, S.254):

Wie kann es je zur Einheit kommen? Der Hindu schaut in die eine Richtung, der Muslim in die andere. Der Hindu schreibt von links nach rechts, der Muslim von

⁹In einer Schrift der VHP wird behauptet, daß bereits in 25 Jahren die Muslime die Hindus überflügelt haben werden (Pandya, S.18).

rechts nach links. Der Hindu betet zur aufgehenden Sonne, der Muslim wendet sich zur untergehenden Sonne, wenn er betet. Ißt der Hindu mit der rechten Hand, so ißt der Muslim mit der linken. Nennt der Hindu Indien seine „Mutter“, so wird sie für den Muslim zur Hexe. Der Hindu verehrt die Kuh, der Muslim kommt ins Paradies, wenn er Rindfleisch ißt. Der Hindu trägt einen Schnurrbart, der Muslim rasiert sich stets die Oberlippe. Was auch immer der Hindu tut, die Religion des Muslimen gebietet, das Gegenteil davon zu tun. „Wenn ihr in allem das Gegenteil von den Hindus machen wollt“, habe ich gesagt, „dann nur zu: Der Hindu ißt mit dem Mund; ihr solltet auch hier das Gegenteil tun!“

Die Rolle der Muslime als Sündenbock für alles Schlechte in der Welt zeigt sich hier deutlich. Der Muslim wird regelrecht dämonisiert, ihm werden vulgäre und triebhafte Charakterzüge zugeschrieben. Der Muslim in seinem Sosein stellt einen permanenten Angriff auf alles dar, was in den Augen des Hindu das Menschsein ausmacht. Er ist zutiefst unmoralisch und stellt sich somit außerhalb der menschlichen Gemeinschaft. So gefährdet er die Ordnung der Welt und ist ein permanenter Herd des Unfriedens.

Die Bestätigung des eigenen Gefühls der Benachteiligung bei den Hindus basiert auf einer schlichten Leugnung der Realität, die „nur möglich (ist) über eine Aktivierung von Verfolgungsphantasien der Gruppe, wobei der Muslim sich vom Stereotyp zum Archetyp wandelt: Er wird zum Erztyrannen“ (Kakar 1997, S.250). So wird der Hindu erst in scharfer Opposition zum Muslim zum Hindu, er braucht den Muslim, um sich seines Hinduseins bewußt zu werden. Man gewinnt den Eindruck, der Muslim spiegele die Angst des Hindu vor den eigenen Gelüsten wider, die dem Selbstbild eines moralischen und zivilisierten Wesens zuwiderlaufen. Der Muslim stellt eine ständige Versuchung und Gefahr für das eigene Selbst dar, eine Gefahr, vor der man als Hindu dauernd auf der Hut sein muß. Die Idealisierung der eigenen Personengruppe und die Dämonisierung der anderen sind komplementäre Prozesse. Rechtschaffenheit und Reinheit korrespondieren mit Hinterlist und Unreinheit. Die Angst vor Verunreinigung durch andere ist ein konstitutives Merkmal der Hindugesellschaft, und zwar nicht nur im Außenverhältnis zu anderen, nichthinduistischen Gruppen, sondern auch im Innenverhältnis zwischen den hinduistischen Kasten (*jatis*) selbst.

Diese radikale Entwertung und Ausgrenzung der Muslime kann ein neues Gefühl der gemeinsamen Stärke befördern, da es sich nun konkret faßbar am anderen und seinen Schandtaten orientiert. Daß die Muslime de facto eine zersplitterte, keineswegs geschlossene Minderheit sind, die in Politik und Wirtschaft deutlich unterrepräsentiert ist, untergräbt dabei keineswegs die Erfolgchancen der hindunationalen Mobilisierungsstrategie. Die relative Schwäche der muslimischen Minderheit, der auf der anderen Seite eine entsprechende Stärke der Hindumehrheit gegenübersteht, ist vielmehr ein Garant für die erfolgreiche Umsetzung der *Hindutva*-Politik in die Praxis, die

wiederum die Richtigkeit und damit die Attraktivität der *Hindutva*-Ideologie bestärkt. Nichts ist erfolgreicher als der Erfolg selbst, auch wenn er auf einer glatten Umkehrung seiner eigenen ideologischen Voraussetzung basiert. In einem Prozeß der „self-fulfilling prophecy“ werden die Vorstellungen, Wünsche und Ängste zu sozialen Tatsachen, die handlungsrelevant werden.

Sind die Muslime die äußeren Feinde, so sind die Säkularisten die inneren, die die Einheit der Hindus unterminieren. Die Hindunationalen kritisieren vehement den offiziellen Nationalismus des indischen Staates, namentlich des Congress, und bezichtigen seine Vertreter des „Pseudosäkularismus“, der daran schuld sei, daß es in Indien überhaupt kommunalistische Konflikte gebe. Unter dem Deckmantel des Säkularismus, eines aus dem Westen importierten, der indischen Kultur fremden Konzepts, habe der Congress seit Nehru die Muslime systematisch bevorzugt und ihnen Sonderrechte zugebilligt, nur um bei den Wahlen ihre Stimmen en bloc zu erhalten. Das Konzept Nehrus zum Säkularismus sei deshalb in Wahrheit ein Pseudosäkularismus, ein „pervertierter Slogan“, der die Nation auseinanderdividiere, statt sie zu einigen. Die kommunalistischen Konflikte würden sich in einer Hindunation von selbst auflösen, da diese nicht auf einem falsch verstandenen Konzept des Säkularismus aufbaue, sondern dem Ideal von Ram Rajya, einer gerechten, solidarischen Gesellschaftsordnung im Sinne Mahatma Gandhis nachstrebe. Daher sei es im eigenen Interesse der Muslime, nicht mehr den „Pseudosäkularisten“ zu folgen, sondern sich dem großen Projekt einer starken hindunationalen Gemeinschaft anzuschließen (BJP 1993, S.7ff.).¹⁰

Die Hindunationalisten sehen den Streit um Ayodhya nicht als ein singuläres Streben nach einem Rama-Tempel, sondern als die logische Fortsetzung des nationalen Befreiungskampfes, als Bemühen, die nationale Identität wiederzugewinnen, die fest im inklusiven und assimilativen Kulturerbe Indiens verwurzelt sei.¹¹ Mit diesem Rückbezug auf die Unabhängigkeitsbewegung und die tolerante Tradition der indischen Kultur wird der Ayodhya-Kampagne, genauer: dem Abriß einer Moschee, die höchste politische Weihe

¹⁰In ihrer Kritik des „spiritually bankrupt western concept of secularism“ (BJP 1993, S.15) vergessen die Hindunationalen völlig, daß auch ihr Konzept des Hindutums und der Hindunation aus dem Westen stammt. Indien wird von den Hindunationalen als Kulturnation definiert, der auf einem deterministischen, völkischen Verständnis der Nation beruht. Dieser sogenannte objektive Begriff von Nation schreibt, ganz im Unterschied zum subjektiven, bestimmten Gruppen, Völkern und Nationen scheinbar objektive Eigenschaften wie gemeinsame Sprache, Abstammung und Kultur zu, während der subjektive vor allem auf das Bekenntnis des freien Bürgers zur Republik rekurriert und die Nation als Staatsnation versteht. Der objektive Begriff von Nation wird auf Herder zurückgeführt, wie überhaupt der Nationalismus, in den Worten Elie Kedouries (1991) „Europas letztes Geschenk an die Welt“ darstellt. Benedict Anderson (1988) drückt diesen Sachverhalt noch etwas drastischer aus und spricht einfach von „geistigem Diebstahl“. Kurzum: Der Hindunationalismus ist kein genuin indisches Geschöpf, sondern eine getreue Kopie des europäischen Vorbilds.

¹¹So auch wieder im Election Manifesto 1998 der BJP, S.4.

verliehen, die das politische Leben im unabhängigen Indien zu bieten hat. Damit wird auch klargestellt, daß es sich bei dieser Kampagne um eine Bewegung des Volkes handle, die einer gerechten Sache diene und daher einer juristischen Beurteilung durch Institutionen des pseudosäkularen Staates entzogen sei.

Diese Mischung aus religiöser Intensität und kommunalistischer Agitation macht die Aktionen der Hindunationalen so gefährlich. Religiöse Gefühle, Mythen und Symbole werden hier politisch instrumentalisiert, indem ein Epos, ein Gott und ein Tempel selektiv auf die eigenen politischen Bedürfnisse zurechtgeschnitten werden, um die heterogene Hindubevölkerung zu einer schlagkräftigen politischen Einheit in bewußter Opposition zu den Muslimen zu formen (vgl. auch van Skyhawk 1996).

Diese Politik der Symbole läßt sich am besten an einem Ereignis verdeutlichen, das im Vorfeld der Zerstörung der Babur-Moschee stattgefunden hat. Im Oktober 1989 organisierte die VHP eine Kampagne für eine Rama-Ziegelstein-Weihe (*Ram Shila Puja*). Aus allen Teilen Indiens wurden geweihte Ziegelsteine (*shila*), mit der Aufschrift Rama und in rote und safrangelbe Seidentücher gewickelt, auf die Reise nach Ayodhya geschickt, um dort für den Bau des Tempels verwendet zu werden. Diese Ziegelsteinprozessionen, rund 200.000 an der Zahl, sollten in sichtbarer Form die Einheit der Hindus als Nation demonstrieren. Diese vorgestellte Gemeinschaft der Hindus, die Hindunation (*Hindu rashtra*), kristallisiert sich nicht nur in dem göttlichen Helden Rama, sondern auch in seiner Geburtsstätte und einem zu bauenden Tempel an genau dieser Stelle, zu dem die einzelnen Teile dieser Gemeinschaft in Form von „Rama-Ziegeln“ beitragen. Die an diesen Ort gebrachten Ziegelsteine fügen sich zu einem Monument der *Hindutva*, des Hindutums, zusammen. So erkennt sich der einzelne leicht als Teil des Ganzen, die Individuen werden zur Nation, die Ziegel zu einem Tempel. So manifestiert sich die vorgestellte Nation in einem realen Sakralbau, der gleichzeitig *Rama Rajya*, die Herrschaft des Gottes Rama, symbolisiert.

Der Petrifizierung dieser Vorstellung steht allerdings ein real existierendes Hindernis im Wege: Genau an dieser Stelle, an der sich die Hindunation manifestieren soll, befindet sich eine alte Moschee. Sie ist für die Hindunationalisten ein sichtbares, im wahrsten Sinne des Wortes herausragendes, massives Hindernis auf dem Weg zur nationalen Selbstfindung, zumal die Moschee auf den Trümmern des zuvor dort stehenden Rama-Tempels errichtet worden sein soll. Solange die Moschee dort steht und der Tempel nicht gebaut werden kann, kann Rama, dieser Inbegriff des gerechten, aber auch wehrhaften Herrschers, nicht an seine Geburtsstätte zurückkehren. Mithin gilt Ayodhya als Testfall dafür, ob *Rama Rajya* errichtet werden kann oder von den Muslimen hintertrieben wird. In Analogie zu Ramas Kampf gegen den Dämonen Ravana, der seine Frau Sita nach Sri Lanka verschleppt hat, kann die Befreiung von Ramjanmabhumi als sein Kampf gegen die bösen Muslime gedeutet

werden, die ihn seiner Geburtsstätte beraubt haben - ein Kampf, in dem das Gute über das Böse, Recht (*dharma*) über Unrecht (*adharma*) siegen wird.

Die hindunationalen Kampagnen stehen jedoch nicht für sich allein. Auch von muslimischer Seite wird der Versuch unternommen, mit kommunalistischer Politik die Muslime zu einer Einheit zu formen und die eigenen Interessen durchzusetzen. Auch hier sind „ethnische Unternehmer“ aktiv, die keine Möglichkeit auslassen, die Grandeur der eigenen Gruppe der Unzivilisiertheit der anderen gegenüberzustellen. Allerdings agieren sie, nicht nur wegen der deutlichen numerischen Unterlegenheit, sondern wegen der fehlenden Geschlossenheit der Muslime, eher aus einer defensiven Position heraus, der auch eine elegische Grundstimmung innerhalb der muslimischen Elite entspricht, die sich aus der Erinnerung an alte Macht und Herrlichkeit speist. Ubedullah Khan Azmi, ein einflußreicher, eher gemäßigter Muslimenführer, fordert z.B. in einer seiner Reden die Hindus auf, sich selbst im Spiegel zu betrachten. Dann würden sie erkennen, wer ihnen die schönen, kultivierten Seiten des Lebens gebracht hat. Der Glanz Indiens ist ein Werk der Muslime. Und der Islam ist im Unterschied zum Hinduismus eine Religion der Gleichen, sie „gibt jedem menschlichen Wesen Gleichberechtigung aufgrund seines Menschseins“. Kultur und Gleichheit unter den Muslimen werden mit Roheit und sozialer Unterdrückung kontrastiert. Man erhöht sich selbst, indem man den anderen erniedrigt, wobei die wahre Stärke der Muslime in der Überlegenheit des Islam gegenüber dem Hinduglauben beruht. Daher ist das Festhalten an den Grundlagen des Islam, wie sie im Koran niedergelegt sind, die einzige Garantie, zur alten Macht und Herrlichkeit zurückzufinden und so den Attacken der Hindus zu widerstehen.

Der Kommunalismus der Hindus und der der Muslime stehen in einer engen, gegenseitigen Beziehung. Ein permanentes Wechselspiel von Actio und Reactio, Vorwurf und Gegenvorwurf wird so in Gang gesetzt, das von einem bestimmten Zeitpunkt an zu einem Selbstläufer wird. Bilder und reale Ereignisse vermischen sich, so daß Ursache und Wirkung nicht mehr erkennbar sind. Es entstehen mächtige ideologische Gebilde, neue Mythen, die sich in politische Aktionen umsetzen lassen. Der einzelne wird so Teil einer homogenisierten Masse, die das Gesetz des Handelns diktiert und, gleich einer energiegeladenen Lawine alles mitreißt, was sich ihr in den Weg stellt. Die in Gang gesetzte Dynamik der Ereignisse gewinnt dann eine Eigengesetzlichkeit, die kompromißlos auf einen katastrophischen Höhepunkt zusteuert. Die Intensität der Konflikte ist auch, in den Worten Sudhir Kakars, eine „Folge davon, daß hier ein kollektiver Narzißmus auf den anderen prallt, daß ein grandioses Gruppenselbst auf ein ebenso grandioses anderes stößt, die beide von ihrer kulturellen Überlegenheit überzeugt sind“ (Kakar 1997, S.23).

6 Die Zukunft des Hindunationalismus: ein fundamentalistisches Hindusthan?

Der Erfolg des Hindunationalismus und die in seinem Gefolge aufkommenden Konflikte zwischen der Mehrheit der Hindus und der Minderheit der Muslime sind, wie wir gesehen haben, weder der Zwangsläufigkeit eines anonymen Prozesses noch der wesenhaften Unterschiede zweier Religionsgemeinschaften geschuldet. Vielmehr sind sie das Produkt eines komplexen, sich komplementär strukturierenden Gewebes politischer, sozioökonomischer und religiös-kultureller Faktoren. Vor diesem Hintergrund soll nun der Frage nachgegangen werden, ob der Hindunationalismus seinen Weg nach oben unbeirrt weiterverfolgen und die politische und soziale Ordnung Indiens in ihren Grundfesten erschüttern wird.

In den vergangenen Jahren mangelte es nicht an pessimistischen Einschätzungen, die nicht selten das Ende der „größten Demokratie der Welt“ in einem fundamentalistischen Hindusthan kommen sehen. Manche Autoren gehen sogar so weit und sprechen gleich vom Faschismus.¹² Diese düsteren Prognosen unterschätzen die Flexibilität und Widerstandskraft der indischen Demokratie, und es gibt gute Gründe für die Annahme, daß dies auch für das an die Wand gemalte Gespenst des Hindunationalismus gilt. Drei Aspekte scheinen hier von Bedeutung zu sein.

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

Je mehr Anhänger die *Hindutva*-Bewegung zählen kann, um so mehr machen sich die Spannungen zwischen den auf eine über 70jährige Geschichte zurückblickenden, disziplinierten Kadern des RSS, den um den Eindruck der Mäßigung bemühten Politikern der BJP und den bunt zusammengewürfelten, einer straffen Organisation kaum zugänglichen religiösen Führern und Mitläufern der VHP bemerkbar. In den Augen eines gut geschulten, stets adrett gekleideten RSS-Mitglieds oder eines BJP-Politikers müssen diese nicht selten mit einem Wickeltuch bekleideten, lange, verfilzte Haare tragenden, zuweilen mit Asche beschmierten Personen geradezu als Inbegriff undisziplinierter Individualismus und fehlender Organisation gelten, mit denen auf Dauer keine verlässliche Kooperation möglich ist. Das Selbstverständnis des RSS als Kaderorganisation reibt sich daran, die von der VHP mobilisierten Heiligen Männer als gleichberechtigte politische Partner zu akzeptieren. Ebenso wenig

¹²So z.B. Bharati 1986 und Sarkar 1993. Die für mehrere deutsche Zeitungen schreibende Indienkorrespondentin Gabriele Venzky gab am 10.5.1993 in der *Frankfurter Rundschau* folgende Einschätzung der Lage: Ayodhya und die Herrschaftsansprüche der „Safran-Fundamentalisten“ markieren „den Beginn einer Entwicklung, die sich unaufhaltsam in Richtung Faschismus bewegt“.

kann die BJP, vor allem dann, wenn sie in der Regierungsverantwortung steht, blindlings den Aktionen der VHP folgen, da sie sonst Gefahr läuft, die politische Kontrolle über die *Hindutva*-Bewegung zu verlieren. Allerdings darf sie auch nicht den Anschein erwecken, als bremsende Kraft zu wirken, die die Aktionen der Aktivisten hintertreibt. Dieses Dilemma birgt für die BJP stets die Gefahr, Opfer ihres eigenen politischen Erfolgs zu werden.

Auch innerhalb der BJP, die ja stets ihre innere Geschlossenheit gerade im Unterschied zum Congress und den anderen Parteien betont, gibt es divergierende Strömungen. Radikale *Hindutva*-Anhänger und moderate Politiker, wie z.B. der altgediente A.B. Vajpayee, rangeln um Macht und Einfluß und versuchen, ihre Positionen durchzudrücken. Dabei spielen auch persönliche Ambitionen und Zerwürfnisse eine Rolle, wie sie Anfang der neunziger Jahre im Bundesstaat Madhya Pradesh deutlich zutage getreten sind. Dort bildeten sich einige Monate nach dem Sieg der BJP bei den Landtagswahlen 1990 Gruppen heraus, die gegeneinander arbeiteten und auch nicht vor persönlichen Anschuldigungen haltmachten. Die bekannte *Hindutva*-Aktivistin, Uma Bharati, beklagte sich im April 1992 bitter darüber, daß ihr eine intime Beziehung mit einem Generalsekretär der Partei unterstellt und ihr Bruder mit fiktiven kriminellen Taten in Verbindung gebracht werde (Jaffrelot 1996, S.494ff; Nandy et al. 1995, S.176ff.). In Gujarat wiederum spaltete sich sogar die BJP-Fraktion im Landtag. Die abtrünnigen Politiker bildeten eine neue Partei, die Rashtriya Janata Dal (RJD), und übernahmen mit Hilfe des Congress die Regierung. Allerdings mußten sie nach der jüngsten Landtagswahl im Februar dieses Jahres die Macht an die siegreiche BJP wieder abtreten. Mangelnde Sitzabsprachen zwischen Congress und RJP erlaubten es der BJP, die Mehrheit der Mandate zu erobern.

Es sind jedoch nicht allein die internen Auseinandersetzungen, die die Stoßkraft des Hindunationalismus unterminieren. Auch von einer anderen Seite droht Gefahr. Die *Hindutva*-Ideologie sieht als ihr vornehmstes Ziel die Errichtung einer starken Hindunation an, die auf der Gemeinsamkeit von Abstammung, Territorium und Kultur ruht. Sie basiert auf der Überzeugung, daß die Hindunation eine mit objektiven, klar bestimmbareren Wesensmerkmalen ausgestattete Kulturnation ist. Diese behauptete Homogenität des Hindutums steht allerdings in auffallendem Gegensatz zur Heterogenität dessen, was als Hindukultur bzw. Hinduismus allgemein bezeichnet wird. Seine Vielfalt ist sprichwörtlich, es gibt weder eine grundlegende Schrift, die dem Koran oder der Bibel vergleichbar wäre, noch einen verbindlichen Korpus von Schriften, in dem die Grundüberzeugungen festgelegt wären.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht läßt sich der Hinduismus ohne weiteres als ein Kollektivum für verschiedene, selbständige Religionen bezeichnen. Es existiert eine fast unübersehbare Masse mündlicher und schriftlicher Überlieferungen mit einer ebenso unübersehbaren Masse von Göttern,

Göttinnen, Dämonen, Ritualen und Zeremonien. Hier eine Gemeinsamkeit des Denkens, Fühlens und Handelns zu konstruieren ist schlechterdings nicht möglich und läuft dem eigentlichen Wesensmerkmal des Hinduismus, seiner Heterogenität, zuwider (Kulke/Sontheimer 1991). Nicht umsonst bleiben die *Hindutva*-Ideologen die Antwort auf die Frage weitgehend schuldig, wie denn die gemeinsame Kultur der Hindus auszusehen hat. Das einzige, negativ bestimmte Definitionsmerkmal des Hinduismus als die Summe indischer Lebensweisen, in die das Individuum und seine jeweilige Gruppe eingebunden sind, ist seine fehlende Uniformität.¹³ Auf individueller Ebene wird diese Vielfalt der religiös-kulturellen Traditionen und Identitäten ergänzt durch „multi-layered primordialities within an open-ended self“, also vielschichtige primordiale Bindungen und Orientierungen innerhalb eines offenen Selbst. Hinzu tritt als ein weiteres Charakteristikum eine prinzipielle Fähigkeit, vergessen zu können („principled forgetfulness“) (Nandy et al. 1995, S.VII).

Alle Versuche, die nicht vorhandene Einheit zu postulieren und mit Inhalt auszufüllen, wirken so wenig überzeugend. Der gelebte Alltag des Hinduismus läßt sich nicht mit dem Postulat eines uniformen Hindutums in Einklang bringen. Daran hat auch eine mit vereinten Kräften organisierte Rama-Kampagne als Kristallisationspunkt einer Hinduidentität nichts Grundlegendes ändern können. Die Idee eines homogenen Hindutums in einer ebenso homogenen Hindunation - „one nation, one people and one culture“ - ist ein politisches Identitätskonstrukt, eine Art moderner Mythos, der auf religiös-kulturelle Inhalte und Symbole selektiv zurückgreift. So erweist sich die *Hindutva*-Ideologie und -Politik als eine Spielart des integralen Nationalismus, der von oben her einen Wertekonsens erschaffen möchte. Für die drängenden Probleme des heutigen Indien bietet dieser Nationalismus keine adäquate Lösung, und ein nachhaltiger Erfolg der nach Uniformität strebenden *Hindutva*-Bewegung wäre nur dann zu erwarten, wenn es ihr gelänge, die vielfältigen Lebensformen und religiös-kulturellen Identitäten der indischen Bevölkerung zu homogenisieren - ein Vorhaben, das einer Art Kulturrevolution in der auf Jahrtausende zurückreichenden Hindu-tradition gleichkäme.¹⁴ Es ist nicht abzusehen, daß diese Entwicklung die indische Gesellschaft auf breiter Front erfassen wird.

Die Differenz als konstitutives Merkmal des Hinduismus gilt auch für das soziale Leben. Hierarchische Werte und institutionelle Ungleichheit bilden

¹³Daher ist es auch wenig sinnvoll, in Analogie zum islamischen Fundamentalismus derzeit von einem Hindufundamentalismus zu sprechen, einfach deswegen, weil es kein gemeinsames Fundament gibt, auf dem dieser 'ismus' stehen könnte. So auch Lütt 1991, S.237 und Randeria 1995, S.92. An anderer Stelle spricht Lütt (1994) ebenso wie van der Veer (1994) von „religiösem Nationalismus“. Schied (1994) hingegen geht davon aus, daß sich eine Hinduidentität auf der Basis eines übergreifenden (Hindu-)Systems entwickelt hat. Somit könne auch von Hindufundamentalismus gesprochen werden.

¹⁴So auch Fuller (1992, S.261).

das Kernstück der indischen Kultur und Gesellschaft. Nicht nur die feinen, sondern auch die groben Unterschiede prägen den sozialen Alltag in all seiner Härte. Daher ist es ebenso verwunderlich wie verständlich, daß die Hindunationalen die Unberührbarkeit als der *Hindutva* fremd ansehen und die Hindugesellschaft als eine große Familie, als ein organisches Ganzes, apostrophieren, in der soziale Konflikte, egoistisches Streben und individuelle Einsamkeit keinen Platz haben. Die soziale Realität Indiens wird jedoch nicht deshalb gleicher, indem die Gleichheit herbeigeredet wird. Die harte Lebensrealität verleiht solchen Gesellschaftsentwürfen wenig Glaubwürdigkeit. Kurzfristig ist es zwar möglich, mit hinduistischer Symbolik und nationalistischer Demagogie eine beachtliche Zahl von Menschen auf die schwindelerregenden Höhen spektakulärer Aktionen zu treiben, langfristig hingegen ist einer solchen Politik nur wenig Erfolg beschieden. In einem Land, in dem die Mehrheit der Bevölkerung kaum über das zum Leben Nötigste verfügt, ist die soziale Frage überall mit Händen zu greifen und kann weder durch geschickte Rhetorik noch mit spektakulären Kampagnen überspielt werden. Bildhaft gesprochen: Von Rama allein wird der Hungerige nicht satt. Hinzu muß noch das tägliche Brot kommen. Dies hat auch die BJP klar erkannt, und um ihre Wählerbasis zu verbreitern, prägte sie in ihren Wahlkämpfen den Slogan "*Ram aur roti*", Rama und Brot. Auch die BJP muß wie alle anderen indischen Parteien eine Antwort auf die soziale Frage liefern, die dem wachen Realitätssinn der indischen Wähler entspricht.

Allen Erfolgen zum Trotz hat es die BJP bislang noch nicht vermocht, die Mehrheit der indischen Wähler hinter sich zu bringen. Ihr Stimmenanteil hat sich zwischen den Wahlen 1996 und 1998 um fünf Prozentpunkte auf 25% erhöht, nachdem er zwischen 1991 und 1996 auf dem gleichen Niveau stehengeblieben war. Im Vergleich dazu hat die Zahl der Sitze in der Lok Sabha überproportional zugenommen (siehe Tabelle 1). Der BJP gelang es nicht, den deutlichen Stimmenverlust des Congress von 36,5% auf 25,4 % für sich zu vereinnahmen und die alleinige politische Führungsrolle im Land zu übernehmen. Es bleibt also festzuhalten, daß rund 70% der indischen Wähler ihre Stimme jenen - zunehmend regionalen - Parteien geben, die den Hindunationalismus nicht auf ihre Fahnen geschrieben haben. Einige dieser Parteien verstehen sich explizit als Vertreter der benachteiligten Schichten. Im Kernland des hindusprachigen Nordens, im Bundesstaat Uttar Pradesh mit seinen fast 150 Millionen Einwohnern, erzielten beispielsweise 1996 die Bahujan Samaj Party und die Samajvadi Party zusammen 41,4% der Stimmen gegenüber 33,4% für die BJP. Daß die BJP in diesem Bundesstaat, der als Bollwerk des Hindunationalismus gilt, dennoch 52 der 85 zu vergebenden Parlamentssitze erringen konnte, ist Folge des geltenden Mehrheitswahlrechts angesichts einer Vielzahl konkurrierender Parteien (Election Commission of India 1996). Dieses Mal konnte die BJP unter ähnlichen Umständen 57 Sitze gewinnen und

den Stimmenanteil leicht erhöhen. Aber auch die Samajvadi Party konnte etwas zulegen. Der Congress hingegen ist in diesem Bundesstaat praktisch nicht mehr existent. Er war in keinem der 85 Wahlkreise erfolgreich, nicht einmal in Amethi, dem traditionellen Wahlkreis der Familie Nehru/Gandhi.

Um ihre Wählerbasis zu verbreitern, zeigt sich die BJP seit 1993 in einem gemäßigten ideologischen Gewande. Sie distanzierte sich Zug um Zug von einer reinen *Hindutva*-Politik und griff verstärkt allgemeine soziale und wirtschaftliche Themen auf. An prominenter Stelle rangiert hier das Thema Korruption. Die BJP gibt sich als Partei mit weißer Weste und einem klaren politischen Programm, das Prosperität und Stabilität verspricht. Diese strategische Neuorientierung der BJP-Politik ist die Antwort auf die Gefahr, daß Sadhus und andere militante Kräfte zunehmend den Kurs der Politik bestimmen, der der BJP zum Nachteil gereichen könnte. Die Führer der BJP haben erkannt, daß *Hindutva* allein ihnen nicht die Macht im Staate bringen wird. Sie müssen sich den täglichen Problemen und Erwartungen der Wähler stellen. Dieser pragmatische Ansatz läßt die Forderung nach einem Abriß der Moscheen in Mathura und Varanasi zumindest zur Zeit nicht mehr aktuell sein. Die Verbreiterung der regionalen und sozialen Wählerbasis steht eindeutig im Vordergrund, um an die Macht zu gelangen.

Im Vorfeld der jüngsten Wahlen ist die BJP Bündnisse mit Parteien und bekannten Politikern eingegangen, die dem *Hindutva*-Konzept eigentlich nicht viel abgewinnen können und aus rein wahltaktischen Überlegungen das Wagnis einer Allianz eingehen. Prominente Beispiele für solche Allianzen bieten die südindischen Staaten Karnataka und Tamil Nadu, wo die zwei abgehalfterten Politiker Hedge und Jayalalitha Wahlbündnisse mit der BJP eingegangen sind. In Orissa wiederum verbündete sich die BJP mit der Biju Janata Dal und in Bihar mit George Fernandes Samata Party. Im Punjab schloß sich die Sikh-Partei Shiromani Akali Dal dem BJP-Bündnis an, in Westbengalen der Trinamul Congress.

Diese wahltaktischen Manöver haben sich ausgezahlt: Der Zuwachs an Stimmen und Sitzen für die BJP-Allianz bei den jüngsten Wahlen geht vor allem auf das Konto dieser Verbündeten. Mit ihrer Hilfe konnte die BJP-Allianz den Stimmenanteil von 24,3% im Jahre 1996 auf aktuell 36,2% und die Zahl der Sitze von 187 auf 250 erhöhen (siehe Tabelle 2). Zu diesen starken Gewinnen konnte die BJP selbst nur den geringeren Teil beitragen: Einem um 4,7 Prozentpunkte gestiegenen Anteil von nunmehr 25% der abgegebenen gültigen Stimmen steht eine relativ bescheidene Zunahme der gewonnenen Sitze von 161 auf 177 gegenüber. Mit anderen Worten: Ohne die tatkräftige Unterstützung ihrer Partner vor allem in den südlichen Bundesstaaten Karnataka und Tamil Nadu sowie in den östlichen Orissa und Westbengalen wäre die BJP nicht als Siegerin aus dieser Wahl hervorgegangen. Bezeichnenderweise schnitt die BJP in ihren Stammländern im Norden und Westen des Landes

nicht so gut ab: Leichten Gewinnen in Uttar Pradesh und Bihar stehen Verluste in Haryana, Rajasthan und Maharashtra gegenüber. Dennoch bleiben der bevölkerungsstarke Hindigürtel im Norden sowie Gujarat und Maharashtra im Westen die Basis für die Stärke der BJP: Allein in Uttar Pradesh (57 Sitze), Bihar (20) und Madhya Pradesh (30) errang sie 60% aller Mandate, die sie bei den letzten Wahlen gewinnen konnte. Diese drei Bundesstaaten stellen für sich bereits ein Drittel aller Abgeordneten der Lok Sabha. Wer hier überdurchschnittlich viele Sitze auf sich vereinen kann, darf davon ausgehen, auch in der Endabrechnung vorne zu liegen. Die Schwäche des Congress rührt daher, daß er in diesen drei Ländern nur 15 Mal erfolgreich war. Geradezu desolat sieht für diese Partei die Situation in Uttar Pradesh aus, wo nicht ein einziger Politiker des Congress ein Mandat erzielen konnte. Gleiches gilt auch für den Congress in Tamil Nadu.

Tabelle 2: Lok-Sabha-Wahlen 1991-1998: Anzahl der errungenen Sitze und Stimmenanteile (in %) der BJP und ihrer Verbündeten

	1991		1996		1998	
	Sitze	Stimmen	Sitze	Stimmen	Sitze	Stimmen
BJP	120	20,0	161	20,3	177	25,0
Verbündete	4	0,8	26	4,0	73	11,2
Gesamt	124	20,8	187	24,3	250	36,2

Quelle: *India Today*, 16.3.1998, S.29.

Doch der Preis, den die BJP für die Übernahme der Regierung in New Delhi zahlen mußte, war sehr hoch. Der Griff zur Macht war nur mit Hilfe anderer möglich, da die gewonnenen 177 Mandate bei weitem noch nicht die Mehrheit im Parlament darstellen. Die fehlenden Mandate mußten von einer bunt zusammengewürfelten Allianz regionaler Parteien unterschiedlicher Bedeutung kommen, die nun alle in der Regierung mit Sitz und Stimme vertreten sind. Die Hälfte der Kabinettsmitglieder ist nicht Parteigänger der BJP. Die Telugu Desham Party, bisher eine der tragenden Säulen der United Front, votierte bei der Vertrauensabstimmung im Parlament für die von der BJP geführte Regierung - im Gegenzug bekam sie den Posten des Parlamentspräsidenten zugeschoben.

So gleicht die regierende Koalition aus 13 Parteien eher einem Spiegelbild der politischen Vielfalt Indiens als einer strammen hindunationalen Kadermannschaft. Sie vereinigt in sich höchst unterschiedliche Gruppierungen, von denen sogar die mit 18 Abgeordneten zahlenmäßig stärkste, die All India Anna Dravida Munnetra Kazaghama (AIADMK), eine prononcierte Vertreterin des Tamilnationalismus ist. Zusammen mit den anderen tamilischen Parteien verfügt sie über 27 Mandate, mithin über mehr als 10% aller Sitze der BJP-

Koalition. Dies garantiert der AIADMK eine starke Verhandlungsmacht, die die Parteichefin Jayalalitha ohne Zögern für ihre Zwecke ausnutzt. Sie forderte ungeniert die Absetzung der gegnerischen DMK-Regierung von Tamil Nadu mittels der President's Rule, um damit den Weg für ihre Rückkehr an die Macht in diesem Bundesstaat ebnet und anstehende Anklagen wegen Korruption eventuell verhindern zu können. So wird die Bundesregierung in New Delhi nicht nur zur Bühne regionaler, sondern auch individueller Interessen und Konflikte, die jeder der Beteiligten je nach Stärke zu seinem Vorteil zu nutzen versucht. Entsprechend undiszipliniert stellt sich die Regierung bereits wenige Wochen nach ihrem Amtsantritt dar und wurde vom Korrespondenten der *Neue Zürcher Zeitung* bereits als „Flohzirkus“ charakterisiert (NZZ, 8.5.1998). Zwei Minister im 22köpfigen Kabinett mußten bereits wegen Korruptionsanklagen von ihrem Amt zurücktreten - nach nur einmonatiger Amtszeit.

Angesichts der Heterogenität der Regierungsmannschaft nimmt es nicht wunder, daß die BJP auf fast alle ihre zentralen Anliegen im verkündeten Regierungsprogramm verzichten mußte: Eine prononcierte hindunationale Politik mußte einer des kleinsten gemeinsamen Nenners Platz machen, die all jene Markenzeichen der BJP-Politik hintanstellt, die bislang dieser Partei ihr Profil verliehen haben: die Aufhebung des Sonderstatus von Kaschmir, der Bau des Rama-Tempels in Ayodhya und die Einführung eines Common Civil Code. Statt dessen werden in der National Agenda for Governance jene Punkte aufgeführt, die sich wie eine Liste unverfänglicher und vager sozialer und politischer Versprechen lesen und im Grunde genommen von jeder indischen Partei, gleich welcher Ausrichtung, hätten stammen können.

Es stellt sich die Frage, wie eingefleischte BJP-Wähler und vor allem die Mitglieder der eigenen Partei und der anderen hindunationalen Organisationen diesen Verzicht bewerten. Es könnte durchaus sein, daß die Führung der BJP von ihren eigenen Anhängern dessen bezichtigt wird, was sie den anderen Politikern stets vorgeworfen hat: machtpolitischen Opportunismus. Auf jeden Fall dürften der BJP noch harte innerparteiliche Auseinandersetzungen über ihren politischen Kurs bevorstehen.

Die nähere Zukunft wird zeigen, ob die BJP nur den Wolf im Schafspelz spielt oder tatsächlich eine gemäßigte hindunationale Politik vertritt. Außenpolitisch hat die BJP bereits Farbe bekannt mit der Ausübung der nuklearen Option - ohne von den anderen Parteien dafür kritisiert zu werden. Die Pflege nationaler Größe und Entschlossenheit findet bei allen indischen Parteien offene Unterstützung. Auch die Mehrheit der Bevölkerung befürwortet die Nuklearpolitik der neuen Regierung; Umfragen haben ergeben, daß 90% der Befragten die Tests gutheißen (NZZ, 16.5.1998). Die vereinzelt kritischen Stimmen gingen völlig unter in dem allgemeinen Jubel über Indiens neue militärische Stärke und mußten sich, wie beispielsweise der Oppositionspolitiker

Mulayam Singh, eine antinationale Gesinnung vorhalten lassen. Es ist offensichtlich, daß die BJP mit der Zündung von fünf atomaren Sprengsätzen die indische Bevölkerung für ihre Zwecke zu mobilisieren versucht, wohl wissend, daß ihre aktuelle politische Stärke noch lange nicht ausreicht, ihren Hindunationalismus als allein bestimmende Ideologie und Politik in Indien durchzusetzen. Die Wahl eines innenpolitisch unumstrittenen Mittels deutet darauf hin, daß sie keinen Versuch unterlassen möchte, ihre Gefolgschaft quer durch alle Schichten und Gruppen der indischen Gesellschaft zu vergrößern. Fraglich ist nur, ob ihr das so gelingen wird.

In der Innenpolitik sind die schrillen hindunationalen Töne vergangener Jahre weitgehend verklungen. Ayodhya, Mathura und Varanasi stehen zur Zeit nicht auf der Agenda. Die Bombe ist jetzt an ihre Stelle getreten. „Es gibt keinen Unterschied zwischen den Atomtests und Ayodhya, damals wie heute lautet das Ziel: Die Nation muß mobilisiert werden.“ Dieser Ausspruch des BJP-Politikers Jay Dubashi (siehe FR vom 23.5.1998) zeugt nicht nur von einem zynischen, sondern auch von einem einseitigen, ideologisch getrübbten Verständnis der Komplexität und Heterogenität indischer Politik und Gesellschaft.

Eine spektakuläre Demonstration nach außen ersetzt über kurz oder lang keine solide Politik nach innen, die durchzuführen die BJP erst noch unter Beweis stellen muß. Es wird ihr schwerfallen, diesen in den Augen der Wähler zu erbringen. Der Alltag der indischen Politik wird die BJP schneller einholen, als es ihr lieb ist, und wird sie vor allem jetzt, da sie einer Koalitionsregierung vorsteht, in ein enges Korsett politischer Handlungsoptionen einschnüren. Die BJP hat zwar die Regierungsmacht gewonnen, aber die ideologische Unschuld verloren.

Es kann also in der Summe keineswegs von einer gefestigten hindunationalen Regierung in Indien gesprochen werden. Die aktuelle Konstellation reflektiert einen seit längerem anhaltenden Prozeß der Differenzierung und Regionalisierung der politischen Kräfte. In Indien gibt es nur zwei national präsente Parteien, die BJP und den Congress. Sie erhalten zur Zeit zu jeweils gleichen Teilen die Unterstützung der Hälfte der Wähler. Die andere Hälfte der Stimmen verliert sich in zahlreichen kleineren Parteien, deren Markenzeichen ihre regionale Unterstützung und Programmatik ist. So stellt sich das aktuelle Gesamtbild der indischen Politik bei näherem Hinsehen als ein Mosaik regionaler Besonderheiten und politischer Präferenzen dar. Die Dominanz und Integrationskraft des Congress ist, zumindest vorerst, dahin, ohne daß bislang eine andere Partei diese Rolle hätte übernehmen können. Die Heterogenität Indiens, die zunehmende Ausdifferenzierung und politische Artikulationsfähigkeit sozialer Gruppen lassen in der Tat eine Rückkehr zum *„dominant one party-system“* nicht erwarten. Vielmehr werden Koalitionen

verschiedener Parteien die politische Bühne in New Delhi prägen. Das muß nicht zwangsläufig eine Phase wachsender politischer Instabilität bedeuten.

John Galbraith, der ehemalige Botschafter der USA in Indien und Harvard-Ökonom, hat Indien einst als „funktionierende Anarchie“ bezeichnet. Damit dürfte er die indische Realität in nuce beschrieben haben. Indien ist voller Widersprüchlichkeiten, die es oft schwer machen, eine Linie zu erkennen. Es scheint, als gebe es nur das Prinzip des Chaos, allerdings ein produktives, das immer wieder neue Energien freisetzt und neue, unverhoffte Wege aufzeigt. Gita Mehta (1997, S.30) weist genau auf diesen Punkt hin, wenn sie schreibt:

In meinen Augen ist die fehlende Homogenität, die für die Fließbandmentalität des ausgehenden 20. Jahrhunderts eine solche Bedrohung darstellt, das Wesen der schöpferischen Kraft Indiens, seine größte Stärke. Es mag zwar richtig sein, daß man nicht kontrollieren kann, was man nicht zu fassen mag - aber man kann es auch nicht zerstören.

Bislang hat die indische Gesellschaft noch alle Propheten des Untergangs widerlegt. Dieses Land verfügt über äußerlich schwer durchschaubare Mechanismen der Selbstregulierung, die die politischen Extremismen immer wieder austarieren und nicht zu einer wirklichen Gefahr für das Ganze werden lassen. Somit gibt es allen Grund zu der Annahme, daß die indische Demokratie auch vor der Herausforderung des Hindunationalismus bestehen kann. Die sprichwörtliche multikulturelle Verfassung dieses Subkontinents und die gesunde Skepsis der Wähler gegenüber ihren Politikern bieten hierfür die beste Gewähr.

Literaturverzeichnis

- An „Angry Hindu“ (1988): *Angry Hindu? - Yes, why not? Why Hindus in the Dock?*, New Delhi
- Anderson, B. (1988): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt/M.
- Anderson, W.K./S.D. Damle (1987): *The Brotherhood in Saffron. The RSS and Hindu Revivalism*, New Delhi
- Basu, T. et al. (1993): *Khaki Shorts, Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, New Delhi
- Bharati, A. (1986): „Hindu-Faschismus“, in: *Forum*, 33, 387/394, S.29-35
- Bharatiya Janata Party (1993): *BJP's White Paper on Ayodhya and the Rama Temple Movement*, New Delhi
- Bharatiya Janata Party (1998): *Vote for a Stable Government and an Able Prime Minister. Election Manifesto 1998*, New Delhi
- Brass, P. (1990): *The Politics of India since Independence (The New Cambridge History of India)*, IV.1), Cambridge

- Butler, D. et al. (1991): *India Decides. Elections 1952-1991*, New Delhi
- Conrad, D. (1995): „The Personal Law Question and Hindu Nationalism“, in: Dalmia, V./H. von Stietencron (Hrsg.) (1995): *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi, S.306-337
- Election Commission of India (1996): *Statistical Report on General Elections, 1996, to the Eleventh Lok Sabha*, New Delhi
- Frykenberg, E. (1993): „Hindu Fundamentalism and the Structural Stability of India“, in: M.E. Marty/R. Scott Appleby, *Fundamentalisms and the State. The Fundamentalism Project*, Vol.3, Chicago/London, S.233-255
- Fuller, C.J. (1992): *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton
- Gold, D. (1991): „Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation“, in: M.E. Marty/R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed. The Fundamentalism Project*, Vol.1, Chicago/London, S.531-593
- Golwalkar, M.S. (1947): *We or our Nationhood defined*, Nagpur (1. Aufl. 1939)
- Graham, B. (1990): *Hindu Nationalism and Indian Politics. The Origin and Development of the Bharatiya Jana Sangh*, Cambridge
- Horstmann, M. (1994): „Entfremdung und fundamentalistische Identitätskonstruktion im zeitgenössischen Indien“, in: *Internationales Asienforum*, 25, 3-4, S.315-333
- Engineer, A.A. (1989): *Communalism and Communal Violence in India: An Analytical Approach to Hindu-Muslim Conflict*, New Delhi
- Internationales Asienforum*, 25 (1994), 3-4: *Themenschwerpunkt: Der Konflikt um Ayodhya*, Köln
- Jaffrelot, C. (1996): *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s. Strategies of Identity-Building, Implementation and Mobilisation*, London
- Jürgenmeyer, C. (1992): „Hinduism in the Modern World. 5th European Hindu Conference, Frankfurt, 28.-30. August 1992“, in: *Internationales Asienforum*, 23, 3-4 (1992), S.400-407
- Jürgenmeyer, C. (1995): „Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya“, in: W. Kerber (Hrsg.), *Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?*, München, S.79-164
- Jürgenmeyer, C. (1998): „Hindu, Hindusthan, Hindutva. Die Politik des Hindunationalismus im heutigen Indien“, in: *Der Bürger im Staat*, 48, 1 (1998), S.46-53
- Kakar, S. (1997): *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*, München
- Kedourie, E. (1971): *Nationalism in Asia and Africa*, London

- Kulke, H. (1996): „Der militante Hindunationalismus und die Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya“, in: D. Lange (Hrsg.), *Religionen - Fundamentalismus - Politik*, Frankfurt am Main u.a., S.177-208
- Lieten, G.K. (1996): „Hindu Communalism: Between Caste and Class“, in: *Journal of Contemporary India*, 26, 2, S.236-252
- Lütt, J. (1991): „Der Hinduismus auf der Suche nach einem Fundament“, in: H. Kochanek, *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg, S.218-239
- Lütt, J. (1994): „Indien: Religiöser Nationalismus im säkularistischen Staat“, in: E. Bruckmüller et al. (Hrsg.), *Nationalismus. Wege der Staatenbildung in der außereuropäischen Welt*, Wien, S.119-128
- Mehta, G. (1997): *Und immer wieder neue Himmel finden. Betrachtungen einer Inderin über ihr Land*, München
- Mitra, S.K. (1997): „Das Wahlverhalten und die Legitimität der indischen Demokratie“, in: *Indo-Asia*, Nr.2, S.34-41
- Nandy, A. et al. (1995): *Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Delhi
- Pandya, A. (o.J.): *The Last Warning! Hindus - Refugees in their Own Land. Bharat in Danger*, Bombay
- Randeria, S. (1994): „Hindu-Nationalismus: Aspekte eines Mehrheits-Ethnizismus“, in: R. Kößler/T. Schiel (Hrsg.), *Nationalstaat und Ethnizität*, Frankfurt am Main, S.75-109
- Rösel, J. (1994): „Ideologie, Rituale und politische Praxis des Hindu-Nationalismus: Lehre, Organisation und Wirkung des RSS und der BJP“, in: *Internationales Asienforum*, 25, 3-4, S.285-313
- Rothschild, J. (1981): *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*, New York
- Rudolph, L.I./S. Hoerber Rudolph (1988): „Confessional Politics, Secularism and Centrism in India“, in: J.W. Björkman (Hrsg.), *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*, New Delhi, S.75-87
- Sarkar, S. (1993): „Fascism of the Sangh Parivar“, in: *Economic and Political Weekly*, 30.1.1993, S.163-167
- Savarkar, V.D. (1989): *Hindutva. Who is a Hindu?*, New Delhi (1. Aufl. 1923)
- Schied, M. (1994): „Fundamentalismus ohne Fundamente? Zur Entwicklung des Hindufundamentalismus: Der Fall der Babri-Moschee von Ayodhya“, in: *asien, afrika, lateinamerika*, 21, S.603-614
- Skyhawk, H. van (1996): „Hinduismus und Hindutva“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 146, 1, S.113-127
- Tambiah, S. (1990): „Presidential Address: Reflections on Communal Violence in South Asia“, in: *The Journal of Asian Studies*, 49, 4, S.744-748
- Veer, P. van der (1994): *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley