



**Berliner Studien zur  
Internationalen Politik und Gesellschaft**

*herausgegeben von Klaus Voll und Uwe Skoda*

***Band I***

**Der Hindu-Nationalismus in Indien  
Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang?**

*Uwe Skoda und Klaus Voll (Hg.)*

## Berliner Studien zur Internationalen Politik und Gesellschaft

Es gibt kaum noch bedeutende internationale Ereignisse, die keinen Einfluss auf innenpolitische Vorgänge haben. In unterschiedlicher Weise sind davon alle Staaten betroffen. Internationale Beziehungen sind keine praktizierte „Weltinnenpolitik“, sondern sie sind ein kompliziertes Geflecht wechselseitiger Abhängigkeit, innerhalb dessen eine kleine Gruppe von Staaten und transnationalen Organisationen eindeutig am „längeren Hebel“ sitzen.

In dieser Schriftenreihe wird der Versuch unternommen, Bewegungskräfte und wesentliche Bestandteile dieses Systems aufzuzeigen. Seine Mechanismen und von ihm bewirkte Abhängigkeiten sollen verdeutlicht werden.

Die Beiträge orientieren sich an folgenden Überlegungen:

Eine verständliche Darstellung soll, neben der Skizzierung von historischen Entwicklungen, zu einer gegenwartsbezogenen und zukunftsorientierten Analyse führen. Die Berücksichtigung unterschiedlicher Standpunkte soll eine vereinfachte Sicht vermeiden helfen.

Globale Zusammenhänge des Internationalen Systems sollen in übergreifenden Darstellungen einzelner Themenbereiche vermittelt werden. Konflikte der Internationalen Politik und der sich entwickelnden Gesellschaften/Länder werden in ihren grundsätzlichen Aspekten sowie Versuchen zu deren Lösung im Vordergrund stehen. Dabei sehen wir Studien auf einer Makroebene zu internationalen Zusammenhängen als ebenso zentral an wie detaillierte Arbeiten zur Mikroebene, in denen neben politologischen auch ethnologische oder soziologische Perspektiven bzw. interdisziplinäre und methodologisch fundierte Ansätze zur Erfassung lokaler Macht- und Gesellschaftskonfigurationen als notwendig erscheinen.

Wir streben an, auch Beiträge von ausländischen Autoren aufzunehmen. Betrachtungen und Bewertungen ausländischer, z. B. afrikanischer und asiatischer, Probleme sollten nicht nur an deutschen Schreibtischen von deutschen Verfassern geschrieben werden.

Die 1976 mit Dr. Werner Pfennig – bis 2004 – begründete Schriftenreihe will Platz für kontroverse Darstellungen schaffen. Die einzelnen Bände sollen auch Nachschlagecharakter haben und eine Anleitung für weitere Studien sowie praxisbezogene Auswertungen bieten.

Die Herausgeber veröffentlichen Beiträge von Autoren unterschiedlicher wissenschaftstheoretischer Positionen. Die inhaltliche Verantwortung liegt bei den jeweiligen Autoren.

*Klaus Voll und Uwe Skoda*

Uwe Skoda und Klaus Voll (Hg.)

# **Der Hindu-Nationalismus in Indien**

**Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang?**

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100 % chlorfrei gebleicht.

© Weißensee Verlag, Berlin 2005  
Kreuzbergstraße 30, 10965 Berlin  
Tel. 0 30/91 20 7-100  
[www.weissensee-verlag.de](http://www.weissensee-verlag.de)  
[mail@weissensee-verlag.de](mailto:mail@weissensee-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagbild: .... (Foto: Dr. Uwe Skoda)

Printed in Germany

ISSN 1861-2407  
ISBN 3-89998-067-0

# Inhaltsverzeichnis

<b>VORWORT .....</b>	<b>VII</b>
<b>I GESCHICHTE UND AUFSTIEG DES HINDU-NATIONALISMUS .....</b>	<b>1</b>
<i>Eric Töpfer</i>	
I.1 Geistige und ideologische Grundlagen des Hindu-Nationalismus .....	1
<i>Clemens Jürgenmeyer</i>	
I.2 Die indische Union als Hindu-Nation? – Der Hindu-Nationalismus als Faktor indischer Politik .....	29
<i>Jürgen Männicke</i>	
I.3 Ein Blick nach „Rechtsaußen“ – Erinnerungen eines DDR-Diplomaten an Begegnungen mit der BJP .....	65
<i>Uwe Skoda</i>	
I.4 Ayodhya: Ein Symbol des Hindu-Nationalismus .....	75
<i>Julia Eckert</i>	
I.5 Die Gewalt der Aktion: Macht und Ideologie der Shiv Sena .....	103
<i>Klaus Voll</i>	
I.6 BJP an der Schwelle zur Macht: Die Unterhaus-Wahl 1996 .....	131
<b>II KONSOLIDIERUNG DER MACHT .....</b>	<b>145</b>
<i>Hartmut Elsenhans</i>	
II.1 BJP und die Konjunktur des Weltsystems .....	145
<i>Klaus Voll</i>	
II.2 Indische Unterhauswahlen 1999: Aufstieg und Konsolidierung des Hindu-Nationalismus .....	161
<i>Uwe Skoda</i>	
II.3 Swadeshi beti vs. videshi bahu: Sushma Swaraj (BJP) gegen Sonia Gandhi (Congress) im Wahlkampf 1999 .....	183
<i>Hans-Eberhard Dingels</i>	
II.4 Indien 1999: Vor einer neuen Außenpolitik? .....	205

	<i>Hans-Georg Wieck</i>	
II.5	Die „Neue“ Nationale Volkspartei BJP – Vom Hindu-Fundamentalismus zur Staatspartei .....	211
	<i>Fabian Becher</i>	
II.6	Die BJP: Eine konservative Mittelstandspartei?.....	225
	<i>Klaus Voll</i>	
II.7	RSS-Führer Sudarshan und die BJP .....	243
	<i>Christoph S. Sprung</i>	
II.8	Macht durch Gewalt und Religion – Das hindu-nationalistische Pogrom in Gujarat 2002 .....	249
	<i>Berthold Kuhn</i>	
II.9	Zivilgesellschaft, Staat und Hindu-Nationalismus in Indien.....	265
<b>III</b>	<b>VERLUST DER MACHT.....</b>	<b>277</b>
	<i>Klaus Voll</i>	
III.1	Wahlkampf 2004: Hindu-Nationalisten und Congress im Wettstreit um die Macht. ....	277
	<i>Uwe Skoda</i>	
III.2	Raja statt Ram: Ein König im BJP-Wahlkampf in Orissa 2004.....	305
	<i>Klaus Voll</i>	
III.3	Indische Unterhauswahl 2004: Niederlage des Hindu-Nationalismus und Machtwechsel. ....	319
<b>DIE AUTOREN</b>	<b>.....</b>	<b>333</b>

## Vorwort

Dieses Buch versucht den Aufstieg, die Konsolidierung und den möglichen Niedergang des Hindu-Nationalismus zu skizzieren, letzteres verdeutlicht durch die überraschende Wahlniederlage der von der Bharatiya Janata Party (BJP/Indische Volkspartei) geführten „National Democratic Alliance“ (NDA) bei den Unterhauswahlen 2004.

Dieser kleine Band enthält, generationsübergreifend, Beiträge von Sozialwissenschaftlern und Praktikern. Er bildet den Beginn einer Trilogie, die Konturen der Außen- und Sicherheitspolitik sowie die „neue BJP“ nach der Wahlniederlage mit ihren Führungspersönlichkeiten, programmatischen Schwerpunkten, Politikkonzepten und ihrem Verhältnis zu der sie stützenden Kaderorganisation „Rashtriya Swayamsevak Sangh“ (Nationales Freiwilligenkorps/RSS) und zum fundamentalistischen „Vishwa Hindu Parishad“ (Weltrat der Hindus/VHP) einschließen wird.

Indische Parteien sind dabei nicht mit europäischen demokratischen Parteien vergleichbar. Der Begriff „Partei“ sollte deshalb nicht unkritisch auf Indien übertragen werden, was ebenso für andere Termini wie „rechts“ und „links“ in der Diskussion gilt. Bei der BJP – wie im Übrigen auch bei den Kommunisten – handelt es sich um Kaderparteien. Fast alle Parteien sind sehr stark auf Führungspersönlichkeiten ausgerichtet, die oftmals im Stile „politischer Feldherren“ und mit beträchtlichen finanziellen Mitteln operieren. Andere, wie die Shiv Sena (siehe Julia Eckert, Kap. I.5), Teil der hindu-nationalistischen Bewegung, dürften dem Kriterium einer „faschistoiden Partei“ entsprechen.

Bei der BJP hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass sie nicht aus eigener Kraft an die Macht (zurück-)kommen kann, d.h. die letzten Wahlen scheinen vielmehr zu verdeutlichen, dass sie die „Schallgrenze ihrer Akzeptanz“ erreicht hat, wie bereits die Wahlen 1996 und 1999 andeuteten (siehe Klaus Voll, Kap. I.6; Kap. II.2). Die Wählerstimmen bzw. der prozentuale Anteil stagnieren, wenn auch auf relativ hohem Niveau. Sie sind zum Teil beeinflusst durch die eigenen Gesetzmäßigkeiten des indischen Mehrheitswahlrechts und dabei insbesondere des „Seat-sharing“, d.h. der Sitzabsprachen zwischen verbündeten Parteien.

Was macht die BJP in ihrem innersten Wesensgehalt als auch in ihrem gegenwärtigen Zustand aus?

Die ideologische Basis der BJP wird vielfach unter dem Begriff „Hindutva“ („Hindutum“) gefasst, dessen Ausgangspunkt dabei die Ansicht ist, dass die

Identität als „Hindu“ und die „Hindu-Nation“ etwas Gegebenes, Ursprüngliches, Natürliches und Unveränderliches seien. Ziel ist die Schaffung bzw. die Konstruktion einer Hindu-Nation („Hindu Rashtra“), die durch eine Mehrheit in Indien – nämlich die „Hindus“ – gebildet werden soll. V. D. Savarkar, der Begründer der Hindutva-Ideologie definierte in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts dabei einen Hindu als “a person, who regards this land of Bharat Varsha, from the Indus to the Seas, as his Father-Land as well as his Holy-Land that is the cradle of his religion”<sup>1</sup>, wodurch er auf geschickte Weise Jainismus, Buddhismus und Sikhismus einschloss, während gleichzeitig Islam und Christentum ausgeschlossen wurden, da deren „holy land“ außerhalb Indiens liegt. Auf der Grundlage dieser Ideologie bildet der 1925 gegründete RSS das organisatorische Rückgrat der hindu-nationalistischen Bewegung, die sich später ausdifferenzierte und zum „Sangh Parivar“ („Familie des Sangh“) ausweitete, deren politischer Arm die BJP bildet (siehe Clemens Jürgenmeyer, Kap. I.2; Eric Töpfer, Kap. I.1; Klaus Voll, Kap. II.7).

Einer eigenen „Hindu-Geschichte“ kommt im Prozess der Schaffung einer Hindu-Identität für eine Mehrheit der Inder aus Sicht der Hindu-Nationalisten eine zentrale Bedeutung zu. Der „Kampf um die Geschichte“ bzw. das Interpretationsmonopol über das „eigene“ Erbe manifestierte sich in der Auseinandersetzung um den Tempel in Ayodhya (siehe Uwe Skoda, Kap. I.4) als auch insbesondere im Streit um die Schulbücher. Der nachhaltige ideologische Einfluss des Hindu-Nationalismus dürfte dabei besonders in jenen Bundesstaaten groß gewesen sein, in denen die BJP – neben dem Zentrum – auch auf Landesebene an den Schaltebeln der Macht saß. Davon abgesehen wurden in ganz Indien verstärkt RSS-nahe und VHP-nahe Schulen gegründet und damit die eigenen Netzwerke ausgebaut. Im Streit um die Schulen, der RSS ist der größte private Schulträger, und Lehrmittel geht es dabei um nichts weniger als das Interpretationsmonopol der Geschichte. Der Langzeiteffekt dieser gezielten Indoktrination ist bisher schwer abzuschätzen.

Das weit verzweigte Netzwerk der „Sangh-Familie“ begünstigt eine durchgängige Zweigleisigkeit und Doppelzüngigkeit der Partei, in der immer mindestens zwei Strömungen koexistierten bzw. sicherlich auch bewusst repräsentiert werden (siehe Jürgen Männicke, Kap. I.3; Hans-Georg Wieck, Kap. II.5; Fabian

---

<sup>1</sup> Savarkar in van der Veer, P. (1994): „Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India“, Berkeley.



Becher, Kap. II.6). Während Atal Bihari Vajpayee als Premierminister eher das „liberale Gesicht“ – die Maske? – der Partei darstellte, der sich um Öffnung bemühte, galt L. K. Advani, zuerst Innen- und später auch stellvertretender Premier-Minister, als ideologischer „Hardliner“. In Wirtschaftsfragen standen innerhalb der Partei Neo-Liberale der „Swadeshi-Fraktion“ gegenüber, die wirtschaftliche Unabhängigkeit und das nationale Kapital favorisierte, wobei interessanterweise die Idee der Swadeshi-Ökonomie auch bei den Kommunisten Unterstützer findet. Mit anderen Worten, die beiden politischen Flügel der indischen Politik sind in ihren wirtschaftlichen Grundauffassungen keineswegs sehr verschieden. Ähnliche Strömungen finden sich auch beim Congress, in dem immer wieder eher „sozialdemokratisch-sozialistisch“ geprägte Politiker wie Premierminister Jawaharlal Nehru tendenziell mehr national gesonnenen Politikern wie Sardar Vallabhai Patel gegenüberstanden, der als Innenminister und „indischer Bismarck“ die staatliche Einheit Indiens vorantrieb. Somit war auch innerhalb des Congress eine Art „Hindu-Nationalismus Light“ oder „Soft Hindutva“ von Patel über Dr. Rajendra Prasad, dem ersten Präsidenten der indischen Republik, bis zu den Premierministern Rajiv Gandhi und P. V. Narasimha Rao präsent. Der „Wiederaufbau“ des Sonnentempels in Somnath, von Patel betrieben und von Prasad schließlich eingeweiht, ist daher auch nicht zufällig von VHP- und BJP-Vertretern immer wieder als Vorbild für ihre Kampagne in Ayodhya bezeichnet worden. Teil einer gewissen „Congressisierung“ der BJP ist daher auch die versuchte und teils durchaus erfolgreiche Vereinnahmung dieses Teils der Congress-Geschichte und der Geschichte der indischen Unabhängigkeit, die sich vor allem in der Person Patels spiegelt.

Wird die „Congressisierung“ der BJP, die Advani als wesentlich für den Verlust der ursprünglichen BJP-Werte beklagte, wieder aufgegeben? “The people now believe that we are going the Congress way. The impression is gaining ground that the ‘Congressisation’ of the party has begun. This is not good news for us ... The people reposed their faith in us because they believed that we were a party with a difference. However, over the last few years that uniqueness has been eroded and now they have begun to liken us to the Congress,” bekannte Advani in einem Interview<sup>2</sup> im Dezember 2004 und spielte damit auch auf Differenzen innerhalb der Führungsriege der BJP und den Verlust von Werten wie „discipline

---

<sup>2</sup> Siehe The Hindu, <http://www.hindu.com/2004/12/13/stories/2004121305961100.htm>, Zugang: 25.05.2005

and personal integrity“ an. Ein zunehmend heterogenes Erscheinungsbild ist bedingt durch Strategien, die gesellschaftspolitische Basis der Partei u. a. bis hinein in das Bürgertum und verschiedene Segmente der religiösen Minderheiten zu erweitern, so dass sich Vajpayee dezidiert darum bemühte, etwa auch Moslems wie den früheren Kabinettsminister Arif Mohammed Khan, ehemals Congress, Janata Dal und Bahujan Samaj Party, oder auch die ehemalige Vize-Vorsitzende der Rajya Sabha, Dr. Najma Heptullah, in die BJP aufzunehmen, um damit ein Zeichen gegenüber den indischen Moslems, immerhin rund 140 Mio. Menschen, zu setzen.

Die BJP favorisierte als Stil von Mobilisierung den „Rath Style“ und revolutionierte, zusammen mit modernen Kommunikationsmitteln, die „Yatra“ bzw. die politische Prozession als Mittel der Mobilisierung. Fraglich ist allerdings, inwiefern diese Form der politischen Auseinandersetzung noch dieselbe Wirkung erzielen kann, die sie in den 80er Jahren hatte. In der im Wahlkampf 2004 von Advani gestarteten „Bharat Uday Yatra“ („Indien’s Aufstieg“) gelang es nicht, eine breite Basis zu erreichen. Gleichzeitig versuchten andere Parteien den hindu-nationalistischen Stil zu kopieren. Wie der Wahlkampfstil der BJP 1999 aber auch zeigte, unterscheiden sich Strategien bezüglich verwandtschaftlicher Konzepte und ihrer Manipulation nicht wesentlich von denen des Congress (siehe Uwe Skoda, Kap. II.3). Noch unklar ist, inwieweit die Wahlniederlage 2004 einen Willen zur Veränderung auch beispielsweise beim RSS bewirkt, der erstmals seit seiner Gründung über eine Änderung der Kleiderordnung, also über eine Modifizierung der Khaki-Uniformen, nachdenkt, ganz offenbar aus der Erkenntnis heraus, Rekrutierungs- und Image-Schwierigkeiten bei der Jugend zu haben.<sup>3</sup>

Quo vadis BJP? Welchen Weg wird die BJP nach ihrer Niederlage (siehe Klaus Voll, Kap. III.1 und III.3) gehen und welche potenzielle Rolle in indischen politischen Szenarien spielen?

Gegenwärtig scheint die BJP durch ihre internen Risse und Lager sowie die für ihre Führung völlig unerwartete Wahlniederlage eher traumatisiert. Wohin steuert die „junge Garde“ der Partei? Neben den „alten Granden“ wie Vajpayee, Advani, Jaswant Singh und Dr. Murli Manohar Joshi gibt es eine prominent

---

<sup>3</sup> Siehe beispielsweise The Week, [http://www.the-week.com/24aug08/lastword\\_home.htm](http://www.the-week.com/24aug08/lastword_home.htm), Zugang: 25.05.2005

besetzte zweite Reihe jüngerer BJP-Politiker wie Uma Bharti, Sushma Swaraj, Venkaiah Naidu, Pramod Mahajan, Arun Jaitley, Narendra Modi u. a., die sich aber teilweise gegenseitig blockieren. Es ist gegenwärtig nicht absehbar, wer von ihnen die Führung der Partei übernehmen könnte und unter ihnen konsensfähig wäre. Jenseits der persönlichen Differenzen scheint ideologisch hingegen ein temporärer Waffenstillstand zu herrschen. Die Wirtschaftsliberalisierung wird als notwendig akzeptiert und dem „rechten Flügel“ fehlen Themen wie Ayodhya, das als Mobilisierungsfokus nicht beliebig wiederholbar ist. Dennoch könnte es durchaus möglich sein, dass sich bei weiteren Wahlniederlagen verstärkt extrem hindu-nationalistische oder gar faschistische Kräfte in der Partei durchsetzen, die innerhalb der Riege jüngerer Politiker von Uma Bharti oder Narendra Modi repräsentiert werden. Gerade Politiker wie Modi, der durch die Anti-Moslem-Pogrome in Gujerat traurige Berühmtheit erlangte (siehe Christoph Sprung, Kap. II.8), könnten der Versuchung erliegen, dass „Modell Gujerat“ auf das gesamte Indien auszudehnen. Nicht zufällig wird Politikern wie Bharti und Modi die besondere Unterstützung des RSS nachgesagt.

Kommt es zu einer zunehmenden wechselseitigen Distanzierung der BJP vom VHP, der offen mit der Idee der Gründung einer eigenen Partei spielt, ohne sie bisher zu gründen. Hauptvorwurf des VHP an die BJP ist, das Thema Ayodhya während ihrer Regierungszeit nicht offensiv betrieben und damit Chancen für eine umfassende Mobilisierung der „hinduistischen“ Bevölkerung verspielt zu haben. Ein völliges Auseinanderdriften zwischen BJP und VHP bzw. eine zusätzliche neue hindu-nationalistische Partei wären allerdings auch Ausdruck einer gewissen Instabilität des Parteiensystems, welches sich in einem permanenten Prozess des „Flux“ befindet, d. h. Fusion und Separation von Parteien und Allianzen scheinen dem politischen System inhärent zu sein.

Beide politischen Lager – NDA wie UPA (United Progressive Alliance), BJP wie Congress – versuchen, die Risse beim jeweiligen Gegner für sich zu nutzen und Alliierte zu gewinnen. Der Gegner soll durch Spaltungen geschwächt und die eigene Basis dadurch vergrößert werden. Es fragt sich allerdings, ob dieses eher taktische Vorgehen den wirklichen Herausforderungen der indischen Politik und Gesellschaft mit ihren Phänomenen von kontinuierlichem Wirtschaftswachstum, ökologischem Raubbau, Massen-Arbeitslosigkeit und Armut mit Hunger und Unterernährung wirklich gerecht wird?

Welche Rolle werden die Regionalparteien in Zukunft spielen? Werden sie sich weiterhin mit den beiden großen nationalen Parteien um des eigenen Machterhalts willen auf der Ebene des Zentralstaats verbünden, oder wird es in der lau-

fenden Legislaturperiode zumindest vorübergehend zur Bildung einer gegen Congress und BJP gerichteten „dritten Kraft“ mit der Perspektive vorgezogener Neuwahlen kommen? Welche Rolle wird dabei die Ideologie spielen, die bei den regionalen Parteien, genauer eigentlich Einzelstaats-Parteien, hauptsächlich auf regionalen Identitätsbewegungen und „Sub-Nationalismen“ sowie oft handfesten Besitzstandswahrungsinteressen beruhen?

Sudhir Kakar's These von den „Qualen der Modernisierung“<sup>4</sup> wirft die Frage auf, inwieweit die Globalisierung an verschiedenen Stellen der Erde Fundamentalismen oder „neue kulturell-identitäre Bewegungen“ (siehe Hartmut Elsenhans, Kap. II.1) hervorbringt oder sie auch wieder verschwinden lässt. Inwieweit werden der Congress und die BJP in der Lage sein, den weiterhin zu erwartenden „Globalisierungsverlierern“, auch unter Mobilisierung zivilgesellschaftlicher Kräfte (siehe Berthold Kuhn, Kap. II.9), eine gesellschaftliche Perspektive aufzuzeigen? Wird es überhaupt noch möglich sein, die Spannungen zwischen Stadt und Land ohne zu große Leiden des indischen Volkes gezielt zu überbrücken?

Was wissen wir in Deutschland über den Hindu-Nationalismus in Indien? Was über das tatsächlich schwer durchschaubare Geflecht seiner Unterorganisationen? War es ein Zufall, dass Björn Engholm als SPD-Vorsitzender, ebenso wie die FDP, Grußworte für das Europa-Treffen von VHP/RSS in Deutschland schrieben? Oder dass der damalige Außenminister Klaus Kinkel scheinbar unwissend und unaufgeklärt seinen politischen Partnern in Indien, speziell der BJP, gegenüberstand<sup>5</sup>, wie dies in einem Pressegespräch mit deutschen Journalisten in Delhi deutlich wurde?

Dieses Buch ist damit nicht nur als Beitrag für politisch Interessierte, sondern auch als Hintergrundinformation für politisch Verantwortliche in ihrer Diskussion mit indischen Counterparts zu verstehen. Inwieweit verfügt Deutschland über ein „institutionalisiertes Gedächtnis“ für das deutsch-indische Verhältnis? Dieses – insbesondere auch eine Vernetzung und der konstruktive Diskurs der sich mit Indien Befassenden – scheint um so notwendiger zu sein, da die Bedeutung Indiens im „Zeitalter der Bombe“ und der Globalisierung gestiegen ist und weiter

---

<sup>4</sup> Sudhir Kakar (1995a): Qualen der Modernisierung, in: *Lettre International*, Sommer, S.64-65.

<sup>5</sup> Der frühere Verteidigungsminister Volker Rühle besuchte 1996 Indien und drängte offensichtlich darauf, dass Indien den Comprehensive Test Ban Treaty (CTBT) unterschreibe. Öffentliche Reaktion des damaligen Außenministers I. K. Gujral: „Da kam ein deutscher Minister und wollte uns belehren, was wir zu tun haben“.

steigen wird (siehe Hans-Eberhard Dingels, Kap. II.4). Dieses Buch will dazu – vor allem im deutschsprachigen Raum, in dem es vergleichsweise wenige Arbeiten über dieses Thema gibt – einen bescheidenen Beitrag leisten, um Diskussionen anzuregen, die sowohl einer gezielteren Verfolgung deutscher und europäischer Interessen in Indien als auch dem zunehmenden Verständnis eines neuen „global player“ wie Indien, auch in Teilen seiner inneren Rationalität, dienen können.

*Berlin, den 25. Mai 2005*

*Uwe Skoda und Klaus Voll*

P. S.: Die Entwicklungen der BJP gehen rasant voran. Nach seiner Pakistan-Reise im Juni 2005 mit umstrittenen Äußerungen zum pakistanischen Staatsgründer Jinnah wird Advani von protestierenden VHP-Anhängern empfangen, vom RSS erneut kritisiert und tritt im Anschluss zurück. Eine neue Führung der BJP ist noch nicht absehbar – selbst ein Rücktritt vom Rücktritt scheint nicht völlig ausgeschlossen.

Daher haben wir im Band die Passagen bezüglich des BJP-Präsidenten Advani nicht verändert.



# **I Geschichte und Aufstieg des Hindu-Nationalismus**

*Eric Töpfer*

## **I.1 Geistige und ideologische Grundlagen des Hindu-Nationalismus**

Mit der Wahlniederlage der Bharatiya Janata Party (BJP) im Mai 2004 scheint der Zenit ihrer politischen Karriere überschritten, und zweifellos hat der Machtverlust die Partei in eine tiefe Krise gestürzt. Dennoch darf nicht vergessen werden, dass sie zweitstärkste Partei wurde und fast jeden vierten Wähler für sich mobilisieren konnte. Mit dem organisierten Hindu-Nationalismus wird daher auch in Zukunft als bedeutender Kraft in der indischen politischen Landschaft zu rechnen sein.

Wie Gellner (1995), Hobsbawm (1996), Anderson (1993) und andere gezeigt haben, ist Nationalismus nicht das Erwachen einer uralten, schlafenden Kraft, auch wenn er sich selbst gerne so darstellt, vielmehr ist er als Funktion von Modernisierung Folge und Motor derselben:

„Es ist der Nationalismus, der die Nationen hervorbringt, und nicht umgekehrt. Zugegebenermaßen nutzt der Nationalismus die bestehende, historisch ererbte Bandbreite von Kulturen oder kulturellem Reichtum, obwohl er sie sehr selektiv einsetzt und sie meistens radikal umwandelt. Tote Sprachen können wiederbelebt, Traditionen erfunden, recht fiktive Urzustände restauriert werden.“ (Gellner 1995: 87)

Erst die soziale und politische Mobilisierung, die mit der Entstehung moderner Territorialstaaten, der Ausbreitung des Kapitalismus, der ökonomischen Rationalisierung von Landwirtschaft und Güterproduktion einhergeht, schafft die Bedingungen für die subjektive Identifikation von Menschen mit der von modernen Massenmedien vermittelten „vorgestellten Gemeinschaft“ Nation. Nationen sind keine ursprünglichen und unveränderlichen Einheiten, sondern Ergebnis von kontingenten „Nation-Building“-Prozessen. Die Kriterien, über die nationalistische Bewegungen Nationen definieren, sind vielfältig und variieren enorm. Bestimmt werden sie im Wesentlichen von den Inhabern der Definitionsmacht, so dass die Konstruktion von Nationen weitgehend von oben stattfindet und Objekt

des politischen Machtkampfes ist. Hobsbawm weist allerdings darauf hin, dass es sich bei Nationen um „Doppelphänomene“ handelt, die nicht zu verstehen seien, wenn man sie nicht auch „von unten“ analysiere. Er unterscheidet zwischen Nationen, wie sie von Nationalisten verstanden werden, und „realen Nationen“, deren Mitglieder sich auch wirklich als Angehörige einer solchen betrachten. Diese Unterscheidung ist wesentlich für den Erfolg nationalistischer Bewegungen, da diese ihre politische Wirksamkeit nur mit einer entsprechenden Massenbasis oder – dies aber auf einem anderen Blatt – mit fremder Hilfe entfalten können. Trotz aller Definitionsmacht erfolgt die Konstruktion von Nationen somit kaum willkürlich, sondern hat „protonationale“ Bindungen, politische Bande privilegierter Gruppen oder überlokale Identifikationen volkstümlicher Art, zu berücksichtigen, oder sie ist zur Erfolglosigkeit verdammt (Hobsbawm 1996: 21ff).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen sollen im Folgenden die ideologischen Grundlagen des Hindu-Nationalismus und seine Entwicklung im Kontext des sozialen und politischen Wandels bis in die 1950er Jahre nachgezeichnet werden. Dabei soll zum einen gezeigt werden, wie traditionelle Ideen und Symbole unter den Bedingungen der Moderne neu interpretiert wurden, um eine nationale Identität zu formieren, die das Prinzip des Dharma zur Quintessenz indischer Kultur erklärt. Zum anderen soll gezeigt werden, wie dynamisch und wandlungsfähig diese Konstruktion einer indischen Nationalidentität im Zeichen realpolitischer Sachzwänge verlaufen ist.

### **Vorgestellte Gemeinschaften im vormodernen Indien**

„Hindu“ und „Hinduismus“ sind keine autochthon indischen Begriffe, sondern Wortschöpfungen von Nichtindern. Der Begriff „Hindu“ stammt ursprünglich aus dem antiken Persien, wo er Menschen bezeichnete, die jenseits des Flusses Indus lebten. Gemeint waren also nur im geographischen Sinne die Bewohner des indischen Subkontinents, vergleichbar dem modernen Begriff „Inder“.

Erst mit der Ausbreitung des Islam bekam der Begriff eine religiöse Bedeutung: Seit dem achten nachchristlichen Jahrhundert drangen Krieger, Kaufleute und Mystiker nach Indien vor und verbreiteten die junge Religion. Spätestens mit der Errichtung des Sultanats von Delhi im Jahr 1206 hatten muslimische Eroberer im nordindischen Kernland ihre Herrschaft gefestigt und errichteten eine persischsprachige Verwaltung. Nun waren Muslime selbst im Land jenseits des Indus anwesend, fühlten sich den Eroberten aber nicht zugehörig. In diesem Zusammenhang vollzog sich der Bedeutungswandel des Wortes „Hindu“, der seitdem



die einheimische, nicht-muslimische Bevölkerung bezeichnete. Gemeint waren damit allerdings weniger die Anhänger einer homogenen Religion.

Dies führte später, als die Europäer nach 1498 begannen, sich in Indien festzusetzen, zu erheblicher Verwirrung. Die Briten übernahmen von den Portugiesen zuerst den Begriff „Gentoo“ (von portugiesisch: gentio = „Heide“) und dann auch das muslimisch-persische Wort „Hindoo“. Die Europäer glaubten anfangs, dass es sich bei den „Hindus“ um Anhänger einer einzigen Religion handelte. Da sie diese als Heiden und Teufelsanbeter betrachteten, erschien ihnen eine weitergehende Differenzierung auch nicht notwendig. Dies führte zur Einführung des Begriffes „Hinduismus“ durch die Briten im 19. Jh., der bis heute als eine der großen „Religionen“ der Welt gleichberechtigt neben Judentum, Christentum, Islam etc. durch die Enzyklopädien und Köpfe geistert. (Stietencron 1995: 143ff)

Erst die Erforschung der religiösen Texte und – wohl entscheidender – der religiösen Praxis hat im 20. Jh. gezeigt, dass der „Hinduismus“, zumindest nach dem herkömmlichen Verständnis, das von einer bestimmten Glaubensverbindlichkeit ausgeht – keine Religion ist. Pulsfort schreibt:

„Er [der Hinduismus] ist eine gewachsene – man könnte auch sagen eine „evolutive“ Religion – oder gar eine Pluralität von Religionen mit einer unübersehbaren Fülle von Lehren, Kulturen, Riten und Praktiken.“ (Pulsfort 1994: 501)

Die zahlreichen Lehren und Kulte innerhalb des Hinduismus haben verschiedene Ursprünge, benutzen jeweils andere heilige Schriften und verehren andere Götter oder Göttinnen als höchste Gottheiten. Das Spektrum reicht von den großen Kulturen, die zahlreiche Anhänger haben, wie dem Shivaismus, dem Vishnuismus oder dem Shaktismus bis zu lokalen animistischen Glaubensvorstellungen. Die Koexistenz all dieser Religionen hat zu mannigfaltigen Formen des Synkretismus geführt. Außerdem gibt es für die Gläubigen in der Regel keinen Absolutheitsanspruch einer bestimmten Gottheit. So schließt beispielsweise die Verehrung Lord Shivas als Maheshvara (Großer Gott) durch die Shivaiten das Anerkennen der Existenz von Lord Vishnu keinesfalls aus. Pulsfort nennt diese Form der Religiosität „Henotheismus“ bzw. „Monolatrie“, eine Glaubenshaltung, die die Hingabe an eine Gottheit fordert, ohne dabei die Existenz anderer Götter zu leugnen. (Pulsfort 1994: 503)

Dieses Mit- bzw. Nebeneinander verschiedener Glaubensvorstellungen ist das Ergebnis eines Jahrtausende währenden Prozesses der Integration all dieser Vorstellungen in ein religiöses Grundsystem Indiens, den Brahmanismus. Der Brahmanismus hat seine Ursprünge in der vedischen Religion der um 1500 v. Chr.

nach Indien eingewanderten nomadischen Stämme, die sich selbst als Arya (Edle) bezeichneten. Zentral für die vedische Religion waren die vier Veden, Texte eines überirdischen „Wissens“, sowie die Textsammlungen der Brahmanas und Upanishaden. Seinen Ursprung in vedischer Zeit hat möglicherweise auch das Kastensystem. So vermutet Stietencron, dass die Arya bemüht waren, die einheimische Bevölkerung von ihrem religiösen Wissen fernzuhalten, da sie ihm ihre kriegerische Überlegenheit zuschrieben. Aus dieser Abschottung könnte dann allmählich das Kastensystem entstanden sein. Die Rigveda beschreibt die Entstehung der Kasten aus der Opferung des mythischen Urmannes Purusha, den die Götter in vier Teile teilten: aus dem Kopf entstanden die Brahmanen (Priester), aus den Armen die Kshatriyas (Krieger), aus den Schenkeln die Vaishyas (der Nährstand, d.h. freie Bauern und Händler) und aus den Füßen die Shudras (als Handwerker und Bauern die Diener der drei oberen Kasten). Den drei oberen Kasten (varnas), den „Zweimalgeborenen“, blieb das Studium der religiösen Texte vorbehalten. Ausgeschlossen blieben neben den Shudras auch die Menschen außerhalb des Kastensystems, die Kastenlosen und Stammesvölker (Adivasis). Eine detaillierte Sammlung von Verhaltensvorschriften für alle Kasten und alle Lebensstadien findet sich bereits in der vedischen „Lehre vom Dharma“, der Dharmasutra. (Stietencron 1995: 147ff)

Obwohl das Kastensystem und die Idee vom Dharma somit fast 3000 Jahre alt sein könnten, fand die weitgehende Durchdringung des Subkontinents mit diesen beiden Prinzipien wohl erst gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends statt. In dieser Zeit entwickelte sich der klassische vedische Brahmanismus zum volkstümlichen Hinduismus. Die gegen Buddhismus und Jainismus gerichtete „brahmanische Gegenreformation“ schuf mit ihrer Vedanta-Philosophie, das, was heute als die eigentliche Philosophie des Hinduismus angesehen wird. Der südindische Brahmane Shankara (788 – 820) knüpfte an philosophische Überlegungen in den Upanishaden (dem vedanta, dem „Veda-Ende“) an und entwickelte darauf aufbauend seine monistische Advaita-Philosophie. Kern dieser Philosophie ist die Erkenntnis, dass es nur ein Sein gebe, das sich lediglich in der menschlichen Wahrnehmung in unterschiedlichen Formen manifestiere. Diese Vorstellung ermöglichte eine Einbeziehung nicht-vedischer Gottheiten in das herkömmliche Pantheon, da sie alle als Manifestationen des einen Seins betrachtet werden konnten. So konnte die zur gleichen Zeit aufkommende Gottesverehrung durch die Bhakti, eine inbrünstige Volksreligiosität, ohne theologische Widersprüche – allerdings in einem langwierigen Prozess – von den Brahmanen kooptiert werden. Die verehrten Götter wurden zu Inkarnationen alter vedischer Gottheiten

(meistens Vishnu oder Shiva), die alle nur Manifestationen des einen Seins waren. So kam es gegen Ende des 10. Jh. zu einer Einbeziehung brahmanischer Priester in die Kulte von bisher außerhalb des Brahmanismus stehenden Stammesgottheiten und Dorfidolen sowie einer „Sanskritisierung“ der frühen Namen der heiligen Stätten. (Kulke/Rothermund 1998: 179ff)

Mit den Brahmanen kam das Kastensystem auch zu Menschen, die bis dahin kaum davon berührt worden waren. Obwohl der Brahmanismus diese Gemeinschaften sich selbst schon vorher zugeordnet haben wird, indem er sie zu Shudras oder gar Kastenlosen erklärte, werden die betroffenen Gruppen sich wohl kaum mit diesen Begriffen identifiziert haben. Die Vorstellung vom Sanatana Dharma, der ewigen Ordnung, verlangte eine Einordnung der neu integrierten Religionsgemeinschaften in das hierarchisch strukturierte Gesellschaftssystem durch „Verkastung“. Die Einbeziehung der Brahmanen in religiöse Traditionen, denen sie bis dahin fern standen, dürfte zu einer erfolgreichen Vermittlung von Kastenidentitäten über den herkömmlichen Wirkungskreis hinaus geführt haben.

Es ist also nicht der Glaube an eine bestimmte Gottheit, der den Begriff „Hinduismus“ ausmacht, sondern die Anerkennung der Realität des Dharma. Damit beschreibt er weniger ein religiöses als viel mehr ein soziales System: das durch das brahmanistische Dharma vermittelte Kastenwesen.

Pulsfort fasst zusammen:

„Hinduismus wäre eigentlich eher zu übersetzen als „die Summe der Lebenswelten und Lebensvollzüge derer, die in Indien, d.h. jenseits des Indus leben“. Ein Bewohner des indischen Subkontinents würde sich selbst von seinem ursprünglichen Selbstverständnis her darum auch nicht mit dem religiös belegten Begriff „Hindu“ bezeichnen. Denn den Hindu schlechthin gibt es nicht. Er selbst würde sich selbst eher als Anhänger einer bestimmten Gottheit definieren, als Shiva- oder Vishnu-Anhänger etwa; er könnte seine religiöse Identität aber auch von der Kastenzugehörigkeit herleiten: Ich bin Brahmane, oder ich bin Shudra.“ (Pulsfort 1994: 502)

So war „Hindu“ in vornationaler Zeit weder eine religiöse, geschweige denn eine nationale Identität.<sup>6</sup> Lokal haben sich die Menschen mit ihrer Familie, ihrer Sippe

---

<sup>6</sup> Eine Ausnahme bildeten vermutlich Angehörige indischer Religionen, die im Mittelalter an muslimischen Fürstenhöfen dienten, wo sie als ‚Hindus‘ bezeichnet wurden. Es kann angenommen werden, dass sich im Gegensatz zum muslimischen ‚Anderen‘ ein entsprechendes

oder der Dorfgemeinschaft identifiziert, darüber hinaus mit ihrer Kaste, ihrer Religionsgemeinschaft oder einer herrschenden Dynastie. Neben dieser Vielzahl koexistierender und sich überschneidender primordialer Loyalitäten prägte allerdings übergreifend die Vorstellung vom Dharma als rituell den Alltag und die Vorstellungswelt regelnder kosmischer Ordnung das Leben der Menschen.

### **Vom Neohinduismus zur Hindu Rashtra**

Die koloniale Unterwerfung des indischen Subkontinents durch die britische East India Company, die der Schlacht von Plassey im Jahre 1757 folgte, bedeutete einen radikalen Bruch mit den überkommenen Traditionen. Die Privatisierung des Bodens, die Einführung der Geldwirtschaft und die Einbindung in einen Markt, der vom kleinen indischen Dorf bis in die britischen Metropolen reichte, kamen einer „sozialen Revolution“ gleich (Rothermund 1965: 240). Die Einführung von Verwaltungsmethoden, Rechtsprechung und Bildungssystem nach westlichen Vorbildern führten zum Entstehen einer einheimischen „Dienstleistungsschicht“ (Rothermund 1978: 191f), einer neuen, westlich gebildeten Mittelklasse, die hauptsächlich in der Verwaltung oder den freien Berufen arbeitete und deren wichtigstes Medium die junge Presse wurde.

### **Die religiösen und sozialen Reformen des Neohinduismus**

1835 ließ Justizminister Lord Macaulay Englisch zur alleinigen Sprache in Verwaltung und höherer Bildung erklären. In Kalkutta, Bombay und Madras wurden staatliche Colleges gegründet. Tausenden junger Inder, die in der Hoffnung auf eine Karriere in der Kolonialadministration die neuen Schulen besuchten, eröffnete sich die Möglichkeit einer intensiven Auseinandersetzung mit westlichem Gedankengut. Die massive Missionierung durch christliche Orden und deren Kritik an Praktiken wie Unberührbarkeit, Witwenverbrennung oder Kinderheirat, führten zu einer kritischen Reflexion der eigenen Traditionen durch die junge Bildungsschicht. Die Antworten waren vielschichtig und reichten von defensiver Orthodoxie bis zu radikalen Neuerungsvorschlägen.

Zahlreich waren die vom westlich-christlichen Denken inspirierten Versuche einer Reinterpretation der hinduistischen Quellen. Als Pionier dieser Entwicklung ist der bengalische Brahmane Ram Mohan Roy (1772 – 1833) hervorzu-

---

Selbstverständnis entwickelte, das als erster Schritt zur Herausbildung der modernen Hindu-Identität verstanden werden kann.

heben, der bereits 1828 eine reformhinduistische Bewegung ins Leben rief, den Brahma Samaj („Gemeinschaft Gottes“). Die verschiedenen Strömungen des sogenannten Neohinduismus wurden vielfach zur Basis des aufkommenden politischen Bewusstseins. Bestärkt wurde die Mittelklasse in ihrem Selbstbewusstsein von der europäischen Indologie, die sich von der Kultur des Subkontinents faszinieren ließ, und die den Begriff „Hinduismus“ prägte, von dem sie – vielfach ohne Landeskenntnis – annahm, dass er die Religion Indiens sei. (Spear 1990; Bianco 1969: 16ff)

Während die anglierte indische Elite dem großen Aufstand von 1857, der hauptsächlich von den Kräften des untergegangenen Ancien Régime Indiens getragen wurde, ängstlich gegenüberstand und zu den Briten hielt, wurden die Stimmen derer, die mehr Rechte einforderten, in den Jahren danach immer lauter. 1885 schließlich wurde in Bombay der Indian National Congress gegründet, der im Laufe der Zeit zum Sammelbecken der antikolonialen Bewegung wurde. Schon bald kam es innerhalb des Nationalkongress zu Spannungen über den zukünftigen Kurs. Gegenüber standen sich die gemäßigten Liberalen auf der einen und die radikalen Nationalrevolutionäre auf der anderen Seite. Die Gemäßigten sahen Indien nicht als Nation und erhoben die Nationsbildung innerhalb der gegebenen politischen Ordnung zum Ziel. Daher befürworteten sie eine Zusammenarbeit mit den Regierenden, die eine schrittweise Einbindung in den Herrschaftsapparat anpeilte. Die Radikalen hingegen sahen Indien als eine Nation mit großen Traditionen, die unter eine lähmende Fremdherrschaft geraten war, die es so bald wie möglich zu beseitigen galt. Wortführer der Radikalen waren drei Männer, die als die Troika Bal, Lal und Pal bekannt wurden: Bal Gangadhar Tilak, Lala Lajpat Rai und Bipin Chandra Pal. Sie repräsentierten drei Geistesströmungen, die wesentliche Grundlagen des späteren Hindu-Nationalismus lieferten.

Bal Gangadhar Tilak (1856 – 1920), der als „Vater der indischen Unruhe“ gilt, war als Chitpavan-Brahmane aus Maharashtra Angehöriger einer „dominanten Minderheit“<sup>7</sup>, so dass er in den Traditionen der regionalen Kultur aufwuchs. Tilak verdankte seine große Resonanz der Tatsache, dass er geschickt lebendige

---

<sup>7</sup> Diesen Begriff benutzt Rothermund im Gegensatz zu den ‚exponierten Minderheiten‘, die nicht in der Regionalkultur heimisch waren, wie z. B. die Parsen oder südindischen Saraswat-Brahmanen in Bombay, und die daher im Gegensatz zu Angehörigen ‚dominanter Minderheiten‘ eher einem Liberalismus ohne traditionelle Symbolik zuneigten. (Rothermund 1965: 6ff)

religiöse und traditionelle Symbole für politische Ziele zu instrumentalisieren wusste. So stellte er seine Bemühungen um die Unabhängigkeit bewusst unter den Schutz des elefantenköpfigen Gottes Ganapati (bekannter unter dem Namen Ganesha) und funktionierte die in Maharashtra seit alters her gefeierten Ganapati-Feste zu politischen Zwecken um. Ähnlich machte er sich die Popularität des Marathen-Fürsten Shivaji zunutze, der im 17. Jh. als einer der ersten hinduistischen Herrscher die Macht der Moghul-Kaiser im westlichen Dekkan brach, und deutete dessen Kampf gegen den Großmoghul Aurangzeb zu einem Ringen um nationale Befreiung von der islamischen Fremdherrschaft um. Schon bald feierte man die zunächst nur in Maharashtra bedeutsamen Shivaji-Feste auch im fernen Kalkutta und im Punjab. (Klimkeit 1981: 226ff)

Lala Rajpat Rai (1865 – 1928), Sohn eines Kaufmannes der Agarwal-Kaste aus Nordwestindien, repräsentiert als Mitglied der neohinduistischen Reformbewegung Arya Samaj eine entscheidende Strömung des religiösen, sozialen und politischen Lebens im Nordindien des ausgehenden 19. Jh. Der Arya Samaj („Gemeinschaft der Arier“) war 1875 von dem Wanderprediger Swami Dayananda Sarasvati (1824 – 1883) gegründet worden. Dayananda, der in jungen Jahren als Anhänger Shivas noch gegen die Vishnuiten polemisiert hatte, wandte sich später gegen den volkstümlichen Hinduismus, den er als eine von fremden Einflüssen verfälschte Form der arisch-vedischen Religion ansah. Gegen den erbitterten Widerstand der Hindu-Orthodoxie propagierte er einen idolfreien Monotheismus, in dessen Mittelpunkt er die Verehrung des Feuers stellte, und zu dessen autoritativer Offenbarung er die vier Vedas erklärte. Grundlage allen Handelns war für Dayananda das Dharma. Er verkündete die Bruderschaft aller Arier, wie er die Anhänger der hinduistischen Religionen nannte, auf der Basis seiner vermeintlich urhinduistischen Lehre. Damit war er der erste religiöse Reformler, der die Einheit der Hindus propagierte. Besonderen Erfolg hatte Dayananda im Punjab, der fruchtbaren Region in Indiens Nordwesten, die seit Jahrhunderten durch die Nachbarschaft zum Islam geprägt war. Klimkeit schreibt:

„Eine Bruderschaft aller Hindus, vergleichbar der Bruderschaft des Islams, war ein Gedanke, der mindestens seit der Gründung der Sikh-Gemeinschaft durch Nanak in der Luft lag. Und eine rationale, theistische Religiosität, wie sie dem Hindutum vom Islam zugespielt wurde und wie sie nun Dayananda verkündete, war ebenfalls bereits schon fester Bestandteil der privaten Überzeugungen eines Teiles des hinduistischen Bürgertums. So ist es verständlich, dass schon bald nach der Gründung einer Arya Samaj-Gemeinde in Lahore im Jahre 1877 weitere Zweige im Panjab entstanden. Stellte der Reformhinduismus Dayanandas mit

seinem Bestreben, eine einheitliche und geschlossene Hindu-Gemeinschaft aufzubauen und einen unsichtbaren, erhabenen Willensgott zu verkünden, doch geradezu ein hinduistisches Spiegelbild der islamischen Weltreligion dar.“ (Klimkeit 1981: 184)

Es waren hauptsächlich Beamte und Angestellte der Kolonialverwaltung, die sich für Dayanandas Reformwerk interessierten, aber der Arya Samaj konnte auch Erfolge in anderen Schichten der Bevölkerung erzielen. Dayananda, dem eine zwar nicht durch Geburt kastenmäßige, aber doch eine nach Bildung und Verdiensten hierarchisch geordnete Gesellschaft vorschwebte, rief eine Läuterungskampagne (shuddi) ins Leben, die auf eine Remissionierung von zum Islam oder Christentum übergetretenen Unterkasten abzielte. Der Arya Samaj hatte mit seiner Missionierung beträchtliche Erfolge und wurde so zu einer bedeutenden sozialen und meinungsbildenden Kraft (Klimkeit 1981: 171ff).

Bipin Chandra Pal (1858 – 1932) war zusammen mit Aurobindo Ghose (1872 – 1950) der einflussreichste Vertreter der radikalen indischen Nationalisten Bengalens und Herausgeber der Zeitung *Bande Mataram*. *Bande Mataram* („Verbeuge dich vor der Mutter“) ist der Titel eines Gedichtes von Bankim Chandra Chatterji (1838 – 1894), das das Land als heilige Mutter in der Gestalt der Göttin Durga anruft. Chatterjis Verse wurden zur Hymne der Unabhängigkeitsbewegung, und die Idee vom heiligen Mutterland prägte den Nationalismus in Bengalen und später auch in ganz Indien entscheidend; so ist bis heute von *Bharat Mata*, der „Mutter Indien“, die Rede. Die Deutung der göttlichen Mutter als Kali, der Schreckensgöttin und einer Inkarnation Durgas, diente dann Anfang des 20. Jh. der Legitimierung des gewaltsamen Kampfes gegen die britische Herrschaft (Klimkeit 1981, 102ff).

Seine Heimat in Bengalen hatte auch Swami Vivekananda (1863 – 1902). Er gründete 1897 die Erneuerungsbewegung Ramakrishna-Mission. Sein Denken war geprägt von den Ideen seines Lehrers Ramakrishna, einem bengalischen Dorfheiligen. Vivekananda trat für eine Wiederbelebung der monistischen Vedanta-Philosophie ein, die er allerdings nicht in ihrer herkömmlichen Weltabgewandtheit übernahm, sondern in eine aktionsbezogene Lehre umdeutete. Vivekanandas Vedanta-Interpretation wurde von der anglisierten Intelligenz begeistert aufgenommen, da sie das politische Streben nach mehr Machtbeteiligung legitimierte. Vivekananda akzeptierte die westliche Zivilisation als nutzbringend und blieb anderen Religionen gegenüber tolerant, da er sie als Vorstufen zur höchsten Wahrheit sah. Aber diese höchste Wahrheit der Welt in vollster Reinheit zu verkünden, war für ihn die Aufgabe Indiens. Mit seiner Lehre erntete er beim „Par-

lament der Religionen“, das 1893 in Chicago stattfand, großen Beifall, was ihn in dem Entschluss bestärkte, missionierend über die Grenzen Indiens hinaus zu wirken. Damit ging er in der Verkündung hinduistischer Lehren noch einen Schritt weiter als Dayanandas Arya Samaj, der sich mit seiner Missionstätigkeit auf Indien beschränkte (Bianco 1969: 16).

Aus der Auseinandersetzung der anglisierten Bildungsschicht mit modernem westlichen Gedankengut entwickelten sich zahlreiche Neudeutungen des Hinduismus, die meistens in regionalen Traditionen standen. Die Mitte des 19. Jh. einsetzende Beschleunigung von Mobilität und Kommunikation durch das Aufkommen der Eisenbahn<sup>8</sup> und der damit einhergehenden Verbreitung der Telegraphie führte schnell zu einem Austausch der Ideen durch die verschiedenen regionalen Reformbewegungen, die nun zunehmend ein panindischen Charakter annahmen. Die neohinduistische Gedankenwelt wurde zur geistigen Basis des aufkommenden Nationalismus, insbesondere für die „dominanten Minderheiten“ wie die Chitpavan-Brahmanen oder die bengalische Bildungselite. Um neben der hauchdünnen städtischen Dienstleistungsschicht auch weitere Teile der Bevölkerung anzusprechen, wählten die Nationalisten geschickt machtvolle populäre Symbole wie z.B. Ganapati und Shivaji in Maharashtra oder Durga bzw. Kali in Bengalen. In Nordindien wurde unter Beteiligung des Arya Samaj eine Kuh-schutzbewegung ins Leben gerufen, und Dayananda formulierte erstmals den Gedanken von einer religiösen Einheit der Hindus. Damit waren noch vor der Formulierung des eigentlichen Hindu-Nationalismus wesentliche ideellen Grundlagen geschaffen und entsprechende Symbole gefunden worden: das heilige Mutterland „Bharat Mata“, eine Einheit der Hindus auf vedischer Grundlage und Shivaji als Nationalheld.

### **Die Politisierung der Religionsgemeinschaften**

Die Schaffung einer nationalen indischen Identität auf dieser Grundlage bot, obwohl der Gedanke einer Hindu-Nation noch nicht explizit formuliert war, den indischen Muslimen, die in Britisch-Indien etwa ein Viertel der Bevölkerung stellten, keine Identifikationsmöglichkeiten. Die radikalen Congress-Nationalisten setzten bewusst oder unbewusst indisch mit hinduistisch gleich. Die muslimische Elite suchte unter der Führung des Reformers Sir Syed Ahmad Khan die

---

<sup>8</sup> Bereits um 1900 wurden auf den 40.000 Eisenbahnkilometern jährlich 200 Mio. Passagiere befördert (Kulke/Rothermund 1982: 284).



Zusammenarbeit mit den Kolonialherren, da sie angesichts der Herausforderung um ihre Interessen fürchtete.

So fielen das Entstehen eines indischen Nationalbewusstseins und das Aufkommen dessen, was in Indien Kommunalismus genannt wird, zeitlich zusammen.<sup>9</sup> Ökonomische und soziale Konflikte wurden im Lichte der neuen Identitäten interpretiert, führten zur Politisierung der Religionsgemeinschaften und schärfen ein Bewusstsein für die Unterschiede, das es in dieser Form vor der Kolonialzeit nicht gegeben hatte. Insbesondere der Wettbewerb um die Beschäftigung in der Kolonialverwaltung führte dazu, dass eine wachsende Zahl von Hindus und Muslimen ihn unter kommunalistischen Gesichtspunkten sah (Wagner 1994: 440ff; Basu, et al. 1993: 4f).

Zentrum dieser Auseinandersetzungen wurde das nordindische Kernland, die United Provinces. Dort brach ein Streit aus, der sich an der scheinbar geringfügigen Frage entzündete in welcher Schrift die Volkssprache Hindustani Eingang in die Verwaltung finden sollte, in der auf dem Sanskrit basierenden Devanagari-Schrift als Hindi oder basierend auf der persisch-arabischen Schrift als Urdu. Eine Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Variante hätte zu einer offensichtlichen Benachteiligung einer der streitenden Parteien geführt. Die gebildeten Brahmanen, deren heilige Texte in Sanskrit niedergeschrieben waren, waren nicht bereit, den Wettbewerbsnachteil in Kauf zu nehmen, vor Antritt einer Verwaltungskarriere eine weitere Schrift erlernen zu müssen. Umgekehrt sahen die schriftkundigen Muslime keine Veranlassung, ihre Karrierechancen zu verschlechtern. Die Hindi-Urdu-Kontroverse wurde mit zahlreichen religiös verbrämten Argumenten geführt, so dass der Sprachenstreit zur Schärfung der mentalen Grenze zwischen Muslimen und Angehörigen der hinduistischen Religionen führte, obwohl sich die britische Verwaltung letztendlich für ein gleichberechtigtes Nebeneinander beider Schriftsprachen entschied.<sup>10</sup>

In diesem Klima des gegenseitigen Misstrauens wurde 1906 die Muslim League gegründet. Zu ihrer wichtigsten Forderung wurde die Einrichtung getrennter Wählerschaften für Muslime bei den anstehenden Wahlen zu den Reichs- und Provinzräten, die den Regierungen beratend zur Seite standen. 1909 gab die

---

<sup>9</sup> Kommunalismus bezeichnet das Denken und Handeln im Interesse der eigenen Gemeinschaft, der Religionsgruppe oder Kaste.

<sup>10</sup> Hindi sollte später zur offiziellen Amtssprache Indiens werden, ebenso wie Urdu in Pakistan.

Kolonialverwaltung dem Anliegen der Muslim League statt. Damit setzte die Ära der politischen Mobilisierung der Wählerschaft nach religiösen Gesichtspunkten ein. Die britische Regierung hatte die Nützlichkeit der gesellschaftlichen Differenzen für die Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft erkannt, und bald folgte nach dem bewährten „Divide et Impera“-Prinzip die Einrichtung weiterer getrennter Wählerschaften für Sikhs, Christen und Anglo-Indier (Bianco 1969: 26ff).

Die Aufstellung von Wählerschaften nach religiösen Kriterien erforderte eine detaillierte statistische Erfassung der sozialen Wirklichkeit. Grundlage dafür waren die Volkszählungen, die seit 1871 durchgeführt wurden. Akribisch erfasste ein Heer von Mitarbeitern die Religionsgemeinschaften, Kasten, Ethnien und Sprachen des Subkontinents. Damit wurde den Interessen der Kolonialverwaltung und dem Forscherdrang britischer Anthropologen Genüge getan. Für unzählige Bewohner Indiens bedeutete das Erscheinen von Männern mit Fragebögen in ihren Dörfern, den Zwang, sich eindeutig der einen oder anderen Kategorie zuzuordnen zu müssen; Raum für Antworten zwischen den Zeilen blieb nicht. Anhänger synkretistischer religiöser Praktiken oder mehrsprachig aufgewachsene Menschen mussten sich unerwartet einer exklusiven Gruppe zuordnen. Die identitätsstiftende Rolle der Volkszählungen ist daher nicht zu unterschätzen.<sup>11</sup>

Während das Erwachen des nationalen Bewusstseins, das indisch bewusst oder unbewusst mit hinduistisch gleichsetzte, nur die Angelegenheit einer marginalen Bildungsschicht war, führte die politische Mobilisierung und das Abfragen von exklusiven Gruppenzugehörigkeiten bereits gegen Ende des 19. Jh. zur Identifikation weiterer Teile der Bevölkerung mit der vorgestellten Hindu-Gemeinschaft.

Um der politischen Agitation durch die Muslim League zu begegnen, gründete der Arya Samaj im Jahr 1907 im Fünfstromland die Punjab Hindu Sabhas („Punjab Hindu Vereinigungen“) (Ghosh 1993: 26f). Gleichzeitig waren diese eine Reaktion auf die Konflikte innerhalb der Congressbewegung. Im gleichen Jahr war es auf einer Jahrestagung in Surat zum offenen Konflikt zwischen den Gemäßigten und den Radikalen gekommen, der zur Abspaltung der Nationalrevolutionären unter Tilak geführt hatte. Die Kolonialverwaltung nutzte die Gunst der Stunde und ließ zahlreiche Führer der Radikalen verhaften, andere flohen ins Ausland oder gingen in den Untergrund, so dass die Gründung der Hindu Sabhas

---

<sup>11</sup> Zur Geschichte der Volkszählungen s. Malhotra 1993.

im Punjab den Versuch darstellten, dem Hindu-Kommunalismus eine neue politische Plattform zu geben.

Die Ereignisse während und nach dem ersten Weltkrieg führten zu erheblicher Verwirrung unter den radikalen Nationalisten. Mit Mohandas Karamchand Gandhi (1869 – 1948), der 1915 aus Südafrika nach Indien zurückgekehrt war, erschien eine Figur auf der politischen Bühne, deren volkstümliche Sprache ihr eine erhebliche Popularität einbrachte. Es ist im Wesentlichen Gandhis Verdienst, dass es dem Congress gelang, aus den Zirkeln der anglisierten Elite auszubrechen und zu einer echten Massenbewegung zu werden. Obwohl Gandhis religiöse und politische Ideale stark vom Hinduismus geprägt waren, bemühte er sich doch um eine Verständigung mit den Muslimen, um eine gemeinsame Front gegen die Fremdherrschaft zu schmieden. Bereits 1916 hatten sich unter der maßgeblichen Vermittlung des eigentlich radikal-hinduistischen B. G. Tilak, der gerade aus der Haft entlassen worden war, die führenden Köpfe der Muslim League und der Congressbewegung auf eine Zusammenarbeit geeinigt, den sogenannten Pakt von Lucknow. Auf muslimischer Seite sind die Ursachen für das Abrücken von der Kooperation mit den Briten darin zu suchen, dass Großbritannien im ersten Weltkrieg gegen das Osmanische Reich kämpfte, dessen Oberhaupt, der Sultan, als Kalif gleichzeitig das geistliche Oberhaupt der islamischen Umma war. Gandhi knüpfte an den Lucknow-Pakt an, indem er den Congress an der Kalifat-Bewegung der Muslime beteiligte, die dem besiegten Kalifen nach Ende des Krieges ihre Solidarität bekundete. Diese Entwicklung, die eine Zeitlang die Hoffnung auf eine überkonfessionelle Nationalbewegung nährte, drängte die Hindu-Kommunalisten zu Beginn der 1920er Jahre an den Rand des politischen Geschehens.

Doch schon bald befanden sich die radikal-hinduistischen Kräfte wieder im Aufwind. 1922 kam es an der südindischen Malabarküste zu der sogenannten Moplah-Rebellion, einem Aufstand muslimischer Pächter gegen ihre hinduistischen Grundherren.<sup>12</sup> Im selben Jahr riefen die Hindu Sabhas Nordwestindiens, die bereits im ersten Weltkrieg eine Art Föderation eingegangen waren, die Gründung der Hindu Mahasabha („Große Hindu Vereinigung“) aus, die innerhalb des Indian National Congress als Vertretung der Hindu-Interessen wirken

---

<sup>12</sup> Es handelte sich hierbei in erster Linie um einen Klassenkonflikt, in dem allerdings die wirtschaftlichen mit den religiösen Konfliktlinien deckungsgleich waren, und der daher für erhebliche Aufmerksamkeit in ganz Indien sorgte.

sollte. Auf einer 1925 in Kalkutta abgehaltenen Versammlung der Hindu Mahasabha verkündete deren Vorsitzender Lala Lajpat Rai – maßgeblich inspiriert durch das Wirken des Arya Samaj – die Erneuerung einer Hindu-Nation auf der Basis der ethischen Prinzipien des Sanatana Dharma als Programm (Ghosh 1993: 27). Damit griff Lal eine Idee auf, die bereits zwei Jahre früher in einem kleinen Band mit dem Titel „Essentials of Hindutva“ publik gemacht worden war. Autor dieses Textes war Vinayak Damodar Savarkar, der als geistiger Vater des Hindu-Nationalismus gilt.<sup>13</sup>

### **Vinayak Damodar Savarkar und die Idee von Hindutva**

Savarkar (1883 – 1966), wie Tilak ein Chitpavan-Brahmane aus Maharashtra, verschrieb sich schon früh dem gewaltsamen Kampf gegen die britische Fremdherrschaft. Während seines Studiums in England beteiligte er sich an revolutionären Aktivitäten und wurde schließlich auf die Andaman-Inseln im Golf von Bengalen verbannt, wo er seine grundlegenden politischen Gedanken niederschrieb. Nachdem er 1937 aus der Haft entlassen worden war, wandte er sich der Hindu Mahasabha zu, deren Vorsitzender er bald wurde, und deren Programmatik er in den kommenden Jahren entscheidend prägen sollte.

Die Essenz seines Denkens fasste er in „Essentials of Hindutva“ und dem inhaltlich verwandten "Who is a Hindu?" zusammen. In anderen Schriften interpretierte Savarkar den großen Aufstand gegen die britische Herrschaft von 1857 als den ersten indischen Unabhängigkeitskampf. Große Verehrung brachte er dem Marathen-König Shivaji entgegen, den er zum Vorkämpfer für die Selbstbestimmung der Hindus erklärte und mit dem italienischen Nationalisten Mazzini verglich.

Den Kampf um Unabhängigkeit legitimierte Savarkar durch die Sache des Hindutums (Hindutva). In „Essentials of Hindutva“ erklärte er, dass das indische Volk ursprünglich eine organische Einheit gewesen sei, die erst durch das Kastensystem und den Einfall fremder Religionen verlorengegangen wäre. Um Indien zu neuer Blüte zu bringen, müsse die nationale Einheit wiederhergestellt werden. Dabei erkennt Savarkar die Vielfalt Indiens durchaus an, wenn er schreibt:

---

<sup>13</sup> Der folgende Abschnitt über das Wirken und Denken Savarkars ist eine Zusammenfassung der Darstellung bei Klimkeit 1981: 243ff.

„Ein Volk ist abgegrenzt von anderen als den eigenen Nationen nicht so sehr durch das Fehlen von irgendwelchen Differenzen (innerhalb des Volkskörpers) wie durch seine tatsächlichen Unterschiede zu anderen Völkern, die ausgeprägter sind als Unterschiede innerhalb des Volkes selbst.“ (zit in: Klimkeit 1981: 246)

Für Indien seien diese Unterschiede zu anderen Nationen kultureller Natur und wurzelten im hinduistischen Erbe. Dieses einende kulturelle Erbe sei das Hindu-tum, Hindutva. Hindutva definiert die Hindu-Nation, die Hindu Rashtra.<sup>14</sup> Die Hindu Rashtra sei nicht als religiös einheitliche Gruppe misszuverstehen, da die religiösen Lehren der Hindus keineswegs einheitlich seien. Vielmehr sei das Hindutum gekennzeichnet durch die Teilhabe am hinduistischen Erbe. Als konstituierende Merkmale des Hindutums und der Hindu-Nation nennt Savarkar drei Punkte: das gemeinsames Land (Bharatbhoomi), die völkische Einheit auf Grund einer gemeinsamen Abstammung (Jati) und eine gemeinsame Kultur (Sanskriti).

Bharatbhoomi (das Land Bharat) ist für Savarkar der geographische Raum zwischen dem Himalaja und dem Indischen Ozean. Seine Heiligkeit schöpfe es aus der Tatsache, dass in ihm religiöse Verdienste angesammelt würden, dass es der Schauplatz der für Savarkar historischen Ereignisse aus der Ramayana und der Mahabharata gewesen sei, und daraus, dass es die Heimat großer Gestalten und Lehrer (neben den hinduistischen Denkern die Stifter des Buddhismus, Jainismus und des Sikhismus) sei, die dem indischen Volk und der Menschheit entscheidende Impulse gegeben hätten.

„So ist für jeden Hindu [...] dieses Bharatbhumi, dieses Sindhusthan zugleich ein Vaterland (Pitribhu) und ein heiliges Land (Punyabhu). [...] Jeder, der diese Bharatbhumi vom Indus bis zum Meer als sein Vaterland und heiliges Land betrachtet, ist ein Hindu.“ (Klimkeit 1981: 248)

Den Namen Bharatbhoomi leitet Savarkar ab von dem mythologischen Helden Bharata, dessen Taten im Epos Mahabharata geschildert werden. Manchmal bezeichnet Savarkar das Land auch als Muttergöttin (Bharat Mata). Da das Land ein organisches Ganzes sei, sei jede politische Teilung undenkbar. Seine Unteilbarkeit ergebe sich auch aus der Tatsache, dass das Land das Feld des Dharma, das Dharma Kshetra, sei, also der Ort an dem sich die universale Ordnung verwirkliche.

---

<sup>14</sup> Ursprünglich bezeichnete *Rashtra* den Herrschaftsbereich eines Königs, dient bei Savarkar aber als Übersetzung des englischen Wortes ‚nation‘.