

Joachim Heidrich

Demokratie und Hindunationalismus im heutigen Indien

Die Thematik führt zu der Frage: Was ist aus der antikolonialen Revolution des 20. Jh. geworden? Diese Problemstellung mag unzeitgemäß anmuten. Denn am Beginn des 21. Jahrhunderts spricht alle Welt von Reformen, und die meinungsbildende Strömung in der politischen Diskussion gebraucht den Begriff demokratische Revolution allenfalls noch für den Umbruch vom Staatssozialismus zu kruden kapitalistischen Formen, also für Vorgänge in der Zweiten Welt oder in den sogenannten Transformationsländern. Dabei hat die Überwindung des Kolonialismus die politische Landkarte sowohl radikal als auch dauerhaft verändert; dadurch erst erlangte die nach dem zweiten Weltkrieg geschaffene internationale Staatengemeinschaft eine wirklich globale Dimension. Nachfolgend löste der Begriff postkolonial die rein chronologisch definierte ältere Bezeichnung „nach dem zweiten Weltkrieg entstandene“ oder „junge Nationalstaaten“ ab. Er meint die diffuse Gruppe der ehemals kolonialen oder heutigen Entwicklungsländer oder Drittweltstaaten, für die es keine formationelle oder formationsgeschichtliche Definition gibt. Es sind Staaten, deren Gesellschaften noch deutliche Züge ihrer kolonialen Vergangenheit anhaften, die das Recht auf Entwicklung einfordern, und die im Hinblick auf ihre nationale Souveränität besonders sensibel reagieren. Demokratie und Nationalismus sowie die Rolle der Religion in der Gesellschaft sind auch in diesem Teil der Welt höchst aktuelle Themen, stellen sich aber im historischen Zusammenhang meist anders dar als in den entwickelten kapitalistischen Industriestaaten. Insofern sind auch die jeweiligen Forschungsansätze durchaus unterschiedlich.¹

Im folgenden geht es primär um zeitgenössische Prozesse innerhalb einer postkolonialen Gesellschaft, die nicht ohne Berücksichtigung des internationalen Umfeldes erörtert werden können. Die gegenwärtigen Vorgänge in den Entwicklungsländern unterliegen heute anderen äußeren Einflüssen und

1 Vgl. Prasanjit Duara: Crossing Between Old and New Nations, in: International Institute of Asian Studies (IIAS), Leiden, Newsletter 32 (November 2003), S. 1, 3.

Kräften als jenen, die zur Entstehungszeit der neuen Nationalstaaten die Szene bestimmten.

Dritte Welt

In den Staaten der Dritten Welt oder den Entwicklungsländern sind die gegenwärtig Trend bestimmenden Reformen jene von Weltbank, Internationalem Währungsfond oder Welthandelsorganisation „empfohlenen“ Umgestaltungen im Sinne des Neoliberalismus, d. h. die wirtschaftliche Liberalisierung, Privatisierung und die Beseitigung staatlicher Schutzmaßnahmen für die eigene Industrie und Landwirtschaft (Protektionismus), sowie die Öffnung nach außen für das ungehinderte Operieren der Kräfte des Weltmarktes. Von den kapitalistischen Metropolen gefordert und unter Einsatz diplomatischer Instrumente und finanzieller Hebel weitgehend durchgesetzt wird die Anpassung der Entwicklungsstrategie in der Peripherie des Kapitalismus an die von den Zentren oder transnationalen „global players“ vorgegebene Richtung und Normen. Gegen Ende des 20. Jh. verlagerte sich zudem der Akzent der politischen Strategiediskussion auf die Demokratieproblematik. Die Existenz und das Funktionieren einer bürgerlich-parlamentarischen Ordnung nach westlichem Vorbild, die für innere Stabilität sorgt und dem globalen Kapital einen gesicherten Operationsraum verschafft, gilt demnach als Kriterium für die Einordnung der Staaten in eine Werteskala. Das Verfahren ist Teil der Strategie einer weltweiten „Demokratisierung“ und verbunden mit der Forderung an die Adresse von Ländern mit „diktatorischen“ oder „tyrannischen“ Regimen nach einem „Regimewechsel“, der – wenn nötig, mit Hilfe äußerer Eingriffe, sogar unter Einsatz militärischer Gewalt – verwirklicht werden soll, um eine „neue internationale Ordnung“ unter der Hegemonie der USA durchzusetzen. Das Konzept der „Globalisierung der Demokratie“ oder der „Neuaufbau von Demokratien“ („democratic nation-building“) beschränkt sich auf die Errichtung durch freie Wahlen legitimierter repräsentativer Regierungsformen. Die Demokratisierung der Wirtschafts- und Sozialordnung oder eine grundlegende Transformation der Gesellschaft steht hingegen nicht zur Debatte.²

Kurz: Eine Grundtendenz des internationalen Geschehens am Beginn des 21. Jh. ist die tiefere Integration der Entwicklungsländer in das globalisierte und asymmetrisch strukturierte kapitalistische Weltsystem sowie in die

2 Ananta Kumar Giri: Democratic Transition and Challenge of Transformation, in: Economic and Political Weekly, Vol. 31, No. 32 (August 10, 2002), S. 2154 ff.

„neue“, vom Imperialismus dominierte und nach dem Willen der verbliebenen Weltmacht USA zugleich unilateralen politischen Weltordnung. Dieser Vorgang stößt allerdings auf Einsprüche. In der Konstellation manifestiert sich ein Bündel globaler Widersprüche. Der Sachverhalt ging in die Problematik ein, die mit dem Schlagwort „Nord-Süd-Gegensatz“ vage umschrieben wird.

Die gegenwärtige Grundtendenz widerspricht den ursprünglichen Zielen der nationalen Befreiungsbewegungen ehemals kolonialer Länder sowie der Aufgabenstellung, die sich die „national befreiten“ Länder am Beginn des selbständigen Weges seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts vorgenommen hatten. Die nationalen Befreiungsbewegungen rangen um Emanzipation von fremder Vorherrschaft, und sie waren in der Regel sowohl Widerstands- als auch Modernisierungsbewegungen. Der antiimperialistische Nationalismus fungierte als ideologische Klammer zwischen unterschiedlichen Klassen und Schichten, war die Basis der nationalen Solidarität. Die aus den Bewegungen hervorgegangenen neuen Staaten erstrebten uneingeschränkte politische Souveränität, Überwinden der „Unterentwicklung“ und die Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft auf eigenem Weg; sie wollten Selbständigkeit in den Richtungsentscheidungen sowie international wirtschaftliche und politische Gleichberechtigung, das Heraustreten aus dem Zustand der Unterordnung oder Marginalisierung im Rahmen des kapitalistischen Systems und schließlich die Transformation der Gesellschaft in Richtung auf eine sozial gerechte Ordnung. Die Vision antizipierte einen Weg, der aus der imperialistischen Ordnung und der herkömmlichen Abhängigkeit von den kapitalistischen Metropolen hinausführen sollte. Angesichts der elenden materiellen Lage der Bevölkerungsmehrheit war die gleichzeitige Suche nach einer Alternative zur herkömmlichen sozialen Ordnung unabweisbar. Wahre Freiheit schien ohne soziale Gerechtigkeit undenkbar. Diesen Kernfragen mussten sich die Regierenden der neuen Staaten stellen – unabhängig von ihrem jeweiligen ideologischen oder politischen Standpunkt. Sie mussten sich dabei zwangsläufig mit inneren Barrieren wie mit den äußeren hinderlichen Faktoren auseinandersetzen.

Es waren keineswegs nur marxistisch-leninistische Theoretiker, die in den erfolgreichen antikolonialen Umgestaltungsprozessen des 20. Jh. eine Vorstufe des Weges in Richtung Sozialismus erblickten. Linke Nationalisten, Repräsentanten der antikolonialen Emanzipationsbewegung in Asien und Afrika stimmten am Beginn der Dekolonisationsphase nach dem zweiten Weltkrieg darin überein, dass die Zukunft der Dritten Welt weder an der Gegenwart der westlichen Industrieländer ausgerichtet noch zum Zweck der er-

strebten Modernisierung und Eigenständigkeit der Weg der Industrialisierung nachvollzogen werden konnte, der den (west)europäischen Staaten im 19. Jh. zu ihrem nationalen Aufstieg verholfen hatte.³ Nicht nur die Unterordnung unter den Kapitalismus der Metropolen stand dem im Wege. Es fehlten dafür auch die innergesellschaftlichen Voraussetzungen. Denn bis auf Ausnahmen gab es keine einheimische Bourgeoisie als potenziellen Träger einer Modernisierung oder Triebkraft des bürgerlich-demokratischen Fortschritts. Gleichwohl galt den nationalen Befreiungsbewegungen der Übergang zu einem alternativen, gerechten – und oft als sozialistisch bezeichneten – Typ der Gesellschaft als strategische Aufgabe. Auf die eine oder andere Weise wurde die Dringlichkeit der sozialen Emanzipation programmatisch anerkannt. Unter den gegebenen Umständen fiel dem nationalen Staat die Rolle des hauptsächlichlichen Entwicklungs- und Modernisierungsinstruments zu. Es war deshalb für den weiteren Kurs wesentlich, wer die Regierungsgewalt übernahm; häufig etablierte sich ein autoritärer „Entwicklungsstaat.“

Die genannten Vorstellungen und Elemente gingen in eine gemeinsame politische Programmatik ein, als sich die Bestrebungen der Länder der Dritten Welt global zu institutionalisieren begannen. Gemeinsame Anliegen wurden formuliert, um sie durch kollektive Aktionen zu verwirklichen. Marksteine auf diesem Weg waren die Asian Relations Conference 1947 in Delhi, die Bandung-Konferenz afro-asiatischer Länder 1955 und die Gründung der Nichtpaktgebundenen-Bewegung 1961. Deren 13. Gipfelkonferenz im Februar 2003 in Kuala Lumpur stand unter der Losung: Für die Fortsetzung der Wiederbelebung der Nichtpaktgebundenen-Bewegung. Entgegen einer häufig anzutreffenden Meinung verdankte die NPG-Bewegung ihre Entstehung nicht bloß der Absicht, eine dritte Kraft neben den rivalisierenden Machtblöcken im Kalten Krieg zu formieren und sich von beiden gleichermaßen fern zu halten. Sie verfolgte vielmehr von Anbeginn das Ziel, äußere Sicherungsmechanismen für die nationale Souveränität und internationale Voraussetzungen für eine eigenständige Entwicklung zu schaffen. Insofern ist sie auch nach dem Ende der bipolaren Weltsituation noch immer relevant.

In der Praxis erwiesen sich jedoch die Versuche, den Aufbau der neuen Staaten an einem eigenen „Bandung-Modell“ der selbständigen Entwicklung zu orientieren, in den meisten Fällen als wenig erfolgreich. Tatsächlich war die Einbindung in transnationale ökonomische Verflechtungen offensichtlich zu stark. Nach der politischen Emanzipation wurde bald offenkundig, dass

3 Prabhat Patnaik: Capitalism in Asia at the End of the Millenium, in: Monthly Review, Vol. 51, Nr.3 (1999), S. 53.

der „ökonomische Nationalismus“ kein praktikables Projekt für die Dritte Welt sein konnte.⁴ Auch die beabsichtigte Modernisierung und Demokratisierung der Gesellschaft geriet vielfach in eine Sackgasse. Die nationalen Emanzipationsbewegungen mussten sich nach dem Erringen der staatlichen Souveränität neu orientieren und verloren in dem Prozess weitgehend ihr Profil und ihre Integrationsfähigkeit. Das gilt umso mehr für die aus den Bewegungen hervorgegangenen selbständigen Staaten. Im späten 20. Jh. bewegten sich die Prozesse in den Entwicklungsländern in eine andere als die zuvor prognostizierte Richtung.

Konzeptionelle Herausforderung

Nach dem Abklingen der „revolutionären Phase“ in der Dritten Welt Mitte der 70er Jahre des 20. Jh. setzten auch in den Gesellschaften unterentwickelter Länder – wenngleich in unterschiedlichem Maße – tiefgreifende Veränderungen ein, die zeitgleichen Vorgängen in anderen Teilen der Welt ähnelten. Sie wurden „im Westen“ mit den Thesen vom Postindustrialismus oder durch Ableitungen aus dem Konzept der Postmoderne umschrieben. Die Urheber der neuen Thesen wollten einen Epochenbruch signalisieren, der das Ende der revolutionären Ausbruchversuche aus kapitalistisch-bürgerlichen Verhältnissen unter nationalistischen wie sozialistischen Vorzeichen kennzeichnen und zugleich die Perspektivlosigkeit des Sozialismus als historische Alternative unterstreichen sollte. Eine konzeptionelle Misere war entstanden. Sie fand Ausdruck in der Formel vom „Ende der großen Theorien“. Manchen erschien eine Periode gekommen, in der die Welt ohne Alternativen ist.⁵ Und in der Tat konnten nun Vertreter unterschiedlicher Ideologien auch kein überzeugendes Konzept von der Zukunft der Entwicklungsländer vorlegen. Mehr noch: Es stellte sich heraus, dass es im Grunde überhaupt keine brauchbare „große Erzählung“ von den in postkolonialen Gesellschaften ablaufenden Prozessen sowie den sie tangierenden transnationalen Vorgängen gab – und zwar nicht allein von jenen auf ökonomischer Ebene.⁶ Die gesamte Problematik der Drittwelt-Revolutionen wurde neu hinterfragt.⁷ Denn die Erfah-

4 Ebd., S. 67.

5 Rajni Kothari: *The Yawning Vacuum. A World without Alternatives*, in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 28, No. 22 (May 29, 1993), S. 1100 ff.

6 Vgl. Masao Miyoshi: *A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State*, in: R. Wilson / W. Dissanayake (Hrsg.): *Global/Local. Cultural Production and the Transnational Imagery*, Durham/ London 1996, S. 79.

7 Jeff Goodwin/Theda Skocpol: *Explaining revolutions in the contemporary Third World*, in: Theda Skocpol: *Social revolutions in the modern world*, Cambridge 1994 (Reprint 1995), S.133 ff.

nung lehrte, dass es den von der Bevölkerungsmehrheit legitimierten revolutionären Bewegungen meist schwer fiel, sich in demokratisch legitimierte Staatsgewalten zu transformieren. Zudem war ihre außerordentliche ideologische Mannigfaltigkeit ein Problem für sich.⁸ Zu den heftig umstrittenen Themen gehörte fortan neben der Rolle des Staates das Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft und die Ursache für das Vordringen zentrifugaler Tendenzen in Gestalt von religiös, ethnisch oder territorial definierten Subnationalismen, die zwar oft Anliegen von Minderheiten bzw. unterdrückten und Randgruppen reflektierten, andererseits häufig zugleich „fremden“ politischen oder ökonomischen Interessen untergeordnet waren. Der ältere Nationalismus, der die politische und ideologische Plattform für das Ringen unterschiedlicher Kräfte um nationale Befreiung abgeben und die Klassen übergreifende „nationale Solidarität“ gewährleistet hatte, verlor seine Integrationsfähigkeit. Die krasse soziale Ungleichheit in Drittwelt-Gesellschaften schuf einen günstigen Nährboden für das Aufkommen extremer Formen von ethnisch oder religiös begründetem Fundamentalismus.⁹ Eine Neubestimmung der eigenen Identität und der Perspektive des jeweiligen Landes trat auf die Tagesordnung, nun im Zusammenhang mit und unter dem Vorzeichen der Globalisierung.

In der akademischen Diskussion zur Entwicklungsländerproblematik verdrängte in den 1980ern – parallel zur Tendenz einer „De-Essentialisierung“ der Dritten Welt, d. h. der Anerkennung ihrer Vielgestaltigkeit – das Konzept der globalen Vergesellschaftung die Theorie der Unterentwicklung. Das neue Herangehen förderte Spekulationen über das Entstehen transnationaler Sozialstrukturen, transnationaler Regierungsformen oder über das Aufkommen einer Weltgesellschaft.¹⁰ Der weltpolitische Umbruch der Jahre 1990/91 bewirkte schließlich auch unter Linken ein weitgehendes Erlöschen des Interesses am Konzept des nichtkapitalistischen Weges ebenso wie am Thema Befreiungsbewegungen als machtausübende Kraft.¹¹ Stattdessen übernahm der scheinbar unideologische, zugleich schillernde und mit sehr unterschied-

8 Barry M Schutz/Robert O. Slater: Patterns of Legitimacy and Future Revolutions in the Third World, in: Diess. (Hrsg.): Revolution and Political Change in the Third World, Boulder/London 1990, S. 247.

9 Vgl. Clovis Maksoud: Redefining Non-Alignment: The Global South in the New Global Equation, in: Phyllis Bennis/ Michel Moushabeck (Hrsg.): Altered States. A Reader in the New World Order, New York 1993, S. 30.

10 Vgl. Joachim Betz/Wolfgang Hein: Globalisierung und der Weg zur Weltgesellschaft: Herausforderung aus dem Süden – Ein Problemaufriss, in: Nord-Süd aktuell, 3. Quartal 1996, S. 466 ff.

11 Vgl. Wolfgang Hein: Von der Theorie der Unterentwicklung zur Theorie globaler Vergesellschaftung, in: Peripherie, Nr. 65/66 (1997), S. 89.

lichen Inhalten befrachtete Begriff Globalisierung die Rolle eines Bezugsrahmens zur Erklärung aller trendbestimmenden gesellschaftlichen Vorgänge und Transformationsprozesse – der internationalen wie der nationalen. Damit hing die Vorstellung zusammen, nun dominiere weltweit und endgültig ein marktgetriebener, kapitalistisch geprägter und vielschichtiger Prozess, der grundsätzlich nicht mehr in Frage gestellt werden könne. Zur selben Zeit wurde der Neo-Liberalismus nicht nur die herrschende Wirtschaftsdoktrin, sondern ebenfalls ein „fast hegemonisches Paradigma“ in vielen Bereichen der Entwicklungstheorie.¹² Es prägte fortan die Grundeinstellung gegenüber den Entwicklungsländern.

Die sprunghafte räumliche Expansion des Kapitalismus nach dem Untergang der Sowjetunion und des staatssozialistischen Systems in Europa sowie die Erweiterung seines Operationsfeldes innerhalb einzelner Gesellschaften im Gefolge der neoliberalen Offensive lieferte das Argument für den Anspruch, die Globalisierung repräsentiere das höchste und letzte Stadium der Geschichte, in der alle Länder und Volkswirtschaften durch den kapitalistischen Markt zusammen gefügt werden.

Zum neuen Konzept des Internationalismus, der realiter ein Transnationalismus ist, gehört die These vom Kapitalismus als einer potenziell progressiven und humanen Kraft, die auf Harmonie statt auf einen Konflikt nationaler Interessen baut.¹³ Damit ging die Erwartung einher, auf das neue internationalisierte Wirtschaftssystem ließe sich eine neue Weltordnung gründen, der das Wertemuster der westlichen (europäisch-nordamerikanischen) Demokratien zu Grunde liegt. Dieser Ordnung würde die Zukunft gehören. Die Vision ersetzte die simple These vom „Ende der Geschichte“. Die Gemeinschaft der Demokratien würde im Stande sein, die akuten globalen wie regionalen Probleme zu lösen und international Sicherheit und Frieden zu gewährleisten, denn – wie ein USA-Politologe postulierte – „Demokratien führen keinen Krieg gegeneinander“.¹⁴

Laut einer gut begründeten Meinung verdankt die Demokratiewelle ihren Erfolg gleichermaßen dem Fehlschlagen der Entwicklung in der Dritten wie in der früheren Zweiten Welt.¹⁵ Vor diesem Hintergrund wurde die Unterent-

12 Ebd., S. 99.

13 Prabhat Patnaik: The Antinomies of Transnationalism, in: Social Scientist, Vol.24, Nr.9-10 (1996), S. 24 f.

14 Spencer R. Weart: Never at War: Why Democracies Will Not Fight One Another, New Haven 1998.

15 Barry Gills/Joel Rocamora: Democracy Directions, in: Third World Quarterly 13, 3 (1992), S. 501.

wicklungsproblematik auf einen Nebenschauplatz verwiesen. Das Demokratieideal ersetzte weitgehend die Entwicklungsvision. Der Akzent verlagerte sich in den 1980ern auf die individuellen und Menschenrechte als Voraussetzung für ökonomischen und sozialen Fortschritt, und zwar in Gestalt der im Westen erprobten Werte.¹⁶

Auf Drittweltländer richtet sich gegenwärtig die Aufmerksamkeit vor allem im Zusammenhang mit ihrer Rolle in der Weltpolitik. Das öffentliche und Medieninteresse konzentriert sich auf jene, deren politische Systeme als tyrannisch oder als Hort von Instabilität und Terrorismus gebrandmarkt werden. In den längerfristigen strategischen Konzepten von Denkfabriken in den kapitalistischen Metropolen stehen Länder im Fokus, die wegen ihrer Größe, ihres ökonomischen, politischen und militärischen Potentials als gewichtige regionale und globale Faktoren im 21. Jh. angesehen werden und eventuell das Potenzial für den Ausbruch aus der Peripherie des kapitalistischen Systems besitzen. Dazu gehört an erster Stelle China als kommende Großmacht, zugleich als potenzieller Hauptrivale der USA in Asien. Ein anderer Kandidat ist Indien als eine regional dominierende und künftige Großmacht, die sich zudem 1998 aus eigener Kraft den Zutritt zum Klub der Nuklearwaffen Besitzenden verschaffte. Die ökonomische und politisch-strategische Entwicklung im 21. Jh., das manche Autoren bereits als „asiatisches Jahrhundert“ bezeichnen¹⁷, wird die Rolle Japans beeinflussen und das Kräfteverhältnis im Großraum Asien insgesamt neu strukturieren.

Indien

Aus heutiger Sicht, nach mehr als einem halben Jahrhundert der Eigenstaatlichkeit Indiens, wird gewöhnlich die Stabilität und das Funktionieren eines breit gefächerten Mehrparteiensystems oder einer Wahldemokratie mit ihren bereits unter dem Kolonialregime implantierten parlamentarischen Institutionen einer repräsentativen Demokratie als Charakteristikum hervor gehoben. Zu den Merkmalen der indischen Demokratie zählt eine verfassungsrechtlich abgesicherte Gewaltenteilung, eine unabhängige Justiz und eine einflussreiche freie Presse. Der Staat wurde seit seiner Gründung permanent von einer zivilen Administration regiert. Tatsächlich sind reibungslose Regierungs-

16 Vgl. Larry Diamond/Juan J. Linz/Seymour Martin Lipsit (Hrsg.): Preface, in: Diess.: Democracy in Asia, New Delhi 1989, S. ix f.

17 Paran Balakrishnan: India Joins the Asian Century. <http://www.rediff.com./money/2004/jan03guest.htm>.

oder politische Machtwechsel im Ergebnis freier Wahlen im Rahmen der föderalen Struktur inzwischen keine Seltenheit. Koalitionsregierungen unterschiedlicher Couleur, die auf gesamtindischer Ebene gewöhnlich in Opposition zu den herrschenden Kräften stehen, etablierten sich für kürzere oder längere Zeit in einzelnen Unionsstaaten, darunter – nach einem ersten Beispiel 1957–1959 in Kerala – von kommunistischen Parteien geführte Linksregierungen. Seit 1977 wird der Staat Westbengalen ununterbrochen von einer Linkskoalition unter Führung der KPI (marxistisch) geleitet. Solche Merkmale unterscheiden Indien von den meisten Entwicklungsländern, in denen demokratische Strukturen ansatzweise versucht wurden oder zeitweise existierten. Diese Eigenschaften haben Indien zu dem Attribut „größte Demokratie“ (gemessen an der Wählerzahl) verholfen; es wird im Land selbst gern gebraucht, wurde ihm ursprünglich jedoch von westlichen Politologen verliehen, als nach dem Sieg der chinesischen Volksrevolution 1949 der Vergleich des Entwicklungsverlaufs der beiden asiatischen Riesen im Hinblick auf die Zukunft Asiens ein heißes Thema war. Im asiatischen und internationalen Kontext bleibt der Vergleich und Kontrast der beiden asiatischen Mächte fortdauernd aktuell.

Seit den siebziger Jahren gilt Indien als aufstrebende Mittelmacht.¹⁸ Durch ein kontinuierliches Wirtschaftswachstum (etwa 3,5 Prozent im Jahr) hob sich in den achtziger Jahren Indien (ebenso wie China mit seinen erheblich höheren Zuwachsraten) auf Grund der makroökonomischen Kriterien positiv von Afrika und Lateinamerika ab. In den neunziger Jahren wurde ihm das Potenzial für den Aufstieg zu einer Großmacht im 21. Jh. attestiert.¹⁹ Die Wirtschaftsdaten blieben mit etwa 5 Prozent Wachstum (China: 8–9 Prozent) kontinuierlich positiv – trotz steigender Militärausgaben angesichts der anhaltenden Konfrontation mit Pakistan. Doch seit den späten neunziger Jahren vermehrten sich sowohl in Indien wie international besorgte Stimmen, die angesichts des politisch vordringenden Hindunationalismus unter Verweis auf die in anderen Regionen agierenden Fundamentalismen nach der Stabilität und Perspektive der indischen politischen Demokratie fragen. Neben den Auswirkungen der Globalisierung drängte sich als zweiter die indische Gesellschaft dominierender Prozess der Aufstieg des „Kommunalismus“ in den Vordergrund. Kommunalismus meint im südasiatischen Kontext eine Ideologie, die Anhänger unterschiedlicher Religionen als soziale, politische und

18 John W. Mellor (Hrsg.): *India: A Rising Middle Power*, Boulder 1979, S. 357.

19 Paul Kennedy: In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1993, S. 213 ff.

ökonomische Einheit betrachtet und die Unterschiede sowie Gegensätze der als homogen dargestellten Gemeinschaften betont bzw. schürt und für politische Zwecke nutzt. In dem Prozess manifestiert sich die Akkumulation einer Sprengkraft, die das gesellschaftliche Gefüge Indiens ernstlich bedroht. Inzwischen fehlt diese Thematik kaum noch in wissenschaftlichen und politischen Debatten über das gegenwärtige Indien und seine Zukunft.

Eine widersprüchliche Situation

In der Wahrnehmung und Darstellung des heutigen Indien im Westen gibt es Paradoxa, die sich nicht unter die bei der Präsentation von Entwicklungsländern üblichen Formeln wie „Tradition und Fortschritt“ oder „Land der Gegensätze“ subsumieren lassen. Widersprüchliche Aussagen erklären sich indessen nicht allein aus dem unterschiedlichen Standpunkt der Betrachter, sondern beruhen in dem Nebeneinander sich scheinbar ausschließender Vorgänge; sie spiegeln spezifische Merkmale Indiens und seiner gegenwärtigen Situation.

Einerseits ist unbestritten, dass die indische Zivilisation mit ihrer langen Geschichte und Kontinuität – darin nur der chinesischen vergleichbar – in der heutigen Gesellschaft nicht bloß als Erbe früherer Generationen präsent ist, sondern eine lebendige soziokulturelle Tradition verkörpert, also im Geschichts- und Alltagsbewusstsein eine andere Rolle spielt als etwa die musealen Zeugnisse früher Hochkulturen in Ägypten und in Mesopotamien oder in Europa die teils nostalgisch und in Folkloreform zwecks Tourismusförderung künstlich wieder erweckten lokalen Traditionen. Es geht im Fall Indiens auch nicht bloß um volkstümliche Traditionen oder religiöse Überlieferungen. Aus historisch weit zurück liegenden Perioden der indischen Gesellschaft stammende Legenden, Ideen und Ideale nehmen durch aktuelle Produktionen der „Hochkultur“ im Alltagsleben immer aufs Neue Gestalt an. Die Tradition lebt; sie wird anlässlich von Festen dem Publikum dargeboten, im Fernsehen in Gestalt der Verfilmung der alten Epen und bedeutender historischer Ereignisse vorgeführt, und Politiker greifen auf sie zurück, um politische Meinungen und Absichten moralisch zu untersetzen. Die Präsenz jener hehren Ideale und Werte bedeutet allerdings nicht, dass die Menschen im Alltag sie auch tatsächlich befolgen.

Zum anderen prägen „vormoderne“ traditionelle Verhaltensnormen und Institutionen noch in erheblichem Maße die individuelle Sphäre, aber auch zum Teil die sozialen Beziehungen der Menschen an der Basis. Im Hinblick auf diese Epochen übergreifenden Merkmale erscheint deshalb die Gesell-

schaft starr und unveränderlich, etwa so, wie Hegel einst Indien und China sah: nämlich als „statarisch“.²⁰ Für einen solchen Eindruck sind vorrangig die hierarchische Kastenordnung und eine patriarchalische Familienstruktur verantwortlich, also Institutionen, die (teilweise entgegen den heute geltenden Rechtsvorschriften) strukturelle Voraussetzungen für fortgesetzte kollektive wie individuelle Diskriminierung und Unterdrückung bilden. Die Kastenordnung, Kern der in alten Texten überlieferten Sozialphilosophie des Hinduismus, postuliert eine Ranghierarchie von theoretisch endogamen Einheiten, in die der einzelne hinein geboren wird, mit dem Stand der Brahmanen an der Spitze. Die Sozialphilosophie impliziert das Kriterium sozial-ritueller Ungleichheit und Ungleichwertigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Organismus. Das damit verbundene Werteschema ist im Alltag des Individuums häufig wichtiger als die konfessionelle Zugehörigkeit der Menschen.

Es wird oft übersehen, dass es im Laufe der indischen Geschichte auch immer wieder Erscheinungen von Dissens und Protest gegen die starre Sozialordnung gegeben hat, und zwar nicht nur als Kritik einzelner an der etablierten, vom brahmanischen Ethos durchdrungenen Soziallehre. Kritische Tendenzen nahmen häufig den Charakter religiös-sozialer Reformbewegungen an. Sie reichen von Buddha und Mahavira, dem Begründer des Jainismus im 6. Jh. v. u. Z., über die Bhaktibewegungen im 14. bis 16. Jh. bis zu den Reformbewegungen im 19. Jh. Auch dies ist eine wichtige indische Tradition. Zum anderen ist die fortbestehende Bindung an herkömmliche, in ihrem Ursprung vor-moderne soziale Institutionen oder die Loyalität gegenüber ethnischen oder religiösen Gemeinschaften nicht zuletzt den Erfahrungen unter der Kolonialherrschaft geschuldet. Die kolonialen Subjekte waren keine Staatsbürger; wo es keinen Rückhalt in einer Bürgergemeinschaft gab, bot die Zugehörigkeit des einzelnen zu den herkömmlichen Gemeinschaften einen Schutz für das eigene Leben und Überleben in einer zunehmend durch Wettbewerb gekennzeichneten Gesellschaft. Mehrfache Loyalitäten oder Bindungen des Individuums an vormoderne Institutionen wie an moderne Gemeinschaftsformen sind unter diesen Umständen keine Seltenheit. Eben dieses Phänomen tritt im Verhalten der zahlenstarken Mittelschichten, hier wiederum besonders unter den gebildeten städtischen Schichten, zutage, die zwischen Tradition und Moderne stehen und in erster Linie das Bild des modernen Indien prägen.

20 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke Band 12, Frankfurt am Main 1970, S. 174.

Ein weiteres Langzeitmerkmal ist der multiethnische oder multinationale Charakter der indischen Gesellschaft. Seit vielen Jahrhunderten leben unterschiedliche ethnische Gemeinschaften mit eigenem kulturellem Profil auf dem Subkontinent nicht nur nebeneinander, sondern interagieren zugleich als Komponenten einer Gesellschaft, oft unter dem Dach desselben Territorialstaates. Dabei kam es im Alltagsleben zwischen Segmenten der Bevölkerung – so zwischen Hindus und Muslimen – sogar zur Ausbildung einer religiös-rituellen Synthese.²¹ Der oft als multikulturell bezeichnete (oder sogar als Vorbild für das Herangehen an die heutige Problematik Multikulturalität in westlichen Gesellschaften gepriesene) Charakter der indischen Gesellschaft ist ein Produkt eines langen historischen Zeitraums und unterscheidet sich von jener in den "klassischen" Nationalstaaten Westeuropas im Werden begriffenen Multikulturalität, die erst die Folge rezenter Migrationen ist.²²

Schließlich ist auf den Zusammenhang zwischen regionaler Entwicklungsdisparität und ethnisch-nationalen Separatbewegungen zu verweisen. Unter dem Kolonialregime wurde die Fremdherrschaft für das Zurückbleiben einzelner Regionen verantwortlich gemacht, und regionale Sonderbestrebungen verliefen im Rahmen der nationalen antikolonialen Aktionen. Im unabhängigen Indien dagegen entfalteten sich die genannten Bestrebungen infolge der vergeblichen Hoffnung auf eine vom Staat zu initiierte egalitäre nationale Gemeinschaft, besonders wenn regionale und ethnische Grenzen zusammen fielen, als separate ethnisch-nationale Bewegungen. Sie laufen dem Ziel einer territorial begründeten politischen Nation zuwider.²³ Zu Recht wurde hervorgehoben, dass politische Manifestationen von Ethnizität in Indien weniger elementaren Empfindungen der Volksmassen entspringen als vielmehr den Intentionen politischer Interessengruppen.²⁴

„Nationale Integration“ war eine der ersten Hauptaufgaben, die sich das unabhängige Indien stellte. Die Integration der diversen Bevölkerungskomponenten sollte auf der Grundlage eines strikt territorialen Nationalbewusst-

21 Vgl. J. J. Roy Burman: Hindu-Muslim Syncretism in India, in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 31, No. 20 (May 18, 1996), S. 1211 ff.

22 Auf diese Problematik verweist Kapila Vatsyayan: *Plural Cultures, Monolithic Structures*, in: *India – A National Culture?* *India International Centre Quarterly*, Vol. 29, Nos. 3 & 4 (Winter 2002 – Spring 2003), New Delhi, S. 96.

23 Vgl. Urmila Phadnis: *Ethnicity and Nation-Building in South Asia*, New Delhi u.a. 1989, S. 56.

24 Dipankar Gupta: *Communalism and Fundamentalism. Some Notes on the Nature of Ethnic Politics in India*, in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 26, No. 11 & 12 (Annual Number, March 1991), S. 573.

seins erfolgen, das nicht mit irgend einer Form von exklusivem Nationalismus von der Art der aggressiven und militanten nationalistischen Ideologie imperialistischer Länder zu verwechseln war. Zur Erarbeitung praktikabler Vorschläge wurde eigens eine überparteiliche „Nationale Integrationskommission“ ins Leben gerufen. Bis heute ist deren Aufgabe nicht zufrieden stellend gelöst. Doch inzwischen wurde die Idee eines territorialen Nationalismus als politisches Projekt in den Hintergrund gedrängt und das Ideal eines säkularen, demokratischen Staates pervertiert durch das Vordringen eines militanten Hindunationalismus, eines kulturell bzw. religiös begründeten und auf die Bevölkerungsmehrheit der Hindus bezogenen Nationalismus. Jener „Mehrheitsnationalismus“ gründet sich indessen nicht bloß auf Zahlen. Das Konzept stützt sich auf eine Ideologie, die Indiens Identität neu definiert, indem sie die vorgeblich homogene Gemeinschaft der Hindus zu den wahren Schöpfern und Repräsentanten der kulturellen Tradition und Persönlichkeit Indiens erhebt. Angeblich trägt Indiens Kultur seit den Ursprüngen hinduistischen Charakter und hat sich auf eigener Grundlage, ohne Beiträge von anderen Kulturen aufzunehmen, dafür aber in Konfrontation mit fremden politischen Mächten, die ihre begehrlische Hand nach Indien ausstreckten, eine Kontinuität bis zur Gegenwart bewahrt. Daraus wird die politische Forderung abgeleitet, Indien als Nation wirklich zu einen und zu einer Großmacht zu entwickeln, indem das Land in ein Hindu-Indien verwandelt, also kulturell homogenisiert wird, was gleichbedeutend wäre mit Errichtung eines Hindu-Reiches. Dessen Charakter soll die religiös-kulturell definierte Mehrheit oder die eigentliche indische *Nation* bestimmen, während sich die nichthinduistischen Minderheiten als *Gemeinschaften* der Mehrheit unterzuordnen haben oder sich durch Assimilation in die „Staatsnation“ integrieren.

Es verwundert nicht, dass in diesem Zusammenhang die Forderung nach einer Revision der Verfassung und des föderativen Staatsaufbaus zugunsten eines straff zentralisierten Einheitsstaates erhoben wurde. Eine parallele Erscheinung auf ideologischer Ebene – zum Teil auch eine Reaktion auf die Vorgänge – ist das Vordringen fundamentalistischer Tendenzen unter Anhängern verschiedener Religionen des Landes, d. h. die intensivere Selbstintegration der religiös definierten Gemeinschaften bei gleichzeitig schärferer Abgrenzung von anderen.

In diesem komplexen Umfeld steht heute in Indien die bisher erstaunlich stabile und im Entwicklungsländervergleich beinahe einmalige Form einer bürgerlichen Demokratie auf dem Prüfstand. Zu deren konstitutiven Elementen gehört die Respektierung des komplexen Charakters der nationalen

Kultur (Multikulturalismus) und politischer Liberalismus.²⁵ Diese Säulen werden durch die genannten innergesellschaftlichen Vorgänge gefährdet.

Demokratie: Die Ausgangslage

Indien erlangte 1947 die staatliche Selbständigkeit (zunächst in Form eines Dominions), und zwar im Ergebnis der Teilung des britisch kolonialisierten Subkontinents in die Staaten Indien und Pakistan.

Die Regierungsgewalt übernahmen nationale, demokratische Kräfte, politisch überwiegend repräsentiert durch den (1885 gegründeten) Indischen Nationalkongress (INK), die stärkste politische Formation der antikolonialen Bewegung. Er beanspruchte, „die Nation“, d. h. die gesamte Gesellschaft des Territoriums, zu repräsentieren, obwohl verschiedene politisch-ideologische Strömungen in der Nationalbewegung präsent waren und dem INK in der spätkolonialen Phase ein ernsthafter politischer Rivale in Gestalt der (1906 gegründeten) Muslimliga gegenüber stand. Die Muslimliga beanspruchte, die Eigeninteressen der südasiatischen Muslime zu repräsentieren; sie trat zwar auch für die politische Emanzipation Indiens ein, wollte aber die Majorisierung der Muslime in einer parlamentarischen Demokratie verhindern.

1950 konstituierte sich Indien als „souveräne, demokratische Republik“. Später (1976) wurden in die Präambel der bis heute gültigen Verfassung noch die Attribute „säkular“ und „sozialistisch“ eingefügt, die den Visionen der Gründerväter des Staates entsprechen. Wesentlichen Einfluss auf die Gestaltung der Verfassung hatten Jawaharlal Nehru, der erste Ministerpräsident Indiens (bis 1964), und B. R. Ambedkar, ein Führer der „Unberührbaren“ und erster Justizminister. Beide beriefen sich wiederholt auf die Französische Revolution von 1789. Einen Eckpfeiler bildete das Prinzip des Säkularismus. Die Vision des Säkularismus bezog sich im indischen Kontext in erster Linie auf das Zusammenleben von Hindus und Muslimen. Doch für Nehru schloss die Idee des säkularen Staates die Grundsätze der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – mit ein.²⁶ Die Gestaltung der Verfassung beruhte nicht allein auf abstrakten Vorsätzen ihrer Schöpfer, sondern ebenfalls auf deren realistischer Einschätzung von Notwendigkeit und Grenzen für den Aufbau einer demokratischen Ordnung unter den konkreten Ver-

25 Vgl. die Beiträge in R. Bhargava/ A. K. Bagchi/ R. Sudarshan (Hrsg.): *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, New Delhi 1999.

26 Dietmar Rothermund: *Zeitgeschichte. Die Republik Indien*, in: Ders. (Hrsg.): *Indien. Ein Handbuch*, München 1995, S. 99.

hältnissen des Landes, d. h. angesichts der Vielgestaltigkeit oder Pluralität der Gesellschaft. Zum „Geist“ der Verfassung gehörten von vornherein gleichsam universale Werte.

Säkular bedeutet laut Verfassungsbestimmungen die strikte Neutralität des Staates gegenüber den Religionen und Religionsgemeinschaften. Im übrigen garantiert der Staat Glaubens- und Gewissensfreiheit. Artikel 28 untersagt dem Staat, Bildungseinrichtungen materiell zu unterstützen, die religiöse Unterweisung erteilen. Andererseits ist der Schutz von Minderheiten festgeschrieben: Niemand soll der Zugang zu staatlichen oder vom Staat gestützten Bildungseinrichtungen verwehrt werden auf Grund seiner Religion, Rasse, Sprache oder Kaste. Allen Staatsbürgern ist Gleichheit vor dem Gesetz und in der Gesellschaft garantiert, unabhängig von Geschlecht, Rasse, Religion etc., und alle Bürger über 18 Jahre genießen das aktive und passive Wahlrecht. Jede Form der Diskriminierung auf Grund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bevölkerungsgruppe oder Kaste wurde verboten. Als Staatsbürger gelten all jene, die selbst oder deren Eltern auf dem Territorium Indiens geboren wurden oder zur Zeit der Staatsgründung mindestens fünf Jahre dort lebten.

Die Verfassung enthält keinen Gottesbezug und folgt praktisch dem Prinzip der Volkssouveränität. Sie beginnt mit dem Satz: „Wir, das Volk Indiens, feierlich entschlossen, Indien als souveräne, sozialistische, säkulare, demokratische Republik zu konstituieren ...“, geben uns diese Verfassung.

Dieses Grundgesetz ist seit 1950 in Kraft, wenngleich es durch inzwischen fast einhundert Verfassungsergänzungen modifiziert wurde.

Eine funktionierende Demokratie

Im Unterschied zu manch anderen ehemals britisch beherrschten Ländern (z. B. Sri Lanka) hat die auf den von der Kolonialmacht eingepflanzten Elementen des Westminster-Systems errichtete indische politische Demokratie seit Erringen der Unabhängigkeit ihre Funktionsfähigkeit bewahrt. Indiens politisches System ist auch angesichts der Herausforderungen durch radikal veränderte äußere Bedingungen – die Umbrüche in der Weltpolitik am Ende des 20. Jh. – intakt geblieben. Der Staat hat bis in die jüngste Vergangenheit die inneren Herausforderungen gemeistert und die politische Einheit und territoriale Integrität gewährleistet – trotz wiederholter zentrifugaler oder separatistischer Bestrebungen vor allem in Randzonen des Landes. Die Realität widerlegte pessimistische Befürchtungen oder Voraussagen über einen drohenden Zerfall des Staates oder seiner territorialen Integrität infolge regio-

naler oder ethnischer Sonderinteressen.²⁷ Die Staatsmacht vermochte gleichfalls militante – heute meist als terroristisch eingestufte – aufständische Oppositionsbewegungen (gewöhnlich in Gestalt von Agrarrevolten) in einzelnen Landesteilen unter Kontrolle zu halten, die in den scharfen sozialen Widersprüchen ihren Nährboden haben, sich seit Ende der sechziger Jahre regional formierten und bis heute virulent sind. Das politische System erwies sich schließlich bisher als flexibel und stabil genug, um die in den 1980ern eingeleitete und seit 1991 offiziell praktizierte Wende zu einer „neuen ökonomischen Politik“, d. h. zum Kurs der wirtschaftlichen Liberalisierung und Öffnung des Landes mit gravierenden sozialen Konsequenzen, zu verkraften. Diese Wende wurde übrigens von den Protagonisten des Neoliberalismus im In- und Ausland als endgültiger Abschied vom sogenannten Nehru-Sozialismus und als Rückkehr Indiens in die (kapitalistische) Weltwirtschaft gepriesen.

Demokratische Regierungsformen funktionierten bisher kontinuierlich mit geringer Unterbrechung in dem Land mit seiner riesigen und in ethnischer, sprachlicher und religiöser Hinsicht extrem komplex zusammengesetzten Bevölkerung, die nunmehr über eine Milliarde Menschen zählt und sich ungleichmäßig auf 28 Bundesstaaten und sechs zentral verwaltete Unionsterritorien verteilt.

Indien unterscheidet sich durch die Festlegungen im Grundgesetz über das Verhältnis des Staates zur Religion von vielen Entwicklungsländern, darunter auch von seinen südasiatischen Nachbarn.

Doch die indische Demokratie hat auch deutliche Defizite aufzuweisen. Während demokratische Werte in der intellektuellen Elite fest verankert sind und für die Konsolidierung der Demokratie wichtige Institutionen ihre zugewiesenen Rolle in der Gesellschaft spielen, hat die Demokratie historische Randgruppen, besonders die am meisten unterdrückten, bisher erst in geringem Maße erreicht oder wird durch gegenteilige Faktoren wie Bürokratie, Korruption, ungenügend wirksame politische Kontrolle konterkariert.²⁸ Was

27 Eine imminente Gefahr für die staatliche Einheit schien z. B. von den erfüllten Forderungen nach administrativ-territorialer Neugliederung des Landes in den fünfziger Jahren anhand linguistischer Kriterien auszugehen. Manchen Beobachtern ähnelte der damals eingeleitete Prozess jenem der „Balkanisierung“ Südosteuropas, der im Zerfall des österreich-ungarischen Reiches kulminierte. Vgl. Selig S. Harrison: *India. The Most Dangerous Decades*, Madras 1960, S. 320 f.

28 Vgl. Francis F. Frankel: *Introduction. Contextual Democracy: intersections of society, culture and politics in India*, in: F. F. Frankel/ Z. Hasan/ R. Bhargava/ B. Aurora (Hrsg.): *Transforming India*, New Delhi 2000, S. 3.

sie nicht vermochte ist die Verwirklichung radikaler Reformen im Sinne der Verfassungsvorgaben und der ursprünglichen Vision der an die Regierungsgewalt gelangten Nationalbewegung. Es war die Intention der Schöpfer der indischen Verfassung, die von der Kastenordnung geprägte feudale Gesellschaft durch eine „kasten- und klassenlose“ egalitäre Gesellschaft abzulösen, wobei die auf dem allgemeinen Erwachsenenwahlrecht gegründete parlamentarische Demokratie die Instrumentarien für die Umgestaltung liefern sollte. Bereits die als vordringlich betrachteten und sogleich angegangenen Landreformen (deren Durchführung in die Kompetenz der Bundesstaaten fällt) blieben infolge des Widerstandes der Landaristokratie und später der aufkommenden Agrarbourgeoisie auf halbem Weg stecken. Immerhin stieg dank der Reformen zunächst die Zahl der einzelbäuerliche Produktionseinheiten oder Familienwirtschaften mit individuellem Landbesitz, die das Bild der indischen Landwirtschaft bis heute bestimmen. Größere Umgestaltungen im Agrarsektor bewirkte der rasch vordringende Kapitalismus – mit der Konsequenz einer zunehmenden sozialen Polarisierung in Großbauern („Kulaken“) auf der einen, und eine wachsende Zahl von Landarmen oder Landlosen auf der anderen Seite. Trotz gesamtgesellschaftlich zweifellos bedeutsamer Fortschritte und spezieller staatlicher Fördermaßnahmen für unterprivilegierte Schichten sind Massenarmut und scharfe soziale Gegensätze, eine hohe Analphabetenrate und krasse regionale Unterschiede im Entwicklungsniveau weiterhin akute Probleme. Neuerdings kommen gravierende Folgen der Globalisierung hinzu. Sie zwingen Bauern zum verstärkten Anbau von Marktkulturen – zu Lasten des Nahrungsgetreideanbaus, dessen Volumen insgesamt bedenklich zurück ging – und blockieren ihnen gleichzeitig den Zugang zum Weltmarkt für ihre Produkte. Das transnationale Agribusiness hat in Indien Fuß gefasst.

Weder die soziale Diskriminierung auf Grund der Zugehörigkeit zu bestimmten Kasten noch die Geschlechterdiskriminierung konnte im Alltag großer Teile der Bevölkerung überwunden werden. Hier greifen traditionelle Institutionen vorkolonialen Ursprungs noch immer massiv in den individuellen Lebensbereich von oberen wie unteren Schichten ein. Die indischen Erfahrungen widersprechen indessen einer in Bezug auf Entwicklungsländer häufig geäußerten These, wonach Armut, Analphabetismus und eine heterogene Bevölkerungsstruktur eine moderne Demokratie von vornherein unmöglich mache oder zumindest ernstlich behindere, während sie auf der anderen Seite zwangsläufig zum Quell einer revolutionären Erhebung werde. Nach Umfrageergebnissen hat sich gegen Ende des 20. Jh. sogar das Vertrau-

en der Bevölkerung in die Wahldemokratie gefestigt, d. h. die Überzeugung, durch die Stimmabgabe die Politik beeinflussen zu können.²⁹ Die Wahlbeteiligung bestätigt diesen Befund.

Innere Dynamik

Das gegenwärtige Indien zeichnet sich trotz der vorgenannten scheinbar unveränderlichen Merkmale durch eine anhaltende Dynamik aus, die nicht nur die Wirtschaft betrifft. Wissenschaftliche und politische Veranstaltungen thematisieren vorrangig dieses Phänomen. „Indien im Wandel“ oder „Indien im Umbruch“ ist eine bevorzugte Überschrift einschlägiger Diskussionsrunden, um auf einen zentralen Prozess und daraus erwachsende innergesellschaftliche wie transnationale Konsequenzen zu verweisen. Die realen Modernisierungs- und Entwicklungseffekte sind umso bemerkenswerter, als die Impulse dafür kaum vom Staat ausgehen. Die ihm ursprünglich zugeordnete Rolle eines Entwicklungsinstruments vermochte er nicht zu erfüllen. Ein Grund liegt darin, dass das unabhängige Indien den alten Verwaltungs- und Beamtenapparat aus der Kolonialzeit übernommen hat und lediglich durch Zufügen neuer Institutionen ergänzte oder modifizierte. Der Apparat war aber in seiner Struktur, Aufgabenstellung und Arbeitsweise auf Bewahren des status quo sowie auf die Gewährleistung der ökonomischen Ausbeutung durch die Kolonialmacht ausgerichtet und zur Leitung von Entwicklung und Modernisierung ungeeignet. Er war wiederum gegen Ende der Kolonialherrschaft schon kein rein britisches Instrument mehr. Großbritannien vermochte Indien seit der kolonialen Frühphase im 18. Jh. nur mit Hilfe eines Systems der indirekten Herrschaft unter Kontrolle zu halten, d. h. durch Rückgriff auf einheimische Institutionen und indigene Verwaltungsspezialisten. Der Indische Zivildienst, der elitäre Kern der Kolonialbürokratie, die offiziell keine „Rassenschanke“ kannte, wurde seit 1919 zunehmend „indisiert“, so dass es schon 1939 nahezu eine Parität zwischen indischen und britischen Spitzenbeamten gab. Die den Angehörigen von Aristokratie und Oberschichten eingeräumten begrenzten Möglichkeiten, in Exekutivorgane der Provinzen und im Zentrum berufen oder gewählt zu werden, gaukelten eine Teilhabe an der Macht unter fremder Oberhoheit vor. Die spätkolonialen Ansätze einer repräsentativen Demokratie wurden indes nach der Unabhängigkeit nachdrücklich weiter ausgebaut.³⁰

29 Javeed Alam: What Is Happening Inside Indian Democracy?, in: Economic and Political Weekly, Vol. 34, No. 33 (September 11, 1999), S. 2649.

Tatsächlich kann das Land nach üblichen makroökonomischen Maßstäben seit den neunziger Jahren auf beträchtliche Entwicklungsergebnisse verweisen, vor allem im materiell-technischen Bereich: bei der Industrialisierung (mit jährlichen Zuwachsraten von 5–7 Prozent, die nicht allein dank erhöhter Investitionen, sondern neuerdings auch durch eine beträchtliche Produktivitätssteigerung erreicht werden) sowie auf Hochtechnologiefeldern wie der Raketen- und Nukleartechnologie. Indien war sehr erfolgreich bei der Durchführung der „dritten industriellen Revolution“, bei der Einführung moderner Informations- und Kommunikationstechnologien. Veränderungen auf letzt genanntem Gebiet vollzogen sich im Laufe der neunziger Jahre mit atemberaubender Geschwindigkeit. Die von transnationalen Konzernen genutzte Leistungsfähigkeit indischer Zentren der Computertechnologie ist bekannt, ebenso die Nachfrage nach indischen Spezialisten auf diesem Gebiet. Die „Revolution der Informationstechnologie“ schlägt wirtschaftlich – nicht zuletzt durch umfangreiche Exporte – zu Buche. Zu einer spürbaren Vermehrung der dringend benötigten Arbeitsplätze für eine wachsende Bevölkerung hat sie indessen wie andernorts nicht beigetragen.

Der Entwicklungs- und Modernisierungsprozess hat zwar inzwischen mehr oder weniger die gesamte Gesellschaft erfasst, doch er vollzieht sich gleichsam auf verschiedenen Ebenen in unterschiedlichem Tempo. Während beispielsweise der Zugang zum Fernsehen, zu Computern und zum Internet ebenso wie zu modernen Autos in- oder ausländischer Produktion nicht nur für eine dünne Oberschicht, sondern auch für beträchtliche Segmente der städtischen und ländlichen Mittelschichten heute schon selbstverständlich ist, hat eine Mehrheit der ländlichen Bevölkerung – und sie stellt den überwiegenden Anteil an der Gesamtbevölkerung – wahrscheinlich noch nie ein Telefon in der Hand gehabt. In den Kalkulationen über den weiteren wirtschaftlichen und politischen Kurs des Landes nehmen die Mittelschichten einen besonderen Platz ein. Sie umfassen (je nach den angelegten Kriterien) 200–400 Millionen Menschen, wachsen schnell und sind zusammen mit den zur Oberschicht gerechneten 5 Prozent der Bevölkerung ein bedeutender wirtschaftlicher und sozialpolitischer Faktor. Sie repräsentieren den Markt für technologisch hochwertige Produkte einheimischer und transnationaler Unternehmen und profitieren von der Globalisierung. Sie gelten als ein sozialpolitisch stabilisierendes Element, weil man in ihnen ein Gegengewicht zu rechten wie linken „extremistischen“ Bestrebungen sieht. Die Mittel-

schichten werden in westlicher Projektion sowohl als Träger wie Protagonist einer den Anforderungen der Globalisierung kompatiblen Modernisierungstendenz betrachtet und zugleich als ein Pfeiler der politischen Demokratie. Anders als in westlichen Industrieländern wird der indische „Mittelstand“ (noch?) nicht zwischen den sich formierenden Hauptklassen der modernen kapitalistischen Gesellschaft zerrieben.

Die tatsächlichen Veränderungen im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Spektrum des unabhängigen Indien und der Wertewandel in einflussreichen Segmenten der Gesellschaft sind wegen ihrer weitreichenden Konsequenzen wiederholt als „revolutionär“ bezeichnet worden.³¹ Mehrfach haben Autoren den Begriff Revolution für aktuelle Vorgänge in der indischen Gesellschaft verwendet, allerdings in einem spezifischen Sinn. Sie verbanden damit meist die Aussage über den beispielhaft „friedlichen“ Charakter der Umwälzungen in Gesellschaft, Wirtschaft und im politischen System, d. h. sie betonen den gewaltfreien Verlauf der Prozesse, die zudem den Rahmen der demokratischen Grundstruktur Indiens nicht sprengten.³² Zu einer revolutionären sozialen Erhebung ist es in der Tat bislang nicht gekommen, obwohl sie manchen westlichen Beobachtern doch schon in den 1960ern angesichts der unbewältigten Armut, der unfähigen Bürokratie, von Korruption in Staat und Politik und einer allgemeinen Krise der Gesellschaft unausweichlich schien.³³

Die ursprünglich staatstragende politische Kraft, der Indische Nationalkongress, war zur Zeit seiner Gründung 1885 der Interessenvertreter der westlich gebildeten Oberschichten. Er erwarb sich seit den zwanziger Jahren des 20. Jh. unter dem Einfluss M. K. Gandhis eine soziale Basis in den städtischen Mittelschichten sowie beträchtlichen Einfluss unter der ländlichen Bevölkerung, darunter muslimischen Gruppen, und in sozial und ökonomisch diskriminierten und unterdrückten Schichten. Die nationale Bourgeoisie bildete eine gewichtige Komponente, doch auch ein erheblicher Teil der ländlichen Aristokratie (Grundbesitzer) unterstützte die politische Bewegung und war in der in den zwanziger und dreißiger Jahren an Profil gewinnenden Kongresspartei vertreten. Die in erheblichem Maße von linken Nationalisten ge-

31 M. N. Srinivas: *On Living in a Revolution and Other Essays*, Delhi 1992; Ders.: *Changing Values in India Today*, in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 28, No.19 (May 8, 1993), S. 933 ff.

32 So z. B. Sumit Ganguly: *India's Multiple Revolutions*, in: *Journal of Democracy*, Vol. 13, No.1 (January 2002).

33 Vgl. Ronald Segal: *Die Krise Indiens*, Frankfurt am Main 1968, S. 7.

prägte „Kongressideologie“ bestimmte nach Erringen der Unabhängigkeit zunächst den Kurs des neuen Staates. Der INK blieb in der Folge über Jahrzehnte die einflussreichste Kraft des politischen Systems, das deshalb auch als „Mehrparteiensystem mit Einparteien-Dominanz“ bezeichnet wurde. Doch innerhalb der Demokratie kam es zu folgenschweren Veränderungen. Deren wichtigste Kennzeichen sind die fortschreitende Politisierung der nachkolonialen Gesellschaft, eine politische Reorientierung wichtiger Bevölkerungssegmente, und das Aufkommen eines Hindunationalismus.

Tendenz der Veränderungen

Aus der breiten politischen Allianz von städtischen und ländlichen Zwischenschichten stammten anfänglich die Führungskräfte im Staat; das blieb so zumindest bis zur Mitte der sechziger Jahre. Danach wurden sie von einer jüngeren Generation von Politikern abgelöst, die meist schon nicht mehr in der antikolonialen Bewegung aktiv waren. Seitdem formierten sich allmählich auch neue Klassen im Rahmen der alten Kastenstruktur wie z. B. die Agrarbourgeoisie. In den Vordergrund traten zunächst die in der säkularen Umgebung bereits heimischen Mittelschichten, die nun deutlicher ihre Anliegen artikulierten. Nachfolgend drängten sich bislang von der Regierungsgewalt fern gehaltene Schichten auf die politische Bühne. Das sind die etwa ein Drittel der Bevölkerung umfassenden sogenannten „Rückständigen Kasten“. In diese nach Bildungskriterien definierte Kategorie fallen vor allem niedere Kastengruppen (sog. Eingetragene Kasten, die sog. Unberührbaren, heute Dalits, die allein rund ein Fünftel der Bevölkerung ausmachen), die sog. „Eingetragenen Stämme“ (heute Adivasis) und jene zahlenstarken Schichten, die in der Verwaltungssprache als „Andere rückständige Kasten“ gelten. Für diese Gruppen wurden (in Kompetenz der Bundesstaaten und deshalb unterschiedlich) besondere Fördermaßnahmen vorgesehen, darunter Quoten für den Zugang zu Bildungseinrichtungen. Sie alle verlangten durch ihre Sprecher in zunehmendem Maße die Respektierung ihrer bürgerlichen und politischen Rechte und einen Anteil an der Machtausübung, wie sie die Verfassung des Landes mit ihrer egalitären Zielstellung verkündet hatte. Sie kämpften gegen soziale Diskriminierung und Unterdrückung und wollen dafür die Möglichkeiten nutzen, die ihnen die Institutionen der Demokratie einräumen. Als Folge dieser Entwicklung veränderte sich die Zusammensetzung der aktiven Wählerschaft und der auf lokaler und regionaler Ebene Gewählten bis zu den neunziger Jahren dramatisch. Der Anteil von Analphabeten aus ländlichen Gebieten, von Angehörigen der „Eingetragenen“ und der „Ande-

ren Rückständigen Kasten“ stieg an, und die herkömmlichen Eliten aus oberen Kasten

mit städtischem Hintergrund und höherer Bildung wurden zurück gedrängt.³⁴ Die ärmeren und sozial marginalisierten Bevölkerungssegmente, einschließlich ethnischer und religiöser Minoritäten, begannen sich ihrer eigenen Identität und Kraft zu besinnen und suchten nach eigenen Wegen zur Gestaltung ihrer Zukunft, wobei sehr unterschiedliche Motive eine Rolle spielten. Es kam zu einer Mobilisierung auf Basis von Kasten, Unterkasten (einschließlich religiöser Minderheiten), Stämmen, ethnisch-regionalen und anderen herkömmlichen Identitäten.³⁵ Naturgemäß rückten parallel dazu neue Wertvorstellungen und andere politische Zielvorstellungen ins Blickfeld, während die innerhalb der betreffenden Gemeinschaften bereits existierende soziale Differenzierung wenig Beachtung fand. Tatsächlich haben die Gruppen längst ihre eigenen Oberschichten, die sich zu artikulieren wissen und zugleich aus dem Anspruch auf die Interessenvertretung der gesamten Gemeinschaft ihre Legitimation beziehen.

Die Vorgänge verursachten Bewegung im Parteiensystem. Ein Merkmal ist das zunehmende Gewicht von regionalen und als Repräsentanten bestimmter Bevölkerungssegmente auftretender Parteien, die sich jedoch – wie das Beispiel der Bahujan Samaj-Partei (Partei der Vielen, der Mehrheit) im bevölkerungsstärksten Bundessaat Uttar Pradesch zeigt³⁶ – aus wahltaktischen Erwägungen auch Kandidaten aus anderen Kreisen öffnen. Auf der anderen Seite schwächte der Prozess die sogenannten nationalen, d. h. gesamtindischen Parteien. Sie können seit den späten neunziger Jahren nur noch in Allianz mit Regionalparteien eine regierungsfähige Mehrheit im Zentrum, teils aber auch schon in einzelnen Bundesstaaten zustande bringen.

34 Vgl. Javeed Alam (wie Anm. 29), S. 2653.

35 Rajni Kothari: Caste, Communalism and the Democratic Process, in: P. Bidwai/H. Mukhia/A. Vainik (Hrsg.): Religion, Religiosity and Communalism, New Delhi 1996, S. 143; Javeed Alam: Is Caste Appeal Casteism? Oppressed Castes in Politics, in: Economic and Political Weekly, Vol. 34, No.13 (March 27, 1999), S. 757 ff.

36 Vgl. Christophe Jaffrelot: The Bahujan Samaj Party in North India: No Longer Just a Dalit Party?, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. XVIII, No. 1 (1998), S. 35 ff.

Kommunalismus – Entstehung und gegenwärtige Gestalt

Ein herausragendes Phänomen seit Beginn der neunziger Jahre sind die in einer neuen Qualität auftretenden Auseinandersetzungen in religiösem Gewand. Deren Haupttriebkraft ist ein aggressiver und militanter Hindunationalismus, der sich der Ideologie des Kommunalismus bedient. Er kann in unterschiedlicher Gestalt auftreten.³⁷ Während der Kolonialperiode unter dem Einfluss der Kolonialbehörden als ideologisches Konzept aufgekommen und durch die Kategorisierungspraxis der Volkszählungen (seit 1872) quasi institutionalisiert, betrachtet die zugehörige Vorstellung die indische Gesellschaft in erster Linie als Konglomerat vorrangig religiös definierter und miteinander rivalisierender Gemeinschaften.³⁸ Nach offizieller britischer Lesart existierte niemals eine indische Nation, und sie würde es auch in Zukunft nicht geben. Diese These widersprach direkt den Anliegen und Prämissen der nationalen Bewegung, die im späten 19. Jh. Gestalt annahm. Mit der Zulassung von Einheimischen zu Institutionen der öffentlichen Verwaltung, später der Einführung elementarer Formen von parlamentarischer Demokratie auf Basis eines begrenzten Wahlrechts, also der Aussicht auf Zugang zur Macht, erlangte das Zahlenverhältnis zwischen den Religionsgemeinschaften praktische Bedeutung. Gleichzeitig festigte sich das Wir-Bewusstsein unter den Angehörigen einzelner religiöser wie auch ethnischer Gemeinschaften und überlagerte deren tatsächliche inneren sozialen Differenzen, während sich die kollektive konfrontative Haltung gegenüber dem jeweils anderen versteifte.

Die wachsenden nationalen Aspirationen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. nötigten zur Konstruktion eines indischen Nationalismus ebenso wie zur Herstellung der Einheit der Hindus, der Bevölkerungsmehrheit, denn unter dem Begriff Hinduismus sind ja in Wirklichkeit verschiedene Religionsformen gefasst. Die zahlenmäßig nächst stärkste Bevölkerungsgruppe stellten die Muslime. Unter den gegebenen Bedingungen beförderte das Aufkommen des Hindunationalismus die Konstruktion eines Gegenstücks, des Muslimnationalismus. Damit erhob sich die Frage nach dem Charakter des künftigen Indiens.³⁹ Der Begriff Hindu wurde in der Bedeutung von Menschen, die einer bestimmten Religion angehören oder einer bestimmten Tradition folgen, zur

37 Bipan Chandra: *Communalism and Communal Violence in Modern India*, in: Ders.: *Ideology and Politics in Modern India*, New Delhi 1994, S. 183.

38 Vgl. James Chiriyankandath: 'Democracy' Under the Raj: Elections and Separate Representation in British India, in: *The Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, Vol. XXX, No. 1 (March/April 1992).

39 Sumit Sarkar: *Writing Social History*, New Delhi 1997, Second impression 1998, S. 360 ff.

allgemeinen Bezeichnung für Inder.⁴⁰ In der spätkolonialen Phase wurde die Zwei-Nationen-Theorie formuliert, die Hindus und Muslime in Südasien als zwei nach Tradition und kulturellen Merkmalen verschiedene Nationen definierte. Beide Nationalismen tendierten dazu, die antikoloniale Perspektive der territorial angelegten Nationalbewegung engen kommunalistischen Gesichtspunkten von Rivalität und Konflikt unter zu ordnen. Die Entwicklung bereitete schließlich den Boden für die Teilung des Subkontinents 1947 durch die Kolonialmacht in zwei Staaten auf Grund der religiösen Zugehörigkeit der Bevölkerungsmehrheit in einzelnen Provinzen, wobei es zu massenhaften Pogromen kam.

Der Kommunalismus in seiner politischen Gestalt als Hindunationalismus, als aggressiver Nationalismus der Mehrheit, wurde inzwischen zur Hauptgefahr für den Fortbestand der indischen Demokratie, besonders seitdem seine Protagonisten über Wahlen seit 1998 dauerhaft an die Regierungsgewalt gelangt sind. In der gesellschaftlichen Realität sind kommunalistische Auseinandersetzungen an der Tagesordnung. Sie betreffen in erster Linie das Verhältnis zwischen der Hindumehrheit und der großen Minderheit (11 Prozent) der Muslime, obwohl auch Angehörige anderer Religionen, wie Christen (2,4 Prozent der Bevölkerung), zur Zielscheibe Hindu-kommunistischer Ausschreitungen wurden. Deren Ausmaß und Intensität erreichten – abgesehen von den Pogromen zur Zeit der Teilung Indiens – bislang nicht gekannte Dimensionen.

In der seit Alters kulturell und religiös pluralen indischen Gesellschaft sind lokale Konflikte zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen schon aus der vorkolonialen Periode bekannt. Doch diese Konflikte basierten niemals auf religiöser Solidarität oder entlang „kommunaler“ Linien im gesamtgesellschaftlichen Maßstab.⁴¹ Die indische vormoderne Geschichte kennt nicht das ganze Land erfassende Auseinandersetzungen von der Art der sogenannten Religionskriege in Europa. Die Konstituierung des Kommunalismus als eine gesellschaftliche und politische Kraft ist ein Produkt der kolonialistischen Moderne. Er entstand parallel zum Säkularismus. Die Idee, dass sich Indien als Schauplatz einander befehdender Religionen definieren lässt, kam im Kolonialismus als imperialistisches Konzept auf und wurde dann zu einer modernen institutionalisierten Realität.⁴²

40 Gyanendra Pandey: Hindus and Others: The Militant Hindu Construction, in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 26, No. 52 (December 28, 1991), S. 2999.

41 Mushirul Hasan: *The Myth of Unity: Colonial and National Narratives*, in: David Ludden (Hrsg.): *Making India Hindu*, Delhi 1996, S. 204 f.

Die rezenten Konflikte sind ihrem Charakter nach im wesentlichen „modernen“ Ursprungs; sie können weder auf primordiale Bindungen als Überbleibsel alter, indigener Widersprüche noch als Wiederbelebung von Gegensätzen aus „vormoderne“ Zeit gedeutet werden. Es gelang dem harten Kern der Hindunationalisten oder der indischen Rechten, den Kommunalismus in den neunziger Jahren zur zentralen Frage der indischen Politik zu machen.⁴³

Hindunationalismus heute

Den Beginn des gegenwärtig andauernden Prozesses intensiver kommunalistischer Auseinandersetzungen markiert die Zerstörung einer Moschee aus dem 16. Jh. in der nordindischen Stadt Ayodhya im Dezember 1992 durch fanatisierte Angehörige hinduchauvinistischer Organisationen. Ayodhya ist ein Pilgerzentrum der Hindus und beherbergt zahlreiche Tempel. Eine nach dem Begründer der islamischen Moguldynastie Babar benannte Moschee (Babri Masjid) soll 1528 angeblich an der Stelle eines nieder gerissenen Tempels errichtet worden sein, der den Geburtsort des von den meisten Hindus verehrten Gottes Rama kennzeichnete. Diesen Platz zu „befreien“ und an der Stelle einen neuen Rama-Tempel zu errichten ist seitdem das erklärte und durch spektakuläre Aktionen ins Massenbewusstsein getragene Ziel hinduistischer Extremisten bzw. der von ihnen geleiteten Organisationen, was bereits verheerende Konsequenzen hatte. Den vorläufigen Höhepunkt der kommunalistischen Ausschreitungen stellen die Massenspogrome im Unionsstaat Gudscharat 2002 dar, denen Tausende zum Opfer fielen, und die auch „Faschismus in Aktion“ genannt wurden.

Neu ist an den Vorgängen seit den neunziger Jahren, dass die Pogrome erstens offensichtlich nicht spontane Gewaltausbrüche sind, sondern langfristig vorbereitet und geplant wurden, und zweitens die lokalen oder regionalen staatlichen Machtorgane dem Geschehen gegenüber entweder passiv blieben oder die Partei der Hindunationalisten ergriffen. So ließ die Regierung des Bundesstaates Uttar Pradesh, in dem Ayodhya liegt, dem Geschehen im Dezember 1992 freien Lauf. Die Regierenden des Unionsstaates Gudscharat wurden trotz massiver Proteste in ganz Indien wegen ihrer Komplizenschaft mit den Verantwortlichen der Pogrome von 2002 nicht zur Rechenschaft gezogen. Die rezenten gewaltsamen Auseinandersetzungen sind nicht das Re-

42 David Ludden: Introduction, in: Ders. (Hrsg.): *Making India Hindu*, Delhi 1996, S. 11.

43 Jayant Lele: *Hindutva. The Emergence of the Right*, Madras 1995, S. vi.

sultat interkommunaler Streitigkeiten zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften aus nichtigen Anlässen. Es handelt sich auch keineswegs primär um religiöse Konflikte, sondern um politisch motivierte Aktionen in religiösem Gewand. Es lässt sich die offenkundige Tatsache nicht verleugnen, dass dahinter eine gefährliche, auf ganz Indien bezogene Strategie und Philosophie steht, die das Handeln einflussreicher Kräfte beeinflusst oder leitet und darauf gerichtet ist, Indien langfristig zu verändern. Die Strategie hat in die Kolonialzeit zurück reichende Wurzeln. Sie ist Gegenstand der aktuellen Faschismusdebatte in Indien.

Hindutva und die Faschismusdebatte in Indien

Grundlage der aktuellen Phänomene des Hindunationalismus ist das Konzept des *Hindutva* oder Hindutums. Es ist das ideologische Kernstück des Hindu-Kommunalismus, des heutigen politischen Hinduismus. V. D. Savarkar, ursprünglich ein aktiver Teilnehmer am antibritischen Kampf, der deswegen auf den Andaman-Inseln eingekerkert war, formulierte es in seiner 1923 veröffentlichten Schrift „Hindutva/ Who is a Hindu?“⁴⁴ Savarkar kombinierte den Begriff Vaterland (*pitribhumi*) mit dem Begriff heiliges Land (*punyabhumi*), wobei er letzteres als "Wiege der Religion" des Individuums bzw. einer Gemeinschaft definierte. Ein Hindu sei eine Person, die das Land *Bharatavarsha* (ein mythischer Name für Indien) sowohl als sein Vaterland wie als sein heiliges Land, d. h. als die Wiege seiner Religion, betrachtet. Demnach konnten nur Hindus wahre indische Patrioten sein, nicht jedoch die indischen Muslime und Christen, deren heiliges Land, d. h. die Wiege ihrer Religion, in Arabien oder Palästina liegt. Hindus seien eine Nation, eine Rasse, eine Schicksalsgemeinschaft, und der Begriff *Hindutva* umfasse all ihre geistigen Leistungen und praktisch-politischen Taten, also weit mehr, als der auf die Religion bezogene Terminus Hinduismus aussagt.

Zweierlei folgte aus Savarkars Grundthese, wie der Historiker S. Sarkar hervorhebt: Erstens wurde in Savarkars Logik der Authentizität, Geschichte und Kultur Indiens sofort ein hinduistischer religiöser Sinngehalt unterlegt, und zweitens richtete sich die Spitze der Argumentation nicht gegen die britischen Herrscher, die Indien weder als ihr Vaterland noch als ihre heiliges Land beanspruchten, sondern gegen nicht-hinduistische Bevölkerungsgruppen oder Minderheiten der eigenen Gesellschaft.⁴⁵

44 Vinayak Damodar Savarkar: *Hindutva. Who is A Hindu?* Fifth edition, Bombay 1969.

45 Sumit Sarkar (wie Anm. 39), S. 360 ff.

Hindutva wurde zu einer zentralen Kategorie. Das Konzept unterstellt einen linearen Geschichtsverlauf in Indien von den Anfängen bis zur Gegenwart. Der Begriff subsumiert unterschiedliche Varianten des Hinduismus wie Sanatanismus oder Vaishnavismus, ferner den Jainismus, Buddhismus, Sikhismus u. a., d. h. all jene Religionen, die auf indischem Boden entstanden (*rashtra*) sowie gemeinsamer Abstammung sind (*jati*) und einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund (einschließlich religiöser Riten und Rituale) (*sanskriti*) haben.⁴⁶ Der militante und radikale Hinduismus erhielt bald eine politisch-organisatorische Form in Gestalt des 1925 gegründeten „Nationalen Freiwilligenbundes“ (Rashtriya Swayak Seva Sangh – RSS). Dies war ursprünglich eine von Angehörigen der brahmanischen Oberschicht in Maharashtra getragene Organisation zur patriotischen Ertüchtigung – der ideologischen wie körperlichen – mit streng hierarchischer Struktur, dem Führerprinzip (der Führer des RSS – *sarsanghchalak* – wird nicht gewählt, sondern von seinem Vorgänger ernannt) und mit ausschließlich männlichen Mitgliedern, die Hindus sein müssen. Die Organisation entstand vor einem komplizierten innenpolitischen Hintergrund, als unter Gandhis Einfluss einerseits die politische Annäherung von Hindus und Muslimen ihren Höhepunkt erreichte, andererseits in beiden Gemeinschaften Kräfte aufkamen, die eine stärkere Abgrenzung und Rückbesinnung auf eigene Werte betonten. Antimuslimische Propaganda gehört von Anfang zu den Tätigkeitsmerkmalen. Andererseits gab es im Territorium Maharashtras seinerzeit neben einer Anti-Brahmanenbewegung auch Ansätze einer Dalit-Bewegung (Bewegung der Unberührbaren für soziale und Bürgerrechte), weswegen die Bildung des RSS auch als Antwort auf den Aufbruch der „Kastenlosen“ oder sozialen Unterschichten verstanden werden kann.⁴⁷ Den Gründern des RSS schwebte die Wiederbelebung kriegerischer oder männlicher Eigenschaften vor nach dem Vorbild der Rajputen, des Marathenführers Shivaji oder Ranjit Singhs, des Führers der Sikhs, d.h. von Führern von Territorialgewalten, die im 17. Jh. gegen die Ausdehnung der Macht der islamischen Mogulherrscher in Delhi und für Selbständigkeit kämpften. Die hinduchauvinistische Verklärung der Geschichte des Landes sowie die glorifizierende Präsentation der populären

46 Arun Patnaik/ K. S. R. V. S. Chalam: The Ideology and Politics of Hindutva, in: T. V. Sathyamurthy (Hrsg.): Social Change and Political Discourses In India, Vol. 3: Region Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India, Delhi 1996, S. 258.

47 T. Basu/Pradip Datta/Sumit Sarkar/Tanika Sarkar/Sambuddha Sen: Khaki Shorts and Safron Flag, New Delhi 1993, S. 10. Vgl. auch Cr. Weiß/T. Weichert/E. Hust/H. Fischer-Tiné (Hrsg.): Religion – Macht – Gewalt. Religiöser 'Fundamentalismus' und Hindu-Moslem-Konflikt in Südasien, Frankfurt am Main 1996, S. 12 f.

großen Epen in den modernen Massenmedien (Fernsehen) wurde in jüngster Vergangenheit zu einem wichtigen Faktor der Beeinflussung der öffentlichen Meinung im Sinne der hindunationalistischen Kreise.⁴⁸

Der radikale Hinduismus konstituierte sich indessen nicht allein aus inneren Wurzeln, sondern nahm auch äußere Einflüsse auf. Seine Evolution lässt sich an Äußerungen führender Vertreter der hindunationalistischen Strömung fest machen. Die Führer des neuen Hindunationalismus entliehen Ideen vom europäischen Faschismus und sprachen voller Hochachtung vom faschistischen Gesellschaftsmodell. Die Analogie zum Umgang der Repräsentanten der „Staatsnation“ in Deutschland oder anderen Ländern mit den Minderheiten verhalf ihnen dazu, aus den „anderen“ Bevölkerungsgruppen des eigenen Landes oder den angeblich Fremden nicht nur Ausgegrenzte, sondern „Feinde“ des Vaterlandes zu machen.⁴⁹ 1938 verurteilte der damalige Führer des RSS, M. S. Golwalkar, offen die – wie er sagte – „reaktionären Theorien des territorialen Nationalismus ... die ... uns des wahren und positiven Inhalts unserer wirklichen Hindu-Nationalität beraubt und die Befreiungsbewegungen zu rein anti-britischen Bewegungen gemacht haben“.⁵⁰ Golwalkar pries den Ausschluss der „semitischen Rassen, der Juden“ aus dem nationalen Leben in Deutschland durch die Nazis als Ausdruck höchsten Nationalstolzes und bezeichnete dies als eine gute Lektion, aus der „wir in Indien lernen und Nutzen ziehen können“. Nach Golwalkar sollte Indien ein Land der Arier sein. Für ihn war gleichermaßen der westliche Parlamentarismus oder Liberalismus wie die Idee der Gleichheit, die er als Kommunismus verstand, ein Gift. In der hierarchischen Kastenordnung mit ihrer inhärenten, doch ethisch sanktionierten Ungleichheit sah er dagegen die Garantie für eine stabile und wohlgeordnete Hindugesellschaft – ganz im Sinn des Brahmanismus, der spezifischen Ideologie der traditionellen brahmanischen Oberschicht in der hinduistischen Gesellschaft mit ihrem Anspruch auf Statusprivilegien und ihrer Rolle als Hüter der wahren indischen Tradition. Die Protagonisten der Strömung identifizierten die Hindus mit Indien sowie mit der Geschichte und Kultur des Subkontinents. Hindus wären die Schöpfer einer der ältesten und zugleich hochentwickelten Zivilisationen, die weit älter ist als die der Muslime und Christen, und Hindus hätten schon tausend Jahre vor 1947 für die Be-

48 Vgl. Uma Chakravarti: Saffronising the Past. Of Myths, Histories and Right-Wing Agendas, in: Economic and Political Weekly, Vol. 37, No. 5 (January 31, 1998), S. 225 ff.

49 Vgl. Marzia Casolari: Hindutva's Foreign Tie-up in the 1930s. Archival Evidence, in: Economic and Political Weekly, Vol. 35, No. 4 (January 22, 2000), S. 218 ff.

50 M. S. Golwalkar: We or Our Nationhood Defined, Nagpur 1938, S. 27.

freierung des Landes von fremder Herrschaft gefochten, d. h. seit dem Eindringen islamischer Eroberer um 711 in Nordindien. Das sind ideologische Prämissen des heutigen virulenten politischen Hinduismus.

Auf politisch-parlamentarischer Ebene wurden hindunationalistische Ansichten in der spätkolonialen Phase von der Hindu Mahasabha vertreten, einer politischen Organisation, deren Ideologie wesentlich präziser formuliert war, die aber keine organisatorische Verbindung mit dem RSS unterhielt. Ihr Präsident von 1937 bis 1942 war V. D. Savarkar. In dieser Eigenschaft propagierte er unermüdlich die Grundthesen: Hindus sind eine eigene Nation; in Indien leben zwei antagonistische Nationen nebeneinander (d.h. Hindus und Muslime); religiöse, rassische, kulturelle und historische Affinität sind für die Nationbildung wichtiger als die territoriale Einheit.⁵¹ Die Partei und die gesamte konservative Strömung, zu der sie gehörte, spielte jedoch in der Endphase des Ringens um Unabhängigkeit nur eine untergeordnete Rolle. Erst nach 1947, als sich das politische Spektrum zu differenzieren und zu formieren begann, erlangte die Strömung größere Bedeutung und Aufmerksamkeit. Die militante Hinduorganisation RSS geriet ins Rampenlicht, als einer aus ihren Reihen 1948 Mahatma Gandhi wegen dessen Bemühen um eine Versöhnung zwischen Hindus und Muslimen ermordete.

1951 wurde auf den Ruinen der Hindu Mahasabha eine hinduistische politische Partei in Gestalt des Bharatiya Jan Sangh (BJS – Indischer Volksbund) gegründet mit dem Ziel, gegen die Kongressideologie anzugehen. Diese Partei erhielt in den Parlamentswahlen bis in die siebziger Jahre weniger als zehn Prozent der Stimmen. Aus ihr ging nach politischen Metamorphosen in den siebziger Jahren unter aktiver Beteiligung von RSS-Funktionären im Jahr 1980 die Bharatiya Janata Party (BJP – Indische Volksunion) hervor. Deren erklärte Ziele waren Nationale Integration, Demokratie, positiver Säkularismus, Gandhi-Sozialismus und eine werteorientierte Politik. Auf dem ersten Nationalkonvent der Partei im selben Jahr verkündete der erste Präsident Vajpayee ein Drei-Punkte-Programm. Es umfasste *sangathan* (Organisation), *sangharsh* (Kampf) und *sanrachna* (konstruktive Arbeit).⁵² In der Hindutva-Frage hielt sich die Partei zunächst mit Äußerungen in der Öffentlichkeit merklich zurück.

51 V. D. Savarkar: Hindu Rashtra Darshan, 2. Aufl., Bombay 1984, S. 11, 25, 45, 53, 78 und passim.

52 Partha S. Ghosh: BJP and the Evolution of Hindu Nationalism. From Periphery to Centre, New Delhi 2000, S. 86 f.

Doch der politische Hinduismus erweiterte im nachkolonialen Indien allmählich seine Basis und trat in mehrfacher Gestalt auf. Die neuen internationalen Vorgänge und die im Lande wurden entsprechend der ideologischen Vorprägung verarbeitet. In den Mitte der sechziger Jahre erschienenen Schriften von M. S. Golwalkar (damals Führer der RSS) wurde noch einmal eine zeitgemäß ergänzte Fassung der Ideologie des radikalen Hinduismus dargeboten.⁵³ Kapitel 3 des Buches handelt ausführlich von den „Inneren Gefährdungen“ und listet darin Muslime, Christen und Kommunisten auf, und zwar als Repräsentanten „fremder“ Ideologien, die – wie der Sozialismus – „absolut nichts mit der Tradition und den Idealen“ des indischen nationalen Lebens zu tun haben.⁵⁴ 1964 wurde der Hinduweltrat (Vishva Hindu Parishad – VHP) gegründet, primär mit dem Ziel, den Hinduismus international zu propagieren, die Hindus national zu einen, und u. a. die teils verlorenen Mitglieder der Gemeinschaft unter den Auslandsindern für die „nationalen“ Aufgaben zuhause zu reaktivieren. Die Rekonvertierung zum Hinduismus von Bevölkerungsgruppen, die angeblich ursprünglich Hindus gewesen waren, doch später unter Druck oder durch Schliche fremder Elemente den Islam oder das Christentum angenommen hatten (Angehörige unterer Schichten wie der Unberührbaren oder der Stämme), wurde Bestandteil der Agenda. Die Zielstellung widerspricht Prämissen des Hinduismus, der keine Mission kennt, die religiöse Haltung als persönliche Angelegenheit betrachtet und die Konvertierung von Menschen anderer Glaubensrichtungen nicht zu seinen Aufgaben zählt.

Ähnlich dem RSS, der die Funktion eines politischen Rückgrats übernahm, entwickelte sich der HVP zu einer Art konservativer ideologischer Stütze und Denkfabrik der Frontorganisationen des politischen Hinduismus, vor allem der nun im parlamentarischen System aufsteigenden BJP. Der VHP hatte in den 1990ern großen Anteil an der Propagierung und Organisation spektakulärer Aktionen für den Aufbau des Rama-Tempels in Ayodhya.⁵⁵

Die BJP nahm im Parteienspektrum einen phänomenalen Aufstieg. In den Wahlen 1984 hatte sie lediglich zwei Parlamentssitze errungen. Im Jahr 1991 stieg sie zur hauptsächlichen Oppositionspartei auf und verwirklichte damit ihr Ziel, „nationale Opposition“ zu werden. Doch bald bewältigte sie die nächste Etappe: den Griff nach der Macht. Er gelang der BJP mit Hilfe einer

53 M. S. Golwalkar: *Bunch of Thoughts*, Bangalore 1966.

54 Ebd., S. 193.

55 Manini Chatterjee: *The BJP Political Mobilization for Hindutva*, in: P. Bidwai/ H. Mukhia/ A. Vainik (Hrsg.): *Religion, Religiosity and Communalism* (wie Anm. 35), S. 100 ff.

von ihr geschaffenen und geführten, aus zwei Dutzend Parteien und Organisationen bestehenden „Demokratischen Allianz“ in den Wahlen von 1998. Im Interesse des Machtgewinns und des Machterhalts musste die BJP Kompromisse eingehen, um ihre Koalitionspartner auf einer gemeinsamen Aktionsplattform zusammen zu halten. Andererseits war der beträchtliche Zugewinn an Wählerstimmen für die BJP ein Indiz für eine politische Reorientierung von Teilen der Mittelschichten zu Gunsten des Hindunationalismus. Gleichfalls erfreuen sich seitdem BJP sowie die Hindunationalisten im allgemeinen einer kräftigen Unterstützung durch Angehörige der indischen Auslandsbourgeoisie, vor allem jener in den USA und Kanada.

Das Grundanliegen des Hindunationalismus – nämlich das Konzept *Hindutva* politisch zu verwirklichen, d. h. Indien zu einem Hindu-Indien (*Hindu rashtra*) zu machen – wurde mit der Bereitschaft der BJP zu politisch notwendigen Kompromissen nicht aufgegeben. Gleichsam arbeitsteilig und auf unterschiedlichen Ebenen (parlamentarisch, außerparlamentarisch in Form von nicht-staatlichen Organisationen oder durch freiwillige Sozialarbeiter direkt an der Basis) wirken verschiedene Organisationen in die gleiche Richtung und sichern damit der Hindu-nationalistischen Politik eine Massenbasis. Die Organisationen sind untereinander in Personalunion ihrer führenden Repräsentanten verbunden, die überwiegend einen RSS-Hintergrund haben, und bilden zusammen eine als „*Sangh Parivar*“ (Familie oder Vereinigung der Verbände) bezeichnete einflussreiche gesellschaftlich-politische Kraft im heutigen Indien. Deren strategisches Ziel ist mit den Gründungsprämissen des selbständigen Staates unvereinbar. Diese Tatsache ist nicht ohne weiteres offenkundig, weil die Hindunationalisten bislang im Rahmen des bestehenden Systems operieren und weder die Institutionen noch geltende politisch-ideologische Grundkonzepte direkt in Frage stellen. Sie interpretieren sie lediglich anders. Die Tätigkeit der Institutionen beeinflussen sie in ihrem Sinn durch Einflussnahme auf die personelle Ausstattung. Eine generelle „Umwertung aller Werte“ steht nicht auf der offiziellen Tagesordnung. So wird das Konzept Säkularismus nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen, aber statt des bislang angeblich praktizierten Pseudosäkularismus ein „positiver“ Säkularismus verlangt. Der soll auf uneingeschränkter Gleichbehandlung aller Bevölkerungssegmente beruhen und beispielsweise die Sonderrechte für Muslime in Bezug auf die Zivilgesetzgebung aufheben, um so wahre Gleichheit unter den Staatsbürgern herzustellen. Auch das Ideal der Demokratie und des Sozialismus wird im allgemeinen nicht rundweg abgelehnt, doch es müsse „indisiert“ werden, mit der Bharatiya-Kultur, der genuin indischen (sprich

Hindu-) Tradition in Übereinstimmung gebracht werden. Daher der Rückgriff auf den sogenannten Gandhi-Sozialismus oder der Verweis auf republikanische Traditionen im alten Indien. Andere Felder sind ebenfalls betroffen. So wird die Beseitigung von verfassungsgemäßen Sonderregelungen für den Staat Jammu und Kaschmir verlangt – alles unter der Losung, die Einheit der Nation zu festigen.

Inzwischen tobt ein heftiger Kampf um die kulturelle Hegemonie in der Gesellschaft. Er findet mit besonderer Schärfe im Bildungsbereich und auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung und -lehre statt. Die angeschobenen Revisionen laufen darauf hinaus, wissenschaftlich-rationale Anschauungen zugunsten unwissenschaftlicher Ansichten und Mythen zurück zu drängen; sie manifestieren sich in der „Erfindung“ einer neuen Tradition oder in der Konstruktion eines unwissenschaftlichen, auf Fehlinterpretationen, Legenden und Mythen basierenden nationalen Geschichtsbildes. Neben einer pseudowissenschaftlichen Literatur, die in den Veden, den ältesten überlieferten Texten, bereits die Vorwegnahme moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse bis hin zur Nukleartechnologie finden will, gibt es inzwischen an höheren Bildungseinrichtungen neben den herkömmlichen indologischen Instituten, die sich der klassischen indischen Kultur widmen, Lehrstühle, die sich mit dem Studium der vedischen Astrologie, der vedischen Ökonomie und Naturwissenschaften befassen. Entsprechende Darstellungen dringen in die Lehrbücher für Schulen ein. Die Einzigartigkeit und das hohe Alter, die Kontinuität oder auch die Überlegenheit der angeblich von Hindus geschaffenen Zivilisation gegenüber den viel jüngeren der Muslime, Christen oder der des „Westens“ überhaupt soll damit herausgestellt werden.

Einem analogen Zweck dient der Geschichtsrevisionismus. Hier wird versucht, die These von der ursprünglichen Besiedlung Südasiens durch direkte Vorfahren der heutigen Hindus zu belegen, indem man die seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch Ausgrabungen bekannt gewordene Indus- oder Harappakultur mit der in den späteren vedischen Texten beschriebenen Kultur der Arier identifiziert, die wiederum nicht eingewandert, sondern in Südasiens bodenständig gewesen wären. Das alles geht nicht ohne erhebliches Retuschieren der tatsächlichen Befunde und lässt sich mit wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht vereinbaren. Ähnliches gilt für die Neuinterpretation der nationalen Befreiungsbewegung. Die Vorläufer der heutigen hindunationalistischen Strömung bieten hier kein rühmliches Bild. Unter der Ägide halbstaatlicher Lenkungsorgane (wie dem Rat für Geschichtswissenschaften oder dem Rat für Bildung, Forschung und technische Ausbildung)

und deren neuen Funktionären ist ein Umschreiben der Lehrbücher im Gange. In dem Zusammenhang kam es Ende der neunziger Jahre zu einem für indische Verhältnisse unerhörten Eingriff in die akademische Freiheit, als zwei bereits begutachtete und zum Druck fertig gestellte Dokumentenbände aus der geplanten vielbändigen Reihe „Towards Freedom“, die unter Schirmherrschaft des Rates für Geschichtswissenschaft publiziert werden und als indisches Gegenstück zur zwölfbändigen britischen Reihe „Transfer of Power“ konzipiert waren, auf höhere Weisung zurück gezogen wurden. Allerdings lässt die Tatsache, dass die praktische Bildungspolitik in die Zuständigkeit der Bundesstaaten fällt, noch Modifikationen zu, indem die zuständigen Behörden eigene Lehrbuchproduktionen an Autoren ihrer Wahl in Auftrag geben.

Neben den politisch motivierten offensichtlichen Geschichtsfälschungen ist ein begleitender Prozess Besorgnis erregend. Es gibt nach Untersuchungen indischer Historiker in neuen Schulbüchern, die in jeweiligen Landessprachen verfasst sind, eine Tendenz, von einer auf wissenschaftlichen Erkenntnissen basierenden und chronologischen Darstellung der indischen Geschichte abzugehen und stattdessen als bedeutsam betrachtete Ereignisse und Vorgänge in Gestalt von Heldenlegenden und Erzählungen von einzelnen Ereignissen aneinander zu reihen.

Die hier genannten Beispiele ließen sich durch analoge Vorgänge in anderen Wissensbereichen ergänzen. Insgesamt widerspricht das von den gegenwärtig Regierenden verantwortete Vorgehen jenem aufklärerischen Anliegen, das Jawaharlal Nehru einst als Entwicklung einer wissenschaftlichen Haltung (scientific temper) bezeichnete und das als Aufgabe sogar in den Verfassungstext der Republik Indien eingegangen ist.

Ausblick

Befindet sich die repräsentative Demokratie Indiens in einer Legitimations- und Existenzkrise?

Wie sind die fundamentalistisch anmutenden ideologischen und politischen Phänomene zu werten?

Welche Optionen gibt es für Indien?

Bislang überwiegen die Stimmen, die Indien als Aushängeschild der liberalen Demokratie in der Dritten Welt zwar gefährdet sehen, die jedoch weiterhin an die Lebensfähigkeit und Robustheit seines politischen Systems glauben, wenn nur dringende Reformen im Einklang mit der internationalen Entwicklung unter der Regie einer dazu berufenen und durchsetzungsfähigen

Regierung stattfinden. Das bedeutet Orientierung auf Reformen im Einklang mit den Tendenzen der kapitalistischen Globalisierung. Der aktuelle Hindu-nationalismus sowie andere Formen von Fundamentalismen, die es in Indien auch unter Muslimen wie anderen Gemeinschaften gibt, erscheinen dann zwar als für das gesellschaftliche Gefüge bedrohliche, jedoch kontrollierbare Vorkommnisse eher am Rande. In dieser Sicht wird der Zusammenhang zwischen den zersetzenden Auswirkungen der Globalisierung auf traditionelle Gemeinschaftsbindungen und der wachsenden Bereitschaft unter breiten Bevölkerungsschichten, „Ersatzreligionen“ in Gestalt fundamentalistischer Ideologien zu folgen, weitgehend ausgeklammert.

Vertreter eines anderen Standpunkts stellen die Problematik in den Rahmen der Faschismusdiskussion und betrachten sie als Bestandteil der Suche nach einer gesellschaftlichen Alternative zur gegenwärtigen Ordnung. Linksliberale und marxistische Intellektuelle warnen schon seit Jahrzehnten vor faschistischen oder faschistoiden Tendenzen in der Politik der indischen Rechten. Zusammen mit diesen Intellektuellen stemmen sich Politiker ähnlicher Einstellung und linke politische Parteien seit langem auch praktisch gegen diese Tendenz. Dabei wird auf die Erfahrungen der Demokratie mit dem Faschismus in Europa zurück gegriffen, aber zugleich auf wesentliche Unterschiede in der Situation im seinerzeitigen Europa und im heutigen Indien verwiesen. Wenngleich es Kräfte am rechten Rand gibt, die unter Berufen auf alte sogenannte Gesetzestexte (*Manusmriti*) u. a. für eine Festigung der Kastenordnung oder den Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Leben eintreten, erweist sich die politische Strategie des Sangh Parivar in der Praxis durchaus flexibel und nicht ausschließlich retrograd. Die Hauptströmung greift nur selektiv auf „alte“ Werte zurück, denen sie zudem noch einen neuen Bedeutungsgehalt unterlegt. Scheinbar alte oder herkömmliche Symbole und Normen, die im Alltagsbewusstsein vieler Menschen verwurzelt sind, werden so pragmatisch für zeitgenössische politische Belange brauchbar gemacht.⁵⁶ Befürworter einer Abschottung gegenüber dem „Westen“ oder der Moderne haben nicht die Oberhand. In der politischen Praxis sind die gegenwärtig Regierenden durchaus kompromissbereit und fähig, um sich mit den Trägern der Globalisierung und den Protagonisten einer unilateralen Weltordnung zu arrangieren.

Haben wir es also in Indien mit einem Fundamentalismus hinduistischer Prägung zu tun?

56 Uma Chakravarti: *Saffronising the Past* (wie Anm. 48), S. 232.

Hindutva (Hindutum), die ursprüngliche Bewegung zur Selbstbehauptung der Hindus, äußert sich zwar in der Sprache der Religion, verfolgt aber hauptsächlich politische Ziele. Ihre Autorität gründet sich nicht auf einen Kanon religiöser Texte, sondern auf ein bestimmtes Konstrukt der indischen Geschichte, Religionen und Kulturen. Im Gegensatz zum Anspruch, „eine ursprüngliche ‚Hindu‘-Identität auf der Grundlage einer uralten, unveränderlichen ‚Hindu‘-Tradition“ zu repräsentieren⁵⁷, die sie zum Fundament einer neuen Hindu-Nation machen will, ist diese Sicht auf den Hinduismus und die indische Vergangenheit modernen Ursprungs und die Herstellung der propagierten Hindu-Identität eine künftige Aufgabe. Auch eine Analyse der Motive von Hindutva-Aktivist:innen, die an Ausschreitungen gegen Angehörige anderer Gemeinschaften beteiligt waren, zeigte, dass keineswegs fundamentalistische Erwägungen oder Symbole das Leitmotiv ihrer persönlichen Handlungen waren; sogar den Glaubenspluralismus unter den Hindus nahmen die Hindutva-Aktivist:innen problemlos hin.⁵⁸

Der Begriff Fundamentalismus ist deshalb für das Phänomen des Hindunationalismus nicht angebracht.

Die Benennung der Repräsentanten des politischen Hindunationalismus als faschistisch bezieht sich weniger auf die terroristischen, gewaltsamen Formen ihres Vorgehens gegen andere Gemeinschaften. Denn Gewalt existiert in der indischen Gesellschaft weiterhin auch in anderer Gestalt: als Kasten-Klassen- und Geschlechterunterdrückung – trotz der Beschwörung von Gandhis Lehre der Gewaltlosigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Spezifische der indischen Situation ist vielmehr die kollektive Diskriminierung, Ausgrenzung und Verfolgung von Minderheiten der eigenen Gesellschaft, die als Andere im Vergleich zur Hindumehrheit angeblich außerhalb der kulturellen Traditionen des Landes stehen. Es handelt sich folglich um einen „kommunalen Faschismus“ in einer pluralen Gesellschaft, deren nationale Identität nach dem Willen der Staatsgründer auf einer säkularen Basis beruhen und territorial begründet sein sollte.

In der Abwehr des Hindu-kommunalismus ist angesichts des „kulturell“ begründeten Hindunationalismus und dessen auf kulturelle Homogenisierung

57 Shalini Randeria: Hindu-'Fundamentalismus': Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien, in: Ch. Weiß/T. Weichert/ E. Hust/ H. Fischer-Tiné (Hrsg.), Religion – Macht – Gewalt (wie Anm. 47), S. 29.

58 P. Datta/B. Pati/S. Sarkar/T. Sarkar/S. Sen: Understanding Communal Violence. The Nizamuddin Riots, in: Economic and Political Weekly, Vol. 25, No. 45 (November 10, 1990), S. 2493.

zielende Politik die Verteidigung des vielgestaltigen Charakters des indischen kulturellen Erbes eine vordringliche Aufgabe. Das Vorhaben kann sich auf die tiefverwurzelte Tradition der Toleranz verschiedener Religionen in der indischen Gesellschaft berufen und diese mobilisieren. Historischer Fortschritt würde indessen eine „radikale Gleichheit“ der die Nation konstituierenden Gemeinschaften voraussetzen, wie ein indischer Theoretiker argumentiert.⁵⁹ Um das durchzusetzen, müsste sich eine breite nationale Allianz der demokratischen Kräfte formieren. Das wäre zugleich eine Voraussetzung für die Öffnung eines neuen Weges in die Zukunft, für eine mögliche gesellschaftliche Alternative.

59 Aijaz Ahmad: *Radicalism of the Right and Logics of Secularism*, in: P. Biwai/ H. Mukhia/ A. Vainik (Hrsg.) *Religion, Religiosity and Communalism* (wie Anm. 35), S. 55.