

Kommunalismus in Indien. Eine Darstellung der wissenschaftlichen Debatte ueber Hindu-Muslim Konflikte

Author:

Rao, Ursula

Publication details:

3860107070 (ISBN)

Publication Date:

2003

License:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/au/>

Link to license to see what you are allowed to do with this resource.

Downloaded from <http://hdl.handle.net/1959.4/39590> in <https://unsworks.unsw.edu.au> on 2024-04-18

**Südasienwissenschaftliche
Arbeitsblätter
Band 4**

**Kommunalismus in Indien
Eine Darstellung der
wissenschaftlichen Diskussion über
Hindu-Muslim-Konflikte**

URSULA RAO

Halle (Saale) 2003

Kommunalismus in Indien

Südasienwissenschaftliche Arbeitsblätter

herausgegeben von

Rahul Peter Das

am

Institut für Indologie und
Südasienwissenschaften

der

Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg

Band 4

Kommunalismus in Indien
Eine Darstellung der
wissenschaftlichen Diskussion über
Hindu-Muslim-Konflikte

URSULA RAO

Halle (Saale) 2003

© Ursula Rao

ISBN 3-86010-707-0

Danksagung

Die hier vorgelegte Arbeit speist sich zum großen Teil aus Textteilen meiner Masterarbeit, die ich 1994 am Institut für Ethnologie der Universität Heidelberg eingereicht habe. Damals gab es viele Menschen, die mich ermutigt und beraten haben. Es wäre unmöglich, sie alle aufzuzählen. Besonderer Dank gilt dem verstorbenen Professor Richard Burghart, der mich das ganze Hauptstudium gelehrt und mein ethnologisches Denken nachhaltig beeinflußt hat. Während der Beschäftigung mit der Masterarbeit wurde ich besonders intensiv von Martin Fuchs und Alexander Henn betreut, denen ich herzlich für ihre Beratung und Ermutigung danke. Die Arbeit wäre vielleicht nie fertig geworden ohne die freundschaftliche Unterstützung von Waltraud Gottschalk und Sadashiv Rao, die immer ein Ohr für meine Sorgen und Nöte in dieser Zeit hatten. Schließlich möchte ich auch ganz herzlich Christian Weiß, Evelin Hust, Harald Fischer-Tiné und Tom Weichert danken. Sie gehörten damals zum engeren Kreis derjenigen, mit denen wir das Thema Kommunalismus in Arbeitskreisen und Seminaren in Heidelberg beleuchtet haben. Es war eine Zeit intensiver Teamarbeit, die ich immer als sehr anregend und fruchtbar empfunden habe.

Daß die überarbeitete, veränderte und erweiterte Version der ursprünglichen Masterarbeit heute erscheinen kann, verdanke ich dem Engagement von Professor Rahul Peter Das und Dr. Hans Harder von Institut für Indologie und Südasienswissenschaften in Halle. Nach meinem Wechsel an die Universität Halle haben sie mich im Kreis der Südasienswissenschaftler herzlich willkommen geheißen und mich ermutigt, noch einmal das Thema "Kommunalismus in Indien" aufzunehmen. Ich bin Herrn Prof. Das sehr dankbar, daß er mir die Möglichkeit eröffnet hat, meine Überlegungen zum Thema in der Reihe *Südasienswissenschaftliche Arbeitsblätter* zu veröffentlichen.

Ursula Rao

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	i
1: Einleitung	1
2: Unvollendete Modernisierung	10
3: Die Interessenlage der Eliten	16
4: Visionen von einer säkularen Gesellschaft	32
5: Entwürfe für eine alternative Moderne	48
6: Kommunalismus als Konstruktionsprozeß	58
7: Zusammenfassung	71
Zitierte Literatur	73

KAPITEL 1

Einleitung

Die Motivation zu dieser Arbeit entstand aus der Betroffenheit über Berichte von gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslims in Indien, die für viele Menschen unendliches Leid bedeuten. Mir stellte sich die Frage nach den Hintergründen, Bedeutungen und sozialen Kontexten, in die diese Konflikte eingebettet sind. Es ist die Frage nach dem Prozeß der Konstruktion und Rekonstruktion religiöser Identitäten in Südasien. Die wissenschaftliche wie journalistische Literatur zu dem Thema ist enorm. Es findet sich eine große Anzahl unterschiedlicher Beschreibungen und Interpretationen. Um ein Verständnis für die sozialen Dynamiken der Religionskonflikte zu entwickeln, schien es daher notwendig, zunächst eine Übersicht über die verwirrende Anzahl von Beiträgen zu gewinnen und sie nach denen in ihnen gemachten theoretischen Aussagen zu sortieren. Das vorliegende Werk ist das Ergebnis dieser Systematisierungsarbeit (siehe auch RAO, U. 1997).

Im Zentrum der Debatte um religiöse Konflikte stehen die Begriffe der "Religionsgemeinschaft" und des "Kommunalismus", die im indischen Kontext eine besondere Bedeutung haben. Das *Webster's New Collegiate Dictionary* führt zwei Definitionen für den Begriff *communalism* auf:

communalism 1: social organization on a communal basis 2: loyalty to a sociopolitical grouping based on religious affiliation. (*Webster's New Collegiate Dictionary* 1976: 227)

Hier ist vor allem die zweite Bedeutung des Begriffs relevant, die sich auch auf Hindu-Muslim-Konflikte bezieht. Damit ist eine spezielle indische Variante des Begriffs Kommunalismus angesprochen. Ein Hinweis darauf findet sich sowohl im *Oxford Dictionary of Current English* (FOWLER/FOWLER 1964) als auch im *Webster's Third New International Dictionary*:

communal, [...]; (India) of the antagonistic religious and racial communities in a district. (FOWLER/FOWLER 1964: 244)

communal [...] 3: of or relating to rival communities, esp. the communities of India. (*Webster's Third New International Dictionary* 1971: 460)

Gemeint ist mit “Kommunalismus” in diesem eingegrenzten Sinne das starke Zugehörigkeitsgefühl zur eigenen religiösen Gruppe, das verbunden ist mit einer Abgrenzung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften. In Indien wird der Begriff besonders häufig zur Beschreibung von Hindu-Muslim-Konflikten verwendet.¹ Kommunalismus kann aber auch im weiteren Sinne die Abgrenzung zwischen Sprachgruppen oder Kasten benennen.² Diese Bedeutungen werden in den hier folgenden Ausführungen jedoch keine Rolle spielen.³

Die Beschreibung und Analyse von kommunalistischen Auseinandersetzungen setzt den Begriff der religiösen Gemeinschaft voraus. Er ist Produkt einer sozialen Wahrnehmung, die ausgehend von der Existenz verschiedener religiöser Bekenntnisse “natürliche” Solidargemeinschaften ausmacht, die im Sinne von *imagined communities* (ANDERSON 1996) wirken. Das Bild der religiösen Gemeinschaft als homogene Solidaritätsgruppe reibt sich jedoch immer wieder mit den Erfahrungen aus dem Alltagsleben. Es gibt eine Pluralität religiöser Traditionen, die sich nur schwer in Begriffen wie “Hindu” oder “Muslim” einzwängen lassen. Der Terminus “Hindu” scheint besonders problematisch, war er doch zunächst eine Fremdbezeichnung, die von muslimischen Eroberern für alle Einwohner jenseits des Indus benutzt wurde. Bis heute haben Hindus keine zentrale Organisation oder Kirche, keine einheitliche Tradition und keinen Kanon grundlegender Glaubensvorstellungen. Es über-

¹ Eine prominente Ausnahme waren die Ausschreitungen zwischen Hindus und Sikhs im Jahre 1984, die nach der Ermordung Indira Gandhis ausbrachen (CHAKRAVARTI/HAKSAR 1987; DAS, V. 1990b).

² Vgl. dazu auch DAS, R.P. 2003.

³ Die indische Diskussion über Kommunalismus behandelt eine Spezialform von Konflikten, die in der ethnologischen Diskussion seit langem unter dem Stichwort der Ethnizität untersucht werden. Der Zusammenhang wird in Varshneys Definition von Ethnizität deutlich: “Ethnicity as term designates a sense of collective belonging, which may be based on common descent, language, history or even religion” (VARSHNEY 1993: 230). Mit der Entkolonialisierung und der Entstehung junger Nationen in allen Teilen der Welt hat der Konflikt zwischen ethnischer Identität und nationaler Zugehörigkeit an Relevanz und Aufmerksamkeit gewonnen. Die Problematik beschränkt sich jedoch nicht auf nachkoloniale Staaten. Auch in den alten Nationen zeichnet sich eine wachsende Bedeutung von Identitätspolitik ab, die sich auf Herkunft, Farbe, Rasse und Religion beziehen kann.

rascht daher nicht, daß Hinduismus häufig nur negativ definiert wird. Der Begriff bezeichnet dann Einwohner Indiens, die nicht Muslims und nicht Christen sind. In Anbetracht der Heterogenität gab es auch Vorschläge, nicht von "Hinduismus", sondern von "Hindu-Religionen" zu sprechen (SONTHEIMER/KULKE 1989; *Seminar* 1985).

Die Heterogenität religiöser Gemeinschaften speist sich jedoch nicht nur aus der religiösen Vielfalt, sondern ergibt sich auch aus der Zugehörigkeit von Mitgliedern zu anderen Identitätsgruppen. So gibt es auch in einer Religionsgemeinschaft Konflikte zwischen Klassen, Kasten und Geschlechtergruppen. Ein Beispiel dafür liefert Veena Das (DAS, V. 1995b), die dem Rechtsstreit über die Unterhaltszahlungen für eine geschiedene muslimische Frau nachgeht. Der Rechtsfall hatte für Aufsehen gesorgt, nachdem eine Muslimin mit Hilfe des Gerichts finanzielle Ansprüche gegenüber ihrem ehemaligen Ehemann durchgesetzt hatte. Orthodoxe Muslims sahen dadurch die Unabhängigkeit des muslimischen Zivilrechtes im indischen Staat in Gefahr. Die Gegner der Unterhaltszahlung erzwangen durch Proteste eine Gesetzesänderung, die das Scheidungsrecht für Muslims unabhängig regelt und das Urteil im Nachhinein annullierte. Diese Lösung beruhte jedoch keinesfalls auf Einvernehmlichkeit. Frauenaktivistinnen aller Bekenntnisse bekämpften die neue Regelung, weil sie darin eine Benachteiligung indischer Frauen muslimischen Glaubens sahen. Sie konnten sich zwar nicht durchsetzen, zeigten durch Proteste jedoch, daß es keine homogene muslimische Gemeinschaft gibt, sondern eine Vielzahl verschiedener Interessen, die manchmal, aber keinesfalls immer Solidarität zwischen den Angehörigen eines Bekenntnisses erzeugen.

Trotz dieser Einwände hat die Verwendung der Begriffe "Hindugemeinschaft" und "Muslimgemeinschaft" ihre Berechtigung in der Debatte über Kommunalismus. Auch wenn diese Termini keine klar begrenzten, homogenen und in jedem Fall solidarischen Gruppen beschreiben, so hat die Vorstellung von zwei großen religiösen Gemeinschaften in der politischen und religiösen Rhetorik seit der britischen Kolonialzeit dennoch an Bedeutung gewonnen. Der von den Briten vorangetriebene häufige Rückgriff auf religiöse Kategorien in politischen und administrativen Angelegenheiten führte dazu, daß die "erdachten Gemeinschaften" im öffentlichen Leben an Bedeutung gewannen. Mit dem Gefühl einzelner, einer dieser Gemeinschaften anzugehören und ihrer Bereitschaft,

sich für ihr Wohl einzusetzen, erhielten sie gesellschaftliche Geltung und Handlungsrelevanz. Als politische Konstrukte stellen sie mögliche Solidargruppen zur Verfügung, die immer wieder entscheidend zur Gestaltung indischer Politik und Lebenswirklichkeit beitragen.

Die Auseinandersetzung über Kommunalismus fand zu keinem Zeitpunkt in einem neutralen Raum statt, sondern in einer Gesellschaft, in der die Gewalt zwischen Hindus und Muslims als Belastung empfunden wird. Kommunalistische Gewalt ruft Entsetzen hervor, weil sie zum Tod unschuldiger Menschen und zu enormen materiellen und ideellen Schäden führt. Auch die Bemühungen um eine wissenschaftliche Analyse können nicht getrennt vom Engagement in der Gesellschaft gesehen werden. Kommunalismus wird verurteilt,⁴ und meistens bilden die Analysen den Ausgangspunkt für die Formulierung von Lösungsmöglichkeiten. Die Beschäftigung mit Kommunalismus verweist daher sogleich auf das konstruierte Gegenüber, den Säkularismus, der als gesellschaftliches Gegenkonzept propagiert wird. In einer säkularen Gesellschaft, so die Hoffnung, könnten die Animositäten zwischen verschiedenen Religionsgruppen überwunden werden. Was dabei im einzelnen unter Säkularismus zu verstehen ist, hängt von der eingenommenen Perspektive ab und wird in dieser Arbeit genauer zu differenzieren sein (Kapitel 4 und 5).

Unterschiedliche Vorstellungen gibt es auch vom Ursprung kommunalistischer Konflikte. Zwar herrscht Einvernehmlichkeit darüber, daß es in der indischen Geschichte zu allen Zeiten auch religiös motivierte Gewalt gab. Ab welchem Zeitpunkt sie jedoch als kommunalistisch zu bezeichnen ist, hängt von der jeweiligen Problemdeutung ab. Zwei unterschiedliche Interpretationen herrschen vor. Die einen sehen Kommunalismus als vorkoloniale Erbe, während andere die gesellschaftlichen Veränderungen im kolonialen Indien für die Konflikte verantwortlich machen. Beide Vorstellungen beruhen auf der Unterscheidung zwischen traditionellem und modernem Indien. Sie rekurrieren auf Kategorien aus der westlichen Geschichtsschreibung, nach der die indische Geschichte in drei Perioden eingeteilt wurde. Als altes Indien oder auch Hin-

⁴ Owen Lynch bildet eine seltene Ausnahme. Der Staat hat nach seiner Ansicht kein Recht auf das Monopol der Gewalt. Gewalt müsse in ihrem kulturellen Kontext gesehen werden. Eine vorweggenommene Verurteilung von nicht-staatlicher Gewalt lehnt er ab (LYNCH 1981: 1956).

duperiode wird die Zeit vor der Invasion des Subkontinentes durch muslimische Herrscher bezeichnet (1000 v.Chr. bis 1200 n.Chr.). Die folgende Periode ab 1200 n. Chr., in der Teile des indischen Subkontinentes von islamischen Herrschern regiert wurden, gilt als mittelalterliches Indien. Sie wird von der indischen Moderne abgelöst, die mit der Ankunft der Briten identifiziert wird. Die formale politische Herrschaft der Briten begann nach dem blutig niedergeschlagenen Aufstand von 1857, als Indien unter die Autorität der englischen Krone gestellt wurde. Die administrative Kontrolle vieler Landesteile hatte jedoch bereits Mitte des 18. Jahrhunderts begonnen, als die East India Company nach und nach einen immer größeren Teil des Landes unter ihre Verwaltung stellte (THAPAR/CHANDRA/MUKHIA 1977).

Die Auffassung, Kommunalismus entstamme der Tradition, wurde bereits von den britischen Kolonialisatoren vertreten. Kommunalismus galt als Überrest einer traditionellen Gesellschaftsordnung, in der Religion die Grundlage für die Regelung des Zusammenlebens gebildet habe. Angehörige fremder Religionen seien mit Argwohn oder gar Ablehnung bedacht worden. Der aus dieser Tradition erwachsene Antagonismus lebe in der Gegenwart weiter und zeige sich in mangelnder Toleranz und erhöhter Gewaltbereitschaft zwischen Menschen unterschiedlicher Bekenntnisse. Folgt man dieser Auffassung, läßt sich Kommunalismus bis zur Ankunft der ersten Muslims in Indien zurückverfolgen.

Heute gilt diese Erklärung in wissenschaftlichen Kreisen jedoch weitgehend als überholt. Sie basiert auf einem eurozentrischen Geschichtsbild, das die Vergangenheit kolonialisierter Gesellschaften undifferenziert als rückständig, chaotisch und unfriedlich darstellt und sie in einen Gegensatz zu der von der Kolonialmacht gebrachten aufklärerischen Moderne stellt. Anstatt gegenwärtige Probleme im Lichte ihrer aktuellen Dynamik zu sehen, werden sie in die Vergangenheit zurückprojiziert.⁵

Es hat sich heute die Ansicht durchgesetzt, daß Kommunalismus seine Wurzeln in den gesellschaftlichen Veränderungen während der britischen Kolonialzeit hat. Erst durch die administrative Erfassung und Vereinheitlichung religiöser Identitäten, die Politik des "Teile-und-Herrsche" sowie die technischen Neuerungen, die überregionale Kommunikation

⁵ Siehe hierzu die von Edward Said angestoßene "Orientalismus-Debatte" (SAID 1979).

erleichterten, hätten sich die religiösen Gemeinschaften als überregionale Solidaritätsgruppen formieren können. Dementsprechend wird der Beginn kommunalistischer Konflikte auf die Zeit zwischen 1880 und 1937 datiert.⁶

Mit der Unabhängigkeit erlebte Indien einen Höhepunkt der Gewalt zwischen den rivalisierenden Religionsgemeinschaften. Die Spaltung des Landes in Pakistan und Indien basierte auf der Zwei-Nationen-Theorie, die davon ausging, daß Hindus und Muslims in Indien eine unterschiedliche "natürliche" Nationalität hätten. Die 1947 vollzogene Gründung von zwei Staaten auf dem indischen Subkontinent — Pakistan und Indien — schaffte eine politische Realität, die der Theorie von der Unmöglichkeit einer multi-religiösen Gesellschaft Nahrung gab. Die Spaltung löste zudem eine enorme Welle von Fluchtbewegungen über die neuen Grenzen aus und führte zu unzähligen Gewalttaten gegen die Angehörigen der jeweils anderen Religion.

Anders als erhofft brachte die Gründung der zwei Staaten jedoch keine Ruhe in die inter-religiösen Konflikte. Sie leben auf unterschiedliche Weise in beiden Nationen weiter. In Indien gerieten nach der Unabhängigkeit zunehmend hindunationale Organisationen ins Kreuzfeuer der Kritik. Zwar waren sie nach der Orgie der Gewalt, die durch die Spaltung hervorgerufen wurde, zunächst diskreditiert, vor allem auch deshalb, weil einem ihrer Mitglieder die Ermordung von Mahatma Gandhi angelastet wurde. Seit den sechziger Jahren erfreuen sich hindunationale Kräfte jedoch wachsender Popularität. Gleichzeitig begann die Anzahl kommunalistischer Auseinandersetzungen zuzunehmen. In der Folge hat sich auch das wissenschaftliche Interesse an den Konflikten und die Suche nach Erklärungen und Lösungen verstärkt. Es sind vor allem Soziologen, Ethnologen, Politologen, Historiker und Psychologen, die Ursachen und Wirkungen von kommunalistischer Gewalt untersuchen. Die vorliegende Arbeit wird die verschiedenen Theorien darlegen und mit Blick auf die in ihnen gestellten konzeptionellen Fragen kritisch

⁶ Eine der wenigen Ausnahmen bildet C.A. Bayly, der dafür plädiert, auch Unruhen vor 1880 als kommunalistisch zu bezeichnen, falls sie eine vergleichbare Struktur mit späteren Unruhen aufweisen. Er glaubt in einigen religiösen Unruhen und den Landkämpfen zwischen 1700 und 1860 Strukturen zu finden, die es rechtfertigen, von kommunalistischen Ausschreitungen zu sprechen (BAYLY 1985).

beleuchten.

Die Literatur zum Hindu-Muslim-Kommunalismus ist ausgesprochen umfangreich, und es wird im folgenden nicht möglich sein, alle Diskussionsbeiträge zu berücksichtigen. Da es mir um die gegenwärtigen Diskussionen geht, habe ich mich weitgehend auf die Wiedergabe von Theorien über Kommunalismus im unabhängigen Indien beschränkt. Historische Exkurse werden nur dort eingeführt, wo sie einflußreich gewordene theoretische Positionen formulieren. Zudem werden in besonderem Maße Arbeiten berücksichtigt, die sich mit Hindukommunalismus auseinandersetzen. Dies spiegelt die Lage der Literatur wider, in der Hindukommunalismus weit häufiger das Thema ist als Muslimkommunalismus. Darin bestätigt sich auch die Annahme, daß im postkolonialen Indien vor allem das Erstarken des Hindunationalismus kritisch beobachtet wird, denn er gilt als besonders wirksame Kraft, die maßgeblich an der gegenwärtigen Veränderung der indischen Gesellschaft beteiligt ist.⁷

Aber selbst unter Berücksichtigung dieser Einschränkungen bleiben unzählige Texte unerwähnt. Dies liegt auch daran, daß sich diese Veröffentlichung zum Großteil aus dem Text meiner 1994 erstellten Magisterarbeit speist. Seither ist die Diskussion weitergeführt worden und hat große Mengen neuer Literatur produziert. Selbstverständlich wurde diese Literatur gesichtet und für die Überarbeitung ausgewertet. Aufgenommen wurden jedoch nur solche Arbeiten, die entscheidende neue Positionen markieren. Ziel dieser Publikation ist es nicht, ein Kompendium aller publizierter Literatur zum Thema vorzulegen. Vielmehr geht es mir darum, die wichtigsten theoretischen Eckpunkte der Diskussion zu markieren.

Eine Einteilung in fünf Argumentationslinien hat sich als sinnvoll herausgestellt. Zunächst wird auf vornehmlich in den sechziger und siebziger Jahren populäre modernisierungstheoretische Positionen eingegangen. Kommunalismus erscheint als Effekt einer unvollständigen Modernisierung. Technische Innovationen und die Etablierung eines mo-

⁷ NAIM 1994 weist besonders deutlich auf die Gefahren hin, die von kommunalistischen Aktivitäten der Mitglieder einer religiösen Mehrheit in einem Staat ausgehen — auch dann, wenn es sich um eine Mehrheit innerhalb einer religiösen Minderheit handelt.

deren Nationalstaates hätten nicht gleichzeitig zu einer modernen Form sozialer Organisation geführt. Traditionelle religiöse Identitäten spielten weiterhin eine Rolle und erzeugten Antagonismen zwischen verschiedenen Religionsgruppen (Kapitel 2).

Danach werden zwei Denkrichtungen diskutiert, die eine wirtschaftliche und politische Analyse vorlegen, um Kommunalismus zu erklären. National-liberale Theorien machen einen Mangel an nationalem Geist aus, der dafür verantwortlich sei, daß latente Vorurteile der verschiedenen Religionsangehörigen gegeneinander weiter lebten und von zynischen politischen und wirtschaftlichen Machthabern als Mittel im Konkurrenzkampf genutzt werden können (Kapitel 3 und 4). Marxistische Gesellschaftsanalysen sehen ungerechte kapitalistische Strukturen als Ursache für soziale Ungleichheit, Unzufriedenheit und Korruption. Aufgrund eines falschen Bewußtseins sei die Bevölkerungsmehrheit jedoch nicht in der Lage, diesen Zusammenhang zu durchschauen. Ihre Frustration entlade sich statt im Klassenkampf in inter-religiösen Konflikten (Kapitel 4).

Als viertes wird auf eine modernisierungskritische Richtung eingegangen. Entsprechend einer Gruppe von kritischen Traditionalisten liegt Kommunalismus im westlich rationalen Denken begründet, das mit der Idee von klar trennbaren Identitätsgrenzen zwischen gesellschaftlichen Gruppen einhergehe. Dies habe zur Entstehung einer Ideologie von gegnerischen Religionsgemeinschaften geführt, die von rationalen politischen Eliten propagiert wird, um daraus politisches und wirtschaftliches Kapital zu schlagen (Kapitel 5).

Im letzten Kapitel werden schließlich neuere Ansätze diskutiert, die die Ursache für Kommunalismus nicht in der Verbreitung einer falschen Ideologie begründet sehen, sondern statt dessen Diskurse und Praktiken der Hervorbringung kommunalistischer Wahrnehmungs- und Handlungsmuster in den Interaktionen verschiedener Akteure untersuchen. Sie betrachten mehrere Ebenen eines Konstruktionsprozesses, durch den sich bestimmte Narrativen etablieren und Handlungsrelevanz gewinnen (Kapitel 6).

Die Abfolge der Kapitel ermöglicht es, den Weg der Theorienbildung nachzuvollziehen, da die jeweils nachstehend diskutierten Thesen auf einer kritischen Auseinandersetzung mit allen vorgängigen beruhen. Thematisiert werden jedoch nicht nur Abgrenzungen, sondern auch Über-

gänge zwischen den Theorien, so daß ein komplexes Bild der zum Teil eng verflochtenen Argumente entsteht. In der Darstellung verzichte ich fast ganz auf die Verwendung des Konjunktivs. Dies bedeutet nicht, daß ich alle hier vorgestellten Positionen teile. Die Entscheidung ist vielmehr dem Bedürfnis geschuldet, den Text möglichst leserlich zu halten. Durch ausführliche Quellenangaben wird genau durchsichtig, wer welche Position vertritt.

Die Struktur des Textes läßt zudem erkennen, daß ich selber die Arbeiten im letzten Kapitel für besonders gelungen halte, da sie die Komplexität sozialer Prozesse nicht auf einfache Dichotomien reduzieren, sondern verflochtene Interaktionsmuster nachzeichnen. Mir ist in den vielen Jahren der Beschäftigung mit Hindu-Muslim-Konflikten aber auch klar geworden, daß jede der hier vorgestellten Theorien gewisse, nicht unwichtige Aspekte von Kommunalismus zu erfassen vermag. Als Theorien, die sich bis heute weiter Zustimmung erfreuen, sind sie zudem Teil eines Konstruktionsprozesses, durch den Kommunalismus als Diskursfeld entsteht. So liefert die Arbeit erstens eine Übersicht über die verschiedenen Positionen, deren für und wider abgewogen wird. Zweitens zeigt sie die Beteiligung von Erklärungsmustern an der Konstruktion von Kommunalismus in Indien.

KAPITEL 2

Unvollendete Modernisierung

Die hier zunächst dargelegte modernisierungstheoretische Auffassung gründet auf der Annahme, daß die jungen, nach der Entkolonialisierung entstandenen Staaten eine innere Heterogenität aufweisen, die sie erst langsam überwinden können. Ziel der Politik sollte es sein, einen Prozeß der Nationenwerdung anzustoßen, durch den traditionelle Identitäten durch die Idee abgelöst würden, daß alle Mitglieder einer Gesellschaft gleiche Bürger in einem modernen Nationalstaat seien. In der komplexen und vielgestaltigen Diskussion um die Rolle ethnischer Identitäten in den postkolonialen Staaten wurde auch das Thema der religiösen Konflikte in Indien aufgegriffen. In den ausgehenden sechziger und beginnenden siebziger Jahren spielte sie eine Rolle in den Arbeiten von Louis Dumont (DUMONT 1970) und Clifford Geertz (GEERTZ 1963). In späterer Zeit wurden die Argumente von Satish Saberwal wieder aufgenommen (SABERWAL 1981).⁸

Nach der Überzeugung aller drei nährt sich Kommunalismus aus einer Verbindung von traditionellen religiösen Loyalitäten und modernen Formen politischer und wirtschaftlicher Organisation. Herzstück des Arguments ist die problematische Beziehung südasiatischer Nationen zur Religion. Der Gedanke, eine Nation zu bilden, faßte in Indien im ausgehenden 19. Jahrhundert Fuß und fand im Unabhängigkeitskampf seinen Ausdruck. Mit dem sich abzeichnenden Sieg über die koloniale Besetzung in den vierziger Jahren näherte sich der Gedanke einer unabhängigen indischen Nation das erste Mal der Möglichkeit seiner Verwirklichung. Die Gründung unabhängiger Staaten war jedoch von den politischen Querelen zwischen religiösen Gemeinschaften und der daraus resultierenden "Zwei-Nationen-Theorie" überschattet. Die Unabhängigkeit brachte das Trauma der Teilung mit sich, das die inter-religiösen Beziehungen von Beginn an zum problematischen Erbe der neuen Staaten machte.

An diesem Punkt setzt die These von SABERWAL 1981 an, die in Indien eine Vorrangigkeit von religiösen vor nationalen Identitäten ausmacht. Der Autor begründet dies mit einer aus der Tradition geerbten starken

⁸ Siehe auch SCHWOK 1997.

Prägung des Einzelnen durch die religiöse Gruppe. Sie wurde auch im Prozeß der Modernisierung, die von der Kolonialregierung angestoßen wurde, nicht aufgehoben. Im vormodernen Indien, so Saberwal, war die Religion die wichtigste Instanz für die Organisation des sozialen Lebens. Sie bildete das Zentrum kultureller Identität und steuerte mit ihrem Regelwerk die äußere wie innere Welt der Menschen. Ihre machtvollen Symbole sozialer Zugehörigkeit wirkten als vereinigende Kraft. Sie definierten auch die Grenzen nach außen gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften, erlegten dem Umgang mit ihren Mitgliedern Tabus auf und schafften klar abgegrenzte soziale Gruppen. Der Einzelne kannte und akzeptierte diese Grenzen, weil er in seine religiöse Gruppe hineinsozialisiert wurde und so die Verhaltensmatrizen wie selbstverständlich übernahm. Sie blieben unreflektiert, da sie bereits in der frühen Kindheit erworben wurden und im Unbewußten gespeichert waren.

Die politischen Veränderungen des 19. und 20. Jahrhunderts interpretiert Saberwal auf dieser Grundlage. Nach seiner These waren neu eingeführte Formen gesellschaftlicher Organisation nicht stark genug, um das Band religiöser Zugehörigkeit zu zerstören. Saberwal zählt Faktoren auf, die die Tendenz, auch in einem veränderten sozialen Kontext traditionelle Loyalitäten zu betonen, bestärkten. Die Eliten formierten sich weiter als Hindu- und Muslimeliten und kooperierten nur unzureichend miteinander. Die räumliche Organisation der wachsenden Großstädte führte zur Unterscheidung von Hindu- und Muslim-Wohngebieten. Solche und ähnliche Entwicklungen sind für Saberwal die Ursache dafür, daß wirtschaftliche, politische und administrative Konflikte zunehmend ein religiöses Gesicht bekamen. Kommunalismus entwickelte sich danach als ein Zusammenspiel von neu entstehenden "säkularen" Interessen in einem modernen Staat und dem Beharren auf der Vorrangigkeit religiöser Identitäten:

I am suggesting that the rise of communalism during the colonial period should perhaps be seen in relation to the long-standing separateness of the religious networks, the acute social distance expressing a high level of social antagonism between Muslims and Hindus, the lapse of the formerly functioning, integrative political and administrative ties, and the growth of communally homogeneous neighbourhoods in the metropolitan centres. (SABERWAL 1981: II 18)

Ähnlich wie Saberwal beschreibt auch DUMONT 1970 Kommunalis-

mus als ein Übergangsphänomen, bei dem neue politische und wirtschaftliche Entwicklungen mit traditionellen Identitäten gekoppelt werden. Dumonts Beurteilung des Phänomens bleibt jedoch offener. Kommunalismus kann für ihn der erste Schritt auf dem Weg zu einer modernen Gesellschaft sein. Er kann aber auch zum Stolperstein für eine vollständige Modernisierung werden:

Communalism in itself is ambiguous. It can finally appear either as a genuine transition to the nation, or as an attempt on the part of religion to oppose the transformation by allowing for the external appearances of a modern state. It is a kind of political Janus, looking both backward and forward. (DUMONT 1970: 94)

Zur Begründung der Ursachen für die Entstehung der speziellen indischen Form des Hindu-Muslim Kommunalismus setzt er ähnlich an wie Saberwal und benennt die aus der Tradition geerbte Distanz zwischen Hindus und Muslims. Sie verstärkte sich im Prozeß der Modernisierung, weil sich die modernen politischen Organisationen auf der Basis von Religionszugehörigkeit formierten. Anstatt der inneren Dynamik der postulierten Traditionsgebundenheit nachzugehen, fokussiert Dumont den Modernisierungsprozeß. Er führt an, daß die Entmachtung der muslimischen Herrscher durch die britischen Kolonialherren eine ganze Bevölkerungsgruppe ins politische und wirtschaftliche Abseits manövrierte, die in Folge ihr Heil im Aufbau einer Solidargemeinschaft suchte. Auf der anderen Seite spricht er die Zentrifugalkraft von hinduistischen Reformbewegungen an, die eine Brücke zwischen religiösen Reformen und politischen Zielen etablierten. Die Folge war eine Aufladung der Politik auch des *Indian National Congress*⁹ — der für lange Zeit einflußreichsten Partei — mit religiösen Themen.

Dumont sieht Kommunalismus als Produkt der Moderne, da er auf den gleichen Annahmen fußt wie Nationalismus. Er begründet die Formierung einer Gruppe mit einem gemeinsamen politischen Willen, die als politisches Individuum fungiert. Jedoch basiert die Mitgliedschaft im Falle der Religionsgemeinschaft nicht auf gemeinsamen Interessen. Sie ist vielmehr durch Geburt, Konvention und Tradition geregelt und daher vormodern. Dumont ist davon überzeugt, daß Kommunalismus nur über-

⁹ Im weiteren nur "Kongreß".

wunden werden kann, wenn die Herausforderung angenommen wird, die Modernisierung zu vollenden. Es bedarf der Verankerung einer an rationalen Themen organisierten Politik, in der jeder einzelne als Bürger mit seinen individuellen Interessen Vertretung findet und die keinen Zusammenhang zwischen vormodernen Identitäten und politischen Interessen herstellt.

Auch in der kulturvergleichenden Studie GEERTZ 1963 erscheint die Affinität der Menschen zu traditionellen Loyalitäten, die auf unreflektierten Grundannahmen des kulturellen Lebens aufbauen, als Ursache für Kommunalismus. Die Menschen fühlen sich nach Geertz bis heute in erster Linie ihrer Sprachgruppe und ihrer Religionsgemeinschaft verpflichtet. Ihr Zugehörigkeitsgefühl basiert jedoch nicht auf Interessen, praktischer Notwendigkeit oder anderen "rationalen" Erwägungen, sondern ist durch die bloße Zugehörigkeit geregelt. Nach dieser These verstärken sich solche traditionellen Identitäten im Prozeß der Modernisierung und Nationenbildung zunächst, da die Menschen fürchten, ihre kulturelle Identität zugunsten einer Massenkultur oder einer anderen, im Staat dominanten Kultur aufgeben zu müssen. Vorher lokal bedeutende Gruppen wachsen zu größeren ethnischen Einheiten zusammen, die sich im Rahmen der neuen, vom Staat vorgegebenen Grenzen überregional organisieren.

Die Gefahr traditioneller Identifikationsmuster liegt nach Geertz in ihrem Potential, sich zu Subnationalismen auszuwachsen und so die Integrität des jungen Staates zu gefährden. Als Ziel für den Modernisierungsprozeß fordert er daher eine integrative Revolution, durch die verschiedene zu politischen Faktoren gewordene traditionelle Loyalitäten in den modernen Staat integriert werden. Wie dies vor sich gehen kann oder bereits vor sich gegangen ist, soll in weiteren Studien untersucht werden. Für Indien diagnostiziert Geertz, daß Nehru und der Kongreß es durch ihre vereinigende Kraft und die Zentralisierung der Politik geschafft hätten, die unzähligen, traditionellen Loyalitäten zu besiegen. Er bezweifelt jedoch, daß der Prozeß der Integration bereits abgeschlossen ist, und befürchtet für die Zeit nach Nehru ein mögliches neues Aufbrechen von Subnationalismen.

Modernisierungstheoretische Ansätze wie die hier dargestellten finden heute nur noch wenig Zuspruch. Kritik geht von dem Einwand aus, daß die Entstehung von Solidargemeinschaften nicht ein natürlicher Effekt

von Modernisierung ist, sondern das Ergebnis bestimmter interessen-geleiteter Handlungen. Zwar mögen ethnische Markierungen eine wichtige Rolle für die Konstruktion von Subnationalismen spielen. Sie sind in sich jedoch nicht ausreichend, um die Entstehung konkreter Solidargemeinschaften zu erklären. Anstatt auf Tradition als Ursache zu rekurrieren, bedarf es vielmehr einer Analyse des Konstruktionsprozesses, durch den bestimmte soziale Markierungen so an Bedeutung gewinnen, daß sie die Menschen zur Solidarisierung mobilisieren. Besonders häufig wird die Vernachlässigung der Rolle der Elite in diesem Kontext beklagt (CHANDRA, B. 1984: 18-20; LATIFI 1961: 11). Joseph Rothschild formuliert pointiert:

This ideologization of ethnicity through the sacralization of ethnic markers and the mobilization of the sharers of these markers is the achievement of ethnic leaders and elites. It occurs in times of social strain, competition, and confrontation, when the ethnic leaders persuade the bearers and sharers of the ethnic culture-markers to perceive their fate in ethnic, rather than in individual or class, terms and convince them that without ethnic communal solidarity their distinctive values, customs, and traits are endangered, their personal life-aspirations are jeopardized, and the very survival of their group is imperilled. (ROTHSCHILD 1981: 27f.)

Das hier fokussierte Argument, Eliteninteressen seien die Ursache für Kommunalismus, erfreut sich heute großer Popularität und ist zentrales Element einer ganzen Reihe von Ansätzen, die Kommunalismus auf die wirtschaftliche und politische Konkurrenzsituation zurückführen. Gekoppelt ist die These von der korrupten Elite an die Vorstellung, daß die Mehrheit der Bevölkerung einer ideologischen Verblendung aufsitzt und aufgrund von fehlender Bildung die Manipulation nicht durchschaut:

[T]he origins of false consciousness often lie in the efforts of men and women to grasp and change reality. Many false consciousnesses emerge in the process, partially because men and women try to grasp the *new* reality in the context of, with the aid of, and in terms of inherited social ideas and institutions and more familiar traditional identities which were the product of an older, different social reality and which might be to a lesser or greater extent unsuitable for understanding the new social situations. [...] But not all false consciousnesses grow and prosper. Their staying power often depends not on their inherent strength or closeness to reality but on the working of other social forces and structures. Most of

the false consciousnesses that emerge because of this lag are rapidly displaced unless they serve the urges and needs of some social groups, classes and interests. (CHANDRA, B. 1984: 18f.)

Dieses ausführliche Zitat aus Bipan Chandras Geschichtsanalyse zeigt, daß auch hier die Bedeutung der Tradition für die Entstehung von Kommunalismus hervorgehoben wird. Aber ähnlich wie bei Rothschild stellt sie nur eine notwendige Bedingung, aber keine hinreichende Begründung für die Entwicklung religiöser Antagonismen dar. Der Zusammenhang zwischen modernisierter Tradition und Eliteninteressen sind auf unterschiedliche Weise zentrales Element aller in den folgenden drei Kapiteln diskutierten Thesen.

KAPITEL 3

Die Interessenlage der Eliten

Ähnlich wie im letzten Kapitel stellt sich auch den im folgenden besprochenen Autoren die Frage, warum es parallel zur Einführung moderner staatlicher Organisation zur Herausbildung politisch motivierter religiöser Gemeinschaften gekommen ist. Die Antwort fokussiert die veränderten politischen und wirtschaftlichen Bedingungen im modernen Indien, die eine Neuverteilung von Macht ermöglichten und erforderten. Besonders hervorgehoben wird die wachsende Bedeutung der gesamten Bevölkerung für politische Prozesse.¹⁰ Sie gilt als wesentlicher Motivationsfaktor für die Eliten, religiöse Identitäten zu stärken. Es heißt, daß politische Führer die religiösen Gefühle der Bevölkerung ausnutzen, um möglichst viele Anhänger hinter sich zu bringen. Machtambitionen werden hinter einer religiösen Rhetorik verborgen. Diese Strategie ist erfolgreich, weil sie auf eine Mehrzahl tief religiöser Menschen trifft, die ihre eigene Interessenlage falsch einschätzt und Vorurteile gegen Menschen anderer Bekenntnisse hegt.

Kommunalismus hat nach dieser Analyse zwei Gesichter. Auf der strategischen Ebene handelt es sich um ein Mittel, daß von der herrschenden Klasse eingesetzt wird, um ihre Hegemonie zu sichern. Seine Manifestation aber findet Kommunalismus in den gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den Mitgliedern der unteren Klassen, die von der Elite irregeführt werden und ihre Frustrationen anstatt im Klassenkampf in religiösen Konflikten ausleben. Die Lösung sieht eine Anhebung des Bildungsstandards vor. Dadurch würden mehr Menschen die Lage des Problems durchschauen und sich ihren "wirklichen Interessen" zuwenden.

Die Anzahl derjenigen, die diese Thesen vertreten, ist groß. Im folgenden soll die Verbreitung kommunalistischer Ideologie durch bestimmte Arten der Geschichtsschreibung betrachtet werden, die von den Historikern Bipan Chandra, Romila Thapar und Mushirul Hasan kritisiert werden. Anhand der Arbeiten von Soziologen wie z.B. Asghar Ali Engineer

¹⁰ Verwiesen wird sowohl auf die Bedeutung der Bevölkerungsmehrheit für den Befreiungskampf im kolonialen als auch auf die demokratische Ordnung im postkolonialen Indien, sowie auf die Bedeutung von Wahlen.

und K.N. Panikkar werden danach Aspekte der Kommunalisierung der Nationalpolitik betrachtet. Schließlich dienen ausgewählte Fallbeispiele — von Zenab Banu und Priyavadan Patel — dazu, regionale Dynamiken während kommunistischer Unruhen darzustellen.

Kommunalismus als Ideologie

Kommunalismus basiert auf grundsätzlich falschen Annahmen über die soziale und historische Realität der indischen Gesellschaft, so die Grundthese, die auch besonders deutlich von CHANDRA, B. 1977 und 1984 ausgeführt wird. Bipan Chandras Büchern ist auch deshalb spezielle Aufmerksamkeit zu schenken, da sie lange als Unterrichtsmaterial in Schulen eingesetzt wurden und so eine äußerst breite Rezeption erfahren haben.¹¹ Chandra erklärt, daß kommunistische Ideologie den falschen Glauben verbreitet, daß Menschen gleicher Bekenntnisse eine homogene Gemeinschaft bildeten. Die Propaganda suggeriert, daß Menschen einer Religion auch eine gemeinsame Geschichte, eine Tradition und daraus resultierend gleiche Interessen hätten:

Simply put, communalism is the belief that because a group of people follow a particular religion they have, as a result, common social, political and economic interests. (CHANDRA, B. 1984: 1)

Fast gleich lautet das Argument bei Panikkar:

Communalism is a state of consciousness. [...] The contemporary communal consciousness draws upon the assumption that a distinct cultural identity exists for all those who profess the same religion. This cultural homogeneity constitutes all of them as a community within the parameters of religion. (PANIKKAR 1991: 11)

In diesen Theorien ist ideologische Irreführung die Ursache des Problems. Kommunistische Gewalt folgt falschem Bewußtsein. Dieses wiederum entsteht aus latenten Vorurteilen von Menschen gegenüber den Mitgliedern anderer Bekenntnisgruppen und wird von Machthabern bewußt geschürt. Dadurch schaffen sich die Eliten öffentliche Unterstützung für die Realisierung ihrer persönlichen Ambitionen. Der unauf-

¹¹ Der Machtübernahme der *Bharatiya Janata Party* (BJP) folgte in vielen Regionen eine neue Schulbuchpolitik. Bücher mit marxistischen und "linken" Theorien wurden ausgemustert und die Verbreitung hindunationalen Gedankenguts gefördert.

geklärten Mehrheit der Anhänger bleibt verborgen, wer vom Kommunalismus profitiert und worin die Ursachen für die nationalen Fehlentwicklungen liegen.

Darin liegt eine Gefahr für die Pluralität der indischen Gesellschaft. Was zunächst lediglich als kommunalistische Ideologie verbreitet wird, findet durch das gemeinsame Handeln von Politikern und Gläubigen eine immer stärkere Entsprechung in der sozialen Realität. Kommunalistische Ideologie erscheint damit nicht nur als Träger einer verzerrten Wahrnehmung, sondern trägt in sich das Potential, der erfundenen Parallelität von religiöser und kultureller Identität eine Basis in der sozialen Wirklichkeit zu geben:

Communalism [...] is a consciousness which draws on a supposed religious identity and uses this as the basis for an ideology. [...] Because the identity is linked to religion, it can lead to the redefinition of the particular religion, more so in the case of one as amorphous as Hinduism. Such identity tends to iron out diversity and insists on conformity, for it is only through a uniform acceptance of the religion that it can best be used for political ends. The attempt is always to draw in as many people as possible since number enhance the power of the communal group and are crucial in a mechanical view of democracy. (THAPAR 1989a: 209f.)

Thapar führt weiter aus, daß gerade die Hinduelite ein großes Interesse an der Homogenisierung der von ihnen als Hindus definierten Gruppe hat. In einer geschlossenen auftretenden Hindugemeinschaft liegt für sie der Schlüssel zur Macht, da diese Gruppe die Mehrheit im Staat stellen würde (THAPAR 1989a: 209f., 229-231).¹²

Der als Aktivist bekannte Soziologe Asghar Ali Engineer gibt Beispiele aus dem muslimischen Kontext. Er beklagt, daß nationale Parteien bewußt eine getrennte Muslimidentität propagieren, um im Kampf für politische Macht Muslims als geschlossenes Wählerpotential mobilisieren zu können.¹³ Die Rolle der Muslimelite in diesem Prozeß erscheint ihm besonders opportunistisch. Als Vertreter einer religiösen Minderheit

¹² Siehe auch PANIKKAR 1991: 11f.

¹³ Einige Autoren konnten durch Wahlanalysen feststellen, daß die Muslimwählerschaft nicht so berechenbar ist, wie viele glauben, und Muslims zunehmend weniger als geschlossene Gruppe wählen. Sie halten die Vorstellung von einer muslimischen *vote bank* für einen Mythos (HASAN, M. 1988: 821-825; KRISHNA 1972: 18-21).

fordern Teile der muslimischen Elite Führungspositionen, nutzen diese aber nicht, um die drängenden, vor allem wirtschaftlichen Probleme der Muslims anzugehen. Statt dessen werden lediglich Symbole getrennter Muslimidentität betont, um so die eigene Machtposition auszubauen und zu festigen (ENGINEER 1978: 985f.).¹⁴

Gerechtfertigt wird die Forderung nach getrennter Repräsentation der religiösen Gemeinschaften durch die gängige Geschichtsaneignung. In einem gemeinsamen Buch zeigen Romila Thapar, Bipan Chandra und Harbans Mukhia (THAPAR/CHANDRA/MUKHIA 1977),¹⁵ wie die von den Briten eingeführte Periodisierung der indischen Geschichte in ein altes, mittelalterliches und modernes Indien von Kommunalisten für ihre Zwecke gedeutet wird. Thapar kritisiert, daß Hindukommunalisten die erste Phase als Hinduperiode glorifizieren. Das mittelalterliche Indien oder die Muslimperiode wird für den Niedergang der Kultur verantwortlich gemacht. Schließlich heißt es bei radikalen Hindus, daß die in Dekadenz verfallene Muslimgesellschaft von den Briten verdrängt worden sei. In jeder dieser Perioden, so Thapar, gilt eine Religionsgemeinschaft als Träger der Macht, die prägend für das kulturelle, soziale und wirtschaftliche Leben des Landes gewesen sein soll. Hindunationalisten leiten aus dieser Geschichtsdarstellung die Forderung ab, daß durch die Machtübernahme von Hindus der "Idealzustand" eines (imaginären) Hinduzeitalters wieder hergestellt werden müßte (THAPAR 1989a; THAPAR/CHANDRA/MUKHIA 1977).

Dieses Geschichtsbild wird als wesentlicher Teil kommunalistischer Ideologie entlarvt.¹⁶ Es wird den komplexen historischen Prozessen in

¹⁴ Siehe auch BHARGAVA, G.S. 1970: 19; GUPTA 1985: 94-102; HASAN, Z. 1991: 143-152.

¹⁵ Siehe auch THAPAR 1991.

¹⁶ Thapar bedauert, daß viele Historiker den Kommunalisten in die Hände arbeiten, indem sie durch die selektive Auswahl historischer Ereignisse ein einseitiges Bild stützen. Eine der größten Schwächen indischer Historiographie liegt für sie darin, daß die britische Geschichtsschreibung nicht in Frage gestellt würde. Sie fordert daher eine kritische Aneignung der kolonialen Geschichtsschreibung unter Berücksichtigung ihrer Entstehungsbedingungen, um zu einem komplexeren Verständnis der politischen und sozialen Entwicklungen auf dem Subkontinent zu kommen (THAPAR 1977).

keiner Weise gerecht.¹⁷ Thapar und Mukhia bezweifeln, daß von einer Hindu- oder einer Muslimperiode in der indischen Geschichte gesprochen werden kann. Als Argument führen sie erstens an, daß zu keiner Zeit eine vollständige Ablösung von Hindukönigen durch Muslimherrscher festgestellt werden kann. Zweitens bezweifeln sie, daß die Begriffe Hindu- und Muslimherrscher zur Beschreibung der politischen Dynamiken sinnvoll sind. Von einer Hinduperiode kann nach Thapars Darstellung nicht geredet werden, da die frühen Herrscher unterschiedlichen religiösen Traditionen angehörten und die Idee einer Hindugemeinschaft noch gar nicht entwickelt war (THAPAR 1977: 8-10). Genauso problematisch erscheint die Bezeichnung Muslimherrscher bzw. Muslimperiode. Die unterschiedliche Herkunft der Eroberer erlaubt es nicht, von einem einheitlichen Islam zu reden. Außerdem bestimmte die Religion der Machthaber nicht die Geschichte des Landes und die Lebensrealität der Beherrschten. Historische Quellen belegen, daß es keinen direkten Zusammenhang zwischen der Religion des Herrschers und seinem politischen Vorgehen gab. Auch waren Herrscher selten in Missionstätigkeit verwickelt. Tatsächlich war die Administration auch in Zeiten muslimischer Vorherrschaft weiter in der Hand lokaler hinduistischer Eliten (MUKHIA 1977: 24f., 30-33).

Es ließe sich eine Vielzahl weiterer Beispiele anführen, um gängige Darstellungsweisen indischer Geschichte zu dekonstruieren. Aus Gründen der Anschaulichkeit sollen hier zwei weitere zitiert werden. Thapar widerlegt die Version von einem goldenen hinduistischen Zeitalter, deren Träger eingewanderte Arier gewesen sein sollen. Sie argumentiert, daß historische Quellen weder die Existenz einer arischen Rasse bezeugen, noch belegen, daß die frühen indischen Kulturen dem entsprochen hätten, was die Hindukommunisten mit Berufung auf die Geschichte als Ideal für die Moderne propagieren. So hätten die Menschen in der Gupta Periode durchaus Rindfleisch gegessen und Alkohol getrunken. Auch lebten sie keinesfalls alleine um der Spiritualität willen oder hätten der Gewalt entsagt (THAPAR 1977: 11-15, 22).

Mukhia zeigt am Beispiel der Zerstörung von Tempeln, wie Kommunisten Geschichte umdefinieren. Er argumentiert, daß die Vernichtung

¹⁷ Vergleiche zum Thema kommunalistischer Geschichtsschreibung auch OMVEDT 1990: 725f.; PANIKKAR 1991: 1-6; SURESH 1993: 23-25.

von religiösen Verehrungsstätten keinesfalls eine Tat wütender muslimischer Eindringlinge war, wie dies von vielen Hindukommunalisten behauptet wird. Heilige Gebäude wurden vor allem auch aus politischen Gründen zerstört. Das wichtigste Symbol und Zentrum der Macht des vormaligen Herrschers sollte vernichtet und gleichzeitig ein Zeichen des eigenen Sieges gesetzt werden. Diese Praktik war weit verbreitet und unabhängig von der Religionszugehörigkeit des erobernden Machthabers (MUKHIA 1977: 33f.).¹⁸

Allen zitierten Beispielen ist gemeinsam, daß sie die kommunalistische Geschichtsschreibung für ihre einseitige Betonung religiöser Dimensionen kritisieren und die ideologische Konstruktion homogener religiöser Gemeinschaften dekonstruieren. Sie fordern, daß auch andere Arten der Solidarität und des Konflikts zur Kenntnis genommen werden, wie die zwischen Klassen, Kasten, religiösen Subgruppen und Sprachgruppen. Auch sie haben wichtige Rollen für die historische Entwicklung Indiens gespielt. Die Vernachlässigung anderer, nicht-religiöser Dimensionen des sozialen Zusammenlebens ist nach den hier zitierten Autoren von dem Wunsch beflügelt, eine auf Religion beruhende ethnische Identität in die Geschichte zu projizieren, um kommunalistischen Forderungen historische Legitimität zu verleihen (CHANDRA, B. 1977: 52f.; THAPAR 1989a).

Interessenkonflikte im kolonialen Indien

Die Anfänge der Konstruktion überregionaler Religionsgemeinschaften werden bis in die Zeit britischer Kolonialherrschaft zurückverfolgt. Die Aufnahme religiöser Themen durch politische Akteure gilt jedoch nicht in jedem Fall als negativ, denn sie führte auch zu Reformen, die bis heute als sinnvoll angesehen werden, wie die Abschaffung von Kinderheirat und Witwenverbrennung. Als Ursache für die Bemühungen um Reformulierungen hinduistischer Traditionen gelten die Konfrontation mit christlicher und islamischer Mission und die Übernahme von Gedankengut aus der westlichen Aufklärung. Aufgrund eines sich wandelnden Wertebewußtseins ebenso wie aus Angst vor Überfremdung suchten vor allem auch Hindus nach Wegen, solche religiösen Praktiken zu verändern, die jetzt als rückschrittlich galten. Gleichzeitig gab es Be-

¹⁸ Vgl. hierzu jetzt EATON 2000; EATON 2001.

mühungen um eine Integration verschiedener hinduistischer Traditionen in neu geschaffene organisatorische Strukturen (siehe z.B. HALBFASS 1981; KLIMKEIT 1981).¹⁹

Ursächlich für die Entstehung kommunalistischen Gedankenguts ist nach den im folgenden zitierten Autoren eine Verbindung von machtpolitischen Interessen mit religiöser Rhetorik. Aufgeführt wird die "Teile-und-Herrsche"-Politik der Briten und die Konkurrenz innerhalb der indischen Ober- und Mittelschicht. Verbunden mit einer verstärkten Bedeutung der Massen für den politischen Prozeß führten die Ambitionen der Eliten zu einer anwachsenden Betonung religiöser Elemente im nationalen Kampf, von der sich die politische Kultur in Indien bis heute nicht befreit hat.²⁰

Vor allem in Arbeiten bis in die sechziger Jahre wurden die Briten als Initiatoren von Kommunalismus betrachtet. Die Kolonialmacht hat nach dieser Vorstellung zum eigenen Machterhalt alles getan, um das Fortschreiten Indiens auf dem Weg zur nationalen Einheit zu verhindern. Es entstand nach MEHTA/PATWARDHAN 1942 ein "kommunistisches Dreieck" aus Briten, Muslims und Hindus, die sich bekämpften. Der wachsende Konkurrenzdruck zwischen den beiden Religionsgemeinschaften erwuchs aus einer gesteuerten Ungleichbehandlung. Die im Bildungsbereich und auf dem staatlichen Arbeitsmarkt benachteiligten Muslims suchten ihr Heil in der eigenen religiösen Gruppe. Als Reaktion auf die Solidarisierung der Muslims organisierten sich auch Hindus als politisch-religiöse Gemeinschaft. Statt nationaler Einheit nahm die kommunalistische Spaltung Form an, die in der "Zwei-Nationen-Theorie" kumulierte (siehe auch HABIBULLAH 1961: 13-16; LATIFI 1961: 11f.).

In dieser reinen Form findet die Theorie heute kaum mehr Anhänger, da sie die Rolle der Briten überbewertet. In gegenwärtigen Theorien

¹⁹ Diese Bewegungen gelten als positiv, solange sie eine breite organisatorische Basis behalten und nicht jenen Zwangscharakter entwickeln, der alle Mitglieder in einen Werte- und Traditionsverband zwingt (PANIKKAR 1991: 11f.; *Seminar* 1985; SOARES 1961: 23).

²⁰ Banu weicht hier in ihrer Argumentation etwas ab. Zwar benennt auch sie die historischen Prozesse, sieht die Ursachen für Kommunalismus jedoch vor allem in heutigen Interessenkonstellationen (BANU 1989: 159).

wird die Kolonialmacht nicht mehr als alleiniger Verursacher der kommunalistischen Spaltung gesehen und die Geschichte Indiens nicht als eine kontinuierliche Entwicklung zu nationaler Einheit (KOSS 1966/67). Der Vorwurf einer "Teile-und-Herrsche"-Politik erscheint nur noch in abgeschwächter Form. Statt dessen liegt der Fokus auf den durch die Kolonisation veränderten politischen und wirtschaftlichen Bedingungen, die die Machtkämpfe zwischen Hindu- und Muslimelite verschärften. Führende Mitglieder aus beiden Religionsgruppen nutzten religiöse Themen zur Mobilisierung der Massen. In dieser Situation wurden die Briten zu Nutznießern. Sie verschärften die Gegensätze, indem sie die feindlichen Eliten gegeneinander ausspielten.²¹

Diese Grundthese wird in verschiedenen Einzelarbeiten weiter ausgebaut. Patrick McGinn legt eine Studie zu den Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslims in Kohat (im heutigen Punjab) im Jahre 1924 vor (MCGINN 1986). Er argumentiert, daß die Feindschaft zwischen den beiden Religionsgruppen ein Resultat ungleicher Entwicklung war. Muslims verpaßten durch ihre ablehnende Haltung gegenüber den Neuerungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Anschluß an die moderne Bildung, weshalb sie in der kolonialen Administration unterrepräsentiert waren. Um dennoch Einfluß zu gewinnen, besannen sich muslimische Führer auf ihre religiöse Identität und forderten im Namen der Minderheit Vertretung in politischen Gremien. Die dazu notwendige Mobilisierung der Muslims führte zu einem verstärkten Gemeinschaftsbewußtsein unter ihnen und zu einer entsprechenden Gegenbewegung von Hindus. Mit zunehmender Aussicht auf Erlangung der Unabhängigkeit verstärkte sich der Kampf, da die Muslimelite nur in der Teilung des Landes für sich eine Chance sah, ihre politischen Ambitionen zu verwirklichen. Dadurch erschien die eigene Religionsgemeinschaft zunehmend als die "natürliche" Form politischer Repräsentation.²²

Bipan Chandra nimmt das Argument fehlender Bildung noch aus einem anderen Blickwinkel auf. Er wirft den Vorkämpfern für die nationale Unabhängigkeit vor, durch die Verwendung religiöser Symbole im

²¹ CHANDRA, B. 1984: 237-253, 261-289; KRISHNA 1971: 374; PANIKKAR 1991: 8, 11; RAI, S.M. 1969/1970: 144, 155; SOARES 1961: 25; VERMA, S.L. 1985: 36.

²² CHANDRA, B. 1984; DIXIT 1974; ENGINEER 1981: 15; HARRIS 1961: 28; KRISHNA 1971: 362, 375f.

Unabhängigkeitskampf die Vermischung von Religion und Politik vorangetrieben zu haben.²³ Die Elite, so führt er aus, schreckte davor zurück, den mühsamen Kampf um die Bildung der Bevölkerungsmehrheit auf sich zu nehmen. Anstatt rationales politisches Denken und eine nationale Ideologie zu festigen, mobilisierten sie die Bevölkerung mit religiösen Themen für den anti-imperialistischen Kampf. Das führte zu einer Betonung religiöser Elemente und zu einer Isolierung verschiedener Glaubensgruppen (CHANDRA, B. 1977: 44).²⁴ Vielleicht unbewußt und mit den besten Absichten, spielten Nationalisten so in die Hände von Kommunalisten, betont auch Gail Omvedt:

Liberals, from Randale and Gokhale to Gandhi, in effect participated in the projects of constructing such a 'Hindu community', which in the end those who represented the ideology of militant and aggressive communalism took advantage of. (OMVEDT 1990: 727)

Dem Kongreß wird vorgeworfen, daß er durch eine überproportionale Vertretung von Hindus in seinen Gremien Muslims von Anfang an marginalisierte und der Bewegung entfremdete. Auch wird beklagt, daß Doppelmitgliedschaft möglich war, so daß Vertreter des Kongresses auch radikalen Hinduorganisationen beitreten konnten. Damit waren sie aber als Säkularisten diskreditiert (RAI, S.M. 1969/1970: 142-144; SOARES 1961: 24). Gandhi wird dafür kritisiert, daß seine politische Rhetorik sich zu stark und zu einseitig an philosophischen Traditionen aus dem Hinduismus anlehnte.²⁵ Dennoch gelten weder Gandhi noch der Kongreß als kommunalistisch. Vielmehr erscheinen sie als die tragischen Helden, die für die richtige Sache kämpften, ihre Erfolge aber durch eine falsche Strategie verspielten. Anstatt eine Basis für eine nationale Einheit zu erzeugen, legten sie nach dieser These den Grundstein für die Kommunalisierung der Gesellschaft (CHANDRA, B. 1984: 141-158; MCGINN

²³ Eine ganze Reihe von Arbeiten beschäftigt sich mit der Verwendung religiöser Symbole in der nationalen Bewegung. Siehe z.B. die Arbeiten zu Tilaks und Gandhis Politik (CASHMAN 1970; CASHMAN 1975; GOKHALE 1990; TUCKER 1976).

²⁴ Siehe auch KRISHNA 1971: 376f.; PANIKKAR 1991: 8; RAI, S.M. 1969/1970: 155.

²⁵ So nannte er seine Vision für eine zukünftige Gesellschaft *rām'rāj* (Herrschaft Ramas). *Ahimsā* (Gewaltlosigkeit) und *satyāgraha* (passiver Widerstand) propagierte er als Mittel im antikolonialen Kampf (RAI, S.M. 1969/1970: 144, 146-151).

1986: 152; OMVEDT 1990: 727).²⁶

Kommunalismus und die Interessen der Eliten

Die gesellschaftlichen Bedingungen in Indien haben sich seit 1947 wesentlich verändert. Die kolonialen Machthaber sind abgezogen und die muslimische Elite hat in Pakistan ihre Ambitionen verwirklichen können. Trotz dieser scheinbar besseren Voraussetzungen lebt Kommunalismus auch heute weiter.²⁷ Das erklären die einen mit der Kontinuität der Rolle der Elite.²⁸ Andere verweisen auf ungünstige sozio-ökonomische Bedingungen. Kommunalismus speist sich danach aus den Frustrationen, die ein zu langsames Wirtschaftswachstum, die ungerechte Verteilung von Ressourcen und der damit verbundene Verteilungskampf verursacht haben.²⁹ Im folgenden werden beide Argumente anhand der Theorien über die Rolle der nationalen und der regionalen Eliten im kommunalistischen Kampf veranschaulicht.

Als eines der Hindernisse auf dem Weg zu einer integrierten indischen Gesellschaft gilt der häufige Rückgriff auf religiöse Themen im politischen Diskurs. Immer wieder werden politische Kämpfe zu religiösen Themen inszeniert, die ein hohes emotionales Potential haben. Viele Intellektuelle sehen darin Ausweichmanöver, durch die Parteien versuchen, Popularität zu gewinnen, ohne die brisanten wirtschaftlichen Themen anzupacken oder politische Reformen auf den Weg zu bringen. Die Folge ist eine Identifizierung politischer Themen mit bestimmten Religionsgemeinschaften. Latente religiöse Spannungen werden in die Politik

²⁶ Omvedt erklärt, daß es gegen Gandhis Politik auch von Anfang an Opposition gab. Sie kam vor allem von Vertretern der Muslims und der Dalits, die sich in den von Gandhi propagierten Werten eines brahmanischen Hinduismus nicht wieder finden konnten. Bedeutende Führer dieser Opposition waren Phule, Ambedkar, Periyar (OMVEDT 1990: 727).

²⁷ Die Teilung in Pakistan und Indien hatte auch zur Folge, daß einige Hindunationalisten aus der Existenz eines muslimischen Staates auf dem indischen Subkontinent darauf schlossen, daß der andere Teil — das heutige Indien — hinduistisch sein sollte (VARSHNEY 1993: 242).

²⁸ PANIKKAR 1991: 11; SINGH, R. 1988: 1542; UPADHYAYA 1992: 816, 830.

²⁹ AHAMAD 1981; AHAMAD 1984; BANU 1989: 5, 10; ENGINEER 1981; ENGINEER 1984b: 35-37.

getragen und dadurch verschärft.³⁰

Als Beispiel für die Vermischung von Politik und Religion wird die Rekrutierung nationaler Symbole aus dem Schatz der Hindusymbolik angeprangert, ebenso wie die öffentliche Teilnahme von Politikern an religiösen Zeremonien und die Durchführung religiöser Rituale aus Anlaß staatlicher Feiern. Auch die unterschiedliche Regelung des Zivilrechtes für Hindus und Muslims in Indien gilt als unzulässige Vermischung von Domänen. Die Tatsache, daß den Muslims auf der Basis ihrer religiösen Gesetze ein eigenes Zivilrecht zugestanden wurde, schafft eine Ungleichbehandlung von Hindus und Muslims und unterwandert die Idee eines säkularen Staats (KRISHNA 1971: 362f.).³¹ Während sowohl Muslim- als auch Hindu Führern eine Verwischung der Grenzen zwischen Religion und Politik vorgeworfen wird, gilt im unabhängigen Indien Hindukommunalismus als besonders gefährlich, da er die Mehrheit der Bevölkerung ins Visier nimmt. Die Minderheiten sind dagegen strukturell immer in der schwächeren Position (NAIM 1994; UPADHYAYA 1992: 816, 840-843).

Die Frage nach den Trägern kommunalistischer Ideologien in der indischen Parteienlandschaft wird kontrovers diskutiert. Besonders komplex ist die Einschätzung der Rolle des Kongresses. Während er den einen als genuin säkulare Partei erscheint,³² gilt er den anderen als kom-

³⁰ ASHRAF 1961: 35; BHARGAVA, G.S. 1970: 19f.; CHANDRA, B. 1991: 137f.; DASTUR 1985: 72f.; ENGINEER 1984a; GANI 1981: 24f.; HABIBULLAH 1961: 15; HASAN, A. 1990: 119f.; HASAN, M. 1988: 828-831; KOTHARI 1992: 4; KRISHNA 1971: 362f.; PANIKKAR 1991: 10f.; PANIKKAR 1999; RAO, S.A. 1961: 18-21; UPADHYAYA 1992: 822, 829, 831, 845f.; VERMA, H.S. 1990: 34.

³¹ Gegenteilig dazu äußert sich M.N. Karna, der getrennte Zivilrechte für Hindus und Muslims für sinnvoll hält (KARNA 1993: 33f.). M.R.A. Baig propagiert ausdrücklich eine positive Diskriminierung von Muslims, um so ihren Bildungsstand zu heben und sie gleichberechtigt ins Wirtschaftsleben zu integrieren (BAIG 1970: 12-14).

³² So ist S.A. Rao davon überzeugt, daß der Kongreß eine säkulare Partei ist, daß aber durch die Anwesenheit kommunalistischer Organisationen immer wieder kommunalistische Themen heraufbeschworen würden, wodurch sich auch säkulare Parteien gezwungen sähen, zu diesen Themen Stellung zu beziehen (RAO, S.A. 1961: 20f.). Bipan Chandra sieht den Kongreß ebenfalls als säkulare Partei, der vorgeworfen werden kann, daß sie nicht aktiv gegen die Verbreitung von kommunalistischer Ideologie eintritt, die selber an der Verbreitung derselben jedoch nicht beteiligt ist (CHANDRA, B.

munistisch unterwandert.³³ Uneingeschränkt kritisiert werden dagegen alle hindunationalen Organisationen, die BJP³⁴, die RSS³⁵, die VHP³⁶ und die *Shiv Sena*³⁷. Ihnen allen wird vorgeworfen, mit ihrer Hindutva-Ideologie den Boden säkularer Politik verlassen zu haben. Ihr Kampf für einen Hindustaat wird als demokratiefeindlich bezeichnet, der auf die Unterdrückung (religiöser) Minderheiten abzielt.³⁸

Ein anschauliches Beispiel für die zerstörerische Kraft einer religiös aufgeladenen Politik geben die dramatischen Folgen der Bewegung für die Konstruktion eines Rama-Tempels in Ayodhya, dem mythischen Geburtsort des Gottkönigs Rama. Nach populärer Auffassung wurde der

1984: 306f.; CHANDRA, B. 1991: 135f., 139; siehe auch ENGINEER 1984a: 755; SHAKIR 1990: 152-154).

³³ HASAN, M. 1988: 828; KOTHARI 1988a: 244; UPADHYAYA 1992: 825, 830, 847-851.

³⁴ Die indische Volkspartei *Bharatiya Janata Party* (BJP) ist vor allem in Nordindien erfolgreich. Sie vertritt hindunationale Themen im Parlament und gilt deshalb als parlamentarischer Flügel der Hindutva-Bewegung (GRAHAM 1990; MALIK/SINGH 1994)

³⁵ Bei dem *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) handelt es sich um eine paramilitärische Kaderorganisation, die Hindus zu fähigen Kämpfern für ein Hindureich erziehen will. Offiziell wird sie als Kulturorganisation geführt, die sich um die Erhaltung hinduistischer Kulturgüter bemüht (ANDERSEN/DAMLE 1987; BASU/DATTA/SARKAR/SARKAR/SEN 1993; GOYAL 1979).

³⁶ Die *Vishva Hindu Parishad* (VHP) ist eine 1964 gegründete, weltweit operierende Hinduorganisation. Sie ist um die Vereinigung aller (weltweit verstreuten) Hindus bemüht (BASU/DATTA/SARKAR/SARKAR/SEN 1993; OMVEDT 1990: 723).

³⁷ Die *Shiv Sena* ist eine zunächst in Bombay gegründete Organisation, die sich die "Krieger Shivas" nennt, bezogen auf den hinduistischen Marathakönig Shivaji. Sie organisierte sich zunächst als Vertreterin der arbeitslosen Marathas. Ihre Führer versprachen eine Verbesserung der wirtschaftlichen Situation ihrer Anhänger, indem sie gegen Immigranten — vor allem aus dem Süden Indiens — Front machten. Seit Mitte der achtziger Jahre veränderten sich die Themen, und die *Shiv Sena* entwickelte ein scharfes Profil als hindunationale Organisation, die mit (gewalttätigen) Aktionen auf der Straße von sich Reden machte, aber auch Wahlerfolge als Partei erzielen konnte. Mittlerweile gibt es in vielen, vor allem nordindischen Bundesstaaten Parallelgründungen (ECKERT 2003; HANSEN 2001; HEUZE 1992; KATZENSTEIN 1979; PATEL/THORNER 1995; OMVEDT 1990: 723; WEINER 1978).

³⁸ ASHRAF 1961: 35; BANERJEE, S. 1991; GOYAL 1969: 25-28; HEUZE 1992; KOTHARI 1992: 4; NAIM 1994; OMVEDT 1990; PANIKKAR 1991: 8f.; RAO, S.A. 1961: 19f.; SHAHABUDDIN 1984: 104-117; TALIB 1993: 37-40; VARSHNEY 1993.

Geburtstempel Ramas von dem muslimischen Eroberer Babar zerstört und an der gleichen Stelle eine Moschee erbaut. Obwohl diese Theorie von Archäologen bezweifelt wird, haben Hindunationalisten weiter mit dieser Version Erfolg und fordern einen "Neubau" des Tempels. Immer wieder führte die Kontroverse zu politischen Querelen, Spannungen im Land und Gewalt zwischen Hindus und Muslims. Traumatischer Höhepunkt der Bewegung war die von der Polizei geduldete Zerstörung der Babri Moschee am 6. Dezember 1992 durch Teilnehmer einer groß angelegten Demonstration für die Sache des Tempels. Die Wochen nach dem Ereignis waren von Serien gewalttätiger Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslims im ganzen Land gekennzeichnet, wobei vor allem Muslims Zielscheibe von Pogromen wurden (ENGINEER 1990; GOPAL 1991; NANDY/TRIVEDI/MAYARAM/YAGNIK 1995; *Seminar* 1993; SINGH, R. 1993; VEER 1987; VEER 1994).

Besonders der BJP und ihren Unterstützergruppen wird vorgeworfen, daß sie das Thema Rama-Tempel aus wahltaktischen Gründen aufgenommen haben, um Hindunationalisten endlich den Sprung an die Macht zu ermöglichen. Mit fanatischen Reden, politischen Umzügen, die sich religiöser Symbolik bedienen, und anti-muslimischen Protestaktionen haben sie hinduistische Gläubige emotional aufgeladen und gegen Muslims aufgehetzt (BANERJEE, S. 1991: 97-101). Aber auch die Verwicklung des Kongresses wird angeprangert. Der Vorwurf an Rajiv Gandhi lautet, er habe die religiösen Gefühle der Menschen in der Ayodhya-Angelegenheit ausgenutzt, um Sympathien für sich zu gewinnen, als er 1986 die Tore der Babri Moschee öffnen ließ, um in ihr die Verehrung einer Skulptur des Gottes Rama zu ermöglichen, die dort 1949 installiert worden war (DAS, V. 1995b: 94-107; HASAN, M. 1988: 841; HASAN, Z. 1991: 146-149; VARSHNEY 1993: 249).

Die vorgelegten Analysen nationalstaatlicher Politik vermögen jedoch keine Antwort darauf zu geben, warum manche Regionen mehr, andere weniger oder gar keine kommunalistische Gewalt hervorbringen. Auf der Suche nach den regionalen Dynamiken, die bestimmte, vor allem urbane Zentren besonders anfällig für kommunalistische Konflikte machen,³⁹ wurden mehrere Regionalstudien durchgeführt. Sie fokussieren

³⁹ Siehe dazu auch AHAMAD 1984; ENGINEER 1981: 15; ENGINEER 1984b: 36-41; HASAN, M. 1988: 833-835; SINGH, N.K. 1972: 1711-1713.

die Verflechtung von religiösen, sozialen, politischen und ökonomischen Dimensionen konkreter Auseinandersetzungen.

Priyavadan Patel beschreibt am Beispiel des Ortes Baroda im Bundesstaat Gujarat, wie wirtschaftliche Konkurrenz zur Kommunalisierung der Region beigetragen hat (PATEL 1985). Er untersucht den Wandel im Alkoholhandel, der sich nach der Einführung des Alkoholverbots in Gujarat vollzogen hat. Die sozial angesehene Kaste der Jaiswals (auch unter dem Namen Kalal bekannt) verlor ihr Monopol in der Produktion und dem Verkauf von Alkohol, weil ihre Mitglieder nicht bereit waren, die Risiken des illegalen Handels auf sich zu nehmen. Nach und nach übernahmen die ehemaligen Angestellten, muslimische Marathas und Hindus aus der Kaste der Bhoitas, das Geschäft. Die wirtschaftliche Situation, die anhaltende Arbeitslosigkeit und ihre Existenz als niedrige Statusgruppen bildeten Voraussetzungen dafür, daß sie auch vor einer Tätigkeit als Schmuggler nicht zurückschreckten und Demütigungen durch die Polizei hinzunehmen bereit waren. Marathas und Bhoitas teilten sich den Markt. Kontaktpflege und Bestechungen von Polizisten und Politikern sorgten dafür, daß der illegale Handel florieren konnte.

Es folgte ein zweiter Wendepunkt im Geschäft, als um das Jahr 1970 der Alkoholmarkt aufhörte zu wachsen. In der Folge nahm die Konkurrenz zwischen den Händlern zu und die Kooperation zwischen Marathas und Bhoitas wurde geringer. Es kam zu Spannungen und gewalttätigen Konflikten zwischen den einzelnen Händlern und deren Anhängern, die sich zunehmend an religiösen Grenzen zu organisieren begannen. Die Kooperation war einer Polarisierung des Handels an religiösen Grenzen gewichen. Anti-muslimische Gefühle, Erinnerungen an frühere kommunalistische Gewalttaten, politische Propaganda, die religiöse Themen aufnahm, und eine kommunalistische Polizei, die vor allem muslimische Schmuggler bestrafte und hinduistische deckte, trugen zur Eskalation der Situation bei. Und so resümiert Patel, daß die Ausschreitungen zwischen September 1981 und Dezember 1982 auf den Interessen der Alkohol verkaufenden Mittelschicht aufbauten und von staatlichen und politischen Organen gedeckt wurden, die vom Alkoholhandel und den Feindlichkeiten zwischen den Händlergruppen profitierten.

Eine andere Studie wird von Zenab Banu vorgelegt (BANU 1989), die die Ausschreitungen in Udaipur von 1966 mit denen in Ahmedabad von 1965 vergleicht, um so Unterschiede in der Motivationsstruktur heraus-

arbeiten zu können. Banu kommt zu dem Schluß, daß in dem einen Fall wirtschaftliche, in dem anderen politische Ursachen wesentlich für die Gewalt verantwortlich waren. In Udaipur beherrschte bis zur Unabhängigkeit die muslimische Kaste der Bohras das Gewerbe des Geldverleihs. Diese Position wurde ihnen nach 1947 von neu hinzukommenden hinduistischen Flüchtlingen streitig gemacht. In der angespannten Konkurrenzsituation diente anti-muslimische Gewalt den Zugewanderten dazu, die Bohras wirtschaftlich zu schädigen und ihre eigene Position zu konsolidieren. In Ahmedabad dagegen waren die Hintergründe der Ausschreitungen von 1969 politisch. Sie wurden nach Banu vor allem durch anti-muslimische Propaganda ausgelöst, die vornehmlich von den Vertretern der hindunationalistischen Partei *Jan Sangh* (dem Vorläufer der BJP) ausging. Sie erfuhren keine Opposition, denn auch der Kongreß hoffte, von kommunalistischer Gewalt zu profitieren, da sich seine Mitglieder in der Zeit nach der Gewalt als einzige wirkungsvolle Schützer der Minderheiten aufspielten und so ihre Wählerbasis festigen konnten.

Zusammenfassung

Fassen wir die Argumentationen der in diesem Abschnitt zitierten Arbeiten zusammen, lassen sich zwei unterschiedliche Schwerpunkte ausmachen. In einem Teil der Arbeiten wird vornehmlich die politische Kultur auf nationaler Ebene kritisiert, während in einem anderen Teil der Arbeiten auf konkrete Machtkonstellationen in einer Region eingegangen wird. Engineer führt diese beiden Ebenen zusammen und betont, daß Makro- und Mikrofaktoren gemeinsam für Kommunalismus verantwortlich sind:

The local factors, tend to be more mundane and concrete, whereas those on the national level tend to be ideological and emotional. It is only the complex interaction between the two which sharpens the communal conflict, ultimately resulting in a violent outburst. (ENGINEER 1981: 17)

Hier werden politische und wirtschaftliche Eliten fokussiert, die Kommunalismus schüren, um daraus Kapital zu schlagen. Dabei bleibt die Frage nach den Mobilisationsfaktoren für einen Großteil der beteiligten Bevölkerungsschichten unbeantwortet. Sie ist jedoch deshalb von besonderer Relevanz, weil die Ausschreitungen zumeist keinesfalls Mitglieder der Eliten betreffen. Vielmehr sind Täter und Opfer kommunalistischer Gewalt in der Hauptsache Mitglieder der unteren Schichten. Es

fragt sich also, warum sich große Bevölkerungsteile zur Gewalt hinreißen lassen, obwohl sie nicht die Nutznießer zu sein scheinen.

Die Antwort auf diese Frage bleibt in den oben diskutierten Arbeiten auffällig eindimensional. Anders als die detaillierte Analyse der Motivationsstrukturen politisch und wirtschaftlich dominanter Akteure fehlt eine differenzierte Betrachtung der Gründe für die Beteiligung von Mitgliedern anderer Schichten und Gruppen. Der größte Teil der Akteure wird als Bevölkerungsmehrheit gemeinsam behandelt. Ihre Bereitschaft zur Teilnahme an kommunalistischen Konflikten wird pauschal durch unvollständige Modernisierung und fehlende Bildung erklärt. In Vorschlägen zur Lösung der Spannungen wird die Bevölkerungsmehrheit zum Hauptziel pädagogischer Maßnahmen. Darin liegt eine Spannung. Die Lösungen werden ausgerechnet an den Gruppen angesetzt, über die am wenigsten bekannt ist, weil sie in den Analysen von Kommunalismus praktisch abwesend sind. So bleiben die meisten Vorschläge dann auch sehr allgemein und ohne Bezug auf konkrete Realitäten vor Ort. Sie propagieren eine Säkularisierung des Staates, Maßnahmen zur Bildung breiter Bevölkerungsschichten und die Anhebung des wirtschaftlichen Standards. So sollen Frustration von Ambitionen, religiöse Vorurteile und falsches Bewußtsein als Gründe für Kommunalismus beseitigt werden. Im folgenden werden diese Ansätze aus zwei Perspektiven diskutiert: national-liberale Konzepte zur Herbeiführung einer integrierten Nation und marxistische Ansätze für eine Reformation des indischen Staatswesens.

KAPITEL 4

Visionen von einer säkularen Gesellschaft

Die im folgenden ausgeführten Thesen knüpfen an modernisierungstheoretische Argumente an. Hier gilt der Modernisierungsprozeß als krisenhafter Übergang, der Menschen — vor allem in den wachsenden Großstädten — ihrer Tradition entfremdet hat. Kommunalismus gilt als Effekt eines entstehenden ideologischen Vakuums im Modernisierungsprozeß, das gepaart mit wachsender wirtschaftlicher Unsicherheit dazu führt, daß Menschen sich auf ihre traditionellen Loyalitäten besinnen und sie zu Identitätsmarkern machen. Auch nach der Unabhängigkeit veränderte sich die Situation nicht wesentlich. Der junge Staat konnte die ideellen und materiellen Bedürfnisse seiner Bürger nicht befriedigen. Desillusioniert suchte ein Großteil der Bevölkerung Zuflucht in der Religion, was sich in Revitalisierungsbewegungen⁴⁰ und einer Zunahme kommunalistischer Gewalt zeigte.⁴¹

Einige Autoren identifizieren Orte religiöser Propaganda, die ihrer Meinung nach geeignet sind, eine kommunalistische Wahrnehmung zu verschärfen. Kritisiert wird die Produktion und Ausstrahlung religiöser Serien wie das Mahabharata und das Ramayana im nationalen Fernsehen. Beide waren äußerst erfolgreich und haben, so Gail Omvedt, dazu beigetragen, hindunationales Gedankengut zu propagieren und zu verstärken (OMVEDT 1990: 728).⁴² Auch Texte aus der indischen Literatur und aus Schulbüchern werden einer Analyse unterzogen. Bipan Chandra stellt fest, daß besonders jene historischen Figuren im Schulunterricht behandelt werden, die für ihre anti-muslimische Einstellung bekannt sind (CHANDRA, B. 1977: 56-60). Viele unkritische Menschen, so die weit

⁴⁰ Ahamad argumentiert, daß nach der Unabhängigkeit erfolgreich gewordene Muslims immer häufiger überschüssiges Geld in den Ausbau einer muslimischen Infrastruktur investiert und damit religiöse Identifizierungen verschärft und kommunalistische Wahrnehmungen unterstützt haben (AHAMAD 1984).

⁴¹ ASHRAF 1961: 35; BHAMBHRI 1991: 130; CHANDRA, B. 1977: 39f.; CHANDRA, B. 1984: 18f.; ENGINEER 1984b: 38; GUPTA 1976: 198f.; GUPTA 1985: 95-103; PATEL 1985: 115-120; SINGH, N.K. 1972: 1711; SURI 1961: 37-40.

⁴² Siehe auch DALMIA-LÜDERITZ 1991; RAJAGOPAL 2001; THAPAR 1989b; THAPAR 1990.

verbreitete Auffassung, werden von dieser Propaganda verleitet. Ihr aus Vorurteilen und Stereotypen bestehendes Bild von Menschen anderer Bekenntnisse findet neue Nahrung. Im Wesen säkulare Menschen werden zu kommunalistischem Gedankengut erzogen.⁴³

Die Lösungsstrategien zur Überwindung dieser Situation werden von zwei unterschiedlichen ideologischen Standpunkten aus formuliert. Während die einen hoffen, Gegensätze in einer integrierten Nation überwinden zu können, kämpfen die anderen für eine sozialistische Gesellschaft, in der Religion und Staat überflüssig geworden sind.

Kampf für eine integrierte Nation

Die Entstehung einer Nation, in der religiöse und ethnische Gegensätze politisch irrelevant geworden sind, wird als ein langfristiges Projekt gesehen, das jedoch nicht ohne Sofortmaßnahmen auskommt. Drei verschiedene Maßnahmenpakete werden von den Vertretern eines national-liberalen Ansatzes propagiert. Zunächst soll die Schlagkraft staatlicher Organe für Sofortmaßnahmen nach kommunalistischen Auseinandersetzungen sicher gestellt werden. Zweitens muß längerfristig die Säkularisierung des Staates vorangetrieben werden. Dies gilt als Voraussetzung, um drittens alle politischen Kräfte für den Bau einer integrierten Nation vereinen zu können und die Erziehung der Menschen zu modernen, rational denkenden Wesen voranzutreiben.

Eine prominente Forderung für Sofortmaßnahmen ist, daß die Neutralität der Polizei sichergestellt werden muß. Einseitige Sympathie von staatlichen Ordnungshütern für Hindus sollte durch eine überproportionale Vertretung von Minderheiten in der Polizei begegnet werden. Gefordert wird, daß Anstifter kommunalistischer Gewalt mit mehr Härte verfolgt werden, um zu verhindern, daß Gewalt immer wieder zu Gegengewalt führt. Detailinformationen über wirtschaftliche und politische Interessenlagen, sowie Studien über die Rolle von Gerüchten sollen helfen, lokale Dynamiken der Entstehung kommunalistischer Auseinandersetzungen zu durchschauen. Außerdem wird auf die Notwendigkeit

⁴³ CHANDRA, B. 1977: 54-61; ENGINEER 1984a: 753f.; ENGINEER 1984b: 35, 38; ENGINEER 1985; GOYAL 1984: 47; HARRIS 1961: 28; SHAHEEN 1985: 83-87; THAPAR 1977: 1f.

zur Unterstützung lokaler Friedenskomitees hingewiesen.⁴⁴

Entschiedenenes Vorgehen gegen Gewalt kann jedoch nur eine Übergangslösung sein. Eigentliches Ziel ist es, den Ausbruch von Gewalt zu verhindern, indem eine nationale Kultur der Toleranz geschaffen wird, in der alle ethnischen Gruppen miteinander leben können. Hierzu wird an Nehrus Gedankengut angeknüpft:

Within the country nationalism also involved, in Nehru's view, integrating various diversities [...] preserving their distinctiveness and yet piecing them together as close-knit parts of an integrated whole. Among other things, it involved sharing common characteristics which contributed to the making of fabric of Indian profile. Quite naturally this also involved adaptation, assimilation and acculturation. The State was to play a crucial mediating political role in facilitating the shape and substance of integration, more so due to the background of absence of a strong political tradition of nation-wide unity and tremendous segmentation of the society. (VERMA, H.S. 1990: 33)

Nach Ashis Banerjees Ansicht trieb der von Nehru angeführte Kongreß auf der Grundlage breiter gesellschaftlicher Unterstützung anfänglich die nationale Integration schnell voran. Der Konsens verlor sich jedoch immer mehr. Statt dessen wuchs der Chauvinismus unter Hindus und folglich auch die Unsicherheit bei den Minderheiten (BANERJEE, A. 1990: 217-222).⁴⁵ Um dem deprimierenden Zustand einer zerstückelten Nation entgegen zu wirken, lautet die Forderung, den Aufbau einer nationalen Kultur wieder zum zentralen politischen und gesellschaftlichen Thema zu erheben. Sowohl Nehru als auch nachfolgende Politiker hätten die Bedeutung religiöser Gemeinschaften nicht richtig eingeschätzt und Kommunalismus daher nicht entschieden genug bekämpft, oder, schlimmer sogar, geschürt (KRISHNA 1991: 120-124; OMVEDT 1990: 728). Ein starkes nationales Zusammengehörigkeitsgefühl soll geschaffen werden, so daß sich alle Einwohner in erster Linie als Staatsbürger der indischen Nation verstehen und erst in zweiter Hinsicht als Mitglieder einer Religi-

⁴⁴ DASTUR 1985: 75-77 ; GANI 1981: 25; HARRIS 1961: 29; HASAN, Z. 1984: 83f.; SHAHABUDDIN 1984: 114f.; SOARES 1961: 25f.

⁴⁵ Siehe auch BANERJEE, S. 1991: 101; HASAN, M. 1988: 838f.; KOTHARI 1992: 4; VARSHNEY 1993: 242-244.

ongemeinschaft — oder einer anderen ethnischen Gruppe.⁴⁶

Die Hauptverantwortung dafür liegt nach der Vorstellung der hier zitierten Autoren beim Staat und seinen Organen. Von ihnen müssen ernsthafte Bemühungen zur Säkularisierung des indischen Staates gemacht werden, um so religiös gefärbte politische Propaganda zu unterbinden und dem Kommunalismus die Basis zu entziehen. Die legalen Voraussetzungen dafür sind gegeben, denn bereits in der Präambel des Grundgesetzes wird Indien als säkularer Staat eingeführt.⁴⁷ Weiter heißt es im Gesetzestext, daß der indische Staat Religionsfreiheit garantiert und die Gleichbehandlung aller Religionen vorsieht.⁴⁸ Daß dieses Ideal bis heute nicht umgesetzt ist, wird auch auf die Unklarheit und Vieldeutigkeit des Konzepts "Säkularismus" zurückgeführt.⁴⁹

In der Diskussion über die Form eines säkularen Staats dominieren in Indien zwei Konzepte. Die einen verstehen unter "Säkularismus" die klare Trennung von Politik und Religion. Sie werden als zwei Sphären begriffen, die unabhängig voneinander sind.⁵⁰ Religion soll von der Regelung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Angelegenheiten ausgeschlossen werden. Auf ihre Lehren soll im Gesetzgebungsprozeß keine Rücksicht genommen werden. Diese Variante wird als "westliches Modell" von Säkularismus gesehen, während die zweite Version als spezifisch indisch gilt. Sie fußt auf der Vorstellung, daß allen Religionen

⁴⁶ ASHRAF 1961: 32-34; BAIG 1974: 98; BHARGAVA, G.S. 1970: 19; CHANDRA, B. 1984: 290f.; GANI 1981: 24f.; HASAN, A. 1990: 115f.; IMAM 1970: 17; SHAHEEN 1985: 83-87; VERMA, S.L. 1985: 45.

⁴⁷ Der Begriff "säkular" wurde 1976 unter der Regierung von Indira Gandhi als Zusatz eingeführt.

⁴⁸ Amir Hasan und A.R. Saiyed sehen das skeptischer. Sie machen einen Widerspruch im indischen Grundgesetz aus, der darin besteht, daß Indien einerseits zur säkularen Nation erklärt wird, andererseits aber keine Handhabe gegen kommunalistische Organisationen zur Verfügung stellt. Statt dessen wird religiöse Propaganda und Bildung sogar ausdrücklich erlaubt. Sie fordern daher eine Änderung von Teilen des Grundgesetzes (HASAN, A. 1990: 122; SAIYED 1990: 145).

⁴⁹ BAIRD 1981: 394, 397, 404; CHAKRABARTY, D. 1990: XVI; HASAN, A. 1990: 115; RAI, A. 1990: 133; SAIYED 1990: 144; VERMA, S.L. 1985: 33f.

⁵⁰ Siehe hierzu die ausführliche Diskussion von BÉTEILLE 1992; BÉTEILLE 1994.

von Seiten des Staates gleicher Respekt entgegengebracht werden muß.⁵¹ Eine Beeinflussung der Religion durch den Staat und umgekehrt ist ausdrücklich erlaubt, wobei darauf zu achten ist, daß alle Religionen die gleiche Behandlung erfahren (BHARGAVA, R. 1994; CHAKRABARTY, B. 1990; COPLEY 1993; UPADHYAYA 1992: 817).

Die Entstehung dieses letzteren Verständnisses von Säkularismus wird in der Literatur aus der Geschichte des Unabhängigkeitskampfes erklärt.⁵² Um ihrer Forderung nach Unabhängigkeit Legitimität zu verleihen, war die indische Elite bemüht, die vielfältigen Kulturen des Subkontinentes als eine einheitliche Nation zu repräsentieren. Säkularismus, verstanden als Toleranz der verschiedenen Religionen, diente in diesem Zusammenhang als Ideologie, um die vielen Glaubensrichtungen zusammen zu binden (GORE 1990; KRISHNA 1971: 364f.; RAI, A. 1990: 134f.; SAIYED 1990: 147).

Nach der Unabhängigkeit blieben religiöse Fragen integrierter Bestandteil politischer Arbeit. In einem Land, in dem die Mehrheit der Menschen tief religiös ist und ihr Leben nach religiösen Gesetzen ausrichtet, kann, so die Auffassung, Religion nicht aus dem öffentlichen Leben verbannt werden. Um die verschiedenen Lebensformen der einzelnen Religionsgemeinschaften zu erhalten, ihnen Respekt entgegen zu bringen und gleichzeitig sicher zu stellen, daß der Staat unzeitgemäße religiöse Praktiken reformieren kann,⁵³ müsse es wechselseitige Einflußmöglichkeiten von Staat und Religion geben. Der erste Premierminister Indiens Nehru sah dies jedoch nur als ein Übergangsstadium an. Er hoffte, daß durch die zunehmende Modernisierung, Technisierung und Rationalisierung der Gesellschaft religiöse Konzepte langsam an Kraft verlieren und höchstens als private Glaubenswelten weiterleben würden.

⁵¹ Häufig mit angegeben wird der Hindi-Ausdruck *sarv dharm sambhav* "alle Religionen [sind] möglich".

⁵² Auch im 1971 aus einem Unabhängigkeitskampf entstandenen Staat Bangladesch griff man zuerst auf diese "indische" Form des Säkularismus zurück, die jedoch allmählich einer schleichenden Islamisierung des Staates wich.

⁵³ Bereits in der Kolonialzeit hat der Staat die Verantwortung für die Abschaffung oder Reform bestimmter hinduistischer Praktiken — wie z.B. Sati oder Kinderheirat — übernommen. Begründet wurde dieses Vorgehen mit der Abwesenheit einer kirchlichen Organisation für Hindus, an deren Stelle daher der Staat trat.

Gerade auch weil sich diese Hoffnung bis heute nicht erfüllt hat, gewinnt die Forderung nach einer strikten Trennung von Religion und Staat immer mehr Unterstützer unter den Analysten von Kommunalismus.⁵⁴

Die in diesem Kapitel diskutierten Positionen münden häufig in der Aussage, daß eine Gleichbehandlung aller Religionen in der Praxis nicht erreichbar ist. Immer wieder wird die eine oder andere Seite Forderungen stellen. Wird ihnen nachgegeben, muß die Situation durch Zugeständnisse an andere Gruppen ausgeglichen werden. Dadurch ist der Staat ständig in religiöse Zwistigkeiten verstrickt, kann sich nicht den drängenden politischen und wirtschaftlichen Themen zuwenden und öffnet Tor und Tür für religiöse Demagogie.⁵⁵

M.S. Gore führt aus, daß die Basis säkularer Bewegungen in Europa der Kampf für die Freiheit des Denkens von kirchlichen Dogmen war. Das menschliche Zusammenleben sollte nicht aufgrund einer überkommenen Tradition geregelt werden, sondern auf der Grundlage rationalen Denkens und mit dem Ziel, ein Maximum an Wohlstand und Glück für alle Menschen zu erreichen. Dieses Ideal kann vom indischen Staat nicht verwirklicht werden, wenn er alle Religionen und ihre Gesetze mit gleichem Respekt behandelt, unabhängig davon, ob diese mit den nationalen Werten in Einklang zu bringen sind oder nicht (GORE 1990: 155-161). Eine nationale Kultur kann es nur auf der Grundlage der Gleichbehandlung aller Bürger geben, die direkt und nicht vermittels ihrer Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft im Staat repräsentiert sind. Es bedarf einer Einigung auf nationale Werte, so das Plädoyer.⁵⁶ Nur wenn den Menschen ihre Religionszugehörigkeit nicht mehr politisch relevant erscheint, kann verhindert werden, daß Politiker religiöse The-

⁵⁴ Ausnahmen bilden BAIG 1970: 13f. und FARUQI 1983: 23, die beide überzeugt sind, daß nur gleichstarke Gemeinschaften von Hindus und Muslims eine ausgeglichene religiöse Politik sicherstellen können.

⁵⁵ HASAN, Z. 1991: 143-152; KOTHARI 1992: 2, 4; UPADHYAYA 1992: 818, 838; VERMA, S.L. 1985: 37.

⁵⁶ S.L. Verma betont, daß gemeinsame nationale Werte auch aus dem Schatz der Religionen geschöpft werden können: "Positive secularism is eager to study what religions say at the temporal level and what part of their teachings is conducive for a secular living. It may be pointed out that all religions have some part of secularism which can be studied and observed for betterment of human life and progress." (VERMA, S.L. 1985: 38)

men mißbrauchen.⁵⁷

Die wichtigste Voraussetzung, um dieses zu erreichen, ist ein Verbot oder eine Marginalisierung aller kommunalistischen Parteien und Organisationen. Ohne die Unterstützung des Staates, so die Überzeugung, hat Kommunalismus keine Überlebenschance. Durch eine gemeinsame Anstrengung aller politischen Kräfte müssen kommunalistische Personen von den Schaltstellen der Macht entfernt werden. Soziale Aufgaben sollten nur noch von säkularen Organen übernommen werden.⁵⁸

Als zweites wichtiges Element wird die Säkularisierung der Gesellschaft gefordert. Zwar sollen die Menschen nicht ihren religiösen Glauben aufgeben müssen. Aus einer religiösen Zugehörigkeit dürften sich jedoch keine Forderungen für die Regelung der säkularen Sphäre ergeben (KARNA 1993: 32f.; VERMA, S.L. 1985: 39). Die Hoffnung für eine solche Veränderung liegt auf den Schultern moderner, aufgeklärter, dem Säkularismus verpflichteter Führer. Sie sollen Vorbilder sein und durch die Unterstützung von Maßnahmen zur Bildung der Bevölkerung und zur Verwirklichung wirtschaftlicher Gerechtigkeit die Voraussetzungen für eine säkulare Gesellschaft schaffen.⁵⁹

Forderungen für eine veränderte Bildungspolitik kristallisieren sich in verschiedenen konkreten Vorschlägen. S.L. Verma meint, daß in Zukunft nur noch der Staat für den Bildungsauftrag verantwortlich sein sollte (VERMA, S.L. 1985: 44-46). Ashutosh Varshney gibt zu bedenken, daß die Idee der Toleranz keine Errungenschaft der Moderne ist. Er verlangt daher, daß traditionelle Themen in das Curriculum mit aufgenommen werden und Säkularismus im Sinne einer Kulturvermittlung stattfindet, die die toleranten Helden indischer Geschichte hervorhebt (VARSHNEY 1993: 254). Bipan Chandra erweitert die Forderung und betont, daß der Bildungsauftrag nicht auf die Schule begrenzt sein kann. Vielmehr müsse ein breit angelegter ideologischer Kampf begonnen werden, der alle Bevölkerungsteile anspricht (CHANDRA, B. 1984: 316-320; CHAN-

⁵⁷ Siehe auch BANU 1989: 167; BHARGAVA, G.S. 1970: 20; GORE 1990: 163-165; JOSHI 1990; KOTHARI 1992: 1-5; UPADHYAY 1992: 821, 852; VERMA, S.L. 1985: 39-41.

⁵⁸ ASHRAF 1961: 34-36; BHAMBHRI 1991: 129-131; CHANDRA, B. 1984: 310-312; CHANDRA, B. 1991: 136f.; HARRIS 1961: 29; KARNA 1993: 32f.; KOTHARI 1992: 4; RAO, S.A. 1961: 18-21; TALIB 1993: 40; VERMA, S.L. 1985: 38f., 48.

⁵⁹ SHAKIR 1984: 89; SURI 1961: 39f.; VERMA, S.L. 1985: 36-47.

DRA, B. 1991: 133, 139-141).⁶⁰

Neben Rufen nach einer Bildungsoffensive werden Forderungen für mehr soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit laut. Vor allem die wirtschaftliche Benachteiligung von Muslims gilt als Hindernis für ihre Integration in die nationale Kultur.⁶¹ Eine neue Wirtschaftspolitik wird gefordert, die zur solidarischen Verteilung von Ressourcen führt und Neid zwischen den Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften gar nicht erst aufkommen läßt:

If economic entrepreneurship is put on different footing, the damage done to the social solidarity can be averted or at least minimised. Nationalisation of the major means of production, introduction of a new public distribution system, and a wider casting of the cooperative movement network, would be steps towards creating a conducive atmosphere. (BANU 1989: 167f.)

Kritik an diesem Lösungsansatz kommt aus zwei Richtungen: Marxisten, die für eine klassenlose Gesellschaft kämpfen, und Vertretern eines pluralistischen Indiens, die sich einen Staat ohne die Zwangsjacke einer einheitlichen Nationalkultur wünschen. Zwar hat die Auffassung, die Eliten seien wesentlich an der Entstehung von Kommunalismus beteiligt, viele Anhänger. Skepsis gibt es jedoch gegenüber der Idee, daß Kommunalismus durch die Nationalisierungs- und Säkularisierungsbemühungen einer geläuterten Elite überwunden werden kann. Nur eine naive oder durch eigene Interessen gelenkte Sichtweise kann nach Ansicht der Kritiker solches Vertrauen in den Willen und die Kraft der (nationalen) Elite zur Reform setzen. Es hat sich gezeigt, daß gerade die Zentralisierung der Macht in den Händen einer korrupten Elite Kommunalismus schafft. Die Gegenposition lautet daher, daß nur die Beteiligung aller Ebenen der Gesellschaft — vor allem auch der Unterdrückten und Ausgebeuteten — an der Macht zu Gerechtigkeit und sozialem Frieden führen kann. Da sich die marxistische Argumentation in einer Reihe von Punkten auf national-liberale Konzepte bezieht, soll zunächst ihr

⁶⁰ Siehe auch ASHRAF 1961: 36; GANI 1981: 24; GOYAL 1984: 50; SURI 1961: 37-40.

⁶¹ ASHRAF 1961: 34-36; BAGCHI 1991: 212-215; CHANDRA, B. 1984: 313f.; CHANDRA, B. 1991: 133-140; CHANDRA, S. 1990: 80f.; GANI 1981: 25; HARRIS 1961: 29; RAO, S.A. 1961: 21; SAXENA 1984: 53; SOARES 1961: 26.

Beitrag zur Debatte dargestellt werden. Im Anschluß daran werden die in diesem und dem nächsten Kapitel vorgestellten Auffassungen zusammengefaßt, verglichen und kritisch betrachtet.

Klassenkampf als Befreiungsutopie

Moin Shakir, A.R. Desai, Ranshir Singh und S. Khan nehmen in der Diskussion über Kommunalismus marxistische Positionen ein. Sie folgen der oben diskutierten Auffassung, daß die Entstehung von Kommunalismus vorrangig in den politischen und wirtschaftlichen Interessen der Elite begründet liegt. Allerdings betonen sie nicht die Suche der Elite nach kurzfristigen Erfolgen, sondern sehen im Kommunalismus vielmehr eine langfristige Strategie führender Schichten, die ausgebeuteten Klassen zu spalten und eine sozialistische Revolution zu verhindern. Die Protestenergie der Unterdrückten wird durch ideologische Indoktrination umgeleitet und entlädt sich in religiösen Kämpfen. Das Bemühen, Gegensätze in einem integrierten Nationalismus zu überwinden, ist für sie reaktionär, weil eine solche Maßnahme genau die Eliten stärkt, die für Kommunalismus verantwortlich sind. Marxistische Vertreter fordern einen Klassenkampf, der die wirtschaftlichen Ungleichheiten thematisiert und langfristig nivelliert.

Säkularismus verstanden als gleicher Respekt für alle Religionen stellt für A.R. Desai (DESAI 1984a; DESAI 1984b) eine Strategie dar, religiöse Indoktrination zu erlauben und zu unterstützen. Unter dem Vorwand, die verschiedenen religiösen Traditionen schützen zu wollen, schafft man ein System wechselseitiger Bevorzugung von religiösen Gruppen, um sie so gegeneinander auszuspielen und die Entstehung von Klassensolidarität zu verhindern. Im Namen der Bewahrung alter Traditionen wird von der Verwirklichung humanistischer Ideale abgesehen. Statt dessen, so heißt es weiter, werden Praktiken festgeschrieben, die die Elite in ihrer Vormachtstellung legitimieren und fördern. Religiöse Gruppen und unkritische religiöse Bildung in den Schulen werden unter dem Vorwand gefördert, die Massen zur Moral zu erziehen. Politiker sanktionieren durch ihre öffentliche Teilnahme religiöse Feste und religiöse Autoritäten. All das dient dazu, der Verbreitung von kritischem Gedankengut entgegenzuwirken und ausbeuterische Strukturen zu kaschieren. Die nationale Elite stützt auf diese Weise die ihren Interessen dienende ka-

pitalistische Politik.⁶²

Nehru-Indira leadership of the Indian National Congress is very systematically utilising religion as a weapon to buttress its capitalist politics and programmes and is very subtly and astutely using it as one of the powerful ideological weapons to confuse the exploited and oppressed masses and to divert their anger into the wrong channels by provoking internecine conflicts. In fact, if properly comprehended, it is the use of religion by the Congress Party in the interest of the capitalist system that is the crucial precipitating factor for the rise of communal and casteist movements and atmosphere in the country. (DESAI 1984b: 1197)

Harbans Mukhia (MUKHIA 1972) spricht der Religion eine ähnliche Rolle zu. Er führt aus, daß nur in der Verbindung von objektiven Bedingungen und richtigem Bewußtsein ein revolutionärer Umsturz der Verhältnisse unaufhaltsam ist. Da die objektiven Bedingungen zum Vorteil der Elite sind, hat sie ein gesteigertes Interesse daran, den *status quo* zu erhalten. Religiöse Propaganda soll die Entstehung eines Problembewußtseins verhindern und den Menschen gleichzeitig einen Weg öffnen, ihre Unzufriedenheit zu kanalisieren:

Communalism, therefore, really has a secular basis in that it is part of a broader anti-revolutionary, that is anti-socialist, ideology whose objective is to preserve the existing social organisation. (MUKHIA 1972: 53)

Der Kampf für einen integrativen Nationalismus bietet aus marxistischer Perspektive keine Lösung. Die Verbreitung einer anti-kommunistischen nationalen Ideologie durch die Elite fördert lediglich die Verschleierung der Verhältnisse und ist somit selber Teil des Unterdrückungsmechanismus. In Namen von Nationalismus und Säkularismus wird die Macht weiter in den Händen der korrupten Elite zentralisiert, die nichts gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung unternommen hat (MUKHIA 1983: 1664).

Ranshir Singh (SINGH, R. 1988) bedauert, daß Nationalismus zumeist einseitig positiv dargestellt wird. Er ist davon überzeugt, daß nationale Bewegungen sowohl progressiv als auch reaktionär sein können, je nach dem, ob sie in einen Kampf für gerechte Verhältnisse münden oder nicht. Nationalismus ist nicht immer säkular und demokratisch und stellt nicht

⁶² Siehe auch NAURIYA 1989: 405f.; SINGH, R. 1988: 1543.

grundsätzlich das Gegenteil von Kommunalismus dar. Er kann ebenso wie Kommunalismus chauvinistische oder faschistische Züge haben. Eine Beurteilung kann daher nur unter Einbeziehung des historischen und gesellschaftlichen Kontexts geschehen.

Die Entwicklung eines indischen Nationalismus unterteilt Singh in zwei Phasen. Er stuft den Kampf gegen die koloniale Unterdrückung als progressiv ein, da er die Merkmale eines anti-imperialistischen Aufbegehrens trug und für die Errichtung gerechter Verhältnisse eintrat. Mit der Unabhängigkeit hat sich dieses Bild verändert. Die ungerechten Verhältnisse sind nicht nur Folge des britischen Imperialismus, sondern sind zu großen Anteilen durch die kapitalistische Politik der neuen Elite verursacht, die die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse nicht veränderte. Im Namen von Fortschritt und Entwicklung wurde die kapitalistische Politik weiter verfolgt und die ausbeuterische Klassenstruktur beibehalten. Diese Art von Nationalismus kann nichts gegen Kommunalismus ausrichten, denn beide haben das gleiche Ziel, die Hegemonie der Elite zu sichern (MUKHIA 1972: 53; NAYAK 1985: 1541-1544; SINGH, R. 1988).

Ein Element der Rhetorik für eine integrierte Nation ist der Ruf nach einer strikten Trennung zwischen Staat und Religion. Nach marxistischer Auffassung wird die Rolle von Religion und Kommunalismus hier völlig falsch eingeschätzt. Nicht die Verbannung der Religion in die private Sphäre bringt die Lösung, sondern nur die Auslöschung der Bedingungen, die sie stabilisieren. Religion gilt als psychologisches Ventil, das den Menschen eine Rechtfertigung für die existierenden Widersprüche an die Hand gibt:

Marxist secularists are in the most fundamental and 'ultimate' sense of the word anti-religious. They do not merely wish it to be restricted to individual private life and practices but ultimately expect and hope that religious influence will disappear from every sphere of human existence. (KHAN 1987: 408)

Es gilt, daß religiöse Ideologie und materielle Verhältnisse einander in die Hand spielen; sie bedingen und stabilisieren sich gegenseitig. Werden aber die Bedingungen geändert, so die Schlußfolgerung, dann verschwindet auch Religion, die dann überflüssig geworden ist (KHAN 1987: 408;

MUKHIA 1972: 50; NAURIYA 1989: 405f.; SINGH, R. 1988: 1545).⁶³

S. Khan fügt dieser Kritik zwei weitere Punkte hinzu. Die Durchsetzung einer strikten Trennung von Staat und Religion verlagert das Problem lediglich. Ist der Staat säkular, suchen sich religiöse Organe andere Einflußsphären und unterwandern verschiedene gesellschaftliche Bereiche. Die Durchsetzung von Säkularismus kann damit sogar zu einer Verstärkung religiöser Aktivitäten führen. Der zweite Kritikpunkt richtet sich auf die Vorstellung vom Staat, die hier propagiert wird. Khan wünscht sich eine sozialistische Gesellschaft, in der der Staat sich in die Gesellschaft auflöst und die Elite ihrer Möglichkeit zur Hegemonie beraubt ist. Kommunalismus durch eine Trennung von Staat und Religion beseitigen zu wollen mag für Khan Kommunalismus kurzfristig schwächen, verstärkt im Endeffekt aber nur die Strukturen, aus denen er hervorgeht (KHAN 1987).

Alle diese Argumente laufen auf die zentrale These zu, daß es einer grundlegenden Umwälzung der Verhältnisse bedarf. Kommunalismus und Nationalismus gelten gleichermaßen als restaurative Kräfte, die Ungleichheit fördern. Der Kampf gegen Kommunalismus muß ein Klassenkampf sein, der sozialistische Ideale verwirklicht. In der Folge kommt es dann auch zu einer Säkularisierung der Gesellschaft, verstanden als Überwindung von Religion:

[S]ecularism should be defined in a broader, more encompassing sense as [...] a many sided [...] process involving the progressive decline of religious influence in the economic, political and social life of human beings and even over their private habits and motivations. (KHAN 1987: 407)

Die hier zitierten Vertreter sind sicher, daß sich solche Utopien nur verwirklichen lassen, wenn sozialistisches Gedankengut in der Bevölkerungsmehrheit Verankerung findet. Erst dann, so die Überzeugung, wird sich die Protestenergie nicht mehr in selbstzerstörerischen kommunalistischen Kämpfen entladen, sondern Teil einer Bewegung zur Transformation der Gesellschaft werden.

⁶³ Anil Nauriya bildet hier eine Ausnahme. Er sieht in jeder Religion bestimmte fortschrittliche Momente, die übernommen werden können. Daher plädiert er nicht für eine grundsätzliche Ablehnung der Religion, sondern für einen kritischen Umgang mit ihr (NAURIYA 1989).

Rationalität oder Rationalitäten?

Obwohl Vertreter national-liberaler und marxistischer Positionen unterschiedliche Idealzustände formulieren, überschneiden sich ihre Argumente an einer ganzen Reihe von Punkten. Beide machen wirtschaftliche und politische Fehlentwicklungen für Kommunalismus verantwortlich. Unerfüllte Erwartungen durch geringes Wirtschaftswachstum und Konkurrenz in der Mittelklasse geben den Grund dafür ab, daß die religiöse Propaganda zynischer politischer Akteure zu gedeihen vermag. Der unaufgeklärten Mehrheit der Bevölkerung prägt sich ein falsches Bewußtsein ein, das ihre Protestenergie fehlleitet.

Anders als die religiöse Gemeinschaft erscheint die Klasse als eine oder *die* legitime politische Kraft in einer modernen Gesellschaft. Die Solidarisierung der Armen und Unterdrückten wird als Mittel beschworen, um wirtschaftliche Ausbeutung zu beseitigen und religiöser Propaganda langfristig den Boden zu entziehen. Was für die einen in der Privatisierung von Religion endet oder durch sie herbeigeführt wird, gipfelt für die anderen in der Überwindung religiösen Gedankenguts in einem sozialistischen Staat.

In beiden Fällen hat der Kampf gegen Kommunalismus vordringlich eine ideologische Dimension. Vertreter national-liberaler Positionen wollen durch die "rationale" Organisation des Staates, durch das vorbildliche Verhalten von Staatsrepräsentanten und durch eine Bildungsoffensive nationale und säkulare Ideologien stärken. Marxisten vertrauen auf Bildung und Verbreitung sozialistischen Gedankenguts zur Stärkung des Klassenbewußtseins.

Beide Beschreibungen des Phänomens beruhen auf stark vereinfachenden Dichotomien: von rationalem Denken und falschem Bewußtsein sowie von aufgeklärten Eliten und einer fehlgeleiteten Bevölkerungsmehrheit. Komplexe gesellschaftliche Prozesse werden auf einen einfachen Dualismus zurückgeführt und verflochtene Interaktionsbeziehungen auf Ursache-Wirkung Schemen reduziert.

Der indische Soziologe Manoranjan Mohanty (MOHANTY 1989; MOHANTY 1990) führt aus, daß Rationalität keine neutrale Größe ist, sondern immer ein Aushandlungsprodukt, das in einem ganz bestimmten sozialen Kontext verankert ist. Unterschiedliche historische Situationen führen zu variablen Formulierungen von Werteskalen, über die festgelegt wird, was als rational zu gelten hat und was irrational ist. Die hege-

monialen Kräfte setzen ein bestimmtes Verständnis von Rationalität durch, um ihren Machtanspruch zu festigen. Es formiert sich jedoch auch immer Opposition, die Gegenentwürfe macht.

Säkularismus kann demnach für Mohanty kein eindeutiges Konzept sein. Vielmehr muß die Bedeutung von Säkularismus in einem demokratischen Prozeß immer neu ausgehandelt werden. Im ständigen Kampf gegen jede Form der Unterdrückung definieren unterschiedliche Gruppen ihre Stellung zueinander. Religion kann dabei nicht leichtfertig abgetan werden, sondern muß als Teil gesellschaftlicher Realität in den Definitionsprozeß mit aufgenommen werden. So wünscht sich Mohanty einen Konsens über Säkularismus, der aus der sozialen Praxis erwächst. Nur durch gemeinsame Anstrengungen kann der Weg zu einer kontextgebundenen Rationalität gefunden werden, die einen demokratischen und säkularen Staat ermöglicht:

Hence, secularism can be defined as the mode of reconciliation of identity groups in the process of democratic transformation based on reason. This, as stated earlier, assumes that it is a part of the struggle against social and class domination and the underlying concept of rationality is not positivist rationality but democratic rationality. (MOHANTY 1989: 1220)

Auch Sudipta Kaviraj (KAVIRAJ 1990) äußert sich kritisch zu dem Versuch einer Gruppe, im Alleingang Säkularismus definieren zu wollen. Seiner Ansicht nach ist die Säkularisierung der Gesellschaft deshalb ohne Erfolg geblieben, weil zu keiner Zeit eine Kommunikation zwischen englischsprachiger Elite und regionalsprachlicher Bevölkerungsmehrheit angestrebt wurde. Eine kleine Elite trat auf der Suche nach nationaler Einheit nach der Unabhängigkeit nicht mehr in einen gemeinsamen Diskurs mit dem Volk. Vielmehr entfernte sie sich immer mehr von einheimischen Traditionen und definierte auf der Grundlage ihrer in westernisierten Bildungseinrichtungen gewonnenen Einsichten, was säkular und was national sein soll. Der fehlende Austausch zwischen verschiedenen Gesellschaftsgruppen führte nach Kavirajs Auffassung dazu, daß in der Bevölkerung parallel zum Diskurs der Elite ein anderer Definitionsprozeß in Gang kam. Die Religionsgemeinschaft erhielt in diesem eine immer größere Bedeutung. Sie füllte die Leere, die der Modernisierungsprozeß in vielen Menschen hinterlassen hat, und half ihnen, die Benachteiligung zu kompensieren, die sie im neuen System erfuhren.

Kaviraj kritisiert, daß dieser Konstruktionsprozeß nicht ernst genommen

wird. Anstatt die Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen der Wahrnehmung zu suchen, wird Kommunalismus kriminalisiert und mit Polizeigewalt bekämpft. Eine Lösung für die Spannungen sieht Kaviraj jedoch nur, wenn die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen gemeinsam nach einer alternativen Rekonstruktion indischer Tradition suchen. Der Bau einer nationalen Kultur kann nicht verordnet werden, sondern muß auf gesellschaftlichem Konsens beruhen, argumentiert auch H.S. Verma (VERMA, H.S. 1990). Er plädiert für die Wiederbelebung demokratischer Prozesse, in denen verschiedene Meinungen zur Geltung kommen sollen, damit sich alle gesellschaftlichen Gruppen mit dem Ergebnis identifizieren können (siehe auch BILGRAMI 1994; KOTHARI 1988b).

Für alle diese Kritiker stehen Bildungselite und Staatsrepräsentanten nicht außerhalb oder über dem gesellschaftlichen Diskurs, sondern sind in ihn eingebunden. Sie sind nicht die Kräfte, die durch ihre Aktivität das Ausmaß kommunalistischer Gewalt bestimmen können. Vielmehr erscheint Gesellschaft als ein komplex verwobenes Interaktionsfeld, in dem verschiedene Kräfte aktiv sind, die alle an den Konstruktionsprozessen Teil haben, durch die gesellschaftliche Realität geformt wird.

Hier löst sich auch das Bild von der in einer Position der Benachteiligung und Unbildung verharrenden Bevölkerungsmehrheit auf. Die Ursachen von Kommunalismus sollen in Detailanalysen aufgeklärt werden, die die Interaktion verschiedener Rationalitäten bedenken.⁶⁴ Gleichzeitig soll die Verwirklichung der Utopie von einer gerechten Gesellschaft nicht von einer einzigen Gruppe — ob nationaler Elite oder sozialistischer Avantgarde — getragen werden. Statt dessen wird eine demokratische Erneuerung gefordert, an der alle gesellschaftlichen Kräfte beteiligt werden und durch die sie ihre Position zueinander definieren.

Alle hier zitierten Kritiker sehen Religionen nicht notwendigerweise als Hindernisse für ein friedliches Zusammenleben, sondern als gesellschaftliche Konstrukte, deren Rekreation Teil des demokratischen Pro-

⁶⁴ Ein frühes Beispiel für eine solche Arbeit ist ROY BURMAN 1970. Roy Burman untersucht Ausschreitungen in Ahmedabad und zeigt, wie verschiedene Interessen unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen zur religiösen Konfrontation geführt haben. Allerdings reduziert auch er die Suche nach Ursachen auf wirtschaftliche Aspekte (ROY BURMAN 1970). Siehe im Gegensatz dazu die Arbeiten, die in Kapitel 6 vorgestellt werden.

zesses sein muß. Viel positiver noch beurteilen Vertreter eines kritischen Traditionalismus die Rolle von Religion. Sie setzen ihre Hoffnung für die Rekonstruktion der Gesellschaft in der Moderne auf eine Wiederaneignung traditioneller religiöser Werte. Kommunalismus beruht danach nicht auf einer unvollständigen Modernisierung, sondern auf einem Zuviel an Modernisierung. Die Moderne westlicher Prägung soll durch eine Revolution von unten überwunden werden, die tolerante Traditionen wiederaufleben läßt. Dieses Argument wird im nächsten Kapitel detailliert vorgestellt.

KAPITEL 5

Entwürfe für eine alternative Moderne

Anders als in allen bisher diskutierten Positionen gilt Modernisierung im folgenden nicht als erstrebenswerter Endpunkt einer Entwicklung. Dementsprechend ist das Ziel auch nicht die Überwindung von (religiösen) Traditionen. Im Gegenteil wird ein bestimmtes Bild von der indischen Tradition zum Ausgangspunkt für die Formulierung eines alternativen Gesellschaftsentwurfs. Religiöse Traditionen werden als Geburtsstätte für neue Formen der Solidarität und Toleranz gesehen. Religion produziert weder falsches Bewußtsein, noch ist sie ein Hindernis auf dem Weg zur Moderne, sondern eine Quelle für die moralische Erneuerung. Diese Position eines kritischen Traditionalismus wird hier anhand der Arbeiten von Ashis Nandy, T.N. Madan und Donald F. Miller erläutert.

Ihre Argumentationen setzen mit der Kritik von zwei Grundannahmen der im letzten Kapitel vorgestellten Ansätze an. Kommunalismus alleine auf wirtschaftliche und politische Interessen zurückzuführen, scheint ihnen zu oberflächlich. Zwar sehen auch Nandy und Miller Kommunalismus als ein Ergebnis säkularer Interessenkämpfe von Eliten, sie suchen aber eine Antwort auf die weitergehende Frage nach dem Grund dieser Interessenkämpfe. Kritik am Kommunalismus schließt eine Kritik am modernen Denken mit ein, das Kommunalismus, aber auch Nationalismus und Säkularismus ermöglichte. Daraus folgt, daß Nationalismus und Säkularismus keine Lösungen für kommunalistische Probleme bereitstellen können, denn sie gelten als Produkte der gleichen Rationalität. Alternativen müssen ausgelotet werden, die sich aus der Erfahrung und dem Wissen der Traditionen speisen.

Wider die “westliche Moderne”

Die Suche nach einer im strengsten Sinne des Wortes *post*-modernen Gesellschaft, die durch eine Retraditionalisierung erreicht werden soll, baut auf einer Dekonstruktion von Essenzen, die den politischen Diskurs der Moderne bestimmen. MILLER 1987 bezweifelt, daß sich indische Traditionen auf einen Kern und eine innere Wahrheit reduzieren lassen. Folgerichtig greift der Autor die in der Kommunalismusdebatte gängigen Dichotomien an, durch die Rationalität und Irrationalität sowie Kommunalismus und Säkularismus als Gegensätze konstruiert werden. Er be-

müht sich um eine offene und dynamische Analyse von Politik und Religion in Indien.

Zunächst untersucht er das Konzept Hinduismus und kommt wie bereits Thapar und Mukhia⁶⁵ zu dem Schluß, daß unter dem Begriff Hinduismus eine Vielzahl verschiedener Traditionen zusammengefaßt werden. Er möchte statt dessen jedoch auch nicht von Hindu-Religionen sprechen. Für ihn bilden hinduistische Traditionen keine Religion, sondern vermitteln einen Seinszustand ohne klare Grenzen, der sich jeder essentialisierenden Konzeptualisierung entzieht. Dementsprechend gibt es auch kein Anderes, kein Gegenüber, das sich als Säkularismus fassen ließe:

Being neither a religion nor a secular way of life, it is a manifestation of something which defies western classification. (MILLER 1987: PE 58)

Miller führt aus, daß die Bezeichnung Religion für hinduistische Traditionen, ebenso wie die Vorstellungen von Nationalismus und Kommunismus, erst durch die Übertragung westlich dualistischen Gedankengutes auf Indien möglich wurde. Durch den intellektuellen Import britischer Kategorien veränderte sich die Vorstellung vom Selbst, das seine fließende Form zugunsten einer eindeutigen Zuordnung verlor. Erst im kolonialen Kontext drängte sich die Frage nach der eigenen Identität auf und führte zu dem Versuch, die eigene Person in einer vorgestellten Ordnung zu verankern. Damit wurde das ganze Spektrum von Identitätspolitik ermöglicht, die Menschen nach Kasten, Sprachen, Religionen und Nationen einteilt:

It is the cultural possibility, even likelihood, of becoming conscious of some identity or other, of thereby creating an oppositional other, and of acting, with full intention, with commitment in pursuit of conscious interests, that characterises the profound change in India over the last hundred years. The quality and quantity of politics that this has produced, or rather, that this is, is new to India. (MILLER 1987: PE 59)

Ein solches Denken in Identitätskategorien steht für Miller im Gegensatz zu traditionellen religiösen Vorstellungen in Indien, in denen Monismus neben Dualismus und Nicht-Dualismus besteht. In der Wiederent-

⁶⁵ Siehe auch SONTHEIMER/KULKE 1989.

deckung dieses Denkens der Indifferenz und Toleranz liegt für ihn die Zukunft Indiens (siehe auch SRIVASTAVA 1993: 36).

Besonders vehement wird dieses Argument von dem indischen Soziologen Ashis Nandy vertreten (NANDY 1984, NANDY 1985, NANDY 1990, NANDY 1993). Er führt aus, daß traditionelle Glaubensformen unter dem Einfluß der Briten zerfielen. Es entstanden klare Trennungen zwischen wahren und falschem Glauben, *great* und *little tradition*, Zentrum und Peripherie, vormodernen und staatsbürgerlichen Beziehungen. Im Zuge dieser Veränderungen erfuhr das vorher fließend konstruierte Selbst, das Nicht-Selbst und Anti-Selbst mit einschloß, klar definierte Grenzen (NANDY 1990: 69-73, siehe auch MILLER 1987: PE 59).

Es ergibt sich in der Folge des oben Gesagten, daß Kommunalismus zu eben jenen Polaritäten des Denkens gehört, die im 19. Jahrhundert in Indien Fuß faßten. Als Produkt der neuen Identitätspolitik entstanden sozial wirksame Konstruktionen von "Wir" und den "Anderen". Die religiöse Sphäre wurde in "Glaube" und "Ideologie" gespalten. Glaube bezeichnet jene Reste traditioneller Religion, die auch im modernen Kontext überlebt haben. Glaube ist weiter lebendig als "ein Lebensweg, eine Tradition, die per Definition nicht-monolithisch und in ihrer Praxis pluralistisch ist" (NANDY 1990: 70; Übersetzung). Dient die Religion jedoch als Identitätsmarkierung für eine Gruppe, um politische oder ökonomische Interessen zu vertreten, so bezeichnet Nandy sie als Ideologie. Rational kalkulierende Politiker setzen Religion ein, um die Massen zu mobilisieren und daraus politisches Kapital zu schlagen. Säkularismus in seiner westlichen Variante antwortet auf Religion als Ideologie. Als Glaube wurde Religion aus dem öffentlichen Leben verbannt, denn würde Glaube ernst genommen, müßte die alleinige Gültigkeit westlich rationalen Denkens in Frage gestellt werden (NANDY 1990: 68-73).⁶⁶

Kommunalismus ist ein Produkt der gleichen Entwicklung. Er bezeichnet für Nandy die im Modernisierungsprozeß gewonnene Möglichkeit, Religion als ideologisches Instrument im Interessenkampf einzusetzen. Die kalte Berechenbarkeit, mit der Religion ohne Rücksicht auf Verluste für die eigenen Zwecke mißbraucht wird, und die brutale Gewalt, die

⁶⁶ Avijit Pathak nimmt eine ähnliche Trennung vor: zwischen Ideologie und Religionszugehörigkeit auf der einen und Spiritualität als wahrer Religiosität auf der anderen Seite (PATHAK 1993b: 10-12).

sich in kommunalistischen Konfrontationen zeigt, ist, so Nandy, erst möglich in einer Welt, in der Menschen zum Objekt geworden sind. Die von Kälte gekennzeichnete, wissenschaftliche und säkulare Mentalität degradiert den jeweils "Anderen" und akzeptiert ihn nicht als gleichwertigen Menschen (NANDY 1985: 22):

Ultimately, modern oppression, as opposed to the traditional oppression, is not an encounter between the self and the enemy, the rulers and the ruled, or the gods and the demons. It is a battle between dehumanized self and the objectified enemy, the technologized bureaucrat and his reified victim, pseudo-rulers and their fearsome other selves projected on to their 'subjects'. (NANDY 1991: XVI)

Als Organisatoren kommunalistischer Gewalt weist Nandy zwei Gruppen aus: religiöse Fanatiker und rational kalkulierende Politiker. Den Fanatiker charakterisiert Nandy als einen, der seine traditionelle Religion zugunsten von religiöser Ideologie aufgegeben hat. Die geerbten Traditionen erscheinen ihm minderwertig, und er bemüht sich um eine Reinigung der Religion, wobei der Westen als Orientierungspunkt dient. Nandy wertet dies als den Versuch, die Eigenschaften des Westlers, so wie sie vom Nicht-Westler projiziert werden, nachzuahmen. Damit verbindet sich die Hoffnung, den Erfolgreichen in seinem eigenen Spiel zu übertreffen. Man nimmt Elemente der eigenen Tradition, die aber nur dann als authentisch gelten, wenn sie den Maßstäben des Westens standhalten. Tradition wird vor dem Hintergrund einer veränderten Werteskala neu erfunden. Der religiöse Fanatiker ist häufig in die Organisation kommunalistischer Gewalt verwickelt. Nandy ist jedoch der Überzeugung, daß dessen Bemühungen, alles "Fremde", "Unreine" und "Abergläubische" auszumerzen, auf Dauer keinen Erfolg haben wird, denn in seinem Fanatismus entfernt er sich immer mehr von der Religion seiner Mitmenschen. Er haßt ihre religiösen Praktiken und wird sich deshalb auf kurz oder lang isolieren (NANDY 1985: 19, 22; NANDY 1990: 82-84).

Für viel gefährlicher hält Nandy die Aktivitäten säkularer Politiker. Ihnen scheint jedes Mittel recht, um ihre Hegemonie zu sichern. Seit der Einführung der Massendemokratie stützt sich ihre Macht immer auch auf die Zustimmung eines großen Teils der Bevölkerung. Um diese sicher zu stellen, macht sich die politische Klasse die religiöse Hingabe der Menschen zunutze. Dies gelingt ihr besonders gut, da sie Religion geschickt kalkuliert einsetzen kann, ohne selber von religiösen Gefühlen über-

wältigt zu werden. Nicht selten spielt sie im Wahlkampf verschiedene Religionsgemeinschaften gegeneinander aus und nimmt dabei gewalttätige Ausschreitungen billigend in Kauf (NANDY 1985: 22-24; NANDY 1990; NANDY 1993: 16f.).

Vor allem Städte sind von kommunalistischer Gewalt betroffen. Darin liegt für Nandy der Beweis, daß es sich hier um ein Problem der Modernisierung handelt. Der Verlust traditioneller Sozialstrukturen und die Probleme in den oft verarmten neuen Umgebungen lassen viele Menschen orientierungslos und wirtschaftlich frustriert zurück. Diese entwurzelten Menschen bilden die Klientel der Politiker. Ihre Aggression und Wut wird instrumentalisiert. Sie werden durch Versprechungen und durch die Aussicht auf Möglichkeiten zur Plünderung geködert. Durch Gerüchte über angebliche Schandtaten der anderen Gruppe wird zudem ihre moralische Stimme betäubt. Nandy ist überzeugt, daß es nicht leicht ist, die Bevölkerung aufzuhetzen. Er glaubt aber auch, daß Politiker nicht aufgeben, bis sie endlich Erfolg haben (NANDY 1985: 22-24; NANDY 1993: 16):⁶⁷

It was not easy to induce the ordinary Hindu to attack the Sikhs in Delhi; in most cases one had to use imported gangs or the criminal underworld of Delhi, provide them weapons, and motivate them with the promise of loot, rape and protection. I like to believe that at one time, perhaps fifty or one hundred years ago, it must have been as difficult to organise a Hindu-Muslim riot. It is not easy to make a fanatic out of the ordinary believer, be he a Hindu, Muslim or Sikh. (NANDY 1985: 24)

Wo Gewalt nicht aus religiösem Glauben resultiert, dort kann Säkularismus als Gegenstrategie nicht erfolgreich sein. In diesem Punkt trifft sich Nandys Argument mit marxistischen Theorien. Wenn die Elite Kommunalismus verschuldet, kann die Verbreitung säkularer Ideologie durch die gleiche Elite nicht die Lösung bringen. Nandy kritisiert jedoch nicht nur die politische Klasse, sondern macht die Vernichtung traditionellen religiösen Denkens für die Gewalt verantwortlich (NANDY 1990: 78-81, 86-90). Säkularismus als Ideologie ist intolerant. Während nicht-religiöse Menschen in einem säkularen Staat repräsentiert sind, wird Gläubigen keine politische Urteilsfähigkeit zugetraut. Anstatt

⁶⁷ Siehe auch PATHAK 1993b: 10f.; SRIVASTAVA 1993: 35.

religiös motivierte Visionen von gesellschaftlichem Zusammenleben in den politischen Diskurs zu integrieren, soll alles nicht-moderne und nicht-rationale ausgerottet werden:

Official secularism [...] sees the believer as a person with an inferior political consciousness and it celebrates the fact that we live more and more in a world where all faiths and cultures, except modernity, are in recession. Such secularism fails to sense that critical social consciousness, if it is not to become a reformist sect within modernity, must respect and build upon the faiths and the visions that have refused to adapt to the modern worldview. (NANDY 1985: 15)

Dieses Vorgehen ist nach Nandys Ansicht verfehlt, denn es ignoriert die Vielfalt religiöser Traditionen. Nandy wirbt für einen indischen Säkularismus, der eine Gleichbehandlung aller Religionen in der Politik vorsieht. Nicht der Ausschluß von Religion aus dem öffentlichen Leben oder gar sein Verschwinden können die Lösung bringen, sondern nur ein Dialog zwischen den Religionen. Nach Nandys Überzeugung haben die säkularen, rationalen Politiker von den Religionen zu lernen und nicht umgekehrt (NANDY 1985: 18-21; NANDY 1990: 81, 84-86, 90).⁶⁸

Der Historiker T.N. Madan teilt diese Einschätzung (MADAN 1987; MADAN 1994; MADAN 1997). Für ihn ist Säkularismus die Ideologie einer Minderheit und dessen Propaganda eine Strategie von Mitgliedern der Elite, Indien nach ihren persönlichen Vorstellungen zu modellieren. Als politische Richtlinie scheint ihm Säkularismus ungeeignet in einem Land, in dem ein Großteil der Menschen religiös ist und wo religiöse Minderheiten staatlichen Schutz brauchen. Säkularismus in seiner gegenwärtigen Form ist nach Madan mitverantwortlich für das Aufkommen des religiösen Fundamentalismus, denn die Radikalität, mit der der Religion jede Legitimität abgesprochen wird, fordert eine Antwort heraus. Fundamentalisten geben diese Antwort. Sie pervertieren dabei aber den religiösen Glauben zu einer intoleranten Ideologie, wie es sie in der traditionellen Gesellschaft nicht gegeben hat.

Ganz wie Kaviraj und Mohanty stellt Madan fest, daß Säkularismus kein universelles Prinzip ist, sondern ein Konzept, das in einem bestimm-

⁶⁸ Für Ausführungen über Wege zur Wiederbelebung toleranter Religiosität siehe auch SINGH, K. 1970: 20-22.

ten historischen Kontext in Europa entstand. Will man es auf Indien übertragen, muß es an die herrschenden Verhältnisse angepaßt werden:

In short, the transferability of the idea of secularism to the countries of South Asia is beset with many difficulties and should not be taken for granted. Secularism must be put in its place: which is not a question of rejecting it but of finding the proper means for its expression. (MADAN 1987: 754)

Die Trennung von Politik und Religion ist eine “Verleugnung der indischen Gesellschaft”, formuliert Miller. Es ist nicht einzusehen, warum der Staat “das Monopol auf die Produktion, den Verkauf und die Verteilung von leidenschaftlichem Glauben” (MILLER 1987: PE 61; Übersetzung) haben soll. Warum ist Nationalismus ein erlaubtes Gefühl, jede andere Art der Hingabe aber eine Gefahr für die nationale Integrität?, fragt er und argumentiert, daß der indische Staat nicht an der Gesellschaft vorbeikonstruiert werden kann.

Alle drei zitierten Autoren sind sich einig, daß die Gesellschaft nicht für alle Fehlentwicklungen verantwortlich gemacht werden kann. Vielmehr müssen die Staatsorgane die Verantwortung für ihre Politik selber tragen. Anstatt aber nach den wirklichen Ursachen für Kommunalismus zu forschen, werden pauschal “Unterentwicklung”, “Aberglaube” und “Intoleranz” verantwortlich gemacht. Als einzige Lösung bleibt damit das konstruierte Gegenteil — der säkulare Staat. Miller wehrt sich gegen eine solche dem westlichen Paradigma des Dualismus verpflichteten Interpretation von Konflikten. Er sucht — genauso wie Nandy — eine Lösung zwischen den Dualitäten von Kommunalismus und Säkularismus, einen indischen Weg der Politik, der diesen Gegensatz transzendiert (MILLER 1987: PE 61-PE 62).

Die Vision von der Rekreation einer toleranten Gesellschaft

Nandy, Miller und Madan suchen die Lösung für kommunalistische Probleme bei einfachen (unverbildeten) Menschen. Im Gegensatz zu national-liberalen und marxistischen Utopien sehen sie verstärkte Schulbildung nach westlichem Muster nicht als die Lösung, sondern als eine Ursache des Problems. Statt auf moderne Bildung setzten sie auf eine Rekreation positiver Traditionen. Sie gehen davon aus, daß Toleranz über viele Jahrhunderte eine schweigend vorhandene Praxis in Indien war. Sie zeigte sich in der kreativen Alltagssprache der Kooperation zwischen

Hindus und Muslims. Indische Musik und Architektur sind Symbole dafür. Diese Form der Interferenz soll von religiösen Persönlichkeiten auch in die Politik getragen werden. Mahatma Gandhi gilt hier als Vorbild. Für ihn lag die Zukunft Indiens nicht in der Moderne, sondern in der bewußten Anpassung der Tradition an die neue Zeit (NANDY 1985: 18-21; NANDY 1990: 84-86; siehe auch PATHAK 1993a: 18-20).

Für Nandy bedeutet das nicht die Wiederherstellung eines "reinen Urzustandes". Er ist sich darüber bewußt, daß auch die vormoderne Zeit religiösen Fanatismus und religiöse Gewalt kannte, auch wenn er dessen Ausmaß weit geringer einschätzt. Außerdem bezweifelt er, daß es eine Rückkehr in einen vormaligen Zustand geben kann. Vielmehr möchte er eine kritische Rekreation positiver Traditionen in der Moderne. Tradition ist hier nicht ein monolithischer Block, sondern eine dynamische und für Kritik und Neuinterpretationen offene Wirklichkeit (NANDY 1987; NANDY 1991: XVI).

MILLER 1987 formuliert den Wunsch nach einer pluralistischen und offenen Gesellschaft, in der die vielen Traditionen nicht in eine Wertehierarchie eingeordnet sind. Es sollte Brücken, nicht Grenzen zwischen Traditionen geben, indem Identitäten als wandelbare Phänomene anerkannt werden:

[B]eing an Indian, should entail being, *as well*, all those other identities of family, kin, cast, region, language, religion, class and gender. It should mean the ability and right to move between and across multiple loyalties, multiple interest. To be, that is, open to constant re-positioning, to be inconstant with one's commitments [...], to be the prisoner of none. There is no harm being at times communal; danger exists when being communal [...] absorbs all one's strength, dictates the only one possible perspective on the world, creates one's True Faith and its devil its constant other. (MILLER 1987: PE 62)

In einer solchen Gesellschaft hätten verschiedene Formen des Denkens und der Loyalität Platz, sie müßten in der Politik nicht außen vor bleiben, sondern es gelte, sie bewußt in einen Dialog der Meinungen einzubringen. Die Gegensätze, auch die zwischen Politik und Religion, wären in der Kooperation aufgehoben.

Alte und neue Dichotomien

Fassen wir kurz zusammen. Das durch die Moderne eingeführte ratio-

nale Denken, so die in diesem Kapitel beschriebenen Positionen, hat indigene Traditionen der Toleranz zerstört. Das Nebeneinander vieler Traditionen in der Lebenspraxis wurde durch eine Wahr-Falsch-Dichotomie im modernen Denken ersetzt. Kommunalismus gilt als Ergebnis dieses Prozesses. In seiner Folge wird Religion auf einen gültigen Kanon festgelegt und klare Grenzen zwischen religiösen Gemeinschaften gezogen. Solchermaßen ideologisierte Religion läßt sich für säkulare Zwecke mißbrauchen. Politische Führer mobilisieren die Bevölkerung im Namen der Religion, um Unterdrückungsstrukturen zu kaschieren und eigene Interessen durchzusetzen. Die Befreiung liegt in der Überwindung modernen Denkens. Aus der religiösen Lebenspraxis einfacher Menschen sollen neue Formen kultureller Toleranz gewonnen werden.

Dieser Ansatz, der eine Überwindung dualistischen Denkens fordert, wird folgendermaßen kritisiert: Er verfängt sich in seinen eigenen Dichotomien von Moderne und Tradition, politischer Elite und religiöser Bevölkerungsmehrheit. Die häufigste Kritik bezieht sich dann auch auf das vereinfachte Bild von Tradition, das hier propagiert wird. Tradition wird als Gegensatz von Moderne konstruiert und als idealer Zustand gepriesen. Durch eine Fixierung auf die Vergangenheit und eine entwicklungsfeindliche Einstellung ist der Blick für die Probleme im modernen Indien getrübt. Indien wird auf seine Tradition festgelegt und die Tradition wird essentialisiert. Dieses Denken behindert nicht nur eine Fortentwicklung, sondern liefert auch die Stichworte für Kommunalisten, die im Namen indischer Tradition die Hegemonie hinduistischen Gedankenguts durchsetzen wollen. Die von Traditionalisten verwendete Hindu-Idiomatik und die einseitige Sicht indischer Geschichte als Hindugeschichte leisten dem Vorschub.⁶⁹

Die Anschuldigung, diese Denkrichtung arbeite den Kommunalisten in die Hände, greift allerdings etwas zu kurz. Kritische Traditionalisten verurteilen ja gerade alle Versuche, Religion auf Ideologie zu reduzieren. Nicht neue Essenzen werden gesucht, sondern eine Entwicklung, die Vielfalt und Pluralität zuläßt. Dabei bleibt das Bild der Moderne jedoch auffällig einseitig. Dem modernen Menschen wird unterstellt, daß er die

⁶⁹ BILGRAMI 1994; KAVIRAJ 1990: 206; MOHANTY 1989: 1219f.; MOHANTY 1990: 6f.; OMVEDT 1990: 726; RAI, A. 1990: 137-139; UPADHYAYA 1992: 818, 823-825; VARSHNEY 1993: 244-247.

Fähigkeit verloren hat, mehrere Identitäten in sich zu verbinden. Er gilt zudem als gefühllos und egoistisch. Die Folge davon ist Fanatismus und Kommunalismus. Die Möglichkeit, daß auch moderne, liberale, ethische Konzepte zu moralischem Handeln führen können, wird ausgeschlossen (GORE 1990: 164; VARSHNEY 1993: 253).

Der Verursacher von Kommunalismus ist eine abstrakte Moderne. Sie gilt als das Gegenteil von Tradition. Dem Leser wird erklärt, indische Traditionen hätten all das verwirklicht, was als Defizit einer ganz bestimmten Moderne herausgearbeitet wird. Die Möglichkeit, daß es auch in der vorkolonialen Zeit rationales politisches Kalkül gab, wird ebenso ausgeschlossen, wie das Wissen, daß Traditionen immer auch Teil konkreter Realisierungen von Modernität sind. Was fehlt, ist eine Betrachtung der Interdependenz von Traditionen und Modernen, ebenso wie eine differenzierte Unterscheidung verschiedener Motive, Mobilisationsmomente und Interaktionsmuster (RAO, U. 2003).

In jüngster Zeit finden sich jedoch immer mehr Arbeiten, die eine solche Vereinfachung vermeiden, indem sie in Mikrostudien die Konstruktion von sozialer Wirklichkeit in Handlungskontexten analysieren. Religion und Ideologie, Tradition und Moderne sind hier keine abstrahierten analytischen Kategorien, sondern werden als handlungsrelevante ideologische Konstrukte betrachtet, die dazu beitragen, Kommunalismus als relevantes Wahrnehmungsmuster zu etablieren.

KAPITEL 6

Kommunalismus als Konstruktionsprozeß

Im Kontext postkolonialer Diskussionen und beeinflusst von post-moderner Philosophie erhielt die Diskussion um Kommunalismus seit Mitte der achtziger Jahre neue Impulse. Seither gehen immer mehr Studien davon aus, daß soziale Wirklichkeiten dynamische Produkte von Konstruktionsprozessen sind. Sie gewinnen ihre Form und verändern sich durch komplex verflochtene Interaktionen von Akteuren und Gruppen. Kommunalismus gilt damit nicht vornehmlich als Ideologie einer herrschenden Klasse, die religiöse Gegensätze für ihre Zwecke mißbraucht und die durch eine Gegenideologie bekämpft werden muß. Im Zentrum stehen vielmehr Fragen nach den interaktiven Prozessen, durch die kommunalistische Denk- und Handlungsweisen entstehen, Überzeugungskraft und Handlungsrelevanz gewinnen. Dabei werden alle Handlungsebenen in die Reflexion mit einbezogen. Elite und Subalterne, Hindus und Muslims gelten dann nicht mehr als scharf voneinander abzugrenzende Gruppen, sondern als in der Praxis erzeugte dynamische Identitätszuschreibungen.

Ähnlich wie alle bisher dargestellten Ansätze gehen auch die hier diskutierten Autoren davon aus, daß die Entstehung religiöser Gemeinschaften als politisch relevante Solidaritätsgruppen ein Produkt der Moderne ist. Anhand der Arbeiten von Gyanendra Pandey and Sandria B. Freitag⁷⁰ wird zunächst exemplarisch auf die Prozesse der Entstehung von Kommunalismus im kolonialen Indien eingegangen. Im weiteren Verlauf des Kapitels wird dann ein Überblick über Arbeiten gegeben, die Diskurse und Performanzen kommunalistischer Konflikte im gegenwärtigen Indien analysieren.

⁷⁰ Beide sind Mitglieder einer erstarkenden Gruppe von Historikern, die nach neuen Formen der Geschichtsdarstellung suchen, in der nicht vornehmlich Eliten, sondern eine ganze Bandbreite sozialer Gruppen und Individuen als Akteure hervortreten. In Indien ist das Bemühen um neue Formen der Historiographie vor allem im Rahmen der *Subaltern Studies* verwirklicht worden. Mittlerweile sind 11 Bände der *Subaltern Studies* Serie (Delhi: Oxford University Press und Permanent Black) erschienen. Sie wurde 1982 von Ranajit Guha begründet, der als Herausgeber für die ersten 6 Bände fungierte.

Religiöse Identitätspolitik im kolonialen Indien

Auch Pandey teilt — wie alle weiteren hier zitierten Autoren — die Auffassung, daß Kommunalismus das Ergebnis sozialer Wandlungsprozesse seit der britischen Kolonialzeit ist (PANDEY 1987; PANDEY 1990). Anders jedoch als die bisher behandelten Theoretiker reduziert er die Ursachen für Kommunalismus nicht auf eine zentrale Dimension. Vielmehr geht es ihm darum, verschiedene Akteure mit ihren je unterschiedlichen Motivationen in den Blick zu nehmen. Dadurch zeigen seine Analysen nicht nur die Prozesse der Vereinheitlichung und Vereinigung überregionaler religiöser Gemeinschaften, sondern verweisen auch auf Brüche, Widersprüche und Konflikte innerhalb der Bewegungen. Zur Veranschaulichung greife ich hier seine Behandlung der Kuhschutzbewegung (PANDEY 1983) heraus.

Die Kuhschutzbewegung⁷¹ erlebte Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in der Bhojpuri sprechenden Region im heutigen Uttar Pradesh ihren Höhepunkt. Sie vermochte eine große Anzahl von Hindus zu mobilisieren und förderte eine kommunalistische Gesellschaftswahrnehmung. Das Hauptanliegen der Bewegung war die Durchsetzung eines Schlachtverbots für Kühe. Mit dieser Forderung gerieten die aktiven Hindus immer wieder in Konflikt mit Muslims, die Schlachtungen von Rindern praktizierten und zu bestimmten rituellen Anlässen sogar zu ihren religiösen Pflichten zählten. Pandey macht eine Reihe verschiedener

⁷¹ Die folgende Diskussion der Kuhschutzbewegung folgt der Argumentation von PANDEY 1983. Siehe zum gleichen Thema auch LÜTT 1970, sowie FREITAG 1980 und FREITAG 1989. Lütt untersucht die Hintergründe der Entstehung der Kuhschutzbewegung Ende des 19. Jahrhunderts. Aufschlußreich ist vor allem seine Diskussion der Träger der Kuhschutzbewegung und ihrer organisatorischen Strukturen. Die Materialaufarbeitung steht allerdings in einer Spannung zu den allgemeinen Passagen, in denen mehrfach stereotyp von “den Hindus” und “den Muslims” die Rede ist (LÜTT 1970: 134-147). Freitag's Untersuchungen sind deshalb besonders interessant, weil sie Unterschiede und Gemeinsamkeiten in zwei verschiedenen Phasen — der urbanen Phase von 1880-1890 und der ländlichen Phase ab 1891 — herausarbeiten. Ähnlich wie Pandey fokussieren sie einzelne Gruppen und zeigen die inneren Differenzierungen in der Bewegung. Sie kommen zu dem Schluß, daß die Kuhschutzbewegung auf dem Land und in der Stadt große Unterschiede aufwies und dadurch nicht in der Lage war, eine langfristige Solidarisierung religiöser Gemeinschaften über die Region hinaus zu erzeugen (FREITAG 1980; FREITAG 1989: 174).

Gruppen ausfindig, die sich aus jeweils eigenen Gründen der Bewegung anschlossen und durch ihr gemeinsames Handeln Hindusolidarität erfahrbar machten.

Im der Bhojpuri-Region erlebten die Mitglieder der im unteren Sektor der Gesellschaft angesiedelten Kasten der Ahirs, Kirmis und Koeris in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen wirtschaftlichen Aufschwung. Er veranlaßte sie, um eine bessere Position im gesellschaftlichen Gefüge zu kämpfen. Indem sie sich mit der Kuhschutzbewegung identifizierten, versuchten sie, ihre religiöse Reinheit zu demonstrieren und dadurch Prestige zu gewinnen. Auch Rajputen, Bhunihars und Brahmanen, Mitglieder der traditionellen politischen und wirtschaftlichen Elite in der Region, beteiligten sich am Kampf für die Kuh, um ihre in Gefahr geratene Führungsrolle zu behaupten. Wanderprediger spielten eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung der Idee des Kuhschutzes. Pandey sieht ihre aktive Rolle in der Bewegung darin begründet, daß sie für ihren Unterhalt der öffentlichen Unterstützung bedurften und daher daran interessiert waren, möglichst viele Leute in ihren Einflußbereich zu bringen. Zweitens lag ihrem Werben die Sorge um die Bewahrung hinduistischer Traditionen im Angesicht christlicher Mission zugrunde. Schließlich macht Pandey junge, der traditionellen Lebensweise entfremdete Leute als Teilnehmer bei den Kuhschutzveranstaltungen aus. Sie schlossen sich auf der Suche nach Identität und Selbstachtung der neuen religiösen Bewegung an.

Auf der Gegenseite führte die Kuhschutzbewegung zur Solidarisierung von Muslims, die sich über Klassengrenzen hinweg zusammenschlossen, um gegen die Kuhschützer aktiv zu werden. Genauere Analysen zeigen jedoch unterschiedliche Grade der Verwicklung. Während die reichen Landbesitzer eher zu Verhandlungen und zum Abschluß von Verträgen über eingeschränkte Schlachterlaubnisse bereit waren, zeigten die Mitglieder der sozial benachteiligten muslimischen Weberkaste (Julahas) eine hohe Gewaltbereitschaft. Sie deutet Pandey als das Ergebnis einer jahrelangen Rivalität zwischen ausgebeuteten Webern und aufstrebenden hinduistischen Geldverleihern, die Schulden häufig rücksichtslos eintrieben. Wut über die wirtschaftliche Ausbeutung hatte Julahas bereits mehrfach zu Angriffen auf die Geldverleiher und zur Plünderung ihres Besitzes veranlaßt. Die Konflikte im Zuge der Kuhschutzbewegung boten günstige Gelegenheiten, Rache zu nehmen.

Die Solidarität auf beiden Seiten war fragil. Sie produzierte nur einen kurzfristigen Zusammenhalt, der bald wieder anderen Interessenkämpfen Platz machte.⁷² Außerdem waren keinesfalls alle potentiellen Mitglieder der jeweiligen religiösen Gemeinschaften in der Bewegung aktiv. So zeigt sich, daß auch Hindus aus unberührbaren Kasten, die Handel mit Kühen trieben, angegriffen wurden. Trotz der Widersprüchlichkeit und Fragilität der Bewegung wurde sie im gesellschaftlichen Diskurs zumeist vereinfacht als Hindu-Muslim-Konflikt wahrgenommen und stärkte die Annahme, daß die Gesellschaft entlang religiöser Grenzen gespalten ist. Hindu- und Muslimsolidarität wurden für einen kurzen historischen Moment erkennbar und wahrnehmbar.

Auch Sandria Freitag wendet sich Fragen nach der Konstruktion und Festigung religiöser Gemeinschaften im kolonialen Indien zu (FREITAG 1989). Während ihr die Kuhschutzbewegung jedoch als noch sehr fragmentarisch erscheint, betont sie die Bedeutung religiöser Feste für die Transformation der indischen Gesellschaft. Sie argumentiert, daß in den seit Beginn des 20. Jahrhunderts schnell wachsenden Städten eine Ausweitung religiöser Festivitäten im öffentlichen Raum festzustellen ist, die sie auf die zunehmende Wirtschaftskraft ihrer Bewohner und auf die Konkurrenz um Führerschaft im öffentlichen Raum zurückführt. Mit der Durchführung aufwendiger Feste inszenierten sich eminente Persönlichkeiten als Führer. Sie vergrößerten damit ihren Bekanntheitsgrad, verschafften sich Anerkennung, produzierten Gefolgschaften und Abhängigkeiten und empfahlen sich damit auch als Mittlerpersönlichkeiten, die eine wichtige Rolle zwischen englischen Machthabern und einheimischer Bevölkerung einnehmen konnten.

Freitag zeigt anhand der in Nordindien aufwendig gefeierten Ramlilas, wie die öffentliche Feier religiöser Anlässe die Entstehung von politisch definierten Religionsgemeinschaften förderte. Es waren Anlässe, die neue Führerpersönlichkeiten generierten und zugleich die Beteiligung breiter Bevölkerungsschichten ermöglichten. Während in den Festkomi-

⁷² Siehe für eine ähnliche Beobachtung im Bengalen der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts CHAKRABARTY, D. 1989 und CHAKRABARTY, D. 1990. Der Autor zeigt die komplexen Verflechtungen von Klassenidentitäten und Religionszugehörigkeiten in Ausschreitungen auf, die oft nur vereinfacht als Hindu-Muslim-Konflikte wahrgenommen werden.

tees vor allem einflußreiche Leute saßen und die Hauptrollen in den Theateraufführungen in traditionsreichen Familien weitervererbt wurden, waren die Nebenrollen offen für alle Kastenhindus. Die Beteiligung breiter Bevölkerungsschichten wurde während der Umzüge der Armee des Dämonenkönigs Ravana und der Hochzeitsgesellschaft des Gottkönigs Rama ermöglicht. So waren im Fest ganz unterschiedliche Schichten und Kasten miteinander verbunden. Sie organisierten sich in konkurrierenden Komitees in unterschiedlichen Stadtvierteln, die wiederum in gemeinsamen Prozessionen zusammenfanden.

Freitag hebt die Ramlila-Festlichkeiten des Jahres 1911 heraus, die bemerkenswerte Innovationen hervorbrachten und damit zur Politisierung von Religion beitrugen. In den Prozessionen gesellten sich in diesem Jahr zu den Göttern und mythologischen Figuren auch historische Persönlichkeiten aus verschiedenen Geschichtsepochen Indiens, politische Führer aus unterschiedlichen Landesteilen und die personifizierte Darstellung nationaler Ideale. Die als Widerstandskämpferin bekannte Rani von Jhansi wurde besonders häufig abgebildet. In den Prozessionen wurden aber auch andere Helden des Nationalkampfs mitgeführt wie Aurobindo Ghose, Bal Gangadhar Tilak und Lala Lajpat Rai. Außerdem fanden sich ikonische Darstellungen der "Mutter Indien". Sie alle wiesen über das religiöse Ereignis hinaus auf einen politischen Inhalt, durch den die Idee von der indischen Nation mit religiösen Inhalten verknüpft wurde (FREITAG 1989: 199-205).⁷³

Freitag zeigt, daß die Geschwindigkeit der Formierung überregionaler ideologischer Gemeinschaften während der nachfolgenden Jahre stetig zunahm. Neben der immer aufwendigeren Feier religiöser Anlässe, förderten auch kommunalistische Konflikte die Solidarisierung. Die Mobilisierung großer Teile der städtischen Bevölkerung in gruppenspezifischen Aktionen, die die Erfahrung von *communitas* (TURNER 1969) förderten, bildeten nach Freitags Auffassung die Basis für die Einbindung aller Ebenen der urbanen Gesellschaft in den Prozeß der Kommunalisierung.⁷⁴

⁷³ CASHMAN 1970 und CASHMAN 1975 — Studien über die Ganapatifeste in Bombay — zeigen, wie im anti-kolonialen Kampf religiöse Feste und politische Ziele ein Amalgam eingingen.

⁷⁴ Siehe hierzu auch die Zusammenfassung der Literatur über die Bedeutung von religiösen Umzügen als Auslöser kommunalistischer Gewalt bei JAFFRELOT 1998.

Die Stärke von Pandeys und Freitags Untersuchungen liegt darin, daß sie Kommunalismus nicht vorderhand auf eine Dimension — als Ideologie, wirtschaftliches oder politisches Phänomen — festlegen, sondern eine akteurszentrierte Perspektive einnehmen. Dadurch sind sie in der Lage, die Vielfältigkeit der Perspektiven, Motivationen und Interessen zu Tage zu fördern. Kommunalismus erscheint damit zugleich als religiöses, politisches und wirtschaftliches Phänomen, und es wird ersichtlich, in welcher Weise verschiedene gesellschaftliche Gruppen in den Prozeß der Produktion und Definition von Kommunalismus verstrickt sind. Auf dieser Grundlage erscheinen auch historische und regionale Varianten, ohne daß die Verfestigung bestimmter Wahrnehmungsstrukturen aus dem Blick gerät (siehe auch ALAM 1999; BHATT 2001; DAS, V. 1990a; WEISS/WEICHERT/HUST/FISCHER-TINÉ 1996).

Methodisch stoßen diese Untersuchungen jedoch an Grenzen, denn viele Stimmen wurden nicht aufgezeichnet.⁷⁵ Untersuchungen in der Gegenwart scheinen hier privilegiert. Sie differenzieren das Bild weiter, indem sie mehr Stimmen aufnehmen und weitere Perspektiven hervorbringen. Dies bedeutet indes nicht, daß sich die Diskussion um Kommunalismus ganz in der Vielfalt der Perspektiven auflöst. Vielmehr werden verschiedene narrative Traditionen herausgefiltert, die in Aushandlungsprozessen über die Deutungsmöglichkeiten von konflikthaften Ereignissen privilegiert werden, und performative Rekonstruktionen von Kommunalismus herausgearbeitet.

Performative Rekonstruktionen von Kommunalismus in der Gegenwart

Die Bandbreite der Themen, anhand derer Praktiken und Diskurse der Konstruktion und Rekonstruktion von Kommunalismus in der gegenwärtigen indischen Gesellschaft untersucht werden, ist groß. Vorgelegt wurden Detailanalysen der interaktiven Gestaltung hindunationaler Poli-

⁷⁵ Siehe hierzu Gayatri Spivaks kritische Anmerkungen zu historischen Untersuchungen über subalterne Gruppen. Sie bezweifelt, daß in historiographischen Untersuchungen die Stimmen von Subalternen sichtbar werden können, da die Quellen sich ja gerade dadurch auszeichnen, daß sie subalterne Stimmen übergehen oder zum Schweigen bringen (SPIVAK 1988). Vgl. auch JALAL 1996: 688: "The peoples' history of violence we learnt from Pandey himself was not much different from what he derides as the historians' history."

tik in Parteien und Organisationen,⁷⁶ Einzelbetrachtungen konkreter kommunalistischer Auseinandersetzungen, ihre Verwurzelung und Verarbeitung im lokalen Diskurs,⁷⁷ Beschreibungen und Analysen hindunationaler Performanzen⁷⁸ und der Einschreibung von Kommunalismus in den (weiblichen) Körper,⁷⁹ sowie Forschungen über die Bedeutung und Rekonstitution unterschiedlicher Status- und Identitätsgruppen in kommunalistischen Konflikten.⁸⁰ Neuerdings haben sich auch einige Studien Fragen nach transnationalen Vernetzungen zugewandt. Sie untersuchen, welche hindunationalen Aktivitäten und Imaginationen aus der Diaspora nach Indien zurückfließen und welchen Einfluß sie dort haben.⁸¹

In allen diesen Arbeiten werden mit unterschiedlicher Gewichtung drei Fragen angegangen: Welche Perspektiven werden an Konflikte herangetragen, wann und warum erscheinen sie als kommunalistisch? Welche Bilder, Erinnerungen und Handlungen prägen die relevanten Vorstellungen von Religionsgemeinschaften in Indien? Wie werden Religionsgemeinschaften als *imagined communities* in der Praxis hervorgebracht und perpetuiert? Dabei werden zwei neue theoretische Standpunkte in die Kommunalismuskonversation eingeführt. Ein Teil der Studien legt den Schwerpunkt auf die Durchleuchtung und Dekonstruktion dominanter narrativer Strukturen, die dazu führen, daß Konflikte immer wieder vornehmlich auf Gegensätze zwischen religiösen Gemeinschaften zurückgeführt werden. Ein zweiter Teil fokussiert Inszenierungsaspekte und veranschaulicht Prozesse der performativen Hervorbringung re-

⁷⁶ BHATT 2001; ECKERT 2003; HANSEN 1999; HANSEN/JAFFRELOT 1998; JAFFRELOT 1996; LELE 1995; PANDEY 1993.

⁷⁷ BRASS 1998; KAKAR 1995; PANDEY 1991b.

⁷⁸ BROSIUS 2002; BROSIUS 2003; HANSEN 2001; LUDDEN 1996; LUTGENDORF 1990; PANDEY 1993; RAJAGOPAL 1994; RAJAGOPAL 2001; RAO, U. 2003.

⁷⁹ DAS, V. 1995a; JAYAWARDENA/ALWIS 1996; SARKAR/BUTALIA 1995.

⁸⁰ DAS, V. 1995b; HANSEN/JAFFRELOT 1998; PANDEY 1993. Interessant ist hier auch F.G. Baileys Neuinterpretation der Daten, die er in den fünfziger Jahren in Bispara in Orissa erhoben hat. BAILEY 1996 fokussiert die Frage, warum es in Bispara — anders als an vielen anderen Orten — nicht zum Ausbruch ethnischer Gewalt gekommen ist. Es ist eine Studie über die Domestizierung von Konflikten durch die theatrale Inszenierung von Differenz.

⁸¹ BHATT 2000; MUKTA/BHATT 2000; RAJAGOPAL 2001.

ligiös-politischer Identitäten. Im folgenden sollen exemplarisch einige der Arbeiten kurz vorgestellt werden.

Beispielhaft für den ersten Typ von Arbeiten ist die psychologische Studie von Sudhir Kakar, der die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslims im Jahre 1990 in Hyderabad beschreibt und analysiert (KAKAR 1995, siehe auch KAKAR 1990). Sein Bemühen, die Akte der Gewalt zu verstehen, zu analysieren und darzustellen, tritt nicht mit dem Ziel an, sie auf einen ursächlichen Kern zu reduzieren. Kakar erkennt an, daß die "Geschichte der Hindu-Muslim Beziehungen eine unterschiedliche Farbe annimmt, je nachdem durch welche ideologische Linse sie betrachtet wird" (KAKAR 1995: 19; Übersetzung). Konsequenterweise gibt er die Geschehnisse aus der Perspektive unterschiedlicher Akteure wieder. Es sind nicht nur Frauen und Männer, Eltern und Kinder, Täter und Opfer, Hindus und Muslims, sondern konkrete Menschen mit überlappenden Identitätszuschreibungen. Ihre Berichte sind eingebettet in Assoziationen, Erinnerungen und Reflexionen über Hindu-Muslim Beziehungen in Indien, die der Autor selber hinzufügt.

Kakar tritt hier in einer doppelten Rolle auf. Er ist Autor des Textes und Informant. Als Autor berichtet er Ansichten, beschreibt Beobachtungen und ist analysierendes Subjekt, das Handlungen und Erzählungen psychologisch deutet. Als Informant ist Kakar ein involvierter und betroffener Akteur und zugleich selbstreflexiver Beobachter, der seine Gefühle und Gedanken im Kontext seiner persönlichen Geschichte (als Psychologe ebenso wie als Beobachter von Gewalt), sowie gängige Hindu-Muslim Narrativen reflektiert. Kakar löst hier ein, was er im Titel verspricht, nämlich die "Farben der Gewalt" sichtbar zu machen. Es ist ein Buch, das die Vielstimmigkeit kommunalistischer Konstruktionen veranschaulicht und zugleich psychologische Interpretationen für Kommunalismus anbietet.

Eine ähnliche Balance zwischen Speziellem und Allgemeinem findet sich auch in BRASS 1998. Auch hier wird vom Autor, dem Politologen Paul R. Brass, der Darlegung einzelner Perspektiven viel Platz eingeräumt. In fünf Kapiteln geht Brass auf verschiedene Konflikte ein, in denen Gewalt und Zwang eine Rolle spielten, und stellt die unterschiedlichen Perspektiven und ihre Interaktion im Verlauf der Auseinandersetzungen dar. Eingebettet sind die Beispiele in analytische Passagen, die die narrativen Strukturen aufzeigen, in die die Ereignisse eingebettet

sind, durch die sie angeeignet und rekonstruiert werden. Brass zeigt, wie sich Akteure in Konflikten inszenieren und welche Aushandlungsmechanismen zur Deutung und Lösung herangezogen werden.⁸² Er selber vermeidet dabei Dichotomien wie Hindus und Muslims, Elite und Subalterne, Täter und Opfer. Statt dessen veranschaulicht er die Vielfältigkeit der Kräfte und Interessen, die Auseinandersetzungen hervorbringen und prägen. Ein Ergebnis ist die Einsicht, daß die Vorstellung von der Existenz antagonistischer religiöser Gemeinschaften eine große Rolle für die Entwicklung von Konflikten in Indien spielt. Gewalttätige Ausschreitungen finden am häufigsten dort statt, wo es institutionalisierte Systeme gibt, die die Konstruktion eines Gegensatzes von Hindus und Muslims immer wieder bestätigen. Dazu gehören kommunalistische Organisationen genauso wie Friedenskomitees, kommunalistisch gesinnte Demagogen ebenso wie Persönlichkeiten, die ständige auf der Hut vor kommunalistischen Auseinandersetzungen sind.⁸³

Veena Das sucht in ihrer Bearbeitung des Shah Bano-Falls nach Möglichkeiten, dem dichotomen Denken von einem Hindu-Muslim Gegensatz zu entgehen (DAS, V. 1995b). In dem von ihr beschriebenen Fall geht es um die geschiedene Muslimin Shah Bano, der vom Gericht Unterhalt zugesprochen wurde. Diese Entscheidung führte zu heftigen Protesten von Muslims, die die Unabhängigkeit des muslimischen Zivilrechts in Gefahr sahen. In der Folge traten auch Hindus auf den Plan, die das

⁸² In diesem Zusammenhang ist auch DAS, V. 1990a interessant. Hier betont die Autorin, daß auch das Repertoire von Handlungen begrenzt ist. Ausschreitungen sind kein chaotischer und ungeordneter Ausbruch von Gewalt, sondern die Anwendung eines Repertoires von Handlungsmustern, die den Akteuren als Mittel zum Ausdruck von Konflikt und Differenz zur Verfügung stehen (DAS, V. 1990a: 20-25).

⁸³ PANDEY 1991a schreibt über die Ausschreitungen in Bhagalpur, daß verschiedenste Konflikte, ohne daß Details geklärt wurden, mit der Bezeichnung "kommunalistische Auseinandersetzung" tituliert und damit einer bestimmten narrativen Tradition untergeordnet werden, die ihre Deutung von vornherein bestimmt und alternative Sichtweisen unterdrückt. Diesem Vorgehen setzt Pandey den Versuch entgegen, durch Recherchen vor Ort einen Einblick in die Dynamik der Ereignisse aus den Perspektiven der Beteiligten zu erlangen. Dabei machte er jedoch die Erfahrung, daß sich auch vor Ort schon kurz nach den Ereignissen bestimmte standardisierte Sichtweisen durchgesetzt hatten, die alternative Erzählungen und Deutungen nicht zuließen bzw. in Vergessenheit geraten ließen. Auf diese Weise verteidigte jede Gruppe ihre Version und setzte sich ins rechte Licht.

Urteil begrüßten und sich für ein gemeinsames Zivilrecht stark machten. Hiermit, so zeigt Veena Das, ist jedoch nur eine Dimension des Konflikts angesprochen. Eigentlich begann er als eine Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn über die Rechte am Familienbesitz. Nach der Eskalation standen sich nicht nur Hindus und Muslims gegenüber, sondern auch verschiedene islamische Rechtsschulen sowie "konservative" Muslims und Frauenrechtlerinnen.

Veena Das schließt mit der Feststellung, daß Kommunalismus nicht nur Fragen nach der Beziehung zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften aufwirft, sondern auch Fragen nach ihrer inneren Organisation. Nimmt man den Gedanken der Heterogenität religiöser Gruppen ernst, darf die Suche nach Möglichkeiten des friedlichen Zusammenlebens nicht darauf beschränkt sein, das Verhältnis vordefinierter Religionsgemeinschaften zueinander und zum Staat zu regeln. Vielmehr muß auch gefragt werden, wie Konflikte in einer Gemeinschaft angegangen werden, und wie Individuen vor der Kolonialisierung ihrer Lebenswelt (DAS, V. 1995b: 116) durch die religiöse Gemeinschaft geschützt werden können.

Anhand der bisher dargestellten Beispiele wird deutlich, daß Ansätze, die nach interaktiven Praktiken der Erzeugung kommunalistischer Handlungs- und Wahrnehmungsmuster suchen, kaum Lösungsvorschläge für Kommunalismus unterbreiten. Ihr vordringliches Ziel ist es, die Komplexität der Konflikte aufzuzeigen und zu analysieren, in welche größeren Machtkontexte sie eingebunden sind. Damit sind sie auch eine Warnung gegen allzu einfache Lösungen, die alleine wirtschaftliche Probleme, politische Machthaber oder bestimmte Ideologien für religiöse Gewalt verantwortlich machen. Anti-kommunistisches Engagement zeigt sich hier nicht in ambitionierten Gesellschaftsentwürfen, sondern eher im Versuch, in konkreten Fällen zu vermitteln (DAS, V. 1990b; PANDEY 1991b). Aufklärung bedeutet, die Konstruiertheit scheinbar naturwüchsiger Phänomene durchschaubar zu machen und die Verflechtungen aufzuzeigen, die zwischen verschiedenen Handlungs- und Vorstellungsebenen existieren.

Performanzorientierte Studien wenden sich dabei vornehmlich der Konstruktion und Rekonstruktion religiöser Identitäten im politischen Kontext zu. Inszenierungen und Identitäten erscheinen als wandelbare Phänomene, die einander bedingen. Erst in der inszenatorischen Umset-

zung wird die Vorstellung von verfeindeten religiösen Gemeinschaften erlebte Wirklichkeit. Ausschreitungen erscheinen dann nicht als durchgeplante Pogrome, sondern als “dramatische Produktionen” (BRASS 1997: 282), an denen viele Akteure mitwirken. Diese Beschreibung soll nicht das erfahrene Leid in Folge von Gewalt herunterspielen, sondern vielmehr die Handlungsdimension und die Vielstimmigkeit von Identitätspolitik hervorheben.

Eine ganze Reihe von Arbeiten untersucht den sich wandelnden symbolischen Gehalt hindunationaler Propaganda. Anuradha Kapur zeigt, wie sich das Bild des Gottes Rama im Laufe der Ayodhya-Kampagne gewandelt hat, so daß aus einem wohlwollenden Gott ein Krieger wurde (KAPUR 1993). Auch Richard H. Davis analysiert performative Elemente aus der Ayodhya-Kampagne (DAVIS 1996). Er fokussiert die 1990 von hindunationalen Organisationen veranstaltete Rath Yatra, die durch die geschickte Verquickung von religiösen und politischen Elementen vielfache Identifikationsmöglichkeiten zur Verfügung stellte und so ein äußerst breites Spektrum an Menschen zu vereinen und schließlich als Wählerschaft für die BJP zu mobilisieren vermochte.

Hervorheben möchte ich auch die Arbeit von Christiane Brosius (BROSIUS 2002; BROSIUS 2003), die eine Analyse von Propagandavideos vorlegt, die in der Hindutva-Bewegung verwendet wurden. Ihre Interpretation der Bedeutung der Videos für die Rekonfiguration hindunationaler Vorstellungen ist eingebettet in eine Betrachtung der sozialen Kontexte, in denen die Videos entstanden sind, sowie die Analyse einer ganzen Bandbreite von religiösen und politischen Vorstellungen, aus denen sie sich speisen.

In allen diesen Arbeiten erscheinen Hindunationalismus und Kommunalismus nicht nur als Vorgänge der Manipulation, sondern vielmehr als interaktive Prozesse der Bedeutungskonstruktion, an denen verschiedene Akteure beteiligt sind — mit z.T. widerstreitenden Meinungen —, die vielfach interpretiert werden können und deren Wirkungen nur sehr begrenzt vorhersehbar sind.

Einen etwas anderen Weg schlagen Thomas Blom Hansen und Julia Eckert in ihren Büchern über den Zusammenhang von Gewalt und Identitätspolitik in Mumbai ein (ECKERT 2003; HANSEN 2001). Beide Studien fokussieren nicht so sehr die Manipulation von Symbolen im Rahmen hindunationaler Propaganda, sondern untersuchen die Rekonstruktion

religiös-politischer Vorstellungen durch politische Handlungen. Sie beleuchten verschiedene Schauplätze der Aktivitäten von *Shiv Sainiks* aus unterschiedlichen Statusgruppen und analysieren ihre Effekte für das politische System.

Die Studien lösen eine Forderung ein, die im Anschluß an die in den vorherigen Kapiteln diskutierten Ansätze formuliert wurde. Sie antworten unter anderem auf die Frage nach der Anziehungskraft einer kommunalistischen Bewegung für große Bevölkerungsteile. Hansen sieht die *Shiv Sena* als eine Organisation, die die Fähigkeit besitzt, den zumeist aus unterprivilegierten Schichten stammenden Mitgliedern Selbstbewußtsein zu vermitteln und ihre Selbstbehauptung im öffentlichen Raum zu fördern. Ihr Streben ist jedoch insofern paradox, als sie einerseits um Anerkennung in den existierenden Strukturen kämpfen, zugleich aber ein Aufbegehren gegen (politische) Konventionen propagieren (HANSEN 2001: 195-197).

Eckert schließt mit einer weiterführenden Erkenntnis an. Auch sie betont die Macht der (gewalttätigen) Handlungen für die Realisierung individueller Ambitionen, hebt aber gleichzeitig ihre Bedeutung für die Produktion von Solidaritätsgruppen hervor. Gerade die Fähigkeit, in der politischen Aktion beides miteinander zu verknüpfen, macht für sie ein wichtiges Mobilisationsmoment aus:

The specific interpretation of situations and of change offered in the practice of violent actionism integrate the creation of community and the promise of "liberation" and participation. They unify individual aspirations and solidarity, and realize both in action. Their appeal lies in their specific potential to create the space for action, and thus their specific offers of opportunities for action. (ECKERT 2003: 267)

In beiden Studien wird anhand der Geschichte der *Shiv Sena* deutlich, wie Ideologien und Handlungen aufeinander bezogen sind. Die Transformation des öffentlichen Raums und der Politik Mumbais erscheint als ein Zusammenspiel von Akteuren und Identitätsgruppen, die in komplexen Netzwerken miteinander verbunden sind.

Besonders wichtig für die Diskussion von Perspektiven für ein friedliches Zusammenleben verschiedener religiöser Gemeinschaften scheint mir die Beobachtung, daß die politische Kultur Indiens zwei Seiten hat: einen Staat, der sich als stabile, rationale und in ihren Handlungen vorhersehbare Organisation inszeniert, und Performanzen im öffentlichen

Raum, durch die Interessengruppen ihre Wünsche vorführen. Ihre mächtige Präsenz erzwingt Reaktionen von offiziellen Stellen und fordert so eine ständige Neusituierung staatlicher Aufgaben (ECKERT 2003: 269; HANSEN 2001: 229-233).

Diese Folgerung führt zu einer Kritik der Vorstellung, das Verhältnis von Identitätsgruppen — gemeint sind auch Religionsgemeinschaften — zueinander ließe sich durch staatliche Interventionen bestimmen:

This process also implies that the notion of the Indian state as capable of providing resources, of guaranteeing entitlements through legislation, of stabilizing community identities through official recognition, and solving conflicts through adjudication is no longer as certain or as stable as it was when confidence in the efficacy of the state's legal framework was stronger. (HANSEN 2001: 233)

Hier distanziert sich der Autor nachdrücklich von der Idee, der Staat oder eine von staatlichen Eliten verbreitete Ideologie könnte ein wirksames Mittel gegen Kommunalismus zur Verfügung stellen. Seine Skepsis gründet sich nicht nur auf das Wissen um die Komplexität gesellschaftlicher Prozesse, sondern auch auf die Erkenntnis, daß dieses Wissen ein Erfahrungswert ist, den viele Menschen in Indien teilen. So zeigt sich einmal mehr, daß nicht nur die Einschätzung der Ursachen, sondern auch Konzepte für Lösungen umstritten sind.

KAPITEL 7

Zusammenfassung

Die gemeinsame Basis aller diskutierten Theorien ist die Annahme, daß Kommunalismus eine der Nationenidee geschuldete Form der Identitätspolitik ist, die ihren Ausgang in der Politisierung religiöser Gemeinschaften in der Kolonialzeit nahm. Damit wird nicht bestritten, daß es auch in der Zeit davor religiöse Auseinandersetzungen gab. Der wesentliche Unterschied zum Phänomen des Kommunalismus ist jedoch der Grad von Organisiertheit und Umfang, sowie die Bedeutung der Konflikte für die Organisation des politischen Lebens. Kommunalismus ist in einen dynamischen Prozeß der Konstruktion und Rekonstruktion religiöser Gemeinschaften eingebettet, die sich als politische Akteure formieren und als "hinduistische Mehrheit" und "muslimische Minderheit" in der politischen Arena Ansprüche anmelden. Vordringlicher Fokus vieler Studien sind die Aktivitäten der Elite, die durch ihre Politik einen entscheidenden Beitrag zur Formierung von politisierten Religionsgemeinschaften geleistet haben und leisten. Erst in den letzten fünfzehn Jahren wurden vermehrt Studien vorgelegt, die alle Gesellschaftsgruppen in ihre Analyse kommunalistischer Konflikte einbeziehen. Daraus ergibt sich eine signifikante Differenz der Beurteilung des Phänomens.

National-liberale, marxistische und neotraditionalistische Ansätze sehen Kommunalismus als eine Form der Ideologie, die von der Elite verbreitet wird, um ihre Interessen zu stützen. Die Bevölkerungsmehrheit bzw. die Mitglieder kommunalistischer Bewegungen sind hier Opfer eines falschen Bewußtseins, das durch moderne Bildung oder Retraditionalisierung überwunden werden muß. Dieser Auffassung wird in Studien widersprochen, die Kommunalismus als ein Zusammenwirken verschiedener gesellschaftlicher Kräfte und Vorstellungen betrachten. Kommunalismus erscheint dann als ein in der Praxis immer wieder neu gestaltetes Verhältnis von Identitätszuschreibungen. Er entzieht sich einer dichotomen Zuschreibung, in der zwischen Elite und Bevölkerungsmehrheit, Tradition und Moderne oder Kommunalisten und Säkularisten unterschieden wird.

Die im letzten Teil der Arbeit vorgestellten Studien lassen Zweifel daran aufkommen, daß sich das komplexe Netz von Interessen, Wahrnehmungs- und Handlungsmustern, das auch Kommunalismus hervorbringt,

durch eine von der Elite propagierte Gegenideologie bekämpfen läßt. Dementsprechend werden auch keine Lösungsvorschläge herausgearbeitet. Die Studien haben vielmehr zum Ziel, Dynamiken von Identitätspolitik in ihrer Komplexität durchschaubar zu machen. Damit nähren sie die Hoffnung, daß ihre Rezeption gesellschaftliche Prozesse dahingehend transformiert, daß mehr Menschen in die Lage kommen und bereit sind, auch andere Standpunkte wahrzunehmen und anzuerkennen. Erst dadurch könnte ein Dialog möglich werden, wie ihn sich z.B. Kaviraj, S.L. Verma und Mohanty wünschen.

Zitierte Literatur

- AHAMAD, Imtiaz 1981: "The problem of Muslim educational backwardness in contemporary India", *Economic and Political Weekly* 16: 1457-1465.
- 1984: "Political economy of communalism in contemporary India", *Economic and Political Weekly* 19: 903-906.
- ALAM, Javeed 1999: "Hindus and others in the making of the nation", in: Ders., *India. Living with modernity*. Delhi: Oxford University Press, S. 103-146.
- ALI, Sadiq 1961: "Failures and remedies", *Seminar* 24: 31-34.
- ANDERSEN, W.K.; DAMLE, S. 1987: *The brotherhood in saffron. The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu revivalism*. Boulder, CO: Westview Press.
- ANDERSON, Benedict 1996: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Revidierte Ausgabe, 7. Druck. London und New York: Verso. (Zuerst erschienen 1983.)
- ASHRAF, Ali 1961: "A comment", *Seminar* 24: 34-36.
- BAGCHI, A.K. 1991: "Predatory commercialisation and communalism in India", in: GOPAL 1991, S. 193-215.
- BAIG, M.R.A. 1970: "Enlightened communalism", *Seminar* 125: 12-14.
- 1974: *Muslim dilemma in India*. New Delhi: Vikas.
- BAILEY, F. G. 1996: *The civility of indifference. On domesticating ethnicity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- BAIRD, Robert D. 1981: "Secular state and the Indian constitution", in: Ders. (Hrsg.), *Religion in modern India*. New Delhi: Manohar, S. 389-411.
- BANERJEE, Ashis 1990: "A note on recent trends in communal politics in India", in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 217-223.
- BANERJEE, Sumanta 1991: "Hindutva — ideology and social psychology", *Economic and Political Weekly* 26: 97-101.
- BANU, Zenab 1989: *Politics of communalism. A politico-historical analysis of communal riots in post-independence India with special reference to the Gujarat and Rajasthan riots*. Bombay: Popular Prakashan.
- BASU, Tapan; DATTA, Pradip; SARKAR, Sumit; SARKAR, Tanika; SEN, Sambudha 1993: *Khaki shorts, saffron flags. A critique of the Hindu Right*. New Delhi: Orient Longman.
- BAYLY, C.A. 1985: "The pre-history of communalism? Religious conflict in India 1700-1860", *Modern Asian Studies* 19(2): 177-203.
- BÉTEILLE, André. 1992: "Religion as a subject for sociology", *Economic and Political Weekly* 27: 1865-1870.
- 1994: "Secularism and intellectuals", *Economic and Political Weekly* 28: 559-566.
- BHAMBHRI, C.P. 1991: "State and communalism in India", in: PANIKKAR 1991,

- S. 127-131.
- BHARGAVA, G.S. 1970: "Structure of a riot", *Seminar* 125: 18-20.
- BHARGAVA, Rajeev 1994: "Giving secularism its due", *Economic and Political Weekly* 29: 1784-1791.
- BHATT, Chetan 2000: "Dharma rakshati rakshitah. Hindutva movements in UK", *Ethnic and Racial Studies* 23(3): 559-593.
- 2001: *Hindu nationalism. Origins, ideologies and modern myths*. Oxford: Berg.
- BILGRAMI, Akeel 1994: "Two concepts of secularism. Reason, modernity and archimedean ideal", *Economic and Political Weekly* 29: 1749-1761.
- BRASS, Paul R. 1998: *Theft of an idol. Text and context in the representation of collective violence*. Calcutta: Seagull.
- BROSIUS, Christiane 2002: "Hindutva intervisuality: Videos and the politics of representation", *Contributions to Indian Sociology* 36(1/2): 265-296.
- 2003: *Empowering visions. An ethnography of Hindutva nationalism and new media technologies (1989-1993)*. London: Anthem.
- CASHMAN, Richard 1970: "The political recruitment of God Ganapati", *Economic and Social History* 7: 347-373.
- 1975: *The myth of the Lokamanya. Tilak and mass politics in Maharashtra*. Berkeley: University of California Press.
- CHAKRABARTY, Bidyut (Hrsg.) 1990: *Secularism and the Indian polity*. New Delhi: Segment Book Distributors.
- CHAKRABARTY, Dipesh 1989: *Rethinking working-class history. Bengal 1890-1940*. Princeton : Princeton University Press.
- 1990: "Communal riots and labour. Bengal's jute mill hands in the 1980s", in: Veena Das (Hrsg.), *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, S. 146-182.
- CHAKRAVARTI, Uma; HAKSAR, Nandita 1987: *The Delhi riots. Three days in the life of a nation*. Delhi: Lancer International.
- CHANDRA, Bipan 1977: "Historians of modern India and communalism", in: THAPAR/CHANDRA/MUKHIA 1977, S. 39-61.
- 1984: *Communalism in modern India*. Delhi: Vikas.
- 1991: "Communalism and the struggle against communalism. A Marxist view", in: PANIKKAR 1991, S. 132-141.
- CHANDRA, Satish 1990: "The Indian national movement and concept of secularism", in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 69-81.
- COPLEY, Antony 1993: "Indian secularism reconsidered. From Gandhi to Ayodhya", *Contemporary South Asia* 2(1): 47-65.
- DALMIA-LÜDERITZ, Vasudha 1991: "Television and tradition. Some observations on the serialization of the Ramayana", in: Monika Thiel-Horstmann (Hrsg.),

- Rāmāyaṇa and Rāmāyaṇas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, S. 207-228.
- DAS, Rahul Peter 2003: "Probleme der Wahrnehmung 'religiöser Gewalt' zwischen Hindus und Muslimen in Indien", *Meine Welt* 20(1): 5-7.
- DAS, Veena 1990a: "Introduction", in: Dies. (Hrsg.), *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, S. 1-36.
- 1990b: "Our work to cry, your work to listen", in: Dies. (Hrsg.), *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, S. 345-398.
- 1995a: "National honour and practical kinship: Of unwanted women and children", in: Dies., *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, S. 55-83.
- 1995b: "Communities as political actors. The question of cultural rights", in: Dies., *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, S. 84-117.
- DASTUR, Aloo 1985: "Communalism as viewed by a political scientist", in: Asghar Ali Engineer, Moin Shakir (Hrsg.), *Communalism in India*. New Delhi: Ajanta, S. 69-77.
- DAVIS, Richard H. 1996: "The iconography of Rama's chariot", in: LUDDEN 1996, S. 27-54.
- DESAI, A.R. 1984: "Caste and communal violence in the post partition Indian Union", in: Asghar Ali Engineer (Hrsg.), *Communal riots in post-independence India*. Bombay: Sangam Books, S. 10-32.
- 1984b: "Congress (I), communist parties and communalism", *Economic and Political Weekly* 19: 1196f.
- DIXIT, Prabha 1974: *Communalism — a struggle for power*. Delhi: Orient Longman.
- DUMONT, Louis 1970: "Nationalism and communalism", in: Ders., *Religion/politics and history in India*. Paris: Mouton, S. 89-110.
- EATON, Richard M. 2000: "Temple desecration in pre-modern India. When, where, and why were Hindu temples desecrated in pre-modern history, and how was this connected with the rise of Indo-Muslim states?", *Frontline* vom 22.12.2000: 62-70.
- 2001: "Temple desecration and Indo-Muslim states. Why, after the rise of pre-modern Indo-Muslim states, were some Hindu temples desecrated, some protected, and others constructed anew?", *Frontline* vom 5.1.2001: 70-77.
- ECKERT, Julia 2003: *The charisma of direct action. Power, politics and the Shivsena*. Delhi: Oxford University Press.
- ENGINEER, Asghar Ali 1978: "What have the Muslim leaders done?", *Economic and Political Weekly* 13: 985f.

- 1981: “Anatomy of post-partition riots”, *Mainstream* vom 12.12.1981: 14-17.
- 1984a: “Understanding communalism. Report on a Seminar”, *Economic and Political Weekly* 19: 752-756.
- 1984b: “The cause of communal riots in the post partition period in India”, in: Ders. (Hrsg.), *Communal riots in post-independence India*. Bombay: Sangam Books, S. 33-41.
- 1985: “On the theory of communal riots — Some subtler aspects”, in: Ders., Moin Shakir (Hrsg.), *Communalism in India*. Bombay: Ajanta, S. 58-68.
- 1990: *Babri-Masjid Ramjanambhoomi controversy*. Delhi: Ajanta.
- FARUQI, Ziya-ul-Hasan 1983: “Orthodoxy and heterodoxy”, *Seminar* 284: 18-24.
- FOWLER, H.W.; FOWLER, F.G. (Hrsg.) 1964: *Oxford Dictionary of Current English*. 5. Auflage. Oxford: Oxford University Press.
- FREITAG, Sandria B. 1980: “Sacred symbol as mobilizing ideology. The North Indian search for a ‘Hindu’ community”, *Comparative Studies of Society and History* 22: 594-625.
- 1989: *Collective action and community. Public arenas and the emergence of communalism in North India*. California: California University Press.
- GANI, H.A. 1981: “Communalism and national integration”, *Mainstream* vom 28.3.1981: 24f.
- GEERTZ, Clifford 1963: “The integrative revolution. Primordial sentiments and civil politics in the new states”, in: Ders. (Hrsg.), *Old societies and new states. The quest for modernity in Asia and Africa*. London: Free Press of Glencoe, S. 105-157.
- GOKHALE, Jayashree B. 1990: “Religion and national awakening”, in: B.L. Smith (Hrsg.), *Boeings and bullock-carts. Studies in change and continuity in Indian civilization. Vol. 4: Religious movements and social identity*. Delhi: Chanakya, S. 9-26.
- GOPAL, Sarvepalli (Hrsg.) 1991: *Anatomy of a confrontation. The Babri Masjid—Ram Janmabhumi issue*. New Delhi: Viking.
- GORE, M.S. 1990: “Secularism and equal regard for all religions”, in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 155-165.
- GOYAL, D.R. 1969: “Communalism”, *Seminar* 116: 25-28.
- 1979: *Rashtriya Swayamsewak Sangh*. Delhi: Radha Krisna Prakashan.
- 1984: “Some observations on the origins of communalism in India”, in: Asghar Ali Engineer (Hrsg.), *Communal riots in post-independence India*. Bombay: Sangam Books, S. 42-50.
- GRAHAM, B. D. 1990: *Hindu nationalism and Indian politics. The origins and development of the BJP*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUPTA, Raghuraj 1976: *Hindu-Muslim relations*. Lucknow: Ethnographic and

- Folk Culture Society.
- 1985: "Communalism in Uttar Pradesh (1947-1984)", in: Asghar Ali Engineer, Moin Shakir (Hrsg.), *Communalism in India*. New Delhi: Ajanta, S. 88-107.
- HABIBULLAH 1961: "Many facets", *Seminar* 24: 13-17.
- HALBFASS, Wilhelm 1981: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel und Stuttgart: Schwabe & Co.
- HANSEN, Thomas Blom 1999: *The saffron wave: Hindu nationalism and democracy in modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- 2001: *Urban violence in India. Identity politics, 'Mumbai', and the postcolonial city*. Delhi: Permanent Black.
- HANSEN, Thomas Blom; JAFFRELOT, Christophe (Hrsg.) 1998: *The BJP and the compulsions of politics in India*. Delhi: Oxford University Press.
- HARRIS, Moinuddin 1961: "Tasks ahead", *Seminar* 24: 27-30.
- HASAN, Amir 1990: "Secularism versus state communalism in India", in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 115-124.
- HASAN, Mushirul 1988: "Indian Muslims since independence. In search of integration and identity", *Third World Quarterly* 10: 818-842.
- HASAN, Zoya 1991: "Changing orientation of the state and the emergence of majoritarianism in the 1980s", in: PANIKKAR 1991, S. 142-152.
- HEUZE, Gerard 1992: "Shiv Sena and 'national' Hinduism", *Economic and Political Weekly* 27: 2189-2263.
- IMAM, Zafar 1970: "Modernization", *Seminar* 125: 15-17.
- JAFFRELOT, Christophe 1996: *The Hindu nationalist movement and Indian politics 1925 to the 1990s. Strategies of identity-building, implantation and mobilisation*. Delhi: Viking.
- 1998: "The politics of processions and Hindu-Muslim riots. Community conflicts and the state in India", in: Amrita Basu, Atul Kohli (Hrsg.), *Community conflicts and the state in India*. Delhi: Oxford University Press, S. 58-92.
- JALAL, Ayesha 1996: "Secularists, subalterns and the stigma of 'communalism': Partition historiography revisited", *Modern Asian Studies* 30(3): 681-689.
- JAYAWARDENA, Kumari; ALWIS, Malathi de (Hrsg.) 1996: *Embodied violence. Communalising women's sexuality in South Asia*. Delhi: Kali for Women.
- JOSHI D.D. 1990: "The relevance of secularism to Indian polity", in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 224-230.
- KAKAR, Sudhir 1990: "Some unconscious aspects of ethnic violence in India", in: Veena Das (Hrsg.), *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, S. 135-145.
- 1995. *The colours of violence*. Delhi: Viking.
- KAPUR, Anuradha 1993: "Deity to crusader. The changing iconography of

- Ram”, in: PANDEY 1993, S. 74-109.
- KARNA, M.N. 1993: “Meaning of Ayodhya”, *Seminar* 402: 31-34.
- KATZENSTEIN, Mary Fainsod 1979: *Ethnicity and equality. The Shiv Sena Party and preferential policies in Bombay*. Ithaca: Cornell University Press.
- KAVIRAJ, Sudipta 1990: “On the discourse of secularism”, in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 185-207.
- KHAN, S. 1987: “Towards a Marxist understanding of secularism. Some preliminary speculations”, *Economic and Political Weekly* 22: 406-409.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim 1981: *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- KOSS, Stephen E. 1966/67: “John Morley and the communal question”, *Journal of Asian Studies* 26: 381-387.
- KOTHARI, Rajni 1988a: “Communalism. The new face of Indian democracy”, in: Ders., *State against democracy*. Delhi: Ajanta, S. 240-253.
- 1988b: *Rethinking development. In search of humane alternatives*. Delhi: Ajanta.
- 1992: “Crisis and catharsis”, *Mainstream* vom 26.12.1992: 2-5.
- KRISHNA, Gopal 1971: “Religion in politics”, *Indian Economic and Social History Review* 8: 362-394.
- 1972: “Muslim politics”, *Seminar* 153: 18-21.
- 1991: “National integration — a lost cause”, in: Ramakant, B.C. Upreti (Hrsg.), *Nation-building in South Asia, Bd. I*. New Delhi: South Asian Publishers, S. 109-124.
- LATIFI, Danial 1961: “The problem”, *Seminar* 24: 10-12.
- LELE, Jayant 1995: *Hindutva. The emergence of the right*. Madras: Earthworm Books.
- LUDDEN, David (Hrsg.) 1996: *Making India Hindu. Religion, community, and the politics of democracy in India*. Delhi: Oxford University Press.
- LUTGENDORF, Philip 1990: “Imagining Ayodhya. Utopia and its shadows in a Hindu landscape”, *International Journal of Hindu Studies* 1(1): 19-54.
- LÜTT, Jürgen 1970: *Hindu-Nationalismus in Uttar Pradesh 1867-1900*. Stuttgart: Klett.
- LYNCH, Owen M. 1981: “Rioting as rational action. An interpretation of the April 1978 riots in Agra”, *Economic and Political Weekly* 16: 1951-1956.
- MADAN, T.N. 1987: “Secularism in its place”, *Journal of Asian Studies* 46(4): 747-759.
- 1994: “Secularism and the intellectuals”, *Economic and Political Weekly* 29: 1095f.
- 1997: *Modern myths, locked minds. Secularism and fundamentalism in*

- India*. Delhi: Oxford University Press.
- MALIK, Yogendra K.; SINGH, V.B. 1994: *Hindu nationalists in India. The rise of the Bharatiya Janata Party*. New Delhi: Sage.
- MCGINN, Patrick 1986: "Communalism and the North West Frontier Province. The Kohat riots, 9-10 September 1924", *South Asian Research* 6(2): 139-158.
- MEHTA, Asoka; PATWARDHAN, Achyut 1942: *The communal triangle in India*. Allahabad: Kitabistan.
- MILLER, Donald F. 1987: "Six theses on the question of religion and politics in India today", *Economic and Political Weekly* 22: PE-57—PE-63.
- MOHANTY, Manoranjan 1989: "Secularism. Hegemonic and democratic", *Economic and Political Weekly* 24: 1219f.
- 1990: "Secularism: hegemonic and democratic", in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 3-9.
- MUKHIA, Harbans 1972: "Communalism: A study in its socio-historical perspective", *Social Scientist* vom 1.8.1972: 45-57.
- 1977: "Medieval Indian history and the communal approach", in: THAPAR/CHANDRA/MUKHIA 1977, S. 24-38.
- 1983: "Communalism and Indian politics", *Economic and Political Weekly* 18: 1664.
- MUKTA, P.; BHATT, Chetan (Hrsg.) 2000: "Hindutva movements in the West. Resurgent Hinduism and the politics of diaspora", *Ethnic and Racial Studies* 23(3) (special issue): 401-616.
- NAIM, C.M. 1994: "The second tyranny of religious majorities", *South Asia Bulletin* 14(2): 104-107.
- NANDY, Ashis 1984: "Culture, state and the rediscovery of Indian politics", *Economic and Political Weekly* 19: 2078-2083.
- 1985: "An anti-secularist manifest", *Seminar* 314: 14-24.
- 1987: "Cultural frames for social transformation. A credo", *Alternatives* 12: 113-123.
- 1990: "The politics of secularism and the recovery of religious tolerance", in: Veena Das (Hrsg.), *Mirrors of violence. Communities, riots and survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press, S. 69-90.
- 1991: *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press. (Zuerst erschienen 1983.)
- 1993: "Three positions", *Seminar* 402: 15-17.
- NANDY, Ashis; TRIVEDI, Shikha; MAYARAM, Shail; YAGNIK, Achyut 1995: *Creating a nationality. The Ramjanmabhumi movement and fear of the self*. Delhi: Oxford University Press.
- NAURIYA, Anil 1989: "Relationship between state and religion", *Economic and Political Weekly* 24: 405f.

- NAYAK, Panday 1985: "Relationship between the political and the communal — a materialist critique", in: Asghar Ali Engineer, Moin Shakir (Hrsg.), *Communalism in India*. New Delhi: Ajanta, S. 26-42.
- OMVEDT, Gail 1990: "Hinduism and politics", *Economic and Political Weekly* 25: 724-729.
- PANDEY, Gyanendra 1987: "Question of nationalism and communalism", *Economic and Political Weekly*. 22: 983f.
- 1983: "Rallying round the cow", in: Ranajit Guha (Hrsg.), *Subaltern Studies II*. Delhi: Oxford University Press, S. 60-129.
- 1990: *The construction of communalism in colonial North India*. Bombay: Oxford University Press.
- 1991a: "In defence of the fragment. Writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Economic and Political Weekly* 26: 559-572.
- 1991b: "Hindus and others: The militant Hindu construction", *Economic and Political Weekly* 26: 2997-3009.
- (Hrsg.) 1993: *Hindus and others. The question of identity in India today*. Delhi: Viking.
- PANIKKAR, K.N. (Hrsg.) 1991: *Communalism in India. History, politics and culture*. New Delhi: Manohar.
- (Hrsg.) 1999. *The concerned Indian's guide to communalism*. Delhi: Viking.
- PATEL, Priyavadan 1985: "Recent history and politics of communalism and communal riots in Gujarat", in: Asghar Ali Engineer, Moin Shakir (Hrsg.), *Communalism in India*. New Delhi: Ajanta, S. 106-146.
- PATEL, S.; THORNER, A. (Hrsg.) 1995: *Bombay — Metaphor for modern India*. Bombay: Oxford University Press.
- PATHAK, Avijit 1993a: "Reflections on contemporary social reality", *Mainstream* vom 2.1.1993: 15-20.
- 1993b: "Questions one can no longer escape", *Mainstream* vom 23.2.1993: 9-12.
- RAI, Alok 1990: "Addled only in parts. The strange case of Indian secularism", in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 132-141.
- RAI, Satya M. 1969/1970: "Gandhi and the communal politics in India", *Indian Political Science Review* 4(1): 141-156.
- RAJAGOPAL, Arvind 1994: "Ram Janmabhoomi, consumer identity and image-based politics", *Economic and Political Weekly* 29: 1659-1668.
- 2001: *Politics after television. Religious nationalism and the reshaping of the Indian public*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAO, S.A. 1961: "Present day growth", *Seminar* 24: 18-21.
- RAO, Ursula 1997: "Kommunalismus im unabhängigen Indien. Überlegungen

- zur Debatte über religiöse Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslims”, *asien afrika lateinamerika* 25: 521-533.
- 2003. *Negotiating the divine. Temple religion and temple politics in contemporary urban India*. Delhi: Manohar.
- ROTHSCHILD, Joseph 1981: *Ethnopolitics. A conceptual framework*. New York: Columbia University Press.
- ROY BURMAN, B.K. 1970: “Social Profile”, *Seminar* 125: 33-38.
- SABERWAL, Satish 1981: “Elements of communalism”, *Mainstream* vom 21.3.1981: 27-30 (Teil I) und vom 28.3.1981: 15-19 (Teil II).
- SAID, Edward 1979: *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SAIYED, A.R. 1990: “Secularism in retreat. The communal secular paradox in India”, in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 142-154.
- SARKAR, Tanika; BUTALIA, Urvanshi 1995. *Women and the Hindu right. A collection of Essays*. Delhi: Kali for Women.
- SAXENA, N.C. 1984: “The nature and origin of communal riots in India”, in: Asghar Ali Engineer (Hrsg.), *Communal riots in post-independence India*. Bombay: Sangam Books, S. 51-67.
- SCHWOK, Andreas 1997: *Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht*. Berlin: VWB.
- Seminar* 1985: Heft 313 zu “The Hindus and their -isms. A symposium on some of the complexities of a dominant religion”.
- Seminar* 1993: Heft 402 zu “Ayodhya. A symposium on the current crisis”.
- SHAHABUDDIN, Syed 1984: “Communal violence — A challenge to plurality”, in: Asghar Ali Engineer (Hrsg.), *Communal riots in post-independence India*. Bombay: Sangam Books, S. 104-117.
- SHAHEEN, Hussain 1985: “Software and hardware of communalism”, in: Asghar Ali Engineer, Moin Shakir (Hrsg.), *Communalism in India*. New Delhi: Ajanta, S. 82-87.
- SHAKIR, Moin 1984: “An analytical view of communal violence”, in: Asghar Ali Engineer (Hrsg.), *Communal riots in post-independence India*. Bombay: Sangam Books, S. 88-103.
- 1990: “Communalism and secularism in Indian politics”, in: Jayant K. Lele, Rajendra Vora (Hrsg.), *Boeings and bullock-carts. Studies in change and continuity in Indian civilization. Vol. V: State and society in India*. Delhi: Chanakya, S. 148-173.
- SINGH, Karan 1970: “Religion”, *Seminar* 125: 20-22.
- SINGH, N.K. 1972: “Anatomy of a riot”, *Economic and Political Weekly* 7: 1711-1713.
- SINGH, Ranshir 1988: “Theorising communalism. A fragmentary note in the Marxist mode”, *Economic and Political Weekly*. 13: 1541-1548.

- 1993: *Ayodhya episode. A turning point*. Delhi: Suruchi Prakashan.
- SOARES, A. 1961: "Aggressive forms", *Seminar* 24: 22-26.
- SONTHEIMER, Günther D.; KULKE, Hermann (Hrsg.): 1989: *Hinduism reconsidered*. New Delhi: Manohar.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty 1988: "Can the subaltern speak?", in: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Hrsg.): *Marxism and the interpretation of culture*. London: Macmillan, S. 271-313.
- SRIVASTAVA, Mukesh 1993: "Whose nations?", *Seminar* (402): 35f.
- SURESH, Kumar 1993: "Exploring the past. Myth and reality", *Mainstream* vom 2.1.1993: 23-25.
- SURI, Surindar 1961: "Psychology", *Seminar* 24: 37-40.
- TALIB, Rasheed 1993: "Hindutva. Flattery by imitation", *Seminar* (402): 37-40.
- THAPAR, Romila 1977: "Communalism and the writing of ancient Indian history", in: THAPAR/CHANDRA/MUKHIA 1977, S. 1-23.
- 1989a: "Imagined communities? Ancient history and the modern search for a Hindu identity", *Modern Asian Studies* 23(2): 209-231.
- 1989b: "The Ramayana syndrome", *Seminar* 353: 71-75.
- 1990: "The Ramayana", *India Magazine* (June): 30-43.
- 1991: "Communalism and the historical legacy. Some facets", in: PANIKKAR 1991, S. 17-33.
- THAPAR, Romila; CHANDRA, Bipan; MUKHIA, Harbans 1977: *Communalism and the writing of Indian history*. New Delhi: People's Publishing House.
- TUCKER, Richard 1976: "Hindu traditionalism and national ideologies in 19th century Maharashtra", *Modern Asian Studies* 10(3): 321-348.
- TURNER, Victor 1969: *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- UPADHYAYA, Prakash Chandra 1992: "The politics of Indian secularism", *Modern Asian Studies* 26(4): 815-853.
- VARSHNEY, Ashutosh 1993: "Contested meanings. India's national identity. Hindu nationalism, and the politics of anxiety", *Dredalus* 122(3): 227-261.
- VEER, Peter van der 1987: "'God must be liberated!' A Hindu liberation movement in Ayodhya", *Modern Asian Studies* 21(2): 283-301.
- 1994 *Religious nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- VERMA, H.S. 1990: "Secularism. Reflections on meaning, substance and contemporary practice", in: CHAKRABARTY, B. 1990, S. 32-39.
- VERMA, S.L. 1985: "Reformulation of Indian secularism", *Indian Journal of Political Science* 46: 32-48.
- Webster's New Collegiate Dictionary* 1976: Springfield: Merriam Company.
- Webster's Third New International Dictionary of the English Language* 1971:

Chicago: Helen Hemingway Benton.

WEINER, Myron 1978: *Sons of the soil. Migration and ethnic conflict in India*.
Princeton: Princeton University Press.

WEISS (Weiß), Christian; WEICHERT, Tom; HUST, Evelin; FISCHER-TINÉ; Harald
(Hrsg.) 1996: *Religion — Macht — Gewalt. Religiöser 'Fundamentalismus'
und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*. Frankfurt: IKO.

Südasienswissenschaftliche Arbeitsblätter

Bisher erschienen:

- 1 (2000): Rahul Peter Das, *Wie stellen wir uns der Herausforderung des neuen Südens?* ISBN 3-86010-613-9. 47 Seiten.
- 2 (2001): Torsten Tschacher, *Islam in Tamilnadu: Varia*. ISBN 3-86010-627-9. 108 Seiten.
- 3 (2001): Hans Harder, *Fiktionale Träume in ausgewählten Prosawerken von zehn Autoren der Bengali- und Hindiliteratur*. ISBN 3-86010-636-8. iv;142 Seiten.

**Kontaktadresse:
Sekretariat
Institut für Indologie und Südasienswissenschaften
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
D — 06099 Halle (Saale)
www.suedasien.uni-halle.de**