

DEUTSCHE KOMMISSION

JUSTITIA ET PAX

Annette Meuthrath

Gewaltpotentiale im Hinduismus

112

Schriftenreihe
Gerechtigkeit und Frieden

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden
Herausgeber: Deutsche Kommission Justitia et Pax
Redaktion: Gertrud Casel

Annette Meuthrath. Gewaltpotenziale im Hinduismus

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Heft 112

Redaktion: Jörg Lür

ISBN 978-3-940137-00-5

Bonn, Juni 2007

Auslieferung:

Justitia et Pax, Kaiserstr. 161, D - 53113 Bonn,

Tel: +49-228-103217 – Fax: +49-228-103318 - Internet: www.justitia-et-pax.de

E-Mail: Justitia-et-Pax@dbk.de

INHALTSVERZEICHNIS

1.	EINLEITUNG	5
2.	WAS IST "HINDUISMUS"?	7
3.	GEWALT IM HINDUISMUS	11
3.1	Hindu-Fundamentalismus – Argumente für die Gewalt.....	12
3.1.1	Das Entstehen des Hindu-Fundamentalismus	12
3.1.2	Argumente für Gewalt gegen religiöse Minderheiten – Symbole des "Bedroht-Werdens"	14
3.1.3	Der Islam in Indien – ein kurzer historischer Rückblick	15
3.1.4	Hindūtvā als Ausdruck einer "verwundeten Psyche"	16
3.2	Kommunalismus in Indien.....	18
3.3	Verteidigung des Kastensystems.....	21
4.	DENKMUSTER, BEGRIFFE UND SYMBOLE ZUR FÖRDERUNG EINES GEWALT- WIE EINES FRIEDENSPOTENTIALS IM HINDUISMUS	23
4.1	Der Toleranzgedanke im indischen Denken	23
4.2	Inklusivismus und Toleranz.....	24
4.3	Von der Neuinterpretation altindischer Begriffe	26
4.4	Die Ambivalenz altindischer Mythen, Symbole und Ethiken hinsichtlich Frieden und Gewalt.....	27
4.4.1	Die Kriegerethik in der Bhagavadgītā.....	30
4.4.2	Die Asketenethik in der Bhagavadgītā und ihre politische Interpretation durch Mohandās Karamchand Gāndhī – Vater des gewaltlosen Widerstands	33
5.	AMBIVALENTE AUSWIRKUNGEN EINER WEST-OST-BEGEGNUNG	37
6.	SCHLUSSBEMERKUNGEN.....	39
	LITERATURVERZEICHNIS.....	41

1. Einleitung

Es war der bekannte indische Denker und Philosoph Vivekānanda (Narendranātha Datta, 1863-1902), der in Anknüpfung an seinen Lehrer Ramakrishna (Rāmākṛṣṇa, Gadādhara Paṭṭopādhyāya, 1836-1886) "die Idee und Praxis der Toleranz und universalen Brüderlichkeit als Geschenk Indiens an die Welt"¹ darstellte. Und es war Mahātmā Gāndhī, der das alte Asketenideal der *ahimsā* ("Nichtschädigen" bzw. Gewaltlosigkeit) politisierte und weltweit bekannt machte. Zeichnet sich der Hinduismus also im Gegensatz zu den monotheistischen Religionen wie Islam, Judentum und Christentum durch besondere Friedfertigkeit aus?

Die Ausschreitungen von Hindus gegen MuslimInnen in Indien in den letzten Jahrzehnten haben das Bild vom toleranten Hinduismus ins Wanken gebracht. Was aber steckt hinter der Gewalt, die vor allem auf das Konto hindu-fundamentalistischer Gruppen zu gehen scheint? Ist sie der gewalttätige Auswuchs einer mit dem Säkularismus und der Globalisierung ringenden Rückbesinnung und Identitätssuche hinduistischer Gruppierungen, der mit dem "wahren Wesen" des Hinduismus nichts zu tun hat, oder ist der Hinduismus gegenüber Gewalt und Frieden genauso ambivalent, wie es die monotheistischen Religionen sind? Um diese Fragen zu beantworten, wird sich der folgende Beitrag mit dem Hindu-Fundamentalismus in Indien, seinem Entstehen und seiner Rechtfertigung von Gewalt gegen das "Andere" bzw. die Anderen auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang wird auch das Phänomen des indischen Kommunalismus (*communalism*) zu betrachten sein. In einem zweiten Schritt gilt es, traditionelle, altindische Begründungen bzw. Denkmuster von Gewalt und Frieden aufzuzeigen. Erstere werden von Hindu-FundamentalistInnen auch heute noch als Legitimations- oder Motivationsgrund für Gewalt benutzt. Im Zusammenhang mit der Frage nach der viel gepriesenen Toleranz im Hinduismus werden wir uns mit der "indischen Geisteshaltung" des Inklusivismus beschäftigen.

Da sich der Hinduismus als Religion wesentlich von anderen Weltreligionen wie dem Christentum, dem Islam und Judentum, aber auch dem Buddhismus unterscheidet, seien zunächst einige Sätze zum Hinduismus vorangestellt. Dies ist um so wichtiger, als die Unterschiede zwischen Hinduismus und den monotheistischen Weltreligionen möglicherweise auch für das Thema Gewalt relevant sind. Während z.B. Gewalttaten mit christlichem oder islamischem Hintergrund z.T. globalen Charakter hatten oder haben, ist die mit dem Hinduismus verbundene Gewaltausübung regional begrenzt.

¹ Halbfass 1981, 259f.

2. Was ist "Hinduismus"?

"Das erste", so schreibt Katja Sindemann, "was man von Hindus oder Indologen auf die Frage nach Gewalt im Hinduismus zu hören" bekomme, sei 'Den Hinduismus gibt es gar nicht'.² Auch wenn Sindemanns Aussage so uneingeschränkt sicher nicht gilt, zeigt sie ein Problem auf, das in den Bemühungen um eine Definition oder Bestimmung dessen, was Hinduismus und wer ein oder eine Hindu sei, offenbar wird. Schon der Begriff Hindu ist eine Fremdbezeichnung, welche zunächst die Perser für die am Fluss Indus lebenden Menschen verwendeten und die von dem Sanskritbegriff *sindhu*, "Fluss", "Meer", abgeleitet ist.³ Alle Definitionen, die "die heterogenen Kulte und religiösen Vorstellungen, die unter dem Sammelbegriff Hinduismus zusammengefasst werden – anhand von Glaubensinhalten" zu bestimmen suchen, müssen dem Indologen Konrad Meisig zufolge scheitern.⁴ Denn der Hinduismus "bildet ein überaus differenziertes Konglomerat von Glaubensvorstellungen und Kulturen höchst unterschiedlicher Herkunft", dessen "religiöses Spektrum" von der "Magie zur Mystik", vom Polytheismus zum Monismus, "vom Mutterkult bis zur atheistischen Erlösungsphilosophie" reicht. "Dabei gibt es", so Meisig, "keine für jeden Hindu verbindlichen Dogmen und Glaubenssätze."⁵ Dementsprechend fällt auch Meisigs Definition des "Hinduismus" aus, die sich jeder Nennung von Glaubensinhalten enthält:

"Hinduismus ist ein Sammelbegriff für die verschiedenartigen Kulte und religiösen Vorstellungen, die auf dem südasiatischen Subkontinent historisch gewachsen sind und deren Bekenner sich selbst als Hindu bezeichnen; ein kollektiv hierarchisches Sozialsystem mit überweltlichem Bezugspunkt, eine im Religiösen verankerte Gesellschaftsordnung".⁶

Ganz anders als Meisigs Bestimmung des Hinduismus beinhaltet die Charakterisierung der "ewigen Religion" (*sanātana dharma*) des aus Indien stammenden Philosophen Ram Adhar Mall Glaubensinhalte, die für alle Hindus gelten. Überdies lehnt Mall die Einbeziehung eines Sozialsystems, sprich des Kastensystems, als Merkmal des Hinduismus ab. Mit der Feststellung, dass die Kastenzugehörigkeit nicht Charak-

² Sindemann 2002, 55.

³ "Mit dem Vordringen der Muslime in den Ind (ab 711/12 n. Chr.) wurde das Wort für die nicht-muslimische Bevölkerung verwendet. Die Europäer schlossen sich diesem Gebrauch an. So wurde die Bezeichnung einer Bevölkerung (alle Nicht-Muslime) um 1830 n. Chr. zur Bezeichnung einer Religion, zu 'Hinduismus', die es als Einheit im Bewusstsein jener Bevölkerung aber gar nicht gab." Michaels 1998, 28.

⁴ Meisig 1996, 13.

⁵ Meisig 1996, 13.

⁶ Meisig 1996, 13f.

teristikum einer/es Hindu sei, nimmt Mall eine neohinduistische⁷ Position ein.⁸ Neben dem "Glauben an die Veden" gibt es nach Mall Überzeugungen, "die für denjenigen verbindlich sind, der sich zum Hinduismus bekennt", wie etwa "der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele", an das "Karman-Gesetz oder an die prinzipielle Möglichkeit der Erlösung".⁹ Mall nennt acht weitere "Wesenszüge, die die Zugehörigkeit zum Hinduismus charakterisieren" und die fast alle Glaubensvorstellungen beinhalten, also gerade das, was Meisig in seiner Definition zu vermeiden sucht.

Axel Michaels geht in seiner, wie er selber sagt, "lauen" Definition des Hinduismus in drei Punkten über Meisigs hinaus, bindet sie aber auch nicht so eng an bestimmte Glaubensinhalte, wie Mall es tut. Er schreibt: Es "dominieren (ursprünglich) vedisch-brahmanische Werte, Rituale und Mythen", "es wird eine Erscheinungsform von Śiva, Viṣṇu, Devī, Rāma, Kṛṣṇa oder Gaṇeśa als Gott bzw. göttliche Kraft verehrt oder zumindest nicht explizit abgelehnt" und "es herrscht ein identifikatorischer Habitus¹⁰ vor, der in engem Zusammenhang mit einer aus dem altindischen Opferwesen kommenden Heilsbezogenheit der Deszendenz steht, sich aber davon weitgehend gelöst hat".¹¹

Die folgende Untersuchung schließt sich am ehesten der Betrachtungsweise Michaels' an. Dieser schließt weder alle Glaubensinhalte aus seiner Bestimmung des Hinduismus aus, wie Meisig es etwa tut, noch alle sozialen Komponenten wie Mall. Zu beachten bleibt allerdings, und dies sollte durch die vorangegangene Kurzdarstellung einer Definitionslandschaft klar geworden sein, dass man nur mit aller Vorsicht von

⁷ Zum Neohinduismus vgl. Anm. 13.

⁸ Mall 1997, 4, vgl. auch Meisig 1996, 13.

⁹ Mall 1997, 4.

¹⁰ Unter identifikatorischem Habitus versteht Michaels "die Festlegung einer Identität durch ihre Gleichsetzung mit etwas anderem." Er ist eine Indien "kennzeichnende Art zu denken, zu fühlen, zu kommunizieren". Michaels 1998, 20f. Es ist "Teil des sozialen Sinns im Hinduismus". Michaels 1998, 25. Die dahinterstehende Prämisse besagt, "dass die hindu-religiöse Gesellschaft in erster Linie durch das Sozialsystem der Familienverbände und Subkasten gekennzeichnet ist." Michaels fasst seine Analyse wie folgt zusammen: "Die Zugehörigkeit zu diesen Gruppierungen ist durch verwandtschaftliche Kriterien bestimmt, vornehmlich durch das Ideal einer 'rein' patrilinearen Abstammung. Auch über die großen ökonomischen Veränderungen hinweg wird dieses Deszendenzkriterium beibehalten, weil es als Opferberechtigung den entscheidenden Heilsbezug bildet. Daraus ergeben sich (Reinheits-)Normen, die den Kontakt des einzelnen und des Familienverbundes zu anderen Familienverbänden betreffen. Da der durch Geburt erworbene Status des Familienverbundes durch falsche oder zu viele Kontakte gefährdet werden kann, besteht weiterhin ein Ideal der Autonomie des Familienverbundes, welches zu interfamiliärer Kontaktvermeidung führt. Indem es aufgrund von innerreligiösen und sozio-ökonomischen Veränderungen möglich wurde, die opferrituelle Deszendenz zu ersetzen, zu individualisieren und zu verinnerlichen, entwickelte sich nicht nur die hindu-religiöse Askese, sondern auch ein die Hindu-Religionen und deren Kulturen prägender identifikatorischer Habitus." Michaels 1998, 357. – Es wäre interessant zu prüfen, inwieweit der von Michaels herausgearbeitete Habitus das Entstehen des so genannten indischen *communalism* (vgl. Abs. 3.2) begünstigt hat.

¹¹ Michaels 1998, 36.

"dem Hinduismus" und damit auch von der "Gewalt im Hinduismus" reden kann. Wichtig ist es, im Auge zu behalten, "von welcher Zeitepoche", "spezifischen Tradition" oder "lokalen Gegebenheit gerade die Rede ist."¹² Denn die hinduistischen Religionen sind keine Einheit bzw. kein homogenes Glaubensgebäude, wie es der Terminus "Hinduismus" suggerieren mag.

Anders als das Christentum, der Islam oder Buddhismus hat der Hinduismus keinen Stifter. Auch der Missionierungsgedanke ist ihm traditionell fremd und kommt erst in den letzten beiden Jahrhunderten mit dem Neohinduismus¹³ auf. Der Hinduismus ist eine Volksreligion, da man traditionell, also von neueren Entwicklungen abgesehen, nicht zu ihm übertreten kann: "In den Hinduismus wird man hineingeboren, ausnahmslos."¹⁴

Die Tatsache, dass der Hinduismus traditionell – oder, wie Mall sagt: "von seiner Anlage her"¹⁵ – keine missionarische, sondern eine Volksreligion ist, liefert einen Grund dafür, dass die mit hinduistischen Gruppierungen verbundenen Gewaltakte auf den indischen Subkontinent, d.h. auf das heilige Land des Hinduismus, begrenzt bleiben. Um eine weltweite Ausbreitung des Hinduismus ist es in dessen Geschichte nie gegangen und geht es auch heute nicht. So sind auch seine Konflikte regional begrenzt und nicht global.

¹² Sindemann 2002, 55.

¹³ Neohinduismus oder Neuhinduismus ist ein Sammelbegriff für verschiedene Reformbewegungen innerhalb des Hinduismus, die ab dem 18./19. Jh. aus der Begegnung mit dem Westen, seinen Ideen der europäischen Aufklärung, den modernen Wissenschaften und dem Christentum etc. entstanden. Vgl. z.B. Halbfass 1981, 245ff.

¹⁴ Meisig 1996, 12.

¹⁵ Mall 1997, 4.

3. Gewalt im Hinduismus

Ayodhyā, ein Ort im nordindischen Bundesstaat Gujarat, ist zum Symbol des Hindu-Fundamentalismus geworden oder "mehr noch: [erscheint] als ein Paradigma für den Widerstreit zwischen Säkularismus und religiösem Fundamentalismus"¹⁶ in Indien. So wird der Hindu-Fundamentalismus auch als Angriff auf den säkularen und pluralistischen Staat Indien verstanden. "Der gewalttätige Hindufundamentalismus", so Meisig, "erscheint [...] als die zeitgenössische Ausdrucksform von Krieg und Gewalt im Hinduismus".¹⁷ Neben dieser innerstaatlichen Gewalt, die in Ausschreitungen gegen die religiösen Minderheiten im eigenen Lande, vor allem aber gegen MuslimInnen, zum Teil pogromhafte Züge annimmt, ist es der Dauerkonflikt um Kaschmir, der nicht nur den Staat Indien, sondern auch den Hinduismus in die Nähe kriegerischer Auseinandersetzungen rückt. Denn hier findet ein Konflikt zwischen dem muslimischen Staat Pakistan und dem säkularen Indien mit deutlicher hinduistischer Majorität statt und scheint u.a. auch Ausdruck des Traumas zu sein, das durch die bei der Unabhängigkeit vorgenommene Trennung in zwei Staaten hervorgerufen wurde.¹⁸ Als ein Beispiel struktureller Gewalt im Hinduismus sei das Kastensystem genannt, ein System, das Ungleichheiten zementiert und "die hinduistische Gesellschaft in Gruppen und Grüppchen, die einander über- und untergeordnet sind"¹⁹, segmentiert.

Wenn Meisig von der "zeitgenössischen Ausdrucksform" von Gewalt im Hinduismus spricht, wird damit zugleich klar, dass es Gewalt auch in der Vergangenheit gegeben hat. Wir haben es also nicht mit einem einmaligen oder neuzeitlichen Phänomen zu tun. Kriege zwischen hinduistischen Fürstentümern sind genauso alt wie das Jahrhundert, wenn nicht Jahrtausende alte Kastensystem, durch das die Niedrigkastigen sowie die Kastenlosen bzw. die vormals so genannten "Unberührbaren" Unterdrückung und Gewalt erfahren haben. In alten Büchern zur Staatskunst, wie dem Arthaśāstra, ist genauestens beschrieben, wie ein Krieg zu führen ist. Bevor wir uns aber der Vergangenheit in Form von traditionellen bzw. altindischen Denk- und Verhaltensmustern zuwenden, wollen wir auf die Gegenwart schauen und nachvollziehen, welche Argumente für Gewalt der Hindu-Fundamentalismus heute anführt. Danach soll geprüft werden, welche der genannten Muster ihnen möglicherweise zugrunde liegen.

¹⁶ Meisig 2003, 82.

¹⁷ Meisig 2003, 82.

¹⁸ Vgl. Abs. 3.1.4.

¹⁹ Meisig 1996, 157.

3.1 *Hindu-Fundamentalismus – Argumente für die Gewalt*²⁰

Fundamentalismus in einem "speziell religionswissenschaftlichen Sinn" bedeutet nach Meisig, "*weltliches Recht auf religiöse Fundamente bauen zu wollen, und zwar allgemeinverbindlich und mit Gewalt*".²¹ Damit aber ist der Hindu-Fundamentalismus auch ein klarer Angriff auf die säkulare Verfasstheit des indischen Staates. Wie aber hat sich der hinduistische Fundamentalismus in Indien entwickelt, und was sind seine Argumente für Gewaltausübung?

3.1.1 *Das Entstehen des Hindu-Fundamentalismus*

Das Entstehen des Hindu-Fundamentalismus, der sich heute in gewalttätigen Aktionen manifestiert, scheint auch eine Reaktion auf die Kolonialherrschaft der Briten in Indien gewesen zu sein.²² Michaels verdeutlicht die Beziehung zwischen der Begegnung des Westens und dem Entstehen einer Hindu-Identität anhand der Frage nach der religiösen Selbstbezeichnung der Hindus:

"Während sie früher, meist ihre Kaste oder Volksgruppe nannten, wenn sie nach ihrem Glauben gefragt wurden, hat sich mit dem europäischen Einfluss das religiöse Selbstbewusstsein gewandelt. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts sehen sich zumindest die Englisch sprechenden Schichten als Hindus. Nicht zuletzt aus antikolonialen Motiven sahen sie sich als eine Einheit, um sich gegenüber den missionierenden Christen und den vermeintlich durch die Briten favorisierten Muslimen zu behaupten."²³

Es war die "neue indische Bildungsschicht, Produkt der territorialen und geistigen Fremdherrschaft der Briten", die zum "Träger des Nationalismus" wurde, "der schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts Gestalt annahm."²⁴ Aus diesen Reformbewegungen, die zunächst auf politischem Gebiet eine "Verbesserung der verfassungsrechtli-

²⁰ Zu den Ursachen des Hindu-Fundamentalismus aus "modernisierungstheoretischer Sicht" siehe z.B. die umfassende Arbeit von Schworck 1996.

²¹ Meisig 2003, 79. Nach Meisigs religionswissenschaftlicher Bestimmung von Fundamentalismus macht es keinen Sinn, von einem gewaltfreien Fundamentalismus auszugehen, da seine Definition die Gewalt einschließt. Es kommt also auf die Bestimmung des Begriffs Hindu-Fundamentalismus an, ob man auch von einem gewaltfreien Hindu-Fundamentalismus sprechen kann. Tatsache ist, dass viele Hindus, die durchaus mit der Ideologie eines Hindu-Fundamentalismus sympathisieren, die gewalttätigen Ausschreitungen gegen religiöse Minderheiten im Land verurteilen.

²² Zum Entstehen des Hindu-Fundamentalismus siehe z.B. auch Ambroise 2002, 13-16.

²³ Michaels 1998, 29.

²⁴ Rothermund 1989, 88.

chen Stellung der Inder²⁵ unter der britischen Herrschaft forderten und später in den Kampf um die Unabhängigkeit mündeten, gingen auch radikale Gruppen hervor, von denen heute die Ausschreitungen gegen MuslimInnen und ChristInnen organisiert oder zumindest verantwortet werden. Wortführer dieser Gruppen sind die Bharatiya Janata Party (Indische Volkspartei, BJP), die von 1998 bis 2004 die Bundesregierung in Indien stellte, "der 1925 gegründete und mehrfach verbotene *Rashtriya Svayam-sevak Sangha* (Nationales Freiwilligen-Korps, RSS) mit mehreren Millionen paramilitärisch ausgebildeten Mitgliedern, der seit 1964 bestehende *Vishva Hindu Parishad* (Welt-Hindu-Rat, VHP) und die *Shiv Sena* (Heer Shivas), ein straff organisierter Rechtsaußenbleger der BJP."²⁶ Das gemeinsame Ziel all dieser Gruppierungen ist es, das Hindutum (*hindutva*) durchzusetzen.²⁷ Es geht darum, eine Einheit und Identität zu schaffen und zu proklamieren, die es so nie gegeben hat.

"Der Begriff [Hindutum] geht auf eine gleichnamige Schrift von Vinayak Damodar Savarkar zurück, einem radikalen Befreiungskämpfer, der 1910 von den Briten gefangengenommen wurde. Savarkar unterscheidet zwischen Hindureich (*hindūrāṣṭra*), eine territoriale und politische bzw. nationalistische Eingrenzung, und Hindutum (*hindūtva*), eine genealogische und nationale Eingrenzung."²⁸

Letztere bestimmt die Person als Hindu, "who regards this land of BHARATVARSHA, from the Indus to the Seas, as his Father-Land as well as his Holy-Land that is the cradle land of his religion."²⁹ Die Konsequenzen dieser Festlegung sind weitreichend. So werden die MuslimInnen und ChristInnen bis auf den heutigen Tag als Fremdkörper im eigenen Land angesehen. Denn auch wenn BuddhistInnen, Jainas und Sikhs etc. kaum als Hindus vereinnahmt werden können, so ist ihr "heiliges Land" doch der indische Subkontinent, auf dem ihre Religionen entstanden, wogegen MuslimInnen und ChristInnen als "fremd" ausgegrenzt werden, auch wenn das Christentum in Südindien beinahe 2000 Jahre alt ist.³⁰ Die "Konstruktion des 'Anderen'" oder Fremden ist ein wichtiger Baustein in dem Legitimierungsversuch von Gewalt gegen ChristInnen und MuslimInnen in Indien.

²⁵ Rothermund 1989, 88.

²⁶ Michaels 1998, 29.

²⁷ Zur "historischen Genese" und "ideologischen Gestalt" dieser Gruppierungen siehe z.B. auch Six 2001, 51-70; Ambroise 2002, 12-16 und Schworck 1996, 145ff..

²⁸ Michaels, 1998, 29. Auf der Webseite der BJP finden sich unter dem Thema "BJP Philosophy: Hindutva (Cultural Nationalism)" Aufsätze wie "Hindutva: The Great Nationalist Ideology", welche die enge Verbindung von Hindutva-Ideologie, Politik und Hindu-Fundamentalismus deutlich machen.

²⁹ Sarvakar 1999, Titelblatt.

³⁰ Vgl. auch Eckert 2002, 26. So auch Mathew 1999, 5; Ambroise 2002, 28-36.

3.1.2 Argumente für Gewalt gegen religiöse Minderheiten – Symbole des "Bedroht-Werdens"³¹

"Das klischeehafte Bild, das orthodoxe Hindus von Muslimen haben" und das von hindu-fundamentalistischer Seite zusätzlich genährt wird, ist nach Andreas Becke "auf eine einfache Formel zu bringen: Muslime zerstören die Hindu-Kultur!"³² Es ist also das Argument der Bedrohung und Verteidigung, das letztlich die Gewalt legitimieren soll.³³ Nahrung erhält dieses Argument immer wieder auch durch einen zunehmend brutaleren islamischen Terrorismus in der Kaschmir-Region.³⁴ Julia Eckert schreibt:

"Der Defensivdiskurs ist die rhetorische Figur par excellence, um die kognitive Dissonanz zwischen Toleranz und Aggressivität aufzulösen. Schließlich kann man prinzipiell gewaltlos sein, auch wenn man auf das Recht auf Notwehr nicht verzichten will. Hier wird die Notwehr quasi kollektiviert und generalisiert: Jeder Muslim wird zum Sinnbild der Bedrohung, und so kann auch der Angriff auf einzelne, wehrlose Muslime gerechtfertigt werden; gleichzeitig wird jeder noch so geringe Konflikt zum Sinnbild der angeblich existenziellen Bedrohung der Hindus und des Hinduismus."³⁵

Aus Eckerts Zitat wird klar, dass der Hindu-Fundamentalismus trotz eines hohen Aggressionspotentials und tatsächlichen Aufrufen zur Gewalt am Bild des toleranten Hinduismus festhält und "die Toleranz gegenüber dem 'Anderen' als das Grundprinzip des Hinduismus" erklärt.³⁶ Wie aber lässt sich vor diesem Hintergrund das Argument der notwendigen, auch gewalttätigen Verteidigung plausibel machen? Im Mit-

³¹ Neben den "aggressiv offensiven [...] innerindischen, politisch instrumentalisierten religiösen Symbolen" des "Bedrohens", um die es im folgendem Abschnitt geht, arbeitet Six auch andere "Symbole des Bedroht-Werdens" heraus, auf die wir nicht eingehen können. Six 2001, 29. Diese Symbole rufen "Protestformen" hervor, "die sich in stark symbolischer Weise mit dem 'Fremden' der Globalisierung auseinandersetzen und ihr vermeintliches Anliegen durch symbolische Handlungen aber auch zerstörerisch aggressive Aktionen zum Ausdruck brachten." Six 2001, 35. Es geht um die "Präsenzen des Globalen in Indien". Six 2001, 29. Six verdeutlicht diese Symbole, die von Hindu-FundamentalistInnen als Symbole "für die amerikanische Kulturaggression" bekämpft werden (Six 2001, 37), an den Beispielen "Coca-Cola und Pepsi" (Six 2001, 36ff.), "KFC und McDonald's" (Six 2001, 41ff.), "Michael Jackson und Miss World" (Six 2001, 45ff.) etc.

³² Becke 1994, 18.

³³ Zu den Themen "Symbole des Bedroht-Werdens" und "Symbole des Bedrohens" siehe auch die ausführliche Darstellung bei Six 2001, 29-70 und 71-108.

³⁴ Vesna Rodic vermutet, dass diese Angriffe islamischer Terroristen wiederum eine "Antwort auf die Ereignisse in Gujarat" sind. Dort war es im Juni 2002 zu den seit Jahren schlimmsten Unruhen zwischen Hindus und MuslimInnen mit offiziell 700 Toten (inoffiziell 2.000) gekommen. Vgl. z.B. Rodic 2002, 39 und 37.

³⁵ Eckert 2002, 27.

³⁶ Eckert 2002, 26.

telpunkt der Argumentation steht nach Eckert die "Konstruktion des 'Anderen'" sowie die "Konstruktion, die Muslime Indiens hätten den indischen Staat 'erobert'".³⁷ Die Rechte der Hindus, so die Argumentation, seien unter der Kongresspartei vernachlässigt worden und würden dies noch, da die Partei den Minderheiten, so auch oder vor allem den MuslimInnen, Sonderrechte einräumte, um diese als Wahlvolk für sich zu gewinnen.³⁸ Das Argument des Anderen und der Eroberung wird verständlich vor dem Hintergrund der Geschichte des indischen Subkontinents.

3.1.3 Der Islam in Indien – ein kurzer historischer Rückblick

Die "politische Zersplitterung Indiens" in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends unserer Zeitrechnung "lud islamische Herrscher Afghanistans und Zentralasiens geradezu ein, zunächst in sporadischen Eroberungszügen ins Land zu fallen und schließlich eine permanente Herrschaft zu errichten."³⁹ Im Jahre 1206 errichtete Kutb-ud-Din Aibak das Sultanat von Delhi. "Babur (1483-1530), ein aus Zentralasien stammender Türke, begründete im 16. Jahrhundert das Mogulreich."⁴⁰ Er ließ viele Hindutempel abreißen. Unter "seiner Herrschaft wurde auch 1528 die Babri-Moschee in Ayodhya gebaut", eben die Moschee, die im Jahre 1992 auf das Betreiben hindufundamentalistischer Gruppen zerstört wurde. Im Laufe der Zeit eroberten die Mogulherrscher den ganzen Norden Indiens. Die muslimische Machtfülle in Indien endete erst unter den Briten, die es als erste "schafften", "den gesamten indischen Subkontinent unter eine einheitliche Verwaltung zu stellen."⁴¹ Muslimische Herrscher waren nicht die ersten, die in den indischen Subkontinent eingefallen waren. Vor ihnen hatten Griechen, Kushanas und Hunnen "große und kurzlebige Reiche in Nordindien errichtet". Im Unterschied zu diesen aber "nahmen sie [die muslimischen Herrscher] nicht die Religionen Indiens an, sondern hielten an ihrer Religion fest".⁴² Der von Hacker beobachtete indische Inklusivismus⁴³ konnte den monotheistischen Islam genauso wenig "vereinnahmen" wie das Christentum⁴⁴. "Die Idee, die Muslime Indiens",

³⁷ Eckert 2002, 27.

³⁸ Vgl. Eckert 2002, 27.

³⁹ Rothermund 1989, 47.

⁴⁰ Becke 1994, 9.

⁴¹ Becke 1994, 9. Vgl. auch Rothermund 1989, 64-83.

⁴² Rothermund 1989, 47.

⁴³ Vgl. Abs. 4.2.

⁴⁴ Seit den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung leben ChristInnen an der Malabarküste (dem heutigen indischen Bundesstaat Kerala). Es war eine kleine Gruppe, die so genannten ThomaschristInnen, die auch über die Jahrhunderte auf die Malabar-Region beschränkt blieb. Erst mit den PortugiesInnen und Franzosen/Französischen im 16. und 17. Jh. sowie den EngländerInnen im 18. Jh. kamen MissionarInnen ins Land, die ihre Missionstätigkeit über weite Teile Indiens auszubreiten begannen.

so Eckert, und man muss ergänzen, die ChristInnen Indiens, "seien fremd, knüpfte an die Eroberung des Subkontinents durch die Moghuln an"⁴⁵ und später durch christliche KolonisatorInnen wie die PortugiesInnen, vor allem aber die EngländerInnen.

"Diese politische Geschichte wurde zum religiösen Charakteristikum stilisiert: der Aggression und Missionsaufgabe des Islams [und des Christentums]. Der Essentialisierung des Islams wurde die Essentialisierung des Hindutums spiegelbildlich gegenübergestellt: War der Islam [und das Christentum] wesentlich aggressiv, so war der Hinduismus wesentlich tolerant. Der Glaubenssatz 'Islam ist Aggression und Hinduismus ist Toleranz' mischt sich regelmäßig mit dem Aufruf an die Hindus, sich zu verteidigen. [...] Die inhärente Toleranz der Hindus wird zu ihrer Schwäche, die überwunden werden muss. Die Überwindung der angeblichen Schwäche des Hinduismus durch disziplinierte Gewalt bedeutet im Selbstverständnis der hindu-nationalistischen⁴⁶ Organisationen – und eines weiten Kreises der indischen Mittelklasse – nie die gleichzeitige Auflösung des Wesenmerkmals 'Toleranz'".⁴⁷

Aber nicht nur die Eroberung von Teilen Nordindiens durch muslimische Herrscher hat eine Wunde in das Selbstbewusstsein einer hinduistischen Bildungsschicht geschlagen. Auch die Teilung des indischen Subkontinents in ein muslimisches Pakistan und ein Indien mit hinduistischer Mehrheit ist ein bis heute nicht überwundenes Trauma, zumal die Trennung mit wechselseitigen Ausschreitungen und Tausenden von Toten verbunden war.⁴⁸

3.1.4 Hindutva als Ausdruck einer "verwundeten Psyche"

"Hindutva is essentially an expression of Hinduism's insecurity, its wounded psyche, its search for self-identity and its efforts at self-assertion."⁴⁹

⁴⁵ Eckert 2002, 26.

⁴⁶ Meisig weist den Begriff Hindu-Nationalismus für Hindu-Fundamentalismus zurück. Meisig schreibt: "Das ist ein verschwommener Zwitterbegriff, der Religion und Nation nicht sauber auseinander hält. Überdies wird der Terminus Hindu-Nationalismus dem Nationalcharakter der indischen Union nicht gerecht, weil die 'Nation' der Inder nicht nur aus Hindus, sondern auch aus Bevölkerungsgruppen anderer Religionszugehörigkeit oder gar keiner Religion zusammengesetzt ist." Meisig 2003, 79.

⁴⁷ Eckert 2002, 26f.

⁴⁸ Vgl. z.B. Becke 1994, 14-18.

⁴⁹ Kuruvachira 2003, 36. Vgl. auch Anand 2002, 128ff.

Die Väter des indischen Nationalismus wie Rāmmohan Roy (Rāmamohana Rāya, 1772-1833) oder eines "radikal politischen Hinduismus"⁵⁰ wie Dayānanda Saraswaṭī (1824-1883) sahen sich einer wirtschaftlich, politisch und militärisch weitaus überlegenen Kolonialmacht gegenüber, die eine Superiorität des Westens im Bereich von Wissenschaft und Technik als erwiesen gelten ließ.⁵¹ Dagegen sah man sich im Bereich der Spiritualität und damit der Kultur und Religion als weitaus überlegen an. Dennoch wurde die "dogmatische Geschlossenheit der Buchreligionen des Westens" von den "hinduistischen Reformern" des 19. Jahrhunderts bewundert. Sie machten die Vielfalt des Hinduismus für dessen "'Schwäche' gegenüber den Moslems oder Christen verantwortlich."⁵² Aus diesen Wahrnehmungen entwickelte sich zum einen der Neohinduismus bzw. der Neo-Vedānta⁵³ mit seinen inklusivistischen Universalitätsansprüchen und zum anderen der Hindu-Nationalismus, aus dem auch der Hindu-Fundamentalismus hervorging.⁵⁴ Das neue Selbstbewusstsein, das z.B. im Neohinduismus eine universale Religion verkündete und sich in der Unabhängigkeitsbewegung für die politische Selbstbestimmung, sprich Unabhängigkeit einsetzte, darf aber nicht über das tiefe Verletztsein hinwegtäuschen, das von einer als "1000-jährige Fremdherrschaft" empfundenen Besatzung, zuerst durch MuslimInnen, dann durch ChristInnen, ausging. Und es sind genau diese beiden Gruppen, die sich heute der Gewalttätigkeit eines Hindu-Fundamentalismus ausgesetzt sehen.⁵⁵

Genauso wie Individuen können auch Gemeinschaften verletzt werden, so der christliche Theologe Subhash Anand. Hindutva als militante und gewalttätige Ideologie hat seine Wurzeln in der Vergangenheit. "Much of our behaviour is shaped by our past experience. This is true not only of individuals, but also of families, communities and even nations."⁵⁶ Wie tief die Psyche und das Selbstvertrauen der Hindus nicht nur

⁵⁰ Vgl. z.B. Schworck 1996, 132ff.

⁵¹ Vgl. z.B. Six 2001, 74.

⁵² Six 2001, 75.

⁵³ Die Bezeichnung Neo-Vedānta (neuer Vedānta oder "Neo-Vedāntism") geht auf die Zeit Rāmmohan Roys zurück und wird sowohl von christlicher als auch hinduistischer Seite verwendet "zur kritisch-polemischen Bezeichnung eines 'modernistisch' umgedeuteten Vedānta". Halbfass 1981, 248. Vedānta ("Ende/Vollendung des Veda") bezeichnet zunächst die Upaniṣaden und im Anschluss daran eine Reihe philosophischer Systeme, die das Erbe der upaniṣadischen Tradition beanspruchen. Die Hauptrichtungen, die sich im Vedānta herausgebildet haben, sind der Advaita-Vedānta ("nicht-dualistischer Vedānta"), der Viśiṣṭādvaita-Vedānta ("qualifizierter/modifizierter Vedānta") und der Dvaita-Vedānta ("dualistischer Vedānta").

⁵⁴ Zum Verhältnis von Nationalismus und Fundamentalismus vgl. z.B. Schworck 1996, 56ff.

⁵⁵ Dass auch die Gruppen der Dalits (die vormals so genannten "Unberührbaren") und der Adhivāsins (die verschiedenen Stammesvölker Indiens) der Gewalt ausgesetzt sind, soll damit nicht bestritten werden. Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt jedoch auf den gewalttätigen Auseinandersetzungen mit den vom Hindu-Fundamentalismus als "fremd", nicht indisch, bezeichneten religiösen Minderheiten der MuslimInnen und ChristInnen. Zur Auseinandersetzung mit den Dalits und Adhivāsins vgl. Abs. 3.3.

⁵⁶ Vgl. Anand 2002, 128.

durch die Fremdherrschaft, sondern auch durch muslimische und christliche Missionierung, die den Glauben der anderen als Götzendienst und Aberglaube abtat, verletzt wurde, wird auch in den wiederholten Aufrufen des Neohinduisten Vivekānanda deutlich, der die Hindus zu mehr Tatkraft und zu neuem Selbstbewusstsein ermahnt:

"Have faith in yourselves, and stand up on that faith and be strong; that is what we need. Why is it that we three hundred and thirty millions of people have been ruled for the last one thousand years by any and every handful of foreigners who chose to walk over our prostrate bodies? Because they had faith in themselves and we had not."⁵⁷

Neben der Verletzung durch lange Fremdherrschaft mit all ihren negativen Begleiterscheinungen und der Auseinandersetzung mit dem zunehmenden Säkularismus innerhalb und außerhalb Indiens sowie den Folgen der Globalisierung,⁵⁸ auch als neuer Form von Kolonialismus, werden vor allem noch zwei weitere Faktoren als bestimmend für die gewalttätigen Formen des Hindu-Fundamentalismus angesehen: der indische *communalism* und die Verteidigung des Kastensystems.

3.2 Kommunalismus in Indien

Für viele AutorInnen, die sich mit den Gewaltausbrüchen in Indien jüngerer Zeit befassen, sind diese ohne den so genannten indischen Kommunalismus (*communalism*)⁵⁹ nicht denkbar. Ausführlich hat sich in der deutschsprachigen Literatur u.a. Clemens Six mit dem Phänomen des Kommunalismus in Indien auseinandergesetzt. Für ihn handelt es sich dabei um eine politische und gesellschaftliche Konzeption, die das politische Handeln und die politischen Programme in Indien seit dem 19. Jahrhundert bestimmt haben.⁶⁰ Der Begriff Kommunalismus, der in der indischen Politik- und Sozialwissenschaft für diese Konzeption verwendet wird, ist nach Six außerhalb Süd- und Ostasiens so nicht gebräuchlich. Er "bezeichnet eine wie auch immer definierte Gemeinschaft", die als kulturelle, religiöse, soziale etc. näher bestimmt werden kann. "Wichtig ist die Bezeichnung einer in sich abgrenzbaren und gegen-

⁵⁷ Vivekananda 1973, 190.

⁵⁸ Vgl hierzu z.B. Schworck 1996 und Six 2001.

⁵⁹ Six schließt sich der Auffassung von Lütt an, dass es keine adäquate Übersetzung des Begriffs ins Deutsche gebe bzw. "das Wort nicht einfach [zu] verdeutschen" ist. Six 2001, 72. Lütt 1994, 120. Auch Meisig lässt den Begriff unübersetzt. Meisig 2003, 79. Im Folgenden wird der Begriff *communalism* mit seiner speziellen Bedeutung mit dem Terminus Kommunalismus wiedergegeben.

⁶⁰ Six 2001, 72.

über einem 'Anderen' bestimmbarer Einheit, die im Communalismus zum alleinigen Objekt des Interesses und weiters auch der Politik wird."⁶¹ Six greift Andersons Bestimmung auf, nach der Kommunalismus "jene politischen Modelle und Handlungen" meint, "die in ausschließlicher Referenz gegenüber einer 'imagined community' existieren."⁶² Für unseren Zusammenhang bedeutet dies: Kommunalismus bezeichnet "in praktischer Hinsicht zumeist das Misstrauen, die Angst und die Feindseligkeit zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen, von denen die Beziehung Hindu–Moslem nur eine mögliche ist".⁶³ Dreh- und Angelpunkt der Forschung nach den Ursachen des Kommunalismus ist nach Six das von Bipan Chandra 1987 verfasste Standardwerk.

"Communalism ist seiner [Chandras] Auffassung nach der Glaube, dass die einzelnen Mitglieder einer Gruppe, die dem gleichen Glauben angehören, auch soziale, politische und wirtschaftliche Interessen teilen [...]. Communalism bedeutet demnach die Übertragung einer religiösen Gemeinsamkeit auf anders gelagerte, an sich säkulare Bereiche des Lebens, wie etwa der Wirtschaft oder der Politik. Die Religion wird damit zum alleinigen Identitätsmerkmal der Menschen und zur Grundlage aller sozialen Beziehungen erklärt. Von der Religionszugehörigkeit ausgehend entwirft der Communalism eine Totalität der Identität, die sämtliche Bereiche der menschlichen Existenz mit einschließt.

Auf die Politik übertragen bedeutet dies die Fraktionierung der politischen Landschaft in religiöse Vertreter und die dahinter stehenden Religionsgemeinschaften, da mit den Prämissen des Communalismus nur ein Moslem die moslemische Wählerschaft und ein Hindu die hinduistische Wählerschaft adäquat zu vertreten vermag und umgekehrt ein moslemischer oder hinduistischer Bürger nur durch einen Anhänger der gleichen Religion entsprechend politisch vertreten werden kann."⁶⁴

Kommunale Tendenzen haben sich nicht erst mit den Unabhängigkeitsbemühungen entwickelt, sondern liegen bereits im 19. Jahrhundert vor.⁶⁵ Sie dienen "freilich in deutlicher Revision als Grundlage der radikal kommunalen Theoretiker wie Savarkar

⁶¹ Six 2001, 72.

⁶² Six 2001, 72. Anderson 1983. Soweit ich sehe spricht Anderson von *imagined community* allerdings in Bezug auf *nation*. Vgl. z.B. Anderson 1983, 11-16.

⁶³ Six 2001, 72 bezieht sich hier auf Pandey 1990, 6.

⁶⁴ Six 2001, 73. Vgl. auch Chandra 1984, 1.

⁶⁵ Six 2001, 74. Vgl. auch Freitag 1989, 280-284, auf die Six sich bezieht. Freitag weist schon für diese Zeit die Konstruktion des "imperial 'Other'" nach. Freitag 1998, 284.

und Golwalkar", Ideologen des Hindu-Fundamentalismus, und sind den nationalistischen Modellen "wesensimmanent."⁶⁶

Der indische Kommunalismus ist also ganz wesentlich an der Entstehung einer Ideologie und Konstruktion des Anderen beteiligt, die dem Hindu-Fundamentalismus als Begründung in seiner Argumentation für die auch gewalttätige Verteidigung des Hindutums dient. Denn der Kommunalismus begünstigt durch die Identitätssuche und Gruppenbildung die Abgrenzung von den und die Ausgrenzung der "Anderen".

Gerade dieser Kommunalismus aber ist es, der Vesna Rodic davon ausgehen lässt, dass Pogrome wie das gegen MuslimInnen im Jahre 2002 im Bundesstaat Gujarat "in anderen Teilen Indiens nicht ohne weiteres möglich" wären.⁶⁷ Denn der Kommunalismus ist, so Rodic, "ein überwiegend städtisches Phänomen, und Gujarat, die ökonomisch am schnellsten wachsende Region Indiens, bildet mit seinen 55 Städten und einem hohen Industrialisierungsgrad einen besonders dicht besiedelten Konfliktboden."⁶⁸ Einen Grund dafür, dass die "Hindutum-Verfechter" gerade in Gujarat besonders aktiv wurden, sieht Rodic auch darin, dass dies das Geburtsland Gāndhīs ist:

"Seine Philosophie der Gewaltlosigkeit und des gesellschaftlichen Pluralismus wurde vom RSS⁶⁹ so sehr abgelehnt, dass er schließlich von einem RSS-Attentäter ermordet wurde. Dass die militanten Hindus in Gujarat heute so gut organisiert sind, hängt auch mit ihrem nach wie vor sehr präsenten Hass auf Gandhis geistiges und politisches Erbe zusammen."⁷⁰

Darüber hinaus, so die Argumentation, sei der Großteil der indischen Mittelschicht, der die BJP⁷¹, der politische Flügel des Hindu-Fundamentalismus, ihre Macht in Delhi verdankt, nicht so hinduisiert wie die Mittelschicht Gujarats. Rodic schreibt: "Die Gewalt in Gujarat war – bei aller Tragik – ein Augenblick der Ernüchterung für alle, selbst für die Sympathisanten der BJP."⁷²

⁶⁶ Six 2001, 74.

⁶⁷ Rodic 2002, 42.

⁶⁸ Rodic 2002, 39. Vgl. z.B. auch Jürgenmeyer 1998, 9f.

⁶⁹ Zum RSS siehe oben: Abs. 3.1.1.

⁷⁰ Rodic 2002, 41.

⁷¹ Zur BJP siehe oben: Abs. 3.1.1.

⁷² Rodic 2002, 42.

Dass die BJP bei den Bundeswahlen 2004 ihre Macht in Delhi wieder an die Kongresspartei abgeben musste, sahen so auch viele InderInnen als ein Zeichen dafür, dass Indien eine funktionierende Demokratie und ein säkularer Staat ist.

3.3 Verteidigung des Kastensystems

Die Forderung der Hindu-FundamentalistInnen nach der Einheit aller Hindus ist die Forderung nach einer Einheit in Ungleichheit.⁷³ Dahinter steht "die Vorstellung des harmonisch-hierarchischen Gefüges des hinduistischen Kasten-Systems, an dem jedes und jeder seinen festen Platz und seine feste Aufgabe hat."⁷⁴ Dass die Erhaltung des Kastensystems zur Agenda des Hindu-Fundamentalismus gehöre, ist die Auffassung verschiedener AutorInnen.⁷⁵ Nach Prakash Louis gehört der Erhalt der "Brahmanical social order" zur *hidden agenda* des Hindu-Fundamentalismus bzw. des Sangh Parivar^{76, 77}. Dass es sich tatsächlich um eine *hidden agenda* handelt, wird daran deutlich, dass sich der Hindu-Fundamentalismus nach außen um die Aufhebung des Kastensystems bemüht. Nach Meisig, der allerdings nicht von einer *hidden agenda* spricht, ist "der historische und realpolitische Bezug des Hindu-fundamentalistischen Kasten-Egalitarismus in der Reaktion auf Konvertierungsbewegungen von Hindus zum Christentum und Islam zu suchen."⁷⁸ Denn eine der Motivationen von Dalits⁷⁹ und Tribals, sich zu Islam, Christentum oder auch Buddhismus zu bekehren, war und ist die Hoffnung, dadurch der Diskriminierung durch das Kastensystem zu entgehen.

Wiederum am Beispiel von Gujarat erläutert Rodic, dass das Kastenproblem ein bestimmender Faktor des Hindu-Fundamentalismus ist. In den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts sah die "wirtschaftliche Elite [Gujarats] – allesamt Angehöri-

⁷³ Vgl. Eckert 2002, 24.

⁷⁴ Eckert 2002, 24.

⁷⁵ Vgl. z.B. Arun 2004, 287; Oommen 2005, 121 und Rajeshwar 2003.

⁷⁶ Der Sangh Parivar ("Familie von [hindu-nationalistischen] Organisationen") ist eine Art Dachorganisation oder Netzwerk hindu-fundamentalistischer Organisationen oder Gruppen, der u.a. die oben bereits erwähnte VHP, die RSS und BJP angehören.

⁷⁷ Louis 2000, 83.

⁷⁸ Meisig 1996, 207.

⁷⁹ Dalit ist die Selbstbezeichnung derer, die ganz unten in der Kastenhierarchie rangieren. Das sind die vormals so genannten "Unberührbaren". Das Wort "Dalit" leitet sich von der Sanskrit-Wurzel *dal* her, was soviel bedeutet wie "bersten", "zersprengen". James Massey beschreibt die enormen Leiden der Dalits mit den folgenden Worten: "The oppression on Dalits was not limited only to the extent of their physical suffering; they suffered much more socially, culturally and religiously, which is primarily responsible to push them into their present state – a state 'with no identity', or 'no people' or 'no nation'." Massey 2001, 13.

ge der höheren Kasten –" ihre privilegierte Situation durch einen wachsenden Anteil von Dalits und MuslimInnen in der erfolgreichen Unternehmerschaft gefährdet.⁸⁰

"Ein Auslöser für schwere Ausschreitungen gegenüber *Dalits* und anderen Minderheiten in den 80er Jahren war beispielsweise die stark instrumentalisierte Reservierungspolitik der Kongresspartei: Als Ende der 70er Jahre die Kongresspartei ihre politische Macht schwinden sah, entwickelte sie neue, erfolgreiche Strategien, um sich die Stimmen der Minderheiten und sozial schwachen Schichten zu sichern."⁸¹

Daraufhin nutzte die "BJP, deren Führungskader sich ebenfalls aus höheren Kasten rekrutiert", die verunsicherte Mittelschicht in Gujarat, um "mit aggressiven Agitationen und spektakulären Kampagnen ihre Basis auszubauen."⁸²

Louis bezeichnet den Hindu-Fundamentalismus als "Brahmanical fundamentalism"⁸³, der versucht, die sozialen Strukturen zum eigenen Vorteil zu formulieren und zu reformulieren. Waren es doch die oberen Kasten, die die religiöse, politische und ökonomische Macht in der Gesellschaft besaßen und kontrollierten.⁸⁴ Es geht den "Führungskadern" des Hindu-Fundamentalismus also auch darum, die alten Macht- und Sozialstrukturen, die eng an das Kastensystem gebunden sind, gegen eine wirtschaftlich, politisch und sozial aufstrebende Schicht Niedrigkastiger und Kastenloser zu verteidigen. Die Kasten müssen als ein System "institutionalisierter oder legalisierter" und "religiös sanktionierter" Ungleichheit verstanden werden.⁸⁵

Auch zu diesem Festhalten an rigiden Strukturen der Ungleichheit und Ungerechtigkeit will die Idee vom toleranten Hinduismus nicht passen. Dementsprechend haben wichtige VertreterInnen des Neohinduismus, die die Toleranz zum Wesensmerkmal des Hinduismus erklärten, das Kastensystem als soziale Verirrung, als etwas, das nicht zum Wesen des Hinduismus gehöre, dargestellt.

⁸⁰ Rodic 202, 40.

⁸¹ Rodic 202, 40.

⁸² Rodic 202, 40.

⁸³ Louis 2000, 26. Vgl. auch Mathew 1999, 7.

⁸⁴ Louis 2000, 24.

⁸⁵ Vgl. Gabriel 1997, 11.

4. Denkmuster, Begriffe und Symbole zur Förderung eines Gewalt- wie eines Friedenspotentials im Hinduismus

Nachdem wir uns in einem ersten Teil mit dem gegenwärtigen Hindu-Fundamentalismus und der mit ihm verbundenen Konzeption eines Hindutums (*hindutva*) auseinandergesetzt haben, soll im Weiteren auf Denkmuster in der indisch-hinduistischen Tradition eingegangen werden, die für das Gewalt- bzw. Friedenspotential des Hinduismus bzw. der hinduistischen Religionen grundlegend sind. Dabei handelt es sich sowohl um einzelne Begriffe und Symbole, die in Anknüpfung an alt-indische Denk- und Verhaltensmuster eine Neuinterpretation im Neohinduismus erfahren und friedenschaffendes Potential entfalten, als auch um Mythen und Symbole, die aufgrund ihrer Lebendigkeit in den religiösen Vorstellungen und im Alltag vieler Hindus vom Hindu-Fundamentalismus zu seinen Zwecken ausgenutzt werden.

4.1 *Der Toleranzgedanke im indischen Denken*

Dass der Hinduismus eine besonders tolerante Religion sei, ist ein Gedanke durchaus neueren Datums. Er ist dem Neu- oder Neohinduismus zu verdanken, als dessen Eigenpropaganda er angesehen werden kann. Der Neohinduismus ist, wie bereits erwähnt, eine in Reaktion auf den Westen und in Auseinandersetzung mit ihm entstandene Reformbewegung innerhalb des Hinduismus, mit der sich auch eine neue Selbstdarstellung und ein neues Selbstbewusstsein entwickelten. Zu den Wegbereitern und bekanntesten Vertretern gehören neben den beiden bereits in der Einleitung genannten auch Denker wie der bereits erwähnte Rāmmohan Roy⁸⁶, der "Reformer" und "Vater des modernen Indien", sowie Debendranath Tagore (Devendranātha Ṭhākura, 1817-1905), Keshab Chandra (Keśavacandra) Sen (1838-1884), Bankim Chandra Chatterji (Bankimcandra Caṭṭopādhyāya, 1838-1894), Aurobindo Ghose (Aravinda Ghoṣa, 1872-1950) und Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975).

Die Erkenntnis, dass es sich bei der auch im Westen gepriesenen Toleranz des Hinduismus um Inklusivismus handelt, ist Paul Hacker zu verdanken, wenn seine Gedanken auch eine berechtigte Korrektur bzw. Ergänzung durch die Indologen Halb-

⁸⁶ Vgl. Halbfass 1981, 223-244 und 247-252.

fass, Wezler und Oberhammer erfahren haben.⁸⁷ Aber auch indische Autoren setzten sich mit dem Anspruch der Toleranz im Hinduismus kritisch auseinander. So schreibt Jose Kuruvachira: "[...] tolerance means assimilation, integration and domination of 'the Other' so that 'the Other' is totally absorbed by Hinduism."⁸⁸

4.2 *Inklusivismus und Toleranz*

Der Indologe Paul Hacker hat den Inklusivismus als "eine dem indischen Geiste besonders gemäße Form der religiösen Selbstbehauptung"⁸⁹, als "eine – typisch indische – Methode der geistigen *Auseinandersetzung* und der *Werbung*"⁹⁰ herausgearbeitet. Hacker ist der Auffassung, "dass in den meisten Zusammenhängen, in denen wir von Toleranz des Hinduismus zu sprechen pflegen, eigentlich von Toleranz ebensowenig die Rede sein kann wie von Intoleranz"⁹¹. Es ist eben Inklusivismus, von dem wir nach Hacker richtigerweise sprechen müssen und unter dem er Folgendes versteht:

"Inklusivismus bedeutet, dass man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder unausgesprochen die Behauptung, dass das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen sei. Ferner wird ein Beweis dafür, dass das Fremde mit dem Eigenen identisch sei, meist nicht unternommen."⁹²

Hacker weist in seinen Schriften zum Inklusivismus nach, dass diese Form der Selbstbehauptung ein altes Denk- und Verhaltensmuster ist, das sich in der indischen Geistesgeschichte immer wieder aufweisen lässt.

⁸⁷ Vgl. Halfass 1983, Wezler 1983, Oberhammer 1983.

⁸⁸ Kuruvachira 2003, 34.

⁸⁹ Hacker 1957, 386.

⁹⁰ Hacker 1964, 480.

⁹¹ Hacker 1983, 11.

⁹² Hacker 1983, 12. So haben Hindus, um ein konkretes Beispiel zu nennen, zumeist keine Schwierigkeit damit, Jesus als Gottheit anzuerkennen, z.B. als eine der Herabkünfte, Avatāras, (skr. avatāra) des Gottes Viṣṇu. Allerdings wird Jesus weder als einziger noch als höchster Gott anerkannt. Er wird "lediglich" in die hinduistische Götterwelt eingegliedert.

Indologen wie Halbfass⁹³, Oberhammer⁹⁴ und Wezler⁹⁵ haben sich kritisch mit Hackers Begriff des Inklusivismus auseinandergesetzt und nachgewiesen, dass Inklusivismus nicht nur im indischen Denken, sondern durchaus auch in anderen Religionen, wie z.B. dem Christentum, aufgezeigt werden kann. Sie bestätigen allerdings, dass der Begriff eine "außerordentliche Nützlichkeit für die Beschreibung der geistigen Auseinandersetzung im traditionellen Hinduismus wie auch für die Kennzeichnung einer im Neohinduismus sehr einflussreichen Tendenz"⁹⁶ hat. Darüber hinaus ist es wohl auch richtig, "dass der Begriff der Toleranz, mit seinen Assoziationen von Aufklärung, Säkularisation, Liberalismus und Skeptizismus, nur mit großer Vorsicht auf die hinduistische Tradition anzuwenden ist."⁹⁷ Gleichzeitig wäre es aber falsch, Toleranz und Inklusivismus völlig voneinander zu trennen. Dass der westliche, politische Toleranzbegriff im Neohinduismus, etwa bei Vivekānanda und Radhakrishnan, mit dem "eigenen Anspruch geschichtsloser Inklusivität" assoziiert wird, ist der Begegnung des Hinduismus mit den "missionarischen Inklusions- und Bekehrungsansprüchen" des Westens entsprungen.⁹⁸

Auch wenn Michaels die "von Paul Hacker ausgelöste Diskussion über Inklusivismus" in der Indologie für "theoretisch überschätzt" hält,⁹⁹ wäre es interessant, sich mit der Frage zu beschäftigen, ob die neuerlichen Gewaltausbrüche zwischen Hindus und MuslimInnen sowie ChristInnen eine Ursache in dem gegenüber Islam und Christentum nicht funktionierenden hinduistischen Inklusivismus haben. In dieselbe Richtung denken auch indische Autoren. So schreibt Kuruvachira:

"However, in the history of India, the religions that have constantly resisted the attempt of Hinduism to assimilate and dominate are Christianity and Islam, and this explains to some extent, the intolerant attitude of the Hindu revivalists and Hindutva ideologues towards these religions and the reasons for branding them as 'foreign faiths' and 'internal threats'."¹⁰⁰

⁹³ Halbfass 1981 und 1983.

⁹⁴ Oberhammer 1983.

⁹⁵ Wezler 1983.

⁹⁶ Halbfass 1981, 430.

⁹⁷ Halbfass 1981, 430.

⁹⁸ Halbfass 1981, 432.

⁹⁹ Michaels 1998, 369.

¹⁰⁰ Kuruvachira 2003, 35.

Als Beispiel für eine Religion, die sich dem hinduistischen Inklusivismus nicht widersetzen konnte, wird der Buddhismus genannt, der seit dem 12. Jahrhundert n. Chr. beinahe gänzlich aus Indien verschwunden ist.¹⁰¹

Der neohinduistische Toleranzbegriff knüpft also an ein altes Verhaltens- und Denkmuster an, das von Hacker als Inklusivismus herausgearbeitet wurde, und verdankt sich gleichzeitig der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Westen.

4.3 Von der Neuinterpretation altindischer Begriffe

Ähnlich wie der Toleranzbegriff im neu- oder neohinduistischen Denken eine "Neuentdeckung" im oben genannten Sinne ist, ist auch der Begriff des politischen Friedens (śānti) die Neuinterpretation eines alten Begriffs, die der Begegnung mit dem Westen entspringt. Im Sanskrit, der klassischen Kultursprache Indiens, gibt es keinen Begriff für den politischen Frieden. Der heute verwendete Begriff śānti wird traditionell nur für den individuellen inneren Frieden, der als Ziel der Asketenethik erlangt oder verwirklicht werden soll, verwendet.¹⁰² Wie wir weiter unten sehen werden, war es kein Geringerer als Mahātmā Gāndhī, der diese Umdeutung vornahm.

Die Idee eines besonders toleranten bzw. friedvollen Hinduismus verdankt sich also der Anwendung und Neuinterpretation von Begriffen, die es in der altindischen, brahmanisch-hinduistischen Tradition so nicht gab bzw. die eine andere Bedeutung hatten. Entsprungen ist diese Anwendung bzw. Neuinterpretation – wenn sicher auch nicht monokausal, so doch als wichtigem Faktor – der Begegnung mit dem Westen als überlegener Kolonialmacht. Die "Rezeption und Aneignung westlicher Begriffe", wie der Toleranz oder des politischen Friedens, vollzieht sich z.B. beim Friedensbegriff "zugleich als Neudeutung und Umdeutung traditioneller hinduistischer Begriffe".¹⁰³ Dieser Vorgang des Neudeutens ist ein in der indischen Geistesgeschichte durchaus gängiges Verfahren, das wir z.B. in der umfangreichen Kommentarliteratur finden. In ihm zeigt sich das, was Hacker als Traditionalismus bezeichnet. Diesen unterscheidet er deutlich vom "historische[n] Bewusstsein", wie es in westlichen Traditionen zu finden ist:

¹⁰¹ Vgl. z.B. Kuruvachira 2003, 35. Als Hauptursache des beinahe gänzlichen Untergangs des Buddhismus in Indien werden allerdings die "moslemischen Invasionen" angesehen, die mit "ihrem fanatischen Hass auf das, was ihnen 'Götzenanbetung' schien", Klöster und Universitäten niederbrannten etc. Vgl. z.B. Conze 2005, 143. Dies erklärt allerdings nicht, warum nicht auch der Hinduismus bzw. die hinduistischen Religionen ausgelöscht wurden, sondern im Gegensatz zum Buddhismus überlebten.

¹⁰² Meisig 2003, 69.

¹⁰³ Halbfass 1981, 244.

"[...] Überlieferung ist keine philologisch getreue Reproduktion, sondern eine durch Interpretation vermittelte Aneignung des Vergangenen, das aber nicht als vergangen empfunden wird. [...] In Indien [...] hat sich der Traditionalismus in solch extremer Weise entwickelt, dass die Vergangenheit nur in der Form der Tradition bewahrt wurde, nur in Form interpretierender Aneignung."¹⁰⁴

Dass die Umdeutung alter Asketenideale im Neohinduisismus friedenschaffendes Potential vor allem auch auf einer politischen Ebene in sich birgt, werden wir in der Auseinandersetzung mit Gāndhīs Konzeption der *ahimsā*, der Nichtschädigung, sehen.

4.4 Die Ambivalenz altindischer Mythen, Symbole und Ethiken hinsichtlich Frieden und Gewalt

"Die Beschäftigung mit der Frage von Krieg und Frieden hat im Hinduismus eine lange Tradition. Im Mahabharata (etwa zw. 400 v.Chr. und 400 n.Chr.), dem Epos von der großen Schlacht zwischen zwei verfeindeten Vetterngruppen, wird wiederholt die Frage nach der Berechtigung des Tötens anderer Menschen diskutiert. Ein Weiser lehnt Krieg als zerstörerisch und damit als zur Hölle führend ab, während an anderer Stelle hervorgehoben wird, dass ein König Gewaltanwendung und Krieg nicht vermeiden kann."¹⁰⁵

Aber auch andere Texte als die großen Volksepen befassen sich mit dem Thema Krieg und Frieden. Im Arthaśāstra des Kauṭilya, einer Staatslehre, werden ausführlich Fragen der Kriegs- und Heeresführung behandelt. Die Frage, wann ein Krieg als gerechtfertigt gelte, wurde allerdings erst später im Manusmṛti des Manu beantwortet, der "nur Verteidigungskriege oder die Vertreibung eines Usurpators als gerechtfertigt" ansieht.¹⁰⁶ Es sind aber nicht diese Staats- oder Rechtslehren, die dem Hindu-Fundamentalismus als Motivationsgrund dienen, sondern die Mythen der beiden Volksepen Mahābhārata und Rāmāyaṇa. Denn diese vermögen die Herzen der Menschen zu bewegen.

¹⁰⁴ Hacker 1985, 47.

¹⁰⁵ Rüstau 2005, 180.

¹⁰⁶ Vgl. Rüstau 2005, 180.

"Myths shape and define nations and peoples more than historical facts. Telling and retelling myths about themselves and others is fundamental to humans in their efforts to define their identity."¹⁰⁷ Was für alle Völker und Nationen gelten mag, hat in Indien besondere Relevanz, haben wir es in der indischen Geistesgeschichte doch mit einem völlig anderen Geschichtsverständnis zu tun als in Europa oder auch China, um nur zwei Beispiele zu nennen:

"Es hat in Indien keine eigentliche Geschichtsschreibung gegeben. Das gilt nicht nur für die politische Geschichte, sondern auch für die Geschichte der philosophischen und religiösen Schulen. [...] Was früher und was später ist, ist oft unsicher. [...] All dies ist eine Folge des extrem traditionalistischen Denkens der Inder. Für dieses Denken kann nichts wesentlich Neues entdeckt werden. Alles, was wahr und wertvoll ist, ist von Beginn unseres Weltzeitalters an überliefert worden, ja es existierte und galt schon in vorhergehenden Weltperioden. Wir haben es nur lehrend und lernend weiterzugeben, zu interpretieren und anzuwenden."¹⁰⁸

In Indien sind die Mythen des Mahābhārata und Rāmāyāṇa bis heute in den Köpfen der Menschen lebendig. Ihre Helden und Heldinnen dienen als Vorbilder und Orientierungsmaßstab. Dies und das traditionelle Fehlen eines Interesses an historischen Fakten in dem von Hacker beschriebenen Sinne machen es nachvollziehbar, dass der Hindu-Fundamentalismus in Indien Mythen benutzen kann, um selbst historische Fakten zu leugnen.¹⁰⁹ So ließ M. M. Joshi (Muralī Manohara Joshī), Minister für das *Human Resource Development* unter der indischen Bundesregierung der BJP (2000-2004), ein "vorbestrafte[r] Scharfmacher", "Lehrpläne und Schulbücher im Sinne der hinduchauvinistischen Ideologie umschreiben, derzufolge die Induskultur die Urheimat der vedischen und damit der gesamten Menschheitskultur sei."¹¹⁰ Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie der Hindu-Fundamentalismus das Erziehungssystem zu nutzen sucht, um die eigenen Ideen möglichst früh in die Köpfe der Menschen zu "pflanzen". Ambroise bezeichnet den Missbrauch von Symbolen zur "Ethno-Religious Mobilisation" als die zweite¹¹¹ Strategie des Hindutva und seiner Verfechter, um ihre Interessen durchzusetzen. Ambroise schreibt:

¹⁰⁷ Arun 2004, 278.

¹⁰⁸ Hacker 1985, 47.

¹⁰⁹ Arun 2004, 286.

¹¹⁰ Meisig 2003, 81. Vgl. zu diesem Thema auch Kuruvachira 2005, 32-38, Kundukulam 2003, 342f., Arun 2004, 287ff. etc.

¹¹¹ Ambroise 2002, 36. Als erste Strategie führt Ambroise "Stigmatization and Emulation of 'the Other'", als dritte "The Bid for Political Power", und als vierte "Purposive Falsification of Statistical Data on Christian and Muslims" an. Vgl. Ambroise 2002, 28-36, 55-64, 65-77.

"Their [the cultural symbols'] function is to shape a group consciousness by manipulating the symbols of group identity to achieve power for their group. Hence there is instrumental use of symbols, which have been reinterpreted and given significance by means of shared symbols and history (heavily mythological) forming an ideology that logically follows from the process of constructing a nationalist identity."¹¹²

Als Beispiele für die von Hindu-FundamentalistInnen eingesetzten Symbole nennt Ambroise u.a.: "The issue of Ayodhya and Ram Temple: The *Ramjanmaboomi* Movement", "the Cow Protection Movement", "The depiction of Ram as a national hero for the angry Hindu".¹¹³

Die beiden Volksepen Mahābhārata und Rāmāyāṇa erfreuen sich in Indien ganz besonderer Beliebtheit. Beide handeln vom Kampf, und beide spielen für das Selbstverständnis der Hindus sowie für die Denkmuster von Gewalt bzw. Frieden eine bedeutende Rolle. Teil des Mahābhāratas ist die Bhagavadgītā ("Der Gesang des Erhabenen"), ein Buch, das in seiner Bedeutung für gläubige Hindus immer wieder mit der Bibel verglichen worden ist. Teil der Bhagavadgītā, ein gewachsener Text mit unterschiedlichen bis widersprüchlichen Aussagen, ist sowohl eine Kriegerethik, die die Grundlage und Legitimation für kriegerische Handlungen bis hin zum Töten liefert, als auch eine Asketenethik, die Gāndhī eine Grundlage für sein politisches Konzept des gewaltlosen Widerstandes gab. Im Rāmāyāṇa finden wir die Vorstellung eines vollkommenen Reiches, des Rāma Rajya, das Reich oder die Herrschaft des Rāma, eben des Gotthelden, dessen Geburtsort gerade da sein soll, wo die berühmt gewordene Babri Moschee stand. Ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, das nach Cybelle Shattuck auch Gāndhī "als Inbegriff der idealen Gesellschaft beschwor[...]."¹¹⁴

Aber was Gāndhī zu Frieden und Gerechtigkeit inspirierte, benutzen die Hindu-FundamentalistInnen, um gegen Andersgläubige aufzuhetzen:

"Religiöse Gefühle, Mythen und Symbole werden hier politisch instrumentalisiert, indem ein Epos, ein Gott und ein Tempel selektiv auf die eigenen politischen Bedürfnisse zurecht geschnitten werden, um die heterogene Hindubevölkerung zu einer schlagkräftigen politischen Einheit in bewusster Opposition zu den Muslimen zu formen.

¹¹² Ambroise 2002, 36f.

¹¹³ Ambroise 2002, 27. Zu den Mythen des Hindutva vgl. vor allem auch Kuruvachira 2005, 188-260.

¹¹⁴ Shattuck 2000, 149.

[...] In Analogie zu Ramas Kampf gegen den Dämonen Ravana, der seine Frau Sita nach Sri Lanka verschleppt hat, kann die Befreiung von *Ramjanmabhumi* ['Geburtsort Rāmas'] als sein Kampf gegen die bösen Muslime gedeutet werden, die ihn seiner Geburtsstätte beraubt haben – ein Kampf, in dem das Gute über das Böse, Recht (*dharma*) über Unrecht (*adharma*) siegen wird."¹¹⁵

Werden Mythen und religiöse Schriften heute von den Hindu-FundamentalistInnen auch dazu benutzt, das einfache Volk zu mobilisieren und SchülerInnen sowie StudentInnen im eigenen Sinne zu manipulieren, so tritt die Ambivalenz des Hinduismus gegenüber Frieden und Gewalt gerade in Mythen und Texten wie dem Mahābhārata und Rāmāyāṇa klar hervor, gibt es doch Begründungen für die Gewalt in kriegerischen Auseinandersetzungen ebenso wie das Ideal der Enthaltung von aller Gewalt. Als Beispiel für die Ambivalenz ziehen AutorInnen immer wieder die Bhagavadgītā heran. In ihr findet sich sowohl eine Kriegerethik, die den Krieger auf die Notwendigkeit des militärischen Kampfes hinweist, als auch eine Askethenethik, deren höchstes Ideal die Gewaltlosigkeit ist.

Die Bhagavadgītā wird, schauen wir uns aus dem ganzen Spektrum von Beschreibungen und Interpretationen in der Sekundärliteratur die beiden diametral entgegengesetzten Positionen an, einerseits als Beispiel einer Lehre vom gerechten Krieg im Hinduismus¹¹⁶ und andererseits als "eine sakrale Legitimation des Völkermordes" bewertet.¹¹⁷ Muss man bereits äußerste Vorsicht walten lassen, wenn man einen Begriff wie den des "bellum iustum" auf andere, nicht westliche Denktraditionen überträgt, so gilt dies umso mehr, wenn man den deutschen Nationalsozialismus mit Ideen aus altindischen Schriften in Verbindung bringt bzw. Bezüge zwischen Hindu-FundamentalistInnen und dem deutschen Faschismus herstellt.¹¹⁸

4.4.1 Die Kriegerethik in der Bhagavadgītā

Kein Geringerer als Gott Kṛṣṇa (Krishna) in der Gestalt des Wagenlenkers ist es, der den kampfesunwilligen Feldherrn Arjuna, der vor dem im anstehenden Kampf unvermeidlichen Verwandtenmord zurückschreckt, zum rechtmäßigen Kampf (*dhar-*

¹¹⁵ Jürgenmeyer 1998, 13.

¹¹⁶ Meisig 2003, 68.

¹¹⁷ Trimondi 2002, 83.

¹¹⁸ Vgl. Schworck 1996, 77ff.

mayuddha) auffordert. Er tut dies, indem er den Zaudernden an die Ideale der altindischen Kriegerethik erinnert:¹¹⁹

- "[...] denn für einen Krieger gibt es nichts Besseres als einen rechtmäßigen Kampf¹²⁰.¹²¹ (2.31)
- Die Gelegenheit einer solchen Schlacht sei für einen Krieger "ein offenes Tor zum Himmel." (2.32)
- Wer seine Pflicht als Krieger nicht erfüllt, erwirbt ein "schlechtes Karma¹²²". (2.33)
- "Außerdem werden die Menschen von deiner unauslöschlichen Schande berichten, und für einen Geachteten ist Schande schlimmer als der Tod." (2.34, vgl. auch 2.35)
- Es gebe nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen, denn der Tod bringe den Himmel und der Sieg den Genuss auf der Erde. (2.37)

Dem vorausgehend belehrt Gott Kṛṣṇa den zaudernden Arjuna darüber, dass nur der Körper im Kampf getötet werde, nicht aber die Seele (2.13-30). Denn die Seele, der *ātman*, ist weder "geboren, noch stirbt er [der *ātman*] jemals". "Er ist ungeboren, ewig, gleichbleibend, uralte" (2.20). So gebe es letztlich niemanden, der getötet werde und auch niemanden, der töte (2.21).

Die in den angegebenen Versen zum Ausdruck kommenden Vorstellungen werden verständlich vor dem Hintergrund der Reinkarnations- und der damit eng verbundenen Karmalehre sowie der Ständeordnung mit ihrer Standespflicht und der mit ihr verbundenen individuellen Pflicht (*svadharma*) eines/er jeden.¹²³

¹¹⁹ Vgl. z.B. Meisig 2003, 68.

¹²⁰ Meisig übersetzt hier mit "gerechter Krieg". Meisig 2003, 68.

¹²¹ Übersetzung von Jürgen Dünnebier. Vgl. Bhagavadgita 1989, 49.

¹²² Vgl. zum Begriff Karma Fußnote 123.

¹²³ "*karman* ('Werk', 'Tat') bedeutet in diesem Zusammenhang das Gesetz der Vergeltung von Taten. Die Ausgangsposition, die ein Mensch in seinem jetzigen Leben hat, d.h. z.B. die Familie und damit auch Kaste, in die er hineingeboren wird, ist Folge seiner (guten und schlechten) Taten der vorausgegangenen Leben. Dementsprechend ist der Glaube an die *karman*-Gesetzlichkeit als Vergeltungslehre eng verbunden mit dem Glauben an die Wiedergeburt bzw. den Wiedergeburtenskreislauf (*samsara*), die Reinkarnationslehre. *dharma* bedeutet hier die sozialen und religiösen Pflichten, die entsprechend der Kastenzugehörigkeit erfüllt werden müssen. Konsequenz des Glaubens an die Wiedergeburtens- und Vergeltungslehre sowie an einen bestimmten Kastenethos (*dharma*) ist es, dass eine Person für die Umstände, in der sie lebt, selbst verantwortlich ist – unter dem Motto 'Der Mensch bestimmt sein Schicksal selbst' [Meisig 1996, 62]. Mit anderen Worten: Das von einem Menschen in seinem Leben erworbene negative oder positive Verdienst ist Ursache für seine Wiedergeburt in einer bestimmten Kaste. Das Aufbegehren gegen die Kastenspflichten, die ein Mensch als Mitglied einer bestimmten Kaste zu erfüllen hat, wird als schlechtes Verdienst (*karman*) betrachtet, mit fatalen Folgen für das nächste Leben, z.B. die Wiedergeburt in einer noch niedrigeren Kaste oder als nicht-menschliches Wesen etc. Deswegen ist es absolut notwendig, den von der Kaste vorgegebenen Verhaltenskodex nicht zu verletzen – ein Teufelskreis,

Aber es ist nicht nur die Standespflicht und der Gedanke, dass letztlich nur der Körper, nicht aber das Eigentliche, die Seele (*ātman*), getötet werde, die Arjuna zum Kampf motivieren soll. Es gilt, die göttliche Ordnung (*dharma*) aufrechtzuerhalten, die durch die KriegsgegnerInnen unterlaufen wurde. Deswegen ist der Kampf, zu dem Kṛṣṇa Arjuna motiviert, ein rechtmäßiger Kampf (*dharmyayuddha*), der verhindern soll, dass Ungerechtigkeit herrscht und die Welt im Chaos versinkt.

Dass die Kriegerethik der Bhagavadgītā nicht nur von Hindu-FundamentalistInnen als Rechtfertigung und Motivation zum auch gewalttätigen Kampf herangezogen wurde und wird, sondern auch von deutschen NationalsozialistInnen zu ihren Zwecken benutzt wurde, ist eine Tatsache, auf die verschiedene AutorInnen hingewiesen haben. Auf eine sehr drastische Weise stellen die Trimondis den Bezug zwischen Nationalsozialismus und der Kriegerethik der Bhagavadgītā dar.

In Auseinandersetzung mit Hauers Buch "Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat – Die Bhagavadgita in neuer Sicht mit Übersetzungen", in dem Jacob Wilhelm Hauer den Einfluss der Bhagavadgītā auf Heinrich Himmler und die SS analysiert, schreiben Victor und Victoria Trimondi:

"Die *Bhagavadgita* ist das Kriegererepos schlechthin, sie stellt den Kampf als eine göttliche Pflicht dar und fragt weder nach Zweck noch nach Mitteln. Von einem humanistischen Standpunkt aus gesehen ist dieses 'Meisterwerk der Weltliteratur' und 'heilige Buch' brutal, rücksichtslos, gefühllos und zynisch. Es eignet sich somit ideal als ein spiritueller Leitfaden für SS-Führer."¹²⁴

Auch wenn die Darstellung der Trimondis zu Recht darauf verweist, dass sich SS-Führer auf den altindischen Text bezogen haben, ist ihre Darstellung äußerst einseitig. Übersehen wird, dass es in der Bhagavadgītā um einen Kampf für die Gerechtigkeit, die göttliche Ordnung geht, die über jeder menschlichen Ideologie, sei sie hindu-fundamentalistisch oder nationalsozialistisch, steht und dass dieses Buch, das als "spiritueller Leitfaden für SS-Führer" bezeichnet wird, einem der bedeutendsten Vertreter der Gewaltlosigkeit, Gāndhī, als "spiritueller Leitfaden" für seinen so ganz anderen Kampf gedient hat. Dabei steht außer Zweifel, dass Lehren wie die Kriegerethik der Bhagavadgītā missbraucht werden können und auch werden.

der nur schwer zu durchbrechen ist und jede soziale Revolution zu verunmöglichen scheint." Vgl. Meuthrath 2005, 134f.

¹²⁴ Trimondi 2002, 83.

Eine unheilvolle Verbindung zwischen Indien und dem Nationalsozialismus in Deutschland sehen allerdings nicht nur die Trimondis. Rodic weiss von den Ausschreitungen gegenüber MuslimInnen in Gujarat 2002 zu berichten: "Die Öffentlichkeit und die Medien sprechen von einer pogromähnlichen Verfolgung der Muslime, die in ihrer Form an die Judenverfolgung der Nazis im Vorkriegsdeutschland erinnert."¹²⁵ Begriffe wie Staatsterrorismus und Genozid sind Termini, die besonders häufig auf die Ereignisse in Gujarat angewendet werden. Der indisch-christliche Theologe John Mohan Razu sieht in den Ausschreitungen gegen Andersgläubige, speziell gegen ChristInnen, eine Parallele zum "fascism under Adolf Hitler".¹²⁶ Prakash vergleicht den Slogan des Sangh Parivars "one nation, one culture, one people and one leader" mit dem "Nazi Slogan 'Ein Volk, ein Reich, ein Fuehrer'".¹²⁷ Während die Trimondis aufzuzeigen versuchen, inwiefern der Nationalsozialismus von "indischem Gedankengut" beeinflusst ist, zeigen indische AutorInnen wie Razu, was die BJP oder die Hindutva-Ideologie von "Hitlers faschistischer Ideologie" aufgenommen hat.¹²⁸

Unstrittig ist, dass die Bhagavatgītā Inspiration und Legitimationsgrund für Hindutva-Ideologen ist, ihren Kampf zu kämpfen.¹²⁹ Allerdings muss festgehalten werden, dass der Kampf, um den es in der Bhagavadgītā geht, ein *dharmyam yuddham* (Gītā 2,31), ein rechtmäßiger Krieg ist, d.h. ein Kampf, durch den die göttliche Ordnung der Welt erhalten bleibt bzw. wiederhergestellt werden soll. Es geht also nicht um einen Kampf aus eigennützigem Machtinteresse. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Hindutva-Ideologen ihren Kampf nicht auch als gerechtfertigt im oben genannten Sinne verstehen und darstellen.

4.4.2 Die Asketenethik in der Bhagavadgītā und ihre politische Interpretation durch Mohandās Karamchand Gāndhī – *Vater des gewaltlosen Widerstands*

Für Gāndhī waren ganz andere Gedanken aus der Bhagavadgītā bestimmend, "die [...] nicht aus der Kriegerethik, sondern vielmehr aus der Asketentradition stammen."¹³⁰ Es sind die letzten 19 Verse eben desselben 2. Kapitels, in dem auch die

¹²⁵ Rodic 2002, 39.

¹²⁶ Razu 2000, 119.

¹²⁷ Prakash 2000, 82. Vgl. zu dieser Problematik auch Ambroise 2002, 20-25 und Kuruvachira 2005, 92-98, 281f. etc.

¹²⁸ Razu 2000. Vgl. auch Ambroise 2002, 16f.

¹²⁹ Vgl. z.B. Kuruvachira 2003, 36 und Kuruvachira 2005, 228.

¹³⁰ Meisig 2003, 69.

Kriegerethik dargestellt ist, die für Gāndhī die "Essenz der Gita" bilden und "alles Wissen" und "ewige Wahrheiten" enthalten. "So verschieden, so heterogen die Ideale dieser beiden Welten auch erscheinen mögen, – es führt doch eine geistes- und religionsgeschichtliche Entwicklungslinie vom Krieger zum Asketen."¹³¹ Denn, so Meisig, während der Krieger Gewalt gegen andere richtet und damit politische Macht gewinnt, richtet der Asket sie gegen sich selber und erringt damit Unsterblichkeit.¹³²

"Von der Kriegerethik abgelöst und im Sinne der Asketenethik zum höchsten Prinzip erhoben wird die Gewaltlosigkeit dann in dem Satz: 'Gewaltlosigkeit ist das höchste religiöse Prinzip, und Gewaltlosigkeit ist die höchste Askese. Gewaltlosigkeit ist die höchste Wahrheit. Aus ihr entspringt das religiöse Gesetz.'¹³³

Damit aber wird, so Meisig, das "Tötungstabu" zur "höchsten Pflicht [...] eines hinduistischen Asketen".

Das Nichtverletzen (*ahimsā*) ist eines der Merkmale, die jemanden auszeichnen, der von göttlichem Wesen ist (Gītā 16,2f.). Frieden (*śānti*) erlangt der Selbstbeherrschte, der sich den Dingen mit von Liebe und Hass freien und in seine Gewalt gebrachten Sinnen zuwendet (Gītā 2.65). Dieser Friede ist allerdings nicht der politische oder soziale, sondern der innere Friede.

Mahātmā (der, dessen Seele groß ist; ein altindischer Ehrentitel) Gāndhī (1869 bis 1948) ist wohl der bekannteste Inder des letzten Jahrhunderts und steht für den erfolgreichen gewaltlosen politischen Widerstand. Er ist es, der das alte Asketenideal der Nichtschädigung (*ahimsā*) "zum Prinzip seines Leben gemacht hat" und "ganz gezielt und bewusst politisierte"¹³⁴. Dabei waren neben der Bhagavadgītā und christlichem Gedankengut, hier vor allem der Bergpredigt, auch westliche Gesellschaftslehren Quelle der Inspiration für sein eigenes Leben und seinen politischen Kampf.

Gāndhī verstand es, "die individuell-ethischen Ideale der altindischen Asketen in Methoden der politischen Auseinandersetzung umzuformen."

¹³¹ Meisig 2003, 69.

¹³² Meisig 2003, 69.

¹³³ Meisig 2003, 74. Die von Meisig zitierte Stelle findet sich im Mahābhārata 13.116.25.

¹³⁴ Meisig 2003, 75.

"Wenn Gāndhī von Gewaltlosigkeit als 'höchster Religion' spricht, nimmt er auch damit Bezug auf die Asketentradition, die schon im Mahābhārata die Gewaltlosigkeit als sittliche Norm zum höchsten Prinzip erklärt. Gāndhī geht aber über die Tradition hinaus, indem er den inneren Frieden über die Gewaltlosigkeit zu einem sozialen Frieden ausweiten möchte."¹³⁵

Gāndhīs Weg, den er selber als satyāgraha, das Ergreifen der Wahrheit, bezeichnet und der sich in politischen Aktionen wie dem zivilen Ungehorsam äußert, beruht wesentlich auf der aus der alten Asketenethik bekannten *ahimsā*. Gāndhī schreibt:

"*Ahimsa* ist die Grundlage der Wahrheitssuche. Ich erkenne jeden Tag, dass die Suche vergeblich ist, wenn sie nicht auf *Ahimsa* als Basis gründet. Es ist ganz in Ordnung, einem System zu widerstehen und es anzugreifen. Aber seinem Urheber zu widerstehen oder ihn anzugreifen, ist gleichbedeutend mit Widerstand und Angriff gegen sich selbst."¹³⁶

Für ihn ist die Wahrheit das höchste Prinzip: "Meine stets gleichbleibende Erfahrung hat mich überzeugt, dass es keinen anderen Gott als die Wahrheit gibt." Und Gāndhī ist der Überzeugung: "*Ahimsa* sei das einzige Mittel zur Verwirklichung der Wahrheit."¹³⁷

Dennoch hat auch Gāndhī, so Fritz Kraus, "nie geleugnet", "dass Zerstörung manchmal nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sein könne." "Das Entsetzen vieler seiner Hindu-Freunde konnte den Mahatma nicht an der nüchternen Erkenntnis hindern, dass es Fälle geben kann – etwa Amokläufer, tollwütige Hunde und dergleichen –, in denen Töten geradezu zur Pflicht wird."¹³⁸ Trotz dieses Realismus, der seinen Grund auch in der Erkenntnis hat, dass wir alle "unvollkommene irrende Sterbliche" sind,¹³⁹ hat Gāndhī keinen Zweifel daran gelassen, was für ihn die vollkommene Haltung war.

So wurde durch die Aufnahme der alten Askeseideale, *ahimsā* und *śānti*, und ihrer Neudeutung und Politisierung, die u.a. auch der Begegnung mit dem Westen zu verdanken ist, das moderne Ideal des gewaltlosen Widerstands geprägt, das weltweit AnhängerInnen gefunden hat. Aus der Ambivalenz altindischer Mythen gegenüber

¹³⁵ Meisig 2003, 76. Vgl. auch Meisig 1996, 185-195.

¹³⁶ Gandhi 1984, 235.

¹³⁷ Gandhi 1984, 421.

¹³⁸ Kraus 1984, 435.

¹³⁹ Kraus 1984, 435.

Frieden und Gewalt ist aber nicht nur ein Friedenspotential erwachsen, wie es bei Gāndhī zu beobachten ist. Die Ambivalenz ermöglicht es, dass der Hindu-Fundamentalismus altindische Ideale, wie sie in der Kriegerethik zugrunde gelegt sind, als Legitimationsgründe für seine gewalttätigen Aktionen heranzieht. Der Hindu-Fundamentalismus aber ist, wie auch Gāndhīs gewaltloser Widerstand, u.a. aus der Begegnung mit dem Westen entstanden.

5. Ambivalente Auswirkungen einer West-Ost-Begegnung

Nicht Indien hat den Westen gesucht, wie der Indologe Wilhelm Halbfass konstatiert, sondern "ist dem Westen aus dem Entdecktwerden heraus begegnet, als Gegenstand westlicher Forschungs-, Herrschafts- und Bekehrungsinteressen".¹⁴⁰ Zudem war die Begegnung "asymmetrisch", denn der Westen kam als Eroberer und Beherrscher.

"Indien ist von dieser Begegnung geschichtlich überrascht, unverhofft betroffen worden. Das moderne hinduistische Denken, namentlich der Neo-Vedānta, trägt ja alle Anzeichen der Reaktion auf ein von außen hereingebrochenes Ereignis: In oft recht hastiger und improvisierter Umdeutung und Aktualisierung traditioneller Begriffe sucht man Anschluss an die neue Situation zu finden."¹⁴¹

Diese Umdeutung bzw. Aneignung gilt auch für Begriffe wie Frieden oder Toleranz, die aus den altindischen Traditionen erwachsen und in der Begegnung mit und in Abgrenzung vom Westen eine neue Interpretation erfahren. Teil dieser Begegnung ist das Entstehen einer neuen Art des politischen Kampfes oder der politischen Auseinandersetzung, der die Methoden des gewaltlosen Widerstands entspringen, aber auch ein Hindu-Fundamentalismus, der eigene Universalitätsansprüche entwickelt und sich u.a. gegen einen immer noch übermächtigen Westen abgrenzen will.

"Im traditionellen Hinduismus ist nicht nach Alternativen und Herausforderungen, nach fremden Grenzen oder Ursprüngen der eigenen Identität, nach Gegenständen exotischer Neugier und Zielen der Belehrung oder Bekehrung gesucht worden: Indien hat den Westen dadurch entdeckt, dass es von ihm entdeckt und erschlossen *wurde*, ist ihm aus dem Gesucht- und Entdecktwerden heraus begegnet. Die Entdeckung des Westens, die Begegnung mit ihm erscheint nicht als Resultat und Vollendung geschichtlicher Entwicklungen, sondern als plötzlicher, von außen herbeigeführter Bruch."¹⁴²

Dem Universalitätsanspruch nicht nur westlicher Wissenschaft, wie Halbfass herausstellt, sondern auch der mit den Kolonialmächten kommenden Religionen, dem Islam

¹⁴⁰ Halbfass 1981, 429.

¹⁴¹ Halbfass 1981, 429.

¹⁴² Halbfass 1981, 191.

und Christentum, wird mit dem "Anspruch eines eigenen, hinduistischen Universalitätspotentials begegnet".¹⁴³ Die Begegnung mit dem Westen, dem Fremden, hat eine Wiederentdeckung und Neuentdeckung der eigenen Tradition ausgelöst, die ihre positiven wie ihre negativen Seiten hat.

¹⁴³ Halbfass 1981, 192.

6. Schlussbemerkungen

Der Hinduismus scheint im Vergleich zu anderen Weltreligionen weder friedlicher noch gewalttätiger zu sein. Allerdings ist die Gewalt, die heute etwa durch den Hindu-Fundamentalismus ausgeübt wird, klar regional begrenzt. Dies liegt u.a. an der Tatsache, dass "lediglich" Indien bzw. der indische Subkontinent und nicht die ganze Welt als das "heilige Land der Hindus" verstanden wird, das es gegen fremde Einflüsse und Machtinteressen zu verteidigen gilt. Ein Interesse daran, über Indien hinaus zu den eigenen religiösen Vorstellungen zu bekehren, gibt es im gegenwärtigen Hinduismus nur sehr eingeschränkt, sozusagen als Reaktion auf die Universalitätsansprüche anderer Religionen, und im "traditionellen Hinduismus", wenn man diesen unscharfen Begriff verwenden will, überhaupt nicht.

Wie im Christentum und Islam ist die Geschichte des Hinduismus von militärischen Auseinandersetzungen zwischen hinduistischen Fürsten- und Königstümern, aber auch mit andersgläubigen Herrschern gekennzeichnet. Strukturelle Gewalt, die sich z.B. im Kastensystem oder dem Hinduismus als patriarchalisch geprägter Religion aufzeigen lässt, ist ebenfalls Teil des Hinduismus. Dass auch die innerhinduistische Auseinandersetzung zwischen VertreterInnen verschiedener Richtungen, wie z.B. VishnuitInnen und ShivaitInnen, nicht immer durch Friedfertigkeit gekennzeichnet war, sondern zur Ausgrenzung bis hin zur "aktiven Intoleranz" führte, zeigt z.B. Hacker in seinen Aufsätzen zum Inklusivismus.¹⁴⁴

Es gibt traditionelle Denk- und Verhaltensmuster, Symbole und Begriffe, die sich sowohl für die Legitimation von Gewalt als auch für die Förderung von Frieden heranziehen lassen. Einige dieser Denkmuster, Begriffe etc. haben in der Neuzeit eine neue Deutung erfahren – so das alte Ideal der Gewaltlosigkeit oder des inneren Friedens –, die sie auch politisch relevant werden ließen.

Schaut man auf die heutigen Gewaltausbrüche zwischen verschiedenen religiösen Gruppen in Indien, die sich mit der Ideologie des Hindutums und dem Hindu-Fundamentalismus in Verbindung bringen lassen, so ergeben sich diese Gewaltausbrüche nicht wesensimmanent aus dem traditionellen Hinduismus, sondern sie werden vor dem Hintergrund einer asymmetrischen und als demütigend empfundenen West-Ost-Begegnung, die bis heute in Form einer fortschreitenden Globalisierung und Säkularisierung anhält, erklärbar. Gefördert wurden sie sicher auch durch den

¹⁴⁴ Hacker 1957, 382f., Hacker 1964, 480f.

indischen Kommunalismus, der das Entstehen einer Ideologie des "Anderen" begünstigt hat. Zudem spielt die Verteidigung alter Privilegien in Form des Kastensystems in der Auseinandersetzung mit den Dalits und Adhivāsins eine nicht zu vernachlässigende Rolle.

Wollen wir die Gewalt im Hinduismus verstehen, so wie sie sich heute in Ausschreitungen gegenüber MuslimInnen und ChristInnen äußert, so darf die "verursachende Gewalt", wie sie von Jon Sobrino verstanden wird¹⁴⁵, nicht außer acht gelassen werden, vor allem wenn sich ChristInnen mit diesem Thema befassen. Denn die Attacken von christlicher Seite auf den Hinduismus als das Andere und Fremde sind, wie u.a. Anand feststellt, "not merely a matter of bygone days. Even today some new Christian sects in India speak very disparagingly of Hinduism. It is not surprising that some Hindus have dealt with them very violently."¹⁴⁶ Und leider, so muss man ergänzen, sind es nicht nur Mitglieder neuer christlicher Sekten, die sich abwertend über den Hinduismus äußern. Dies kommt durchaus auch bei Mitgliedern der "großen" bzw. "alt-etablierten" christlichen Kirchen in Indien vor.

¹⁴⁵ Sobrino 1997, 486f.

¹⁴⁶ Anand 2002, 130.

Literaturverzeichnis

Ambroise, Yvon. 2002. *Hindutva's Real Agenda and Strategies*, in: J. Mattam, P. Arockiadoss (Hg.), *Hindutva. An Indian Christian Response*. Bangalore: Dharmaram Publications, 11-102.

Anand, Subhash. 2002. *The Emergence of Hindutva*, in: J. Mattam, P. Arockiadoss (Hg.), *Hindutva. An Indian Christian Response*. Bangalore: Dharmaram Publications, 103-222.

Anderson, Benedict. 1985. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. ¹1983.

Arun C., Joe. 2004. *Myths in Identity Making: 'The Other as Alien'*, in: *Vidyajyoti* 68/27, 277-294.

Becke, Andreas. 1994. *Fundamentalismus in Indien? Säkularismus und Kommunalismus am Beispiel von Ayodhya*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78, 3-24.

Bhagavadgita. 1989. *Der vollständige Text mit dem Kommentar Shankaras. Unter Heranziehung der Sanskritquellen ins Deutsche übersetzt von Jürgen Dünnebier. Gerhard Riemann (Hg.)*. München: Droemer Knauer.

Chandra, Bipan. 1984. *Communalism in Modern India*. New Delhi: Vikas Publishing House.

Conze, Edward. 2005. *Eine kurze Geschichte des Buddhismus*. Frankfurt a.M.: Insel. Engl. ¹1980, Dt. ¹1984.

Eckert, Julia. 2002. *Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 42-43*, 23-30.

Freitag, Sandria B. 1989. *Collective Action and Community. Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*. Berkley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Gabriel, Cosmon Arokiaraj. 1997. *The Irruption of Dalits and the Emergence of Dalit Theology in the Indian Context: Presentation and Assessment. A Thesis Presented in Partial Fulfilment of the Requirements for the Licentiate in Sacred Theology*. Katholieke Universiteit Leuven. Faculty of Theology.

Gandhi, Mohandas Karamchand. 1984. *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*. Gladenbach: Hinder + Deelmann. 4. Auflage, Dt. ¹1977.

Hacker, Paul. 1957. Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus, in: Lambert Schmithausen (Hg.), Paul Hacker. Kleine Schriften. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, 376-388. (Glasenapp-Stiftung 15).

Hacker, Paul. 1964. Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus. Kritik einiger verbreiteter Ansichten, in: Lambert Schmithausen (Hg.), Paul Hacker. Kleine Schriften. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, 476-483. (Glasenapp-Stiftung 15).

Hacker, Paul. 1983. Inklusivismus, in: Gerhard Oberhammer (Hg.), Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 11-28. (Publications of the de Nobili Research Library. Occasional Papers 2).

Hacker, Paul 1985. Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens. Aus dem Nachlass herausgegeben von Klaus Rüping. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien. (Publications of the de Nobili Research Library 12).

Halbfass, Wilhelm. 1981. Indien und Europa. Basel, Stuttgart: Schwabe.

Halbfass, Wilhelm. 1983. "Inklusivismus" und "Toleranz" im Kontext der indo-europäischen Begegnung, in: Gerhard Oberhammer (Hg.), Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 29-60. (Publications of the de Nobili Research Library. Occasional Papers 2).

Jürgenmeyer, Clemens. 1998. Auf dem Weg zu einem fundamentalistischen Hindu-staat? Hindu, Hindusthan, Hindutva. Die Politik des Hindunationalismus im heutigen Indien, in: Der Bürger im Staat 1.
www.lpb.bwue.de/aktuell/bis/1_98/bis981i.htm (14.03.2009).

Kraus, Fritz. 1984. Nachwort des Übersetzers, in: Gandhi, Mohandas Karamchand, Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Gladenbach: Hinder + Deelmann. 4. Auflage, Dt. ¹1977, 423-447.

Kundukulam, Vincent. 2003. Hindutva Understanding of Saffronisation, in: The Living Word 109/6, 331-345.

Kuruvachira, Jose. 2003. How Tolerant is Hinduism?, in: Indian Currents 15/3, 34-39.

Kuruvachira, Jose. 2005. Roots of Hindutva. A Critical Study of Hindu Fundamentalism and Nationalism. Delhi: Media House.

Louis, Prakash. 2000. The Emerging Hindutva Force. The Ascent of Hindu Nationalism. New Delhi: Indian Social Institute.

Lütt, Jürgen. 1994. Indien: Religiöser Nationalismus im säkularistischen Staat, in: Ernst Bruckmüller, Sepp Linhart, Christian Mährdel (Hg.), Nationalismus – Wege der Staatenbildung in der außereuropäischen Welt. Wien, 119-128. (Beiträge zur historischen Sozialkunde, Beiheft 4).

Mall, Ram Adhar. 1997. Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Massey, James. 2001. *Introducing Dalit Theology*. New Delhi: Centre for Dalit Studies. (CDS Pamphlet 1).
- Mathew, P. D. 1999. *Hinduism, Hindutva & Secularism*. New Delhi: Indian Social Institute.
- Meisig, Konrad. 1996. *Shivas Tanz. Der Hinduismus*. Freiburg, Basel, Wien: Herder. (Kleine Bibliothek der Religionen 4).
- Meisig, Konrad. 2003. *Krieg und Gewalt im Hinduismus*, in: Adel Theodor Khoury, Ekkehard Grundmann, Hans-Peter Müller (Hg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 67-82.
- Meuthrath, Annette. 2005. *Aufbrüche in der indischen Kirche. Hintergründe der Dalit-Theologie als Befreiungstheologie*, in: Andreas Heuser, Wolfram Weiße (Hg.), *Neuere religiöse Bewegungen in internationaler Perspektive. Festschrift für Erhard Kamphausen*. Aachen: Verlagshaus Mainz, 129-142.
- Michaels, Axel. 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Oberhammer, Gerhard. 1983. *Der Inklusivismus-Begriff Paul Hackers. Versuch eines Nachwortes*, in: Gerhard Oberhammer (Hg.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 93-113. (Publications of the de Nobili Research Library. Occasional Papers 2).
- Oommen, George. 2005. *Countering Aggressive Majoritarian Constructs of Nationhood: Dalits and Hindu Religious Fundamentalism in India*, in: *Journal of Theologies and Cultures in Asia* 4, 113-136.
- Pandey, Gyanendra. 1990. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi, Bombay, Calcutta, Madras etc: Oxford University Press.
- Rajeshwar, J. B. 2003. *Why Dalits Reject Hindutva*, in: *Solidarity* 13/4-5, 31-33.
- Razu, John Mohan. 2000. *Identity – Inclusive or Exclusive in an Era of Hindutva*, in: *Bangalore Theological Forum*, 32/2, 114-126.
- Rodic, Vesna. 2002. *Gewaltrausch in Gujarat: Indiens säkulare Tradition in Gefahr? Bringen die antimuslimischen Pogrome die Grundpfeiler des gesamten politischen Systems ins Wanken?*, in: *Südasiens* 22/3, 37-42.
- Rothermund, Dietmar. 1989. *Indische Geschichte in Grundzügen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 3. gegenüber der 2. unveränderte Auflage, ¹1976, ²1986.
- Rüstau, Hiltrud. 2005. *Krieg und Frieden. Hinduismus*, in: Michael Klöcker, Udo Tworuschka (Hg.), *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 180-181.

Savarkar, Vinayak Damodar. 1999. Hindutva. Who is a Hindu? Bombay: Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak. 7. Auflage.

Schworck, Andreas. 1996. Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht. Dissertation. Universität Konstanz, Sozialwissenschaftliche Fakultät. Internet-Dokumentserver der Bibliothek der Universität Konstanz.

http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=95694986X&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=95694986X.pdf [11.01.2007]

Shattuck, Cybelle. 2000. Hinduismus. Freiburg, Basel, Wien: Herder. ¹1999.

Sindemann, Katja. 2002. Ahimsa, das Prinzip der Gewaltfreiheit. Hinduismus und Gewalt, in: Kurt-Helmuth Eimuth, Lutz Lemhöfer (Hg.), Terror – um Gottes willen? Religionen und Gewalt. Frankfurt a.M.: Verlag Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, 55-64. (FORUM – Streifzüge durch die Welt der Religionen 19).

Six, Clemens. 2001. Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen. Frankfurt a. M.: Brandes und Apsel; Wien: Südwind. (Geschichte, Entwicklung, Globalisierung 2).

Sobrino, Jon. 1997. Die Erlösung der Gewalt, in: Concilium 37/4, 486-494.

Trimondi, Victor und Victoria. 2002. Hitler, Buddha, Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute. Wien: Ueberreuter.

Vivekananda. 1973. The Complete Works of Swami Vivekananda. Bd. III, Calcutta: Advaita Ashrama. (Myavati Memorial Edition).

Webseite der BJP. BJP Philosophy: Hindutva (Cultural Nationalism)
www.bjp.org/history/hindu.htm [27.04.2006].

Wezler, Albrecht. 1983. Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff Paul Hackers, in: Gerhard Oberhammer (Hg.), Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 61-91. (Publications of the de Nobili Research Library. Occasional Papers 2).