

Religiöser Fundamentalismus als Ursache von Gewalt – das Beispiel Indien

(Überarbeitetes Manuskript eines Vortrages in Gießen, 23. März 2002)

In der Dekade zur Überwindung der Gewalt, die der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) während der Sitzung des Zentralausschusses im Februar 2000 in Berlin ausgerufen hat, geht es um sehr zentrale Fragen, die heute im Zusammenleben von Menschen in allen Gesellschaften und zwischen der Nationen virulent sind. Zu den Fragen nach den Ursachen von Gewalt gehört auch eine kritische Besinnung auf den Zusammenhang von Religion und Gewalt. Dabei steht nach den furchtbaren und menschenverachtenden Terroranschlägen vom 11. September 2001 in New York und Washington bei vielen Menschen – insbesondere in der Öffentlichkeit der westlichen Welt – der Blick auf den Islam im Vordergrund. So verständlich dieser Blickwinkel ist, so sehr darf aber auf der anderen Seite nicht übersehen werden, dass Rückfragen nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt nicht nur an den Islam zu stellen sind, sondern – wie Konfliktsituationen in vielen Ländern der Welt, die von unterschiedlichen Religionen geprägt sind – im Blick auf alle Religionen gestellt werden müssen. Dazu gehört gewiss auch eine kritische Besinnung auf das Gewaltpotenzial, das historisch und aktuell mit dem Christentum verbunden war und ist, aber auch – im Blick etwa auf die Situation in Ländern wie Sri Lanka und Burma - eine nüchterne Betrachtung über die Toleranz und Friedfertigkeit des Buddhismus. Ob dabei die eine oder andere Religion essentiell – also von ihrem Wesen her – eher zur Gewalt neigt als eine andere, die Gewalt dieser Religion gewissermaßen inhärent ist – so sehen viele heute den Islam auf der einen und den Buddhismus auf der anderen Seite einer Skala -, soll einmal dahingestellt bleiben. Fundamentalistische Tendenzen – um hier schon einmal diesen nicht unproblematischen Begriff des Fundamentalismus aufzugreifen – und damit einhergehende Militanz und Bereitschaft zur Gewalt können sich offenbar auf dem Hintergrund bestimmter gesellschaftlicher und globaler Konstellationen in vielen – wenn nicht allen - Religionen entwickeln.

1. Gewalt in Indien – Beobachtungen und Fragen

In diesem Beitrag soll es nicht um eine allgemeine Auseinandersetzung mit religiösem Fundamentalismus als Ursache von Gewalt gehen. Im Vordergrund steht vielmehr ein Blick auf die Situation in Indien und hier insbesondere die Beschäftigung mit dem so vielschichtigen und komplexen Phänomen des „Hinduismus“, einer „Religion“, der mehr als 80 % der indischen Bevölkerung zuzurechnen sind, für deren Beschreibung aber der Gebrauch des Singulars „Religion“ wie überhaupt die Verwendung eines am Christentum orientierten Religionsbegriffs nicht unproblematisch ist.¹

¹ Zum Hinduismus gibt es eine Fülle von Literatur, angefangen vom großen Werk Jan Gondas über „Die Religionen Indiens“ (Bd. I: Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 1960; Bd. II: Der jüngere Hinduismus, Stuttgart 1963; beide Bände sind erschienen in der Reihe: Die Religionen der Menschheit, Bd. 11 und 12) bis zur neuesten knappen Einführung von Kim Knott: Der Hinduismus. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2000 (Reclam-

Gerade Indien mit dem Stichwort des Fundamentalismus – noch dazu eines gewaltbereiten Fundamentalismus – in Verbindung zu bringen, mag auf den ersten Blick überraschend sein, ist doch das Indienbild im Westen außerordentlich stark vom Eindruck der Religiosität der indischen Menschen, der Vielfalt der Religionen – auch der vielfältigen religiösen Strömungen innerhalb des so genannten „Hinduismus“ selbst – und Vorstellungen von Toleranz und Friedfertigkeit geprägt, die wir insbesondere durch Mahatma Gandhi mit dem Hinduismus verbinden.² Auf der anderen Seite sind in den 1990er Jahren auch in den deutschen Medien zahlreiche gewaltsame Auseinandersetzungen aus Indien berichtet worden, in denen auch der Faktor Religion eine Rolle spielte. Drei Bereiche solcher Auseinandersetzungen sind dabei besonders zu nennen:

1. Konflikte zwischen Hindus und Muslimen:

Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre gab es zahlreiche blutige Konflikte zwischen Hindus und Muslimen, die sich vor allem auf die Auseinandersetzungen um die 1528 von islamischen Eroberern Indiens in der nordindischen Stadt Ayodhya, dem vermeintlichen Geburtsort des Gottes Rama, an der Stätte eines ursprünglich dort stehenden Rama-Tempels errichtete Babri-Moschee bezogen.³ Die Gewalt, die im Zuge des Konfliktes um Ayodhya 1990 in der südindischen Stadt Hyderabad zwischen Hindus und Muslimen ausbrach und die ich seinerzeit selbst miterlebt habe, ist von Sudhir Karkar in einer eindrucksvollen, psychologisch orientierten Studie über „Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte“ beschrieben worden, die auch in Deutschland viel beachtet wurde.⁴

Zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen kam es dann in ganz Indien, als die Moschee am 6. Dezember 1992 von militanten Hindu-Gruppen mit dem Ziel gewaltsam zerstört wurde, an gleicher Stelle wieder einen Tempel zu Ehren des Gottes Rama zu errichten. Auch wenn die offenen Konflikte zwischen Gruppen hinduistischer und muslimischer Bevölkerung in der Folgezeit abflauten, blieb das Klima der Beziehungen doch außerordentlich frostig und gespannt. Im Februar und März 2002 kam es dann im indischen Bundesstaat Gujarat erneut zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen hinduistischer und muslimischer Bevölkerung, bei der Hunderte von Menschen – in der überwiegenden Mehrheit Muslime – in einem furchtbaren Gemetzel ihr Leben verloren.

2. Übergriffe radikaler Hindu-Gruppen auf Christen:

Ende der 1990er Jahren kam es in zahlreichen Regionen Indiens – vor allem aber in Gujarat und Orissa – zu gewaltsamen Übergriffen radikaler Hindu-Gruppen gegen Christen. Dabei kam es zur Vergewaltigung von Nonnen, zum Verbrennen von Bibeln, zu zahlreichen Einschüchterungen und die christliche Bevölkerung demütigenden Aktionen, die ihren Höhepunkt im Januar 1999 in der brutalen Ermordung des australischen Missionars Graham Staines und zwei seiner Söhne fanden. Im Zusammenhang mit diesen Übergriffen wurde in

Verlag). Zur ersten Orientierung besonders geeignet ist neben dem zuletzt genannten Buch vor allem Hans Küng/Heinrich von Stietencron, *Christentum und Weltreligionen: Hinduismus*, Gütersloher Taschenbücher 1987; interessant für einen Vergleich zwischen Christentum und Hinduismus ist ferner: Klaus Klostermaier, *Hinduismus*, Köln 1965.

² In einem in Indien vielbeachteten Buch, das in Deutschland noch wenig bekannt geworden ist, hat allerdings jüngst Rajmohan Gandhi, ein Enkel Mahatma Gandhis, zu zeigen versucht, dass hinduistische Traditionen sehr tief mit der Gewaltthematik und dem Gedanken der Vergeltung verbunden waren und sind; vgl. Rajmohan Gandhi, *Revenge and Reconciliation. Understanding South Asian History*, Delhi u. a. 1999.

³ Über den Konflikt um die Babri-Moschee bzw. den Rama-Tempel in Ayodhya gibt es eine Fülle von Literatur; vgl. zum Hintergrund des Konfliktes zum Beispiel: Sarvepalli Gopal, *Anatomy of a Confrontation: The Babri Masjid-Ramjanmabhami Issue*, New Delhi 1991.

⁴ Sudhir Kakar, *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 1997.

Indien dann eine heftige Debatte über die Rolle des Christentums und insbesondere über das Recht von Konversionen entfacht, die auch in Deutschland ausführlich dokumentiert worden ist.⁵

3. Konflikte um soziale Bewegungen:

Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang auch zahlreiche Konflikte, in denen religiöse Aspekte nicht immer sofort zu erkennen sind, in denen aber doch deutlich religiös-kulturelle Akzente mitschwingen. Die indische Gesellschaft ist heute in vieler Hinsicht in einer Gärung begriffen, zu der zahlreiche Komponenten beitragen, die hier nicht alle erwähnt werden können.⁶ Ein wichtiger neuer Faktor ist aber auf jeden Fall der Aufschwung, den soziale Bewegungen in den letzten zwei Jahrzehnten in Indien genommen haben und die Versuche, diese emanzipatorischen Bewegungen zu unterdrücken. Zu nennen sind hier vor allem die Bewegungen der Dalits, der ehemals „unberührbar“ genannten indischen Bevölkerungsschicht, die immer noch außerordentlich stark marginalisiert sind, die Bewegung der Adivasi, der indischen Stammesvölker – in offizieller indischer Sprache „Tribals“ bzw. „Scheduled Tribes“ genannt –, deren Lebensraum und Lebensart vielfach eingeschränkt wurde und wird und die heute verstärkt auf kultureller Eigenständigkeit bestehen, und die indische Frauenbewegung, die sich immer stärker formiert hat und sich gegen den Patriarchalismus, der der brahmanisch-hinduistischen Gesellschaft eigen ist, aufbegehrt. In den Konflikten, die sich aus der energischen Artikulation der Interessen dieser Bevölkerungsgruppen und den Gegenreaktionen der herrschenden Schichten – wesentlich der Hindus der Mittelschicht, die aus höheren Kasten stammen – ergeben, geht es nicht nur um sozio-politische Fragen von Gerechtigkeit, Menschenrechten, Partizipation am politischen Prozess, sondern auch um Auseinandersetzungen um sozio-religiöse und sozio-kulturelle Selbstverständnisse und Leitbilder für die Gestaltung der indischen Gesellschaft. Wenn die Dalitbewegung in ihrem Kampf gegen das indische Kastenwesen von der Notwendigkeit einer „De-Hinduisierung“ der indischen Gesellschaft spricht, ist dies ein Angriff auf die brahmanische Kultur, die entsprechende Reaktionen hervorruft.⁷

Ich habe diese Konfliktfelder hier nur andeuten können, wobei ich die Konflikte um Kashmir oder secessionistisch motivierte Auseinandersetzungen, wie sie früher etwa in Nordostindien oder im Punjab vorherrschten, noch nicht einmal erwähnt habe. Wichtiger als die Aufzählung der Konfliktfelder ist aber die Frage, wie diese Auseinandersetzungen zu interpretieren sind. Was ist der allgemeine Hintergrund dafür? Wer ist für die Auseinandersetzungen, etwa zwischen Hindus und Muslimen oder zwischen Hindus und Christen, verantwortlich? Handelt

⁵ Vgl. zu diesen Auseinandersetzungen und zur Interpretation ihres Hintergrundes zum Beispiel die Publikationen des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW): Christen in der indischen Nation. Informationen und Dokumente zur Situation der Kirchen in Indien (EMW Informationen Nr. 121, September 1999, hierin vor allem: Klaus Schäfer, Christen in Indien – bekennen und widerstehen, S. 5ff.); Frank Kürschner-Pelkmann, Kairos in Indien (EMW Informationen Nr. 122, September 1999); Christen Asiens: Zwischen Gewalterfahrung und Sendungsauftrag (EMW Informationen Nr. 124, Oktober 2000); alle kostenlos bzw. gegen Spende zu beziehen beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), Normannenweg 17-21, 20537 Hamburg; www.emw-d.de.

⁶ Einen guten Eindruck zu dieser Situation der Gärung gibt das Buch von V. S. Naipaul, Indien. Ein Land im Aufruhr, München 1994 (dtv-Taschenbuch), das freilich die Situation um das Jahr 1990 beschreibt und die jüngsten Entwicklungen in Indien noch nicht berücksichtigt.

⁷ Zur Dalit-Bewegung, insbesondere zur christlichen Dalit-Theologie, vgl. das vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW) in Hamburg herausgegebene und dort kostenlos zu beziehende Studienheft: Gerechtigkeit für die Unberührbaren. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie (Weltmission heute Nr. 15), Hamburg 1995. Auf die Herausforderungen, die Dalit- und Frauenbewegungen für den Hinduismus darstellen, geht auch Kim Knott, Der Hinduismus, kurz ein; vgl. a.a.O., S. 107ff. Aktuelle Informationen über politische, soziale und religiös-kulturelle Konflikte, die in Indien in der Regel eng miteinander verwoben sind, gibt vor allem die Zeitschrift „Südasiens“, herausgegeben im Südasienbüro im Asienhaus in Essen.

es sich um Fundamentalisten, möglicherweise auf allen Seiten des Konfliktes? Wie stark ist die religiöse Komponente in diesen Konflikten überhaupt zu veranschlagen? Geht es wirklich um Religion oder sind hier noch ganz andere Faktoren, etwa Machtfragen – also politische Ziele – von Bedeutung?

All diesen Fragen kann an dieser Stelle nicht differenziert nachgegangen werden. Unterstellt man aber einmal, dass viele dieser Konflikte sehr differenziert zu beurteilen sind, ist auf jeden doch auffällig, dass die Auseinandersetzungen zwischen Repräsentanten der Religionen bzw. religiösen Gruppen in Indien in dem Maße zugenommen haben, in dem eine bestimmte Form des politischen Hinduismus – ich formuliere hier zunächst einmal vorsichtig und zurückhaltend und verwende das Wort Fundamentalismus nicht - in Indien einen vorher nicht gekannten Aufschwung genommen hat.⁸ Getragen ist dieser politische Hinduismus von der 1980 gegründeten Bharatiya Janata Party (BJP), die seit Ende der 1980er Jahre einen stetig wachsenden politischen Einfluss verzeichnen konnte und seit 18. März 1998 den indischen Premierminister stellt, und zahlreichen anderen Hindu-Gruppen, von denen besonders der bereits in den 1920er Jahren gegründete Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), die Vishwa Hindu Parishad (VHP, der Weltrat der Hindus), die Bajrang Dal (Partei des Affengottes), die Shiv Sena (eine Partei in der Region Mumbai) und die Hindu Jagran Manch in Gujarat zu nennen sind. Handelt es sich bei der BJP um eine politische Partei, stellen die anderen Gruppen eher kulturell und religiös orientierte Hindu-Organisationen dar, die sich für eine kulturelle und religiöse Renaissance Indiens im Sinne der hinduistischen Prinzipien, wie sie sie verstehen, einsetzen. Die RSS bildet dabei den militanten harten Kern dieser Hindu-Bewegungen; die VHP, entstanden zunächst als Organisation zur Vernetzung der außerhalb Indiens lebenden Hindus, widmet sich heute vor allem der Missionierung in Indien selbst, indem sie (gegenüber islamischer und christlicher, aber auch Adivasi-Bevölkerung) umfangreiche Rekonversionsprogramme verfolgt, die als Ghar Wapsi (Heimkehr, d. h. zum Hinduismus) bezeichnet werden. Da alle diese Organisationen zahlreiche personelle Überlappungen und eine gemeinsame ideologische Grundorientierung – das Eintreten für das Mutterland Indien, dessen Größe im Hinduismus liegt -, fasst man sie häufig unter dem Sammelbegriff „Sangh Parivar“ („Hindu-Familie“) zusammen. In der Presse werden diese Organisationen und die sie prägende Ideologie oft unter der Bezeichnung „Hindu-Nationalismus“ oder „Hindu-Fundamentalismus“ zusammengefasst.

2. „Hindufundamentalismus“ oder „Hindunationalismus“?

Es fragt sich aber, ob man diese Bewegung und ihren heutigen Einfluss auf die Politik, der tatsächlich eine Transformation der indischen Gesellschaft bedeutet, als Hindu-Fundamentalismus bezeichnen kann. Das Wort Fundamentalismus stammt aus der christlichen Tradition.⁹ Der Begriff haftet ursprünglich an der Bewegung protestantischer Kirchen in Nordamerika, die den überkommenen Bibelglauben durch die Moderne bedroht sah. Historisch bedeutsam wurde für diese protestantische Bewegung dann eine Schriftenreihe, die von 1910-1915 unter dem Titel: „The Fundamentals: The Testimony of the Truth“ erschien und mit ihrer Millionenaufgabe in Nordamerika eine unerhörte Breitenwirkung hatte. Als „Fundamente“ des christlichen Glaubens, zu denen man zurückkehren wollte, galten fünf Prinzipien, die unbedingte Gültigkeit beanspruchten und die fundamentalistische Bewegung, die sich 1919 mit der „World’s Christian Fundamentals

⁸ Vgl. zum folgenden ausführlicher die oben genannten EMW-Publikationen zur Situation der Kirchen in Indien.

⁹ Auf ausführliche Literaturangaben wird hier verzichtet; vgl. zur ersten Orientierung die Lexika-Artikel zum Stichwort Fundamentalismus in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), im Evangelischen Kirchenlexikon (EKL), und der neuen (4.) Auflage der Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG); dort auch weitere Literatur.

Association“ eine internationale Vereinigung schufen, kennzeichneten: 1. Irrtumslosigkeit und Zuverlässigkeit der Bibel (Verbalinspiration), 2. Jungfrauengeburt Jesu, 3. das stellvertretende Sühnopfer Christi, 4. die Auferkennung Jesu, 5. die Wiederkunft Christi.

Charakteristisch für den Fundamentalismus war also ein rückwärtsgewandter Rekurs auf die Tradition, vor allem die Heilige Schrift, deren Wahrheit und Gültigkeit durch die Moderne bedroht erschien. Verbunden mit diesem rückwärtsgewandten Versuch der Bewahrung der unveränderbaren Tradition ging ein exklusiver Wahrheitsanspruch und eine starke Gruppenbildung, mit der Abgrenzung von Anderen, die die bedingungslose Gültigkeit der Fundamente nicht teilten, und zudem auch ein gewisser Intellektualismus, der – nebenbei gesagt – den Fundamentalismus von der Pfingstbewegung unterscheidet.

Kennzeichnend für den christlichen Fundamentalismus wurde aber darüber hinaus bald noch das Bemühen um eine aktive Einflussnahme auf die Politik. Im Hintergrund steht dabei ein bestimmtes, an den „Fundamentals“ orientiertes Verständnis von christlicher Moral und christlicher Weltdeutung, das man durch das Vordringen der modernen Naturwissenschaft – insbesondere der Evolutionstheorie – in das öffentliche Leben Amerikas bedroht sah. Zahlreiche Erweckungsprediger engagierten sich in der Abwehr einer modernen, als unbiblich geltenden Moral, die ihrer Ansicht nach die amerikanische Nation ruinieren würde, und im Kampf gegen moderne Ideen von der Herkunft des Menschen. Wichtiger Katalysator in diesem Prozess einer Politisierung der Ideen der Fundamentalisten wurde W. J. Bryan, ein presbyterianischer Laienprediger, der in den U.S.A. dreimal als Präsidentschaftskandidat antrat. Worum es ihm ging, kann als eine missionarische Einflussnahme auf die Politik bezeichnet werden; vor allem die Schul- und Bildungspolitik – das Eintreten für das Gebet an öffentlichen Schulen und für die Verpflichtung der Lehrer, den christlichen Schöpfungsgedanken („Creationism“) zu unterrichten – stand dabei im Vordergrund. Berüchtigt wurde dann der sog. „Affenprozess“ von Dayton im Staate Tennessee im Jahre 1925, in dem der Lehrer Scopes wegen der Behandlung und Verbreitung der Evolutionstheorie im Unterricht bestraft wurde. Später ist der Fundamentalismus im öffentlichen Leben der U.S.A. mehr in den Hintergrund getreten, obwohl er nie verschwunden war. In den Vordergrund getreten ist er dann wieder zur Zeit von Ronald Reagan; berühmtestes Beispiel aus neuerer Zeit ist der Erweckungsprediger Jerry Falwell mit seiner „Moral Majority“. Auch heute hat die fundamentalistische Bewegung massiven Einfluss auf die Politik, insbesondere auf die republikanische Partei.

Man kann durchaus nachvollziehen, dass dieser Begriff des Fundamentalismus, der zunächst positiv gemeinte Selbstbezeichnung einer Bewegung protestantischer Christen war, mit seinen zwei wesentlichen Komponenten des Rekurses auf fundamentale historische Grundlagen – die heilige Schrift – und der Beziehung von Religion und Politik später auf den Islam angewandt worden ist; eine ähnliche Grundstruktur – die Beziehung auf den Koran bzw. eine bestimmte, als verbindlich geltende Interpretation des Koran, und der Versuch der Einflussnahme auf die Gestaltung des politisch-öffentlichen Lebens – findet sich im Islam zweifellos, auch wenn der Begriff der Islamismus m. E. besser zur Bezeichnung fundamentalistischer islamischer Gruppen geeignet ist. Zu einer noch späteren Entwicklung in der Begriffsgeschichte gehört, dass das Wort Fundamentalismus zu einem „container“-Begriff geworden ist, in den unterschiedlichste Bedeutungsgehalte gelegt werden und der vor allem als polemischer Kampfbegriff Verwendung findet.

Es fragt sich aber, ob man den Begriff des Fundamentalismus auf eine so komplexe und vielfältige Größe wie den Hinduismus beziehen kann. Hilft der Begriff des „Hindu-

Fundamentalismus“ weiter, um die ideologischen – und zum Teil mit Gewalt verbundenen – Auseinandersetzungen, die wir in jüngerer Zeit in Indien beobachten, besser zu verstehen?

In einem Beitrag über „Drei Jahre Regierung der Hindunationalisten vor dem Hintergrund der neueren Geschichte Indiens“ bestreitet Jürgen Lütt, Professor für Moderne Geschichte und Gesellschaft Südasiens in Berlin, die Tragfähigkeit des Begriffs „Hindufundamentalismus“. Er stellt fest, dass der „Begriff `Hindufundamentalismus´... in Indien erst in den 80er Jahren aufgekommen (ist) – offensichtlich in Analogie zum Begriff `islamischer Fundamentalismus““, und meint dann, dass es sich bei diesem Begriff „in doppelter Hinsicht um eine Fehlbezeichnung“ handle:

„Der Hinduismus hat weder ein Fundament im Sinne einer verbindlichen Lehre, noch handelt es sich um eine primär religiöse Bewegung im militanten Gewande...“¹⁰

Da es sich bei der BJP, auf die Lütt sich weitgehend bezieht, um eine politisch-kulturelle und ideologische Bewegung handelt, erfasse man das Wesen dieser Bewegung eher mit dem Begriff „Hindunationalismus“ als mit dem polemischen Kampfbegriff „Hindufundamentalismus“. Andere, vor allem auch Repräsentanten von Kirchen und christlichen Theologen zeigen ähnliche Zurückhaltung gegenüber dem Begriff „Hindunationalismus“, doch finden sich auch gewichtige Stimmen, die diesen Begriff verwenden. So bietet – um nur zwei Beispiele zu nennen - der neue große „Dictionary of Asian Christianity“ einen umfangreichen Artikel zu „Hindu Fundamentalism“¹¹, und eine Konferenz, die in den frühen 1990er Jahren in Bangalore zum Thema „Religiöser Fundamentalismus“ in Asien stattfand, scheute sich nicht, diesen Begriff auch auf bestimmte Ausprägungen des Hinduismus anzuwenden.¹² Und auch Stellungnahmen, die den Begriff „Hindufundamentalismus“ in der Regel vermeiden, sprechen gelegentlich doch von „Hindufundamentalistischen Organisationen“.¹³

Diese Gesprächslage und vor allem die beiden Argumente von Jürgen Lütt gegen den Gebrauch des Wortes „Hindufundamentalismus“ machen es erforderlich, sich noch einmal genauer mit dem Hinduismus und der Möglichkeit einer Rede vom „Hindufundamentalismus“ zu beschäftigen. Bekanntlich ist es außerordentlich schwierig, den so genannten „Hinduismus“ zu definieren. Jawaharlal Nehru hat in seinem berühmten, in den 1940er Jahren im Gefängnis geschriebenen Buch „The Discovery of India“ über den Hinduismus als Religion folgendes gesagt:

„Hinduismus, als ein Glaube, ist vage, amorph, vielseitig, er bedeutet alles für alle Menschen. Es ist kaum möglich, ihn zu definieren oder tatsächlich definitiv zu sagen, ob er im üblichen Sinn des Wortes eine Religion ist oder nicht. In seiner

¹⁰ Jürgen Lütt, Drei Jahre Regierung der Hindunationalisten vor dem Hintergrund der neueren Geschichte Indiens, in: Werner Draguhn (Hg.), Indien 2001: Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Institut für Asienkunde, Hamburg 2001, S. 79-105; die Zitate finden sich auf S. 103.

¹¹ Vgl. C. V. Mathew, Hindu Fundamentalism, in : Scott W. Sunquist, A Dictionary of Asian Christianity, Grand Rapids/Cambridge 2001, S. 330-332, mit weiterer Literatur.

¹² Vgl. John S. Augustine (Hrsg.), Religious Fundamentalism. An Asian Perspective, Bangalore 1993. In dieser wichtigen Publikation finden sich zahlreiche Beiträge zu fundamentalistischen Tendenzen, die heute in Asien in verschiedenen Religionen zu beobachten sind. Besonders interessiert war die Konferenz an den Auswirkungen fundamentalistischer Tendenzen auf die marginalisierten Bevölkerungsschichten Asiens, insbesondere der Dalits und der Frauen.

¹³ So etwa die umfangreiche Stellungnahme, die die Indian Theological Association auf ihrer 13. Jahresvollversammlung vom 26.-30. April 2000, zum Thema: The Challenge of Hindutva: An Indian Christian Response, verabschiedete, dokumentiert in: Ishvani Documentation and Mission Digest, Vol. XIV, No. 2, May-August 2001, S. 274-288, S. 277.

gegenwärtigen Form, und auch schon in der Vergangenheit, hat er viele Glaubensvorstellungen und religiöse Praktiken umfasst, von den höchsten zu den niedrigsten, die oft in Opposition oder Widerspruch zueinander standen. Sein wesentlicher Geist scheint darin zu bestehen zu leben und leben zu lassen. Mahatma Gandhi hat versucht, den Hinduismus zu definieren. `Wenn wir gebeten werden, das Hindu-Glaubensbekenntnis zu definieren, würde ich einfach sagen, dass es Suche nach Wahrheit durch gewaltlose Mittel bedeutet. Ein Mensch mag nicht an Gott glauben, und er kann sich dennoch selbst einen Hindu nennen. Hinduismus ist ein schonungsloses Streben nach Wahrheit... Hinduismus ist die Religion der Wahrheit. Wahrheit ist Gott. Man hat die Verneinung Gottes gekannt, aber man hat nicht die Verneinung der Wahrheit gekannt.´ Wahrheit und Gewaltlosigkeit, so sagt Gandhi; aber viele bedeutende und unbezweifelbare Hindus meinen, dass Gewaltlosigkeit, wie Gandhi sie verstehe, kein wesentlicher Teil der Hindu-Bekenntnisses ist. So haben wir dann die Wahrheit als alleinige Größe als das unterscheidende Kennzeichen des Hinduismus. Das aber ist natürlich überhaupt keine Definition.“¹⁴

Eine neuere Beschreibung klingt zwar nicht so resigniert, ist aber in der Essenz gar nicht so anders wie der Definitionsversuch des Skeptikers Nehru, der selbst kein religiöser Mensch war und den Glauben an einen persönlichen Gott für sich selbst ablehnte:

„Der Hinduismus hat keinen Stifter, keinen universalen Propheten, kein gemeinsames Bekenntnis, und keine institutionalisierte Struktur. Man betrachtet den Hinduismus in seiner heutigen Form als eine Verbindung (fusion) von vor-arischen und arischen religiösen Elementen, als das Ergebnis eines langen Prozesses der Assimilation und Evolution. Es handelt sich beim Hinduismus eher um ein Bündnis von Religionen als um eine Religion (more a league of religions than a religion). Es ist mehr eine Kultur als eine Summe von Dogmen. Der Hinduismus ist bekannt für seinen inklusiven, universalistischen und akkomodativen Geist...“¹⁵

Diese Definitionen, die die Offenheit des Hinduismus betonen, lassen eigentlich keinen Raum für den Gedanken eines Hindufundamentalismus. Auf der anderen Seite sind aber im Blick auf das Verständnis des Hinduismus drei wichtige Aspekte anzusprechen, die zugleich die beiden von Jürgen Lütt gegen den Begriff „Hindufundamentalismus“ vorgebrachten Argumente zwar nicht ganz obsolet machen, sie aber doch stark relativieren.

1. Zum einen ist auf das im Vergleich mit dem westeuropäischen Verständnis von Religion sehr enge Verhältnis von Religion und Kultur hinzuweisen, das für die indisch-hinduistische Lebenswelt charakteristisch ist. Im zweiten Zitat, das oben zur Definition des Hinduismus herangezogen worden war, ist direkt ausgesprochen, dass der Hinduismus eher eine Kultur als eine Summe von Glaubensüberzeugungen bzw. Dogmen repräsentiert. So sprechen viele Hindus vom Hinduismus eher als einer „Lebensform“ als von einer Religion im westlichen Sinne, womit gemeint ist, dass der Hinduismus nicht etwas ist, das getrennt von der Politik und Gesellschaft, vom Geldverdienen, vom Familienleben oder der Erziehung und Ausbildung existiert. Der Begriff zur Beschreibung dieser hinduistischen „Lebensform“, von der etwa auch der Hindu-Philosoph Sarvepalli Radhakrishnan sprach, ist der Begriff des „dharma“, das Gesetz, die Ordnung, die Wahrheit und die Pflichten des Hinduvolkes.¹⁶

¹⁴ Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Calcutta 1947 (3. Aufl.), S. 52.

¹⁵ C. V. Mathew/Mangal Man Maharjan, Art. Hinduism, in: Scott W. Sunquist, *A Dictionary of Asian Christianity*, a.a.O., S. 332-335, Zitat S. 332.

¹⁶ Vgl. Sarvepalli Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London 1988.

Diese Interpretation des Hinduismus als ein kulturelles Phänomen ist im 20. Jahrhundert von Hindu-Denkern in verschiedener Richtung weiter ausgearbeitet worden. Eine für den hier verfolgten Zusammenhang wichtige Stimme in diesem Diskurs über die Hindu-Identität war der indische Nationalist V. D. Savarkar, der in den 1920er Jahren den Begriff „Hindutva“ einführte, der in den 1980er Jahren wieder außerordentliche Aktualität erlangt hat.¹⁷ Mit diesem Begriff der „Hindutva“, der soviel wie „Hindu-Sein“ oder „Hindutum“ bedeutet, regierte Savarkar seinerzeit auf die im Zusammenhang mit den Volkszählungen von den Briten aufgestellte These, dass der Hinduismus aufgrund seiner vielfältigen Strömungen und Sektenbildungen gar nicht zu definieren sei. Savarkar setzte dieser Ansicht seine Überzeugung entgegen, dass die Einheit der Hindus nicht in der Religion im engeren Sinne – also in den religiösen Dogmen - gesucht werden dürfe, sondern in der Gemeinsamkeit von Land, Rasse und Kultur. Hindutva steht so für eine kulturelle – und, wie noch zu zeigen sein wird, politische - Interpretation des Hinduismus, wie der von Savarkar geprägte und heute von der Sangh Parivar propagierte Slogan von der „einen Nation, dem einen Volk, der einen Kultur“ („one nation, one people, one culture“) unterstreicht. „Hindus“ sind dann nach dieser Definition alle Inder, die in dieser einen Nation leben und das eine Volk mit einer gemeinsamen Kultur darstellen. Sie mögen im Blick auf ihre Glaubensvorstellung unterschieden sein – sie mögen Shiva oder Krishna verehren oder auch Buddhisten und Sikhs sein -, sie sind aber in der Gemeinschaft in der einen indischen Kultur verbunden.

Die Beobachtung, dass der ältere Begriff „Hinduismus“, der auch erst von den Briten zur Beschreibung der Religion der Majorität der Inder eingeführt wurde, sich auf die Religion im engeren Sinne bezieht und der neu erfundene Begriff „Hindutva“ die allen gemeinsame „Hindu“-Kultur im Blick hat, darf aber dahin gehend missverstanden werden als handle es sich bei der Proklamation der Hindutva ausschließlich um eine kulturelle und politische Programmatik, die mit religiösen Inhalten gar nichts zu tun hat. Tatsächlich nährt sich das Hindutva-Konzept, dem sich die heutige Sangh Parivar verschrieben hat, von einer spezifisch religiösen Substanz. Denn der entscheidende Ausgangspunkt bei der kulturellen Definition dessen, was Hindutum ist, liegt für V. S. Savarkar wie für die heutige Sangh Parivar bei der Vorstellung vom Land, in dem die eine Hindu-Nation als ein Volk mit einer gemeinsamen Kultur lebt. Dieses Land, das vom Indus bis zum Ozean reicht, ist für Savarkar heiliges Land; heilig ist dieses Land, das indische Mutterland, für ihn deshalb, weil die eine Nation aus ihm und in ihm ihre heiligen Stätten hat. Die Folge dieser Argumentation ist, dass Buddhisten, Sikhs und Angehörige anderer Religionen, die in Indien entstanden sind – vor allem auch die Adivasi – kulturell als „Hindus“ anzusehen sind; denn entscheidend sind nicht ihre religiösen Überzeugungen, sondern ihre Verwurzelung im heiligen Mutterland Indiens. Muslime und Christen allerdings, die ihre heiligen Stätten außerhalb Indiens haben, bleiben aus der Hindutva ausgeschlossen. Man argumentiert scheinbar von einer kulturellen Perspektive her und scheint die religiösen Komponenten zu relativieren, doch lässt sich keinesfalls leugnen, dass die Hindutva-Konzeption mit Rekurs auf religiöse Vorstellungen motiviert wird und mit einer religiösen Rhetorik verbunden ist. Eine radikale Differenzierung von Kultur und Religion, wie sie Jürgen Lütt offenbar vorschwebt, wenn er in der Hindutva-Bewegung keine religiöse, sondern eine kulturelle und politisch-nationalistische Konzeption sieht, lässt sich nicht durchhalten. Eine strenge Unterscheidung von Kultur und Religion ist in Indien nicht möglich.

2. Richtig ist freilich die Beobachtung, dass das Hindutva-Konzept, das m. E. religiös aufgeladen ist und nicht einfach als kulturell-politische Programmatik verstanden werden

¹⁷ Auszüge aus der Schrift „Hindutva“ von V. S. Savarkar (1883-1966), zuerst veröffentlicht 1923, finden sich in: Stephen Hay (Hrsg.), Sources of Indian Tradition. Volume Two: Modern India and Pakistan, New Delhi 1991, S. 289ff.; zum folgenden vgl. auch Jürgen Lütt, a.a.O., S. 87ff.

darf, im Kontext der Frage nach der Identität der indischen Nation zu verstehen ist. Es handelt sich um ein politisches Programm, das auf praktische Politik drängt, damit aber dann ganz ähnliche Züge zeigt wie der nordamerikanische Fundamentalismus, der auch auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens auf der Basis der christlich-fundamentalistischen Glaubensüberzeugungen strebte.

Das Hindutva-Konzept repräsentiert einen politischen Hinduismus, deren frühe Formen schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden sind.¹⁸ Entscheidend zur Debatte stand damals – und dann in der gesamten Phase der indischen Unabhängigkeitsbewegung – die Frage nach der nationalen Identität, die ein unabhängiges Indien entwickeln sollte. Während Mahatma Gandhi und – mit einigen anderen Akzenten als Gandhi - Jawaharlal Nehru das Modell einer nationalen Integration aller religiösen Gruppen auf der Basis eines säkularen Staates entwickelten, der allen religiösen Gruppen gegenüber tolerant sein sollte, vertraten andere das Modell einer Nation, die auf der Basis der Hindutva der Hindu-Kultur eine Vorrangstellung geben sollte. Im Hintergrund der Auseinandersetzungen um diese Konzepte standen damals bereits Spannungen zwischen Hindus und Muslimen, die die britischen Kolonialherren aus Eigeninteresse um die Fortsetzung ihrer eigenen Herrschaft als Ordnungsmacht in Indien durchaus noch schürten. Die Muslime fürchteten, in einem unabhängigen Indien von der dominanten Hindu-Bevölkerung an die Wand gedrückt zu werden, viele Hindus fürchteten auf der anderen Seite, dass die Position Gandhis, die den Muslimen aus ihrer Sicht zu viele Zugeständnisse machte, die Interessen der Hindus verraten würde. Die Ermordung Gandhis am 30. Januar 1948 durch einen Hindunationalisten führte zur Diskreditierung der hindunationalistischen Kräfte, die sich dann aber in den 1980er Jahren neu formierten und – wie bereits gesagt – seit 1998 die Regierung in New Delhi stellen.

Fragt man, worin die politische Agenda der BJP heute besteht, wird man aus dem Parteiprogramm wenig konkrete Antworten bekommen. Der Triumph der BJP liegt auch wohl weniger in ihrer Programmatik begründet als vielmehr im Unbehagen der indischen Bevölkerung über die Perspektivlosigkeit und die Skandale, die mit der bis dahin in der Politik dominierenden Kongresspartei verbunden waren. Analysiert man aber einmal kritisch die Hindutva-Ideologie, der sich die Sangh Parivar verschrieben hat, und die Strategien, die sie in Konfrontation mit verschiedenen indischen Bevölkerungsgruppen treiben, so ist – bei den verschiedenen Organisationen in unterschiedlichem Temperament – doch eine gemeinsame Stoßrichtung zu erkennen.

Zur Hindutva-Ideologie gehört danach zum einen eine aggressive Politik gegenüber solchen Bevölkerungsgruppen, deren Religion nicht im heiligen Mutterland Indiens entstanden ist. Schon M. A. Golwalkar, ein Vordenker der Hindutva-Vorstellung, hatte in den 1930er Jahren im Blick auf die nationale Identität Indiens an die Adresse der „Nicht-Hindus“, die in Indien wohnen, folgende warnende Worte gerichtet:

„Von diesem Standpunkt aus gesehen, der durch die Erfahrung kluger alter Nationen bestätigt wird, müssen die Nicht-Hindus in Hindustan entweder die Hindu-Kultur und –Sprache annehmen, die Hindu-Religion achten und verehren lernen, keinen anderen Ideen als der Verherrlichung der Hindu-Nation anhängen, das heißt sie müssen ihre Haltung der Intoleranz und der Undankbarkeit gegenüber diesem Land mit seinen Jahrhunderte alten Traditionen aufgeben und eine positive Haltung der Liebe und der Hingabe annehmen – mit einem Wort, sie müssen aufhören, Ausländer zu sein -... oder sie können in unserem Land bleiben, der Hindu-Nation ganz und gar

¹⁸ Zur Geschichte des politischen Hinduismus und den verschiedenen Diskursen um einen politischen Hinduismus vgl. das grundlegende Werk von H. J. Klimkeit, *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981.

untergeordnet, ohne jegliche Ansprüche, ohne Privilegien, von einer Vorzugsbehandlung gar nicht zu sprechen, ja selbst ohne Staatsbürgerrechte.“¹⁹

Auf dem Hintergrund der Vorstellung vom heiligen Land, dürfte deutlich sein, dass sich diese Worte an die Muslime und Christen richtet. Sie haben im Indien der „Hindutva“ – wieder als kulturell-religiöser Begriff verstanden – kein Heimatrecht; sie repräsentieren eine für Indien illegitime Religion und sind deshalb zu bekämpfen.

Zum anderen aber zeigt eine kritische Analyse der jüngsten Auseinandersetzungen in Indien, dass hinter der „Hindutva“-Rhetorik als „geheime ökonomische Tagesordnung“ das Interesse steht, die wirtschaftlichen Privilegien der höheren Schichten der Hindubevölkerung zu bewahren. „Hindutva ist eine ... Bewegung, die wirtschaftlichen und politischen Interessen der oberen Klassen der Hindus gegen andere Gemeinschaften zu verteidigen“, stellt die (katholisch geprägte) Indische Theologische Vereinigung in einer Erklärung ihrer Jahresversammlung vom April 2000 in Bangalore lapidar fest.²⁰

3. Nicht übersehen sollte in diesem Zusammenhang schließlich noch, dass viele neo-hinduistische Gruppen, die im Zuge der sogenannten „Indischen Renaissance“ seit Ende des 19. Jahrhunderts aus der Begegnung des Hinduismus mit dem westlichen Kolonialismus mit der westlichen Mission entstanden sind, zahlreiche religiöse Praktiken aus dem Islam und Christentum übernommen haben, die das Bild des offenen Hinduismus, wie es aus den oben genannten Definitionen erkennbar ist, tiefgreifend verändert haben. Angefangen hat diese Entwicklung mit der Gründung des Arya Samaj durch Dayanand Sarasvati (1824-1883), der sich sowohl durch einen Rekurs auf die genuinen Traditionen des Hinduismus – eine Rückkehr zum reinen Hinduismus der Vorzeit – als auch durch eine aggressive Haltung gegenüber dem Christentum und dem Islam auszeichnete²¹; fortgeführt wurde sie durch Neuinterpretation des Hinduismus in zahlreichen neueren Hindu-Organisationen. Die Indische Theologische Vereinigung stellt deshalb im Blick auf die Befürworter der Hindutva zu Recht fest, dass sich in ihr ein anderes Bild des Hinduismus zeigt als das des traditionellen Hinduismus, der klare Grenzziehungen im religiösen Bereich weitgehend zu vermeiden suchte:

„So haben sie in ihre orthodoxe Praxis die Formen von Missionierung (prozelytization) aufgenommen, die in den vergangenen Jahrhunderten von den semitischen Religionen angewandt wurden. Sie haben das „Shuddi“-Ritual neu erfunden, das als Wiederaufnahme-Ritual die Rekonversion vom Christentum und Islam zurück zum Hinduismus sinnfällig darstellt. Sie haben die Sozial- und Entwicklungsarbeit christlicher Organisationen für sich entdeckt. Die Hindutva-Nationalisten versuchen zudem, zentralisierte, kirchenähnliche Strukturen aufzubauen, um die religiösen Zeremonien, die moralische und ethische Unterrichtung der Hindu-Gesellschaft zu lenken und zu leiten. Ihre Tempel verändern sich von Stätten des individuellen Gottesdienstes zu Zentren einer Gemeinschaft, in denen alle religiösen, kulturellen und sozialen Veranstaltungen stattfinden, genau wie in christlichen Gemeinden.“²²

¹⁹ Zitiert bei Andreas D'Souza, Die Hindutva-Bewegung und die Antwort der indischen Kirchen, in: Jahrbuch Mission 1998: Süd- und Südostasien, hrsg. vom EMW und vom Verband Evangelischer Missionskonferenzen, Hamburg 1998, S. 89-103, S. 94f.

²⁰ Indian Theological Association: The Challenge of Hindutva: An Indian Christian Response, a.a.O., S. 276.

²¹ Vgl. Harald Fischer-Tiné, Die Reformorganisation „Arya Samaj“ und die Hindu-Muslem-Beziehungen 1875-1926, in: Christian Weiß/Tom Weichert/Evelin Hust/Harald Fischer-Tiné (Hrsg.), Religion – Macht – Gewalt. Religiöser „Fundamentalismus“ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasiens, Frankfurt 1996, S. 71-98.

²² Indian Theological Association: The Challenge of Hindutva: An Indian Christian Response, a.a.O., S. 278.

Auf Grund dieser Beobachtungen spricht – dies sei zusammenfassend gesagt - durchaus einiges dafür, „Hindunationalismus“ und „Hindufundamentalismus“ nicht zu scharf voneinander abzugrenzen. Im Hindutva-Konzept finden sich Elemente, die durchaus für eine Definition des Fundamentalismus konstitutiv sind: Die religiösen Wurzeln und die religiöse Symbolik, die bei aller kulturellen Neuinterpretation des Begriffs „Hindu“ deutlich bleibt, die Politisierung der Religion, und das Bemühen um eine Grenzziehung, das für viele neuere Hindu-Gruppen charakteristisch ist. Auf der anderen Seite ist aber festzuhalten, dass man von einem „Hindufundamentalismus“ nur in einem eingeschränkten Sinne sprechen kann und der Begriff des „Hindunationalismus“ letztlich angemessener erscheint; denn der Hinduismus, wie er von der überwiegenden Mehrheit der Hindus gelebt und praktiziert wird, ist weiterhin eher von einer Offenheit und Toleranz und nicht von einem Rekurs auf eine normative Basis charakterisiert, so dass es insgesamt problematisch erscheint, uneingeschränkt von einem „Hindufundamentalismus“ zu sprechen.²³

3. Die Logik der Gewalt – Gruppenidentitäten und die Politik des Kommunalismus

Die theoretischen Reflexionen über die Begrifflichkeit – „Hindufundamentalismus“ oder „Hindunationalismus“ –, die in Indien lebhaft geführt wird, ist insofern interessant als sie den allgemeinen Hintergrund der Spannungen beschreiben, die heute die indische Gesellschaft kennzeichnen. Man sollte sich aber hüten, die hier genannten Begriffe als Schlagworte zu benutzen. Der Hinweis auf fundamentalistische oder nationalistische Tendenzen allein reicht noch nicht aus, die Dynamik zu verstehen, aus der heraus in Indien gewaltsam ausgetragene Konflikte entstehen und sich in einem Kreislauf der Gewalt ausbreiten. Eine knappe Analyse der Mechanismen und der Logik, aus der heraus in Indien in der Regel gewaltsame Konflikte entstehen, soll hier deshalb in einem dritten Schritt versucht werden.

Zur Logik der Gewalt, wie sie gerade für die indische Gesellschaft charakteristisch sind, gehören m. E. konstitutiv folgende Elemente, die hier in etwas schematischer Auflistung kurz skizziert werden sollen:

1. Pluralität kollektiver Identitäten als Basis für gewaltsame Konflikte:

Anders als im vom Individualismus und Liberalismus geprägten Westen ist das Lebensgefühl der Menschen in Indien sehr stark von der kollektiven Identität bestimmt. Der Mensch wird immer als Teil einer Gemeinschaft – in Englisch: „community“ - verstanden, die ihm Identität gibt und der gegenüber er in der Regel Loyalität zeigt.

Zu den Gemeinschaften gehören selbstverständlich die Religionen, aber auch die Kasten, die die Gesellschaft strukturieren. Auch die Zugehörigkeit zu einer Sprachengruppe hat mit der kollektiven Identität zu tun – hier ist vor allem die kulturelle Differenz der vom Sanskrit geprägten Sprachen Nordindiens und der dravidischen Sprachen Südindiens zu nennen -, aber auch Beheimatung in einer bestimmten Region oder – wie bei den Adivasi - die Zugehörigkeit zu einer Ethnie. Schließlich stellt selbstverständlich auch die indische Nation ein Kollektiv dar, das den „Indern“ Identität als Bürger der indischen Nation vermittelt.

²³ Der Begriff Hindufundamentalismus sollte deshalb, wenn überhaupt, in Anführungszeichen gebraucht werden, wie dies zum Beispiel Shalini Randeria in ihrem Beitrag: Hindu-„Fundamentalismus“: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien, in: Christian Weiß u.a., Religion – Macht – Gewalt, a.a.O., S. 26-56, tut.

Die kollektive Identität wird durch zwei Faktoren kompliziert. Zum einen nämlich gehört ein Mensch in der Regel nicht nur zu einer Gruppe, sondern zu mehreren. Ein Hindu kann zusätzlich Brahmane sein oder aber ein Dalit, wie die ehemals als „unberührbar“ geltenden Gruppen („jatis“) der sogenannten „Kastenlosen“ sich heute nennen. Ein Muslim spricht in Indien Urdu, während ein Hindu Hindi oder eine der im Sanskrit oder in der dravidischen Tradition wurzelnde Sprache spricht. Auf der anderen Seite aber gibt es eine Vielzahl von „communities“, die als exklusiv empfunden werden: Ein Muslim ist kein Hindu, ein Christ ist kein Sikh. Ob sie alle miteinander in der im Sinne der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen kulturellen Tradition des Landes und damit Bürger der indischen Nation sind, ist heute strittig.

Die stark empfundene Gruppenidentität und die Pluralität der Gruppenidentitäten – genauer: der religiöse und kulturelle Pluralismus, der für Indien charakteristisch ist –, ist Ausgangspunkt und Basis zahlreicher Konflikte, mit denen Indien heute konfrontiert ist. Die Konflikte sind wesentlich als Identitätskonflikte zu interpretieren; weil die Identität aber wesentlich Gruppenidentität ist, handelt es sich bei diesen Konflikten um Gruppenkonflikte.

2. Das Gefühl von Bedrohung und Krise: „Unsere Gruppe ist in Gefahr“:

Die Differenz der Gruppen oder Gemeinschaften muss nicht notwendig als Antagonismus empfunden werden. Tatsächlich hat es in Indien lange Zeiten der Harmonie und der wechselseitigen Toleranz gegeben, in denen die kulturelle oder religiöse Differenz respektiert wurde. Die Harmonie gerät aber dann in Gefahr, wenn sich in einer Gemeinschaft das Gefühl einer Bedrohung oder Krise einstellt.

Als eine große Bedrohung und Krise ist von der indischen Bevölkerung, vor allem von der indischen Elite, die Konfrontation mit dem westlichen Kolonialismus und der westlichen Mission empfunden worden. Interessanterweise hat diese Begegnung, die für die Bevölkerung Indiens in vieler Hinsicht traumatisch war, zu einer Neubesinnung auf die indischen Traditionen geführt. Die „indische Renaissance“, die wesentlich eine „hinduistische Renaissance“ war, brachte eine Wiederentdeckung der indischen Kultur und Religion, der geistigen und materiellen Grundlagen Indiens. Was dem Gefühl der Bedrohung, mit der Indien durch die Begegnung mit den machtvollen Fremden konfrontiert war, erwuchs so eine Arbeit an der eigenen Identität, die zunächst vor allem in der Abgrenzung von den Briten – also in einem gewissen Antagonismus – gesucht wurde. Die Entfremdung, die die britische Kolonialherrschaft brachte, sollte durch die Herausarbeitung des spezifisch indischen Ethos überwunden werden.

Ein frühes Beispiel für die zahlreichen Bewegungen, die im Zuge der indischen Renaissance zur Bewältigung einer kollektiven Identitätskrise der Hindus entstanden, ist der bereits erwähnte Arya Samaj, der – nach vorangegangenen Experimenten – im Jahre 1875 von Dayanand Sarasvati gegründet worden war.²⁴ Der Arya Samaj entstand zunächst vor allem unter dem Eindruck der kulturell-religiösen Invasion, die die Einführung des britischen Bildungssystems seit 1835 bedeutete, mit dem die Briten die Überlegenheit des Westens und des Christentums beweisen wollten. Als dann später Massenkonversionen von Hindus, vor allem aus den unteren Bevölkerungsschichten, zum Christentum einsetzten und die Zahl der Christen signifikant anstieg, suchte der Arya Samaj sich für die Rettung der „aussterbenden“ Hindus einzusetzen, indem er sich für die Rückgewinnung der Hindus aus dem Christentum stark machte. „Die Hindus sollten aus ihrem Schlummer erwachen, sonst werden große Massen zum Christentum übertreten, und der christliche Glaube wird im Panjab so stark werden, wie es der Buddhismus einst war“, lautete ein Aufruf an die Hindu-Bevölkerung. Das vom Arya Samaj für die Rückgewinnung entwickelte Shuddi-Ritual bedeutete einen Ritus der

²⁴ Zum folgenden vgl. Harald Fischer-Tiné, a.a.O.

Reinigung und Wiederaufnahme in die Hindu-„community“. Später wurde die Shuddi-Bewegung dann eine Waffe im Kampf gegen die – wie der Arya Samaj formulierte – „islamische Bedrohung“.

Die weitere Geschichte Indiens ist von zahlreichen ähnlichen Bedrohungsszenarien begleitet, wie sie der Arya Samaj im Blick auf die Missionstätigkeit des Christentums und des Islam gezeichnet worden ist. Weil vielen Muslimen, die damals noch 25 % der indischen Bevölkerung (das Gebiet des heutigen Indien, Pakistan und Bangladesh) ausmachten, die Unabhängigkeitsbewegung zu sehr hinduistisch inspiriert erschien, wurde 1906 die Muslim-Liga als Interessenvertretung der Muslime gegründet. Gegenüber den Formulierungen der muslimischen Ansprüche entstanden in den 1920er und 1930er Jahren zahlreiche Hindu-Organisationen, die das Hindutva-Modell eintraten, allen voran der RSS und die Hindu Maha Sabha, die einen starken Antagonismus gegen den Islam und das Christentum entwickelten. Der Antagonismus, der seinerzeit zwischen Hindus und Muslimen entstand und dann vor allem durch die traumatische Teilung Indiens verschärft wurde, hat die Geschichte Indiens tief gezeichnet. Aber auch die Konflikte zwischen Hindus und Sikhs mit den secessionistischen Tendenzen beruht auf diesem Schema; denn die Sikhs im Punjab fühlten sich von der Hindu-Bevölkerung überfremdet, wie die Hindu-Bevölkerung auf der anderen Seite das Unabhängigkeitsstreben der Sikhs – oder auch der weitgehend christlich geprägten Volksstämme Nordostindiens - als Bedrohung für die nationale Integrität Indiens sahen. Zur jüngsten Geschichte Indiens gehören dann die Auseinandersetzungen um das islamische Familienrecht, die Konfrontation mit einem missionarisch orientierten orthodoxen Islam, der mit Finanzmitteln aus den Golfstaaten das Land mit zahlreichen neuen Moscheen überzieht, die Kämpfe um die Moschee bzw. den Tempel in Ayodhya, die jüngsten Kontroversen um die christliche Mission und die Debatte über Konversionen zum Christentum und andere Konflikte, bei denen auf Seiten der unterschiedlichen Gemeinschaften immer das Gefühl vorherrschte, dass eine Gruppe ihre Position auf Kosten der anderen ausbauen würde. Um nur ein anschauliches Beispiel für diese Art von Bedrohungsszenarien zu geben, sei auf die um 1990 in Indien von Hindu-Gruppen oft propagierte These hingewiesen werden, wonach – so wurde behauptet – jeder Muslim in Indien mit vier Frauen verheiratet sei, mit jeder Frau sechs Kinder habe, und somit die Zahl der Muslime in Indien bald die Zahl der Hindus überflügeln würde. Dass diese These reine Propaganda war, änderte nichts an dem Gefühl der Bedrohung der Hindu-Gemeinschaft, das solche Propaganda schüren wollte.

In diesem Zusammenhang sind auch die Auseinandersetzungen zu nennen, die im Zusammenhang mit dem starken Anwachsen sozialer Bewegungen in Indien – der Bewegung der Dalits, Adivasi und Frauen – zu tun haben. Auf der einen Seite wird – zu Recht – von diesen benachteiligten und mannigfach unterdrückten Bevölkerungsgruppen das Recht auf menschliche Würde und angemessenere Partizipation am politischen Prozess und der wirtschaftlichen Entwicklung eingefordert. Auf der anderen Seite provozieren diese emanzipatorischen Bewegungen, die zugunsten ihrer Bevölkerungsgruppen eintreten, massive Reaktionen unter den bisher privilegierten Bevölkerungsschichten. Der Aufstieg der BJP zu einer nationalen politischen Macht, die sich in den 1990er Jahre vollzog, ist nicht zuletzt auf dem Hintergrund dieser Konflikte zu erklären. Denn als der damalige Premierminister V. P. Singh am 7. August 1990 die staatlichen Fördermaßnahmen für die Dalits und Adivasi massiv auf „andere benachteiligte Kasten“ (Other Backward Castes) ausdehnte – von bisher 22,5 % sollten in Zukunft insgesamt 49,5 % aller Stellen im öffentlichen Dienst für benachteiligte Bevölkerungsgruppen reserviert werden -, reagierte die BJP darauf außerordentlich scharf, indem sie jetzt die Auseinandersetzung um die Babri-Moschee bzw. den Rama-Tempel in Ayodhya zum Hauptthema ihrer politischen Agitation machte; die Propaganda vom „Hindutum“ in Gefahr, die jetzt einsetzte, war nicht nur eine willkommene Strategie, die

Regierung in New Delhi zu Fall zu bringen, sondern auch den politischen Diskurs von der sozialpolitischen Auseinandersetzung auf Fragen der nationalen und kulturellen Identität Indiens zu verschieben. Aus den religiösen Gefühlen der Menschen ließ sich leicht politisches Kapital schlagen.

3. Besinnung auf die Identität der eigenen Gruppe und Formulierung von Gruppeninteressen: In dieser Situation eines wachsenden Antagonismus vollzieht sich die Bemühung um eine Stärkung der eigenen Gruppenidentität und eine Formulierung der eigenen Gruppeninteressen. Was jetzt stattfindet, ist eine Neukonstruktion der Gruppenidentität, in der Regel in Differenz und zum Teil in scharfer Abgrenzung von den „Anderen“, die nicht zur eigenen Gemeinschaft gehören.

In diesem Prozess lassen sich mindestens drei unterschiedliche Aspekte beobachten:

Zum einen kommt es zu einer Rekonstruktion der eigenen historischen Erfahrungen. Dabei kann sowohl auf das Bild einer glorreichen Vergangenheit rekurriert werden, das das Leben der Gemeinschaft einst bestimmte. Zu nennen sind hier die Vorstellungen von der großartigen indischen Vergangenheit, auf die sich gerade das Hindutva-Konzept bezieht. So sprach V. D. Savarkar von „The Glories of the Hindu Nation“, indem er die geographische, rassische, numerische, kulturelle, zivilisatorische und religiöse Überlegenheit der „Hindus“, die in ihrem heiligen Mutterland lebten, pries. Zum Rekurs auf die Vergangenheit gehört aber auf der anderen Seite auch die Erinnerung an die Demütigungen und Traumatisierungen, die diese große Hindu-Nation im Laufe der Geschichte erfahren hat - von Seiten der Muslime, die in immer neuen Wellen in das heilige Land der Hindus eingefallen waren, und von Seiten der Briten, die Indien kolonisiert und durch westliche Lebensart und westliche Mission ihrer eigenen Wurzeln entfremdet hatten.

Der Gesichtspunkt der tiefen Demütigung und Traumatisierung führt schon zum zweiten Aspekt, der in der Arbeit an der Neukonstituierung der Gruppenidentität, die jetzt in Differenz zu den Anderen geschieht, bedeutsam wird. Für die tiefe Verwundung, von der Hindunationalisten sprechen – aber auch indische Muslime kennen ähnliche Diskurse – sucht man eine andere Gemeinschaft als Sündenbock verantwortlich zu machen. Der Sündenbockmechanismus, die Zuweisung der Schuld für die eigene – reale oder nur so empfundene – Demütigung, verstärkt die eigene Gruppenidentität, verschärft aber den Antagonismus zur anderen, jetzt feindlich empfundenen Gruppe. Zur Propaganda der Sangh Parivar gehört es deshalb, dass die „Bevorzugung der Minoritäten“, die wie Parasiten im Hinduvolk lebten – „pampering of minorities“ heißt der Slogan, den man von Seiten der Sangh Parivar heute oft hört – für viele der Probleme verantwortlich ist, mit denen Indien heute konfrontiert ist.

In einem dritten Schritt kommt es dann zur konkreten Formulierung von Zielen, die die eigene Gruppe als richtig erkennt und jetzt durchzusetzen sucht. Die These, das indische Muslime nur in einem eigenen, islamisch geprägten Staat Pakistan leben könnte, war zum Beispiel eines der Ziele, die innerhalb eines solchen vermeintlichen Bedrohungsszenarios formuliert worden sind. Die Argumentation, dass die große Majorität der Hindus in Indien eine Entfaltung der Muslime nicht möglich machen würde, der Islam also in einem unabhängigen Indien in Gefahr sei, war der Ausgangspunkt für die Teilung Indiens im Zuge der Erreichung der indischen Unabhängigkeit. Die Forderung nach einer Autonomie für den Punjab, den die Sikhs zeitweise erhoben, der Anspruch auf regionale Autonomie christlicher Bevölkerungsschichten in Nordostindien, der Kampf der Dalits für größere Partizipation am politischen Prozess, und der Anspruch, Indien wieder zu einer glorreichen Hindu-Nation zu

machen, wie die Hindutva-Ideologie will, sind andere Ziele, die heute von Gruppen in Indien formuliert werden und für deren Durchsetzung man kämpft.

4. Angriffe auf Symbole von Gruppen:

Eine weitere wichtige Beobachtung ist, dass die Gruppenidentitäten sich an bestimmten Symbolen festmachen und die Konflikte sich gerade an solchen Symbolen entzünden. Das beste Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit ist dafür die Babri-Moschee in Ayodhya, die von Hindus und Muslimen in je unterschiedlicher Weise als Symbol für die Identität und Erfahrungen der eigenen Gemeinschaft gesehen wird. Für die Hindus ist dieser Ort, der als Geburtsort des Gottes Rama gilt und früher einen Rama-Tempel beherbergt haben soll, sowohl Symbol der großen Hindu-Vergangenheit als auch Symbol der tiefen Demütigung, die die hinduistisch geprägte Kultur von den barbarischen muslimischen Eroberern, die diesen Tempel zerstört und an gleicher Stelle eine Moschee aufgebaut hatten. Für die Muslime war die Babri-Moschee aber das Symbol für einen indischen Islam; auf dem Spiel stand deshalb in den Auseinandersetzungen um die Moschee, die 1992 von Hindus zerstört wurde, für sie die Frage, ob der Islam in Indien ein Lebensrecht hat oder nicht. Solche Symbole wie die Moschee oder der Tempel repräsentieren das kollektive Gedächtnis einer Gemeinschaft; sie begründen und vermitteln die Identität – und deshalb entstehen Konflikte gerade dadurch, dass solche Symbole attackiert werden.

Beispiele für diese Art der Konfliktaustragung, die von Symbolisierungen der Gruppenidentitäten ausgehen, gibt es in Indien viele. Blutige Auseinandersetzungen gab es um die Frage, ob man Kühe schlachten dürfe oder nicht, um die Einführung von Hindi als Sprache für Gesamtindien – wogegen sich der Süden massiv wehrte -, um Schweine, die von Hindus als Provokation durch Moscheen gejagt werden, um Prozessionen etc. Auch die Vergewaltigung von Frauen kann in Indien als Mittel der Konfrontation und des Konfliktes zwischen Gruppen sein; denn die Vergewaltigung einer Frau einer bestimmten Gruppe – zum Beispiel die Vergewaltigung einer Dalit-Frau durch einen Hindu einer höheren Kaste – kann zugleich eine Strategie sein, eine andere Gruppe tief zu demütigen.

5. Instrumentalisierung von Religion:

Damit ein Konflikt tatsächlich ausbricht, braucht diese Spirale der Gewalt neben den Symbolen, die man zunächst treffen will und die den Konflikt dann tatsächlich auslösen, schließlich noch Personen, die den sich aufbauenden Antagonismus zwischen den verschiedenen Gruppen anheizen, ihn sogar gewissermaßen inszenieren. Es gibt in den indischen Städten und Dörfern – also auf der lokalen Ebene – unzählige solcher charismatischen Persönlichkeiten, die zu Sprechern und Führern ihrer lokalen Gemeinschaften werden und Konflikte schüren. Zu solchen Personen gehören einflussreiche Persönlichkeiten der einzelnen Kastengruppen, aber auch religiöse Führer, die aus Moscheen und Tempeln heraus operieren, nicht zuletzt aber auch Repräsentanten der politischen Parteien oder bestimmter Interessengruppen, denen es gar nicht um Religion als solcher geht.

Die indische Geschichte war und ist reich an solchen charismatischen Führerpersönlichkeiten, die für ihre Gruppe – oder auch für die indische Nation als ganze – zu Sprechern wurden und die Anliegen und Interessen ihrer Gemeinschaft in einer Weise formulieren konnten, dass sie die Massen überzeugten. Mahatma Gandhi und Jawaharlal Nehru waren solche Führer, die allerdings nicht die Interessen nur einer bestimmten indischen Bevölkerungsgruppe vertraten. Sehr viel stärker auf die Interessen einer spezifischen Gruppe bezogen war etwa die Politik von Mohammed Ali Jinnah, dem Gründervater Pakistans, oder Persönlichkeiten wie die bereits erwähnten V. D. Savarkar und M. A. Golwalkar, die Repräsentanten der Hindutva-

Ideologie wurden und heute ihren populärsten Gefolgsmann im indischen Innenminister L. K. Advani, dem Scharfmacher innerhalb der BJP, haben.

Auch wenn der Begriff des Scharfmachers verwendet worden ist, geht es an dieser Stelle doch nicht darum, irgendeine Persönlichkeit für blutige Konflikte verantwortlich zu machen. Der Hinweis auf solche charismatischen Persönlichkeiten, die sich zu Sprechern bestimmter Gruppen und deren Interessen machen, dient hier lediglich der Erinnerung daran, dass in den Konflikten, die in Indien zu beobachten sind, auch Interessen von Menschen – oft verschleierte Interessen unbekannter Menschen oder Gruppen – zum Zuge kommen. Eine Analyse vieler Konflikte dürfte zeigen, dass es dabei gar nicht so sehr um Religion geht, sondern dass Religion vielmehr für ganz andere Absichten und Ziele instrumentalisiert wird. Die Vermutung, dass hinter der Hindutva-Ideologie auch eine politische Agenda steht, ist bereits ausgesprochen worden. Und eine nähere Analyse der Strategien politischer Parteien und Gruppen dürfte zeigen, dass die Konflikte sehr viel mehr mit Machtinteressen zu tun haben als mit religiösen Anliegen und Sorgen. Das Ayodhya-Thema lieferte für die Kräfte, die in der BJP versammelt waren, eine seinerzeit ideale Strategie, um Unruhe im Land zu schüren und sich selbst als politische Alternative anzubieten. Und die Auseinandersetzungen, die Hyderabad im Jahr 1990 erlebt hat, hatten – trotz heftiger religiöser Antagonismen, die sich im Laufe der Zeit aufgebaut hatten – wenig mit religiösen Präferenzen und Befürchtungen zu tun als vielmehr mit den Destabilisierungsstrategien politischer Parteien und wirtschaftlicher Interessengruppen, die ihre eigenen Positionen im Kampf um politische und wirtschaftliche Macht verbessern wollten.²⁵

Blickt man zurück auf diese knappe und holzschnittartige Analyse der Logik der Gewalt, steht man vor einer Situation, die sich nicht einfach mit dem Hinweis auf das Schlagwort vom „Fundamentalismus“ beschreiben lässt. Das Problem sind nicht einfach fundamentalistische Tendenzen in den Religionen, so deutlich sie auch zu erkennen sind, sondern das Gefüge einer Gesellschaft, die von Gruppenidentitäten geprägt ist. Konflikte entstehen auf der Basis dieser Gruppenidentitäten, die sich unter – vermeintlichem oder tatsächlichem - Druck zu Antagonismen entwickeln können. Diese Antagonismen verschärfen sich, wenn Gruppe eine Identitätspolitik zu Lasten einer anderen Gruppe betreiben, wenn sie also andere Gruppen an den Rand drängen oder ihnen sogar ein Lebensrecht bestreiten und den Hinweis auf die Interessen und Anliegen der (religiösen) Gruppe missbrauchen, um sich selbst in komfortable Positionen von Macht und Privilegien zu etablieren oder sich in solchen Positionen zu halten. Nicht religiöser Fundamentalismus an sich ist die Ursache von Gewalt, sondern der in Indien so genannte „Kommunalismus“, die Identitätspolitik einer Gruppe auf Kosten anderer Gruppen.²⁶ Kommunalismus nimmt Religion in Dienst und instrumentalisiert sie zu politischen Zwecken, zerstört aber dabei das Wesen der Religion selbst.

²⁵ Zu den Hintergründen der sogenannten „riots“, die im Dezember 1990 in Hyderabad stattfanden, vgl. die Analyse von Javeed Alam, *The 1990 Riots and the Recent Phase of Communal Violence in Hyderabad*, in: the bulletin of The Henry Martyn Institute of Islamic Studies, Vol. 11, Numbers 3 and 4, July-December 1992, S. 87-101.

²⁶ Zum „Kommunalismus“ vgl. vor allem die grundlegende Arbeit von Bipan Chandra, *Communalism in Modern India*, Delhi 1987 (2. Aufl.); für eine theologische Perspektive vgl. S. Arulsamy, *Communalism in India. A Challenge to Theologizing*, Bangalore 1988. Erwähnt werden sollte an dieser Stelle, dass Jürgen Lütt in seinem bereits genannten Aufsatz den Begriff „Kommunalismus“ zur Beschreibung der politischen Agenda der Hindunationalisten als wenig hilfreichen „Kampfbegriff“ ablehnt; vgl. a.a.O., S. 103. Lütt bewertet aber die Entwicklung in Indien trotz vieler guter Beobachtungen m. E. zu positiv. Für ihn scheint Indien durch den Aufschwung des Hindunationalismus gewissermaßen (endlich) zu sich selbst zu kommen, doch unterschätzt diese Darstellung m. E. die Gefährdung, die der Hindunationalismus für das Zusammenleben der Religionen in Indien bedeutet.

4. Der Weg aus der Krise?

An dieser Stelle kann nicht über den Weg aus der Krise, in die die kommunalistische Identitätspolitik die Religion geführt hat, gehandelt noch kann über die Haltung der Kirchen zu diesen Problemen gesprochen werden.²⁷ Deutlich aber dürften die Aufgaben sein, mit denen Indien sich heute angesichts gewaltsamer Konflikte auseinandersetzen hat:

1. Man wird die gewaltsamen Konflikte sorgfältig zu analysieren haben. Dabei sind religiöse Motivationen gewiss nicht auszublenden oder prinzipiell zu bestreiten, aber die leitende Frage sollte doch sein, wer in und von den verschiedenen Konflikten eigentlich profitiert. Deutlich dürfte dabei in der Regel werden, dass nicht einfach eine religiöse Gemeinschaft gewinnt oder verliert, sondern die meisten Menschen, ganz gleich welcher Religion sie angehören, ins Elend gestürzt werden, während andere Kräfte ihre Positionen ausbauen. Der Kampf gegen das Christentum, den Gruppen der Sangh Parivar heute führen, bringt nicht den Sieg des Hinduismus, sondern eine weitere Unterdrückung der marginalisierten Bevölkerung; und der Kampf gegen die Muslime, die in den letzten Monaten in Gujarat in Massakern hingeschlachtet wurden, bedeutet nicht eine Wiedererrichtung der „glorious days of Hindutva“, sondern ist eine unmenschliche Barbarei, die jeglicher Religion unwürdig ist.

2. Indien wird sich erneut energisch der Frage nach der Klärung seiner nationalen Identität zuwenden müssen. Das Prinzip des säkularen Staates, das Achtung vor der religiösen Vielfalt Indiens geprägt ist und einen Unterschied zwischen „Hindu-Kultur“ und „indischer Kultur“ macht, muss verteidigt werden, wenn Indien nicht in einen Hindunationalismus oder sogar in einen Faschismus abgleiten soll. Die kulturelle Identität Indiens, die schwer begrifflich zu fassen ist, die aber auch Christen und Muslime des Landes fördern wollen, darf nicht mit der Identität einer Religion – auch nicht eines „Kulturhinduismus“ – gleichgesetzt werden. Vielmehr ist allen Religionsgemeinschaften Freiheit zur Entfaltung ihres religiösen Lebens einzuräumen.

3. Alle Religionen müssen sich selbstkritisch mit ihrer Verhältnisbestimmung von Religion und Politik zu befassen und einer illegitimen Instrumentalisierung der Religion durch politische und kommunalistische Kräfte zu wehren. Religionen muss dabei durchaus zugestanden werden, das öffentliche Leben beeinflussen und ihre religiösen Ressourcen in den Diskurs um gemeinsame Werte einbringen zu wollen, doch sollte dabei die Suche nach Gemeinsamkeit und Ausgleich und der Respekt vor den Überzeugungen der Anderen, nicht aber die Erreichung einer Vorherrschaft, leitend sein.

4. Damit Christen und Christinnen sich in diesen zivilgesellschaftlichen Diskurs glaubwürdig einbringen können, haben sie sich auch selbst kritisch nach ihrem Verhältnis zu Gewalt und Fundamentalismus zu fragen. Eine glaubwürdige Zeugin für die Versöhnung wird die Kirche nur sein können, wenn sie nicht nur als Anwalt eigener Interessen auftritt – noch dazu notorisch von internen Konflikten geplagt -, sondern wenn sie selbst authentisch das Evangelium zu leben trachtet, das mit der Botschaft von der Gerechtigkeit für alle Menschen verbunden ist.

²⁷ Zu den vielen Stellungnahmen der Kirchen zum Thema „Hindufundamentalismus“, „Hindutva“, „Hindunationalismus“, „Kommunalismus“ vgl. zum Beispiel die oben in den Anmerkungen genannten Publikationen des EMW; eine sehr substanzielle Stellungnahme ist zudem die erwähnte Erklärung der Indischen Theologischen Vereinigung: The Challenge of Hindutva: An Indian Christian Response, a.a.O.

Hamburg, den 29. August 2002

Pfarrer Dr. Klaus Schäfer, Grundsatzreferent und Leiter der Abteilung Studien und Öffentlichkeitsarbeit im Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), Hamburg